

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA PIEL DE TIGRE Y LA SERPIENTE:
IDENTIDAD, YOGA Y LEYENDA DEL NATH PANTH

Tesis presentada por
ADRIÁN MUÑOZ GARCÍA
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
(ESPECIALIDAD EN SUR DE ASIA)

Centro de Estudios de Asia y África
2007

ÍNDICE

Prefacio	iv
Sobre la transliteración	xi
Abreviaturas	xiii
Lista de ilustraciones y tablas	xiv

Introducción al Nath Panth 1

I. HISTORIOGRAFÍA NATH

1. Nath Panth en contexto	20
1.1. Radiografía del yogui	20
1.2. Genealogías religiosas	38
20	
2. Nath-yoguis: listas onomásticas	76
3. Historiografía	123

II. HAGIOGRAFÍA NATH

Introdutorio: el folclor natha	183
4. Natalicios ejemplares	206
A. El origen de Matsyendra	206
B. El nacimiento de Gorakh	232
C. La creación de Gahini	249
. El discípulo supera al maestro	261
D.1. La prueba de los cuatro naths	262
D.2. El rescate del guru	265

D.3. Fratricidio	287
D.4. Necedad	295
6. Realeza, amor y ascesis	316
El rey desconsolado	317
F. El rey apegado	340
G. El príncipe mutilado	364
7. Gramática de la narrativa nath	386
7.1. Elementos simbólicos	389
Fauna alegórica 389, Mineralogía yóguica 404, Mérito y demérito 411	
7.2. Tensiones, ansiedades y obsesiones	420
Tantrafobia 420, Erotismo y contención 439	
7.3. Mundo secular versus mundo espiritual	453
Linaje y descendencia 453, Ascetismo y poder	467
Diagnóstico final: la morfología del Nath Panth	480
Bibliografía	508
Ilustraciones y tablas	509

PREFACIO

¡Oh, desdichado, consigue un guru;
no te quedes sin guru!
¡Hermano!, sin guru no se logra la sabiduría.

Aun si se lava con leche,
jamás el carbón emblanquece.
Aun con guirnalda de flores en el cuello,
no deviene en cisne el cuervo.

(...)

Pregunta a tu guru
dónde se sienta para omer:
Llega desde el norte
y se irá por el poniente.

(...)

El elefante queda absorto en el ojo de la hormiga;
en la boca de la vaca surge la tigresa.
Sólo después de doce años, pare la mujer estéril
un retoño de brazos y piernas mutilados.
Así recita Gorakhnath, el discípulo de Machindra.

(Bani pad 34)

Larga ha sido la senda que he transitado. En momentos, sobre todo cuando mi escritura se bloqueaba, esta empresa me parecía inacabable. En algún punto pensé que nunca lograría terminar, que nunca podría poner el punto final. De alguna manera tuve también instantes de inspiración y voluntad que me conminaron a concluir esta investigación. Con todo, la experiencia ha sido fructífera en distintos niveles y la he disfrutado bastante

Cuando ingresé al programa de Doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África no tenía claro cuál sería mi tema de investigación. Inicialmente me propuse realizar algún

análisis del imaginario tántrico—una empresa que, felizmente, deje de lado, pues ello hubiera supuesto un interminable trabajo. Descubrí entonces el mundo de los nath-yoguis y poco a poco fue ganando mi absoluta atención. De pronto, este grupo de yoguis parecía ser la clave para entender una gran cantidad de fenómenos sociorreligiosos en el contexto del sur de Asia. A medida que incrementaba mis lecturas, más relaciones y parentescos surgían. Comenzaron a estar presentes en todas partes. Mi interés se desbordó y empecé a devorar el material bibliográfico del que disponía en México.

Llegó el momento de realizar mi estancia de investigación en India y esperé con ansias mi partida. El viaje, sin embargo, se atrasó y la salida se tuvo que posponer mes tras mes, a lo largo de cerca de un año, debido a la inverosímil burocracia india—yo había solicitado una beca de investigación al gobierno indio. Eventualmente fui notificado que podía tramitar la recepción de dicha beca—¡dos días antes de regresar a México! Huelga decir que no pude disfrutar de dicho estipendio.

Con todo, mi estancia en India y Nepal, en busca de yoguis, libros y manuscritos, resultó ser una experiencia provechosa, tanto personal como profesionalmente.

El primer día que estuve en el templo de Gorakhpur me lancé cuanto antes hacia la librería del monasterio. Después de escoger algunos títulos, pregunté cuánto debía: el importe era de ochenta y cuatro rupias. Al escuchar la cifra pensé —o quise creer— que ello debía ser una señal de buen augurio; tal vez el espíritu de los ochenta y cuatro nath-sidas me estuviese mandando pistas y alicientes. De modos directos e indirectos seguí por buen curso.

Este estudio se basa en una lectura de una larga tradición de yoguis que tuvo sus orígenes alrededor de los siglos X-XII de la era común. Esta orden, comúnmente llamada th Panth, sigue presente en la actualidad pese a haber cruzado momentos en que su

ocaso parecía cercano. La tradición sigue viva, aunque ha experimentado cambios interesantes a lo largo de su historia. Uno de los objetivos de este estudio es ofrecer una lectura analítica de la tradición del Nath Panth a través de su hagiografía, basándome también en su literatura yóguica y mística y las relaciones de sus líneas de transmisión. Los modos de aproximarse a esta tradición son variados y de ningún modo quedaron agotados aquí. Confío en poder seguir desarrollando este interés en el futuro.

Aunque recurro a fuentes y términos ya conocidos para los especialistas en el campo, este estudio no está dirigido únicamente a ellos. Las personas interesadas en estudios sobre mito y folklore en general encontrarán aproximaciones útiles. Asimismo, creo que el público en general podrá disfrutar de las leyendas sobre yoguis, las cuales conforman la segunda parte de este trabajo, aun sin contar con conocimientos profundos en materia de yoga. Pensando en ellos he traducido términos y he explicado conceptos ya sea entre paréntesis o en notas al pie de página para facilitar su comprensión. Todas las traducciones de citas y pasajes son mías, a menos que se indique lo contrario.

Mucho sucedió a lo largo del camino, como que mi mujer y yo diésemos a luz a una niña concebida en algún punto entre Delhi y Shimla. Casi puedo decir que tuve gemelos y ello ha sido fascinante. Espero que este trabajo (mi otro hijo) pueda suscitar el interés sobre los nath-yoguis en quienes aún no están familiarizados con ellos, así como incentivar estudios más comprensivos e innovadores y fomentar el diálogo entre los especialistas.

*

Para la tradición que estudio, el papel del preceptor resulta esencial. El guru no sólo posee la experiencia y los conocimientos requeridos: es un guía que supervisa los pasos del pupilo. Para transitar esta senda, ha sido fundamental el papel de numerosas personas que me han guiado y aconsejado. Estoy convencido de que el guru aparece en nuestra vida bajo diversas formas y nombres en distintos momentos de nuestra vida. Yo he tenido la dicha de contar con varios gurus y no puedo sino agradecerles.

En primer lugar quiero agradecer a mi mentor el Dr. David N. Lorenzen por su paciente y atenta supervisión; sin su guía quién sabe si este trabajo hubiese llegado a buen puerto. Mi sincero deseo es que el presente trabajo sea digno de la pericia y la estatura del Dr. Lorenzen. Su trayectoria es incuestionable y las observaciones que me hizo siempre fueron atinadas: en ningún momento se mostró complaciente; antes bien, me instó a dar siempre más de mí. No puedo sino sentirme agradecido y honrado por haber tenido la oportunidad de trabajar con él: mi admiración y cariño para este excepcional académico.

En el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México hay varias personas que merecen especial mención. El Dr. Benjamín Preciado Solís, actual director del CEAA, me ha estimulado constantemente desde mi paso por el programa de maestría (2000-2002). No sólo me ha animado a seguir adelante, sino que también me ha brindado valiosa ayuda en momentos clave. A la Dra. Uma Thukral le debo mis primeros acercamientos a la lengua hindi; sus consejos fueron de suma utilidad para la estancia de investigación que realicé en el norte de India entre octubre de 2004 y agosto de 2005. Tanto ella como el prof. Lorenzen tuvieron a bien conducirme por la lectura de la poesía *nath*, sesiones que más de una vez terminaron por convertirse en verdaderas cátedras sobre el panorama literario y religioso de la India medieval. Sin su ayuda me hubiera

resultado en extremo difícil leer esta literatura de un modo adecuado. A los profesores Saurabh Dube e Ishita Banerjee les debo más de una plática en torno de distintas inquietudes académicas. De nuestras discusiones he aprendido mucho y he podido expandir el rango de aplicación de mi preparación académica. Ellos siempre han mostrado interés en mi avance profesional. El prof. Rasik Vihari Joshi me inició en los secretos de la lengua sánscrita; aún recuerdo las memorables clases y las fascinantes experiencias que mis compañeros y yo tuvimos bajo su erudición. La Dra. Elisabetta Corsi mostró en varios momentos tanto su disposición para atender inquietudes mías, como confianza en mis avances académicos. Espero hacerles honor a todos ellos con la presentación de un buen trabajo de investigación.

Durante mi estancia en India conté con la más variada asistencia de distintas personas. Encontrarme con Mark Dyzkowski en Varanasi fue una experiencia única. Le agradezco profundamente las conferencias informales y eruditas que impartió en su domicilio en Narad Ghat. Sus observaciones me fueron muy valiosas para comprender de un mejor modo el complejísimo mundo tántrico. Asimismo Shukdeo Singh, otrora profesor de hindi de la Banaras Hindu University, me brindó una cálida recepción en su casa y complementó mi percepción de la literatura vernácula india. También me sugirió varias pistas que eventualmente resultaron muy útiles para mi investigación. Swami Vivek Das, mahant del Kabir Chaura, me proporcionó asilo durante varias semanas en un templo recién construido en Delhi. Agradezco sinceramente su hospitalidad. Alexis Prado (Kedar Ji), en Varanasi, me dio pequeños tours por la ciudad y distintos templos; también me ayudó a sostener una entrevista con el mahant del templo de Gorakhnath en Varanasi. No quiero dejar de mencionar al personal de los archivos del Fuerte de Jodhpur, quienes siempre se mostraron afables y dispuestos a brindarme la ayuda necesaria —

además del obligado chay— durante mis pesquisas allí. Lo mismo he de decir para el personal de los Archivos Nacionales de Nepal (Darbar Library); no sólo me permitieron acceso libre y cómodo al catálogo y los microfilmes, sino que me proporcionaron un asistente personal para poder realizar un rápido escaneo del material consultado y poder así determinar qué textos podrían serme útiles eventualmente. También en Kathmandú, Navin Giri, de la Nirvana Peace Home Guest House fue especialmente hospitalario. Además, accedió a fungir informalmente como intérprete durante mi entrevista con los nath-yoguis de M?gasthali.

Quiero mencionar también a mis compañeros de maestría: Genoveva Castro, Esteban García Brosseau y Fernando Barragán, con quienes compartí cursos, intereses e intercambio de puntos de vistas entre 2000 y 2002. Fueron grandes camaradas. De manera particular quiero nombrar a Isabelle Duceaux y Xicoténcatl Martínez. Juntos hemos seguido creciendo académicamente; les debo también un enriquecimiento mutuo del que no quisiera desprenderme. Para ellos, la mejor de las suertes en sus futuros proyectos.

Mis estudios de doctorado se llevaron a cabo bajo los auspicios del Ryochi Sasakawa Young Leaders Fellowships Fund (SYLFF), cuya beca disfruté durante tres años. Fue básicamente con esta beca que costéé mi estancia en el sur de Asia. Además, la dirección del CEAA gestionó una beca adicional al cabo de esos tres años para poder concluir esta investigación.

Por último y especialmente deseo agradecer a mi esposa, Yunersy Legorburo, por haber aguantado todo este tiempo mis manías, obsesiones y ansiedades en torno del Nath Panth. Ella estuvo a mi lado desde el principio y padeció conmigo las alegrías y desagradables sorpresas en India: el asombro ante paisajes y monumentos, el robo de

nuestra billetera, las travesías ferroviarias, los calores intensos, los inolvidables sabores. Tanto a ella como a nuestra hija, Asha, está dedicado el esfuerzo vertido en este trabajo. En buena medida, yo hubiera quedado inanimado en algún punto del camino de no ser por la fuerza activa que su presencia y cariño ejercieron sobre mí. A todos ellos, gracias.

SOBRE LA TRANSLITERACIÓN

Siguiendo la práctica general, se sigue aquí la convención internacional más aceptada para la transliteración de la lengua sánscrita. Un par de aclaraciones para aquellos que no estén habituados: de acuerdo con este sistema de transliteración, la transcripción /ca/ (c) se pronuncia como /cha/ en Chapultepec; la transcripción /ja/ (j) suena más o menos como la elle (ll) española inicial (llave, llorar). Por su parte, todas las consonantes acompañadas de una hache (cha, dha, ?ha) constituyen un sonido con una notoria aspiración entre la consonante y la vocal. Los sonidos transcritos con un punto diacrítico inferior (?a, ?ha, ?a, etc.) representan sonidos retroflejos. La transcripción /?/ se utiliza aquí tanto para representar el sonido nasal gutural (;) como la nasalización vocálica del hindi.

Los topónimos y otros nombres propios muy conocidos, sin embargo, se transcriben en su forma latinizada, puesto que forman ya parte del conocimiento general. Así, "Varanasi" y no Varanasi"; Buda y budismo, no Buddha; sufi/sufismo, en vez de ?ufi. Conservaré el uso de diacríticos únicamente para nombres de lugares no físicos, poco conocidos o con algún valor simbólico (por ejemplo, Jalandhar-pi?ha o Kamakhya), así como para los nombres de personas y personajes naths Gorakh o Goraksa, Macchendra o Matsyendra, Jalandhar o Jalandhar, Caura?gi, etc.

La palabra yogui se ha incorporado ya al léxico del español y así la conservo. Por otra parte, escribo "guru" y no "gurú", como acepta la Real Academia, para preservar la pronunciación original (acento grave, no agudo).

ABREVIATURAS.

AgniPur— Agni-pura?a

AkuIT— Akula-vira-tantra

AmPrab— Amaraugha-prabodha (en Mallik 1954)

AmSas— Amaraugha-sasana

AmY— Amanaska-yoga

AvG— Avadhuta-gita

Bani— Gorakh-bani (Barthwal 1994)

BhkM— Bhakta-mal

BhG— Bhagavad-gita

CMSS— Ciñcini-mata-sara-samuccaya

DatTan— Dattatreya-tantra

DatYog— Dattatreya-yoga-sastra

GhS— Ghera??a-sa? Hita

GogPur— Sri Goga Mahapura?

GorC 1— Gorakh carit

GorC 2— Sri Gorakhnath caritra

GorS— Gorak?a-sataka

GorSam— Gorak?a-sa? Hita

GorSS 1— Gorak?a-siddhanta-sa? graha (edición de J.S. Pa??eya)

GorSS 2— Gorak?a-siddhanta-sa? graha (edición de Gorakhpur)

GorVac— Gorak?a-vacana-sa? graha (en Banerjea 1988)

HYP— Ha?hayoga-pradipika

KJN— Kaula-jñana-nirṇaya

KuT— Kularṇava-tantra

Manu— Manu-smṛti

MhM— Mahartha-mañjari

MatSam— Matsyendra-saṅgita

NathRah— Sri nath rahasya

♦ Ver Bibliografía para el resto de la información.

NarPur— Narada-purāṇa

NSCar— Nath-siddha caritra

RudYam— Rudra-yamala

RV— Ṛg-Veda

SaṅkDV— Saṅkara-dig-vijaya

SantM— Srisant-mal

SivSam— Siva-saṅgita

SkPur— Skanda-purāṇa

SSP— Siddha-siddhanta-paddhati

TA— Tantraloka

VivM— Viveka-martanda

YogB— Yoba-bija

YogS— Yoga-sutra

YogVis— Yoga-viṇaya (en Mallik 1954)

YogT— Yogini-tantra

YonT— Yoni-Tantra

LISTA DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

1. Templo principal en el complejo de Gorakhpur
2. Gorakhnath (estampa popular)
3. Chotu Nath en Gorakhpur
4. Templo de Gorakh (Mrigasthali, Nepal)
5. Nath-yoguis (Mrigasthali, Nepal)
6. Fachada del templo de Gorakh (Varanasi)
7. Mahant del templo de Gorakh (Varanasi)
8. Altar del templo de Gorakh (Varanasi)
9. Tabla 1. Lista de siddhas
10. Tabla 2. Lista de nathas
11. Gorakhnath (estampa popular)
12. Efigie de Rato-Macchendranath (Patan, Nepal)
13. Exterior de la tumba de Bhart?hari (Chunar, Uttar Pradesh)
14. Interior de la tumba de Bhart?hari (Chunar, Uttar Pradesh)
15. Siva imparte las enseñanzas secretas a Parvati (fresco en la biblioteca del Templo de Gorakhpur)
16. Efigie de Bhart?hari (templo de Gorakhpur)
17. Efigie de Gorakh (templo de Gorakhpur)
18. Efigie de Matsyendra (templo de Gorakhpur)
19. Efigie de Kanhapa (templo de Gorakhpur)
20. Efigie de Jalandhar (templo de Gorakhpur)
21. Efigie de Kabir (templo de Gorakhpur)
22. Gorakhnath (estampa popular)
23. Tabla 3. Motivos narrativos (por personaje)
24. Tabla 4. Motivos narrativos (por episodio)

INTRODUCCIÓN AL NATH PANTH

En numerosos templos y santuarios a lo largo de la península india es posible encontrar imágenes de un personaje muy reverenciado. Por lo general en posición de flor de loto, con grandes aretes en ambas orejas, vestido con una especie de taparrabos de piel de tigre y absorto en profunda meditación, este personaje recibe veneración como uno de los grandes gurus que esta región ha tenido. Se le considera uno de los padres del haṛha-yoga y precursor de una nueva secta religiosa¹; se dice que ha sido uno de los yoguis más adiestrados y adelantados. Sus historias comprenden de un extremo a otro de la península. Órdenes de ascetas que declaran adherencia a sus doctrinas abarcan desde el Valle de Katmandú hasta la zona del sur del subcontinente. Leyendas y canciones en torno de este personaje se recuerdan en lenguas varias: hindi, rajasthani, pañjabi, sánscrito, nepalí. Se le atribuyen igualmente cientos de textos escritos tanto en lenguas vernáculas como en sánscrito, muchos de los cuales aún no han sido debidamente editados. Su nombre es Gorakhnath (Gorakṣanatha en sánscrito) o Baba Gorakhnath, como algunos le llaman afectivamente.

En conjunto, la secta se conoce como Nath Panth o Nath Sampradaya. Los seguidores de esta orden reciben el nombre de gorakhnathis, nath-yoguis, nath-panthis, kanphata-yoguis y, a veces, simplemente yoguis o *jogi*, si bien no todos los yoguis practican la misma forma de yoga que los naths, ni militan necesariamente en el Nath Panth. Además de Gorakh, otros nombres de la tradición natha son igualmente célebres dentro del folclore de la península: Matsyendra, Jalandhar, Gopicand, Bharthari, Kanhapa, Cauraṅgi, etc. Como una línea de descendencia espiritual que

¹ Utilizo "secta" en su sentido literal, es decir, "conjunto de personas que se adhieren a cierta doctrina". Proviene de la raíz de la cual se forma el verbo *seguir*; luego, no hay *per se* ninguna connotación negativa en este vocablo, como pretende el uso tradicional en español.

continúa hasta la actualidad, los nath-yoguis están presentes en diversos puntos de la península india (al norte del Decán, en Gujarat, Rajasthán, Haridwar, Garhwal, Bihar, Bengala, Maharashtra, Nepal, etc.) y visitan varios lugares de peregrinación tanto en Afganistán y Pakistán, como en India y Nepal. La tradición los reconoce como los fundadores de la práctica de lo que hoy conocemos como ha?ha-yoga y seguidores también de métodos alquímicos y de perfeccionamiento espiritual. Así mismo son autores de una gran cantidad de literatura vernácula que contribuyó a consolidar la naciente tradición literaria en hindi y otras lenguas indias. En más de una ocasión, las leyendas ofrecen relatos de monarcas amparados por los auspiciosos poderes de estos yoguis o aun de monarcas que decidieron convertirse en practicantes de yoga.

¿Qué características mínimas, básicas los definen? ¿Cuáles son los rasgos que constituyen el *sine qua non* del Nath Panth? Se pueden enumerar algunas características, pero no todas son exclusivas de ellos. Podemos —en principio— decir que rinden culto al dios Siva, que sus creencias y prácticas exhiben un trasfondo tántrico, que son yoguis; practican ha?ha-yoga, que se adhieren a los preceptos preconizados por (y/o rinden culto a la figura de) Gorakhnath y cuentan con una vasta y variada literatura tanto sánscrita como vernácula. No es demasiado contundente y definitivo lo que acabo de enunciar. Hay diversas órdenes saivas a lo largo del sur de Asia; tal vez mayor número de órdenes de yoguis (con indumentarias u ornamentos afines, pero convicciones y prácticas divergentes). El tantra, la corriente religiosa de la cual surge originalmente el Nath Panth, constituye un universo muy difícil de aprehender y pocos parecen estar de acuerdo en qué quiere decir “tantra” y “tantrismo”, en qué consiste y quiénes lo practican.² El ha?ha-yoga es hoy en día practicado por muchos individuos externos al linaje de los naths: fuera de India, el ha?ha se ha convertido en uno de los sistemas yóguicos más célebres —y redituables—

² Una discusión actualizada, cuidadosa e inteligente se puede encontrar en Urban 2003; ver sobre todo la introducción.

con millares de personas que dicen practicar haṛha-yoga, si bien desconocen las vicisitudes que subyacen al desarrollo de esta forma de yoga. Gorakh es una figura religiosa que fue sumamente importante e influyente en la época medieval india: historias, leyendas, encuentros y diálogos en torno de él se suceden una y otra vez en diferentes tradiciones. Sólo los naths rinden culto a Gorakh, pero ello no constituye la pieza medular de las doctrinas naths, por más importante que se haya convertido esto con el tiempo.

Estudiando a los nath -yoguis

Como se verá a lo largo de este trabajo, el Nath Panth se encuentra estrechamente vinculado con diversas corrientes religiosas del sur de Asia. Sus orígenes han de hallarse en escuelas tántricas de diferentes afiliaciones (saivas, śaktas, budistas) y a medida que fueron consolidándose hubieron de tener contacto con y retroalimentación de varios movimientos devocionales, tanto en el norte como en el sur del subcontinente indio (las tradiciones de *nirguṇī sants* en el norte y los *sittars* en el sur), y aun de tradiciones allende el hinduismo, como el Islam y el jainismo. Ello evidencia la necesidad de ahondar y expandir los estudios sobre el Nath Panth. Los puntos de interés que ofrece este campo de estudio comprenden una amplia gama de perspectivas posibles para diferentes áreas de estudio: la filología (desarrollo de literaturas vernáculas, tradiciones devocionales, literatura y folclor), la historia de las religiones (estudios sobre tantra, yoga, hinduismo, budismo, alquimia; desarrollo de tradiciones religiosas), la sociología y la antropología (relación de órdenes religiosos con el poder estatal, configuración de identidades, reformas socioreligiosas, tradiciones orales y folclóricas), etc. Se trata, sin duda, de un vasto campo en el cual diversas vertientes se entremezclan para conformar un fascinante y atractivo panorama del cual aún queda mucho por decir.

Esbozar una tipología del Nath Panth no es tarea fácil. Las dificultades derivan, en primer lugar, de una falta de ediciones críticas de los textos pertenecientes o relacionados con esta tradición y, en segundo lugar, de la naturaleza tan difusa de los mismos. En comparación con otras corrientes religiosas indias (tradiciones tántricas, hinduismo, budismo), los estudios sobre los naths son más bien escasos. Durante los últimos años se han emprendido estudios importantes e interesantes en esta materia, pero aún falta mucho por hacer. Sobre todo es menester realizar ediciones críticas de su literatura y más estudios etnográficos que den cuenta de la condición actual de las diferentes subsectas y corrientes de esta tradición. De suma utilidad sería también el puntual rastreo e identificación de referencias a figuras prominentes naths (como Gorakha, Matsyendra, Jalandhara) en fuentes no sólo tántricas sino también puránicas e históricas. Es urgente también la labor de filólogos y epigrafistas para intentar fechar con mayor certeza los manuscritos existentes; ello ayudaría enormemente a esclarecer no sólo la historia del Nath Sampradaya, sino también de las tradiciones tántricas en general y otras corrientes religiosas. A continuación daré un breve panorama de la literatura sobre Gorakhnath y los nath-siddhas. No buscaré —aclaro— hacer una mención exhaustiva de todos los trabajos; sólo me limitaré a recoger algunas de las obras más significativas en este rubro.

Uno de los primeros estudios serios sobre los naths es la monumental obra de George Weston Briggs, publicada por primera vez en 1938 y que constituye una ardua labor etnográfica.³ Briggs se dedicó a cubrir los aspectos más distintivos y generales de los naths: clasificación de sectas, tipología de las subsectas, doctrinas, prácticas, recuento de leyendas y mención de textos. Por desgracia, posee algunas lagunas que es preciso remediar; por supuesto, dichas lagunas derivan de la entonces insuficiente sistematización y disponibilidad del material: ahora contamos con mejor información acerca de los textos y las leyendas de sus fundadores y figuras prominentes. Las

³ Para éste y los siguientes autores mencionados, ver bibliografía.

deficiencias de este valioso trabajo radican sobre todo en que Briggs casi no utiliza fuentes originales de la literatura nath, sino que se basa en datos circunscritos en boletines, informes y otras obras. Muchas de las leyendas que menciona, las recoge "de oídas" y no verifica las versiones en posibles fuentes primarias; ello hace que algunos datos (nombres, episodios, títulos) sean dudosos. Con todo, la obra de Briggs se ha convertido en un clásico y constituye, sin lugar a dudas, una referencia ineludible dentro de los estudios sobre los naths.

En la misma década, Prabodh Chandra Bagchi realizó una edición de varios textos atribuidos a Matsyendra, el más importante de los cuales es el *Kaula-jñānanirṇaya* (KJN). Prácticamente la única edición de este manuscrito es la de Bagchi (1934), reeditada en 1986 con una traducción de Michael Magee. En la edición original, ya difícil de encontrar en el mercado, además del KJN se incluían otros textos atribuidos a Matsyendra o relacionados con su escuela, pero desafortunadamente en la edición de 1986 sólo se incluye el KJN. Los manuscritos originales utilizados por Bagchi se encuentran almacenados en la Biblioteca Keshar y la Biblioteca Darbar, ambos catálogos ubicados en Katmandú, Nepal. La extensa introducción de Bagchi aporta interesantes datos y sugerencias con respecto a los albores de la secta nath y acerca de la identidad y la contextualización de Matsyendra.

En la década de los cincuenta la contribución más significativa es indudablemente la obra de Hazariprasad Dvivedi, un profesor de hindi en la Universidad de Benarés. Su *Nath-sampradaya* es una obligada fuente de referencia. Él fue quizá uno de los primeros en realizar estudios más profundos, buscando referencias directas e indirectas en diversas fuentes tanto hinduistas como budistas. Además, en diversas publicaciones y artículos Dvivedi se dedicó a estudiar la literatura vernácula nath y su relación con la naciente literatura hindi. Su obra ofrece argumentos generalmente centrados y muy valiosos. También en los cincuenta,

Kalyani Mallik realizó una bienvenida edición de varios textos naths, algunos escritos en sánscrito y otros en lenguas vernáculas. Aunque no incluye un estudio de las obras que recoge, posee una buena introducción que resulta bastante útil. La empresa de investigar y sistematizar la literatura vernácula nath —de carácter devocional en su mayoría— fue iniciada por H. Dvivedi, Mohan Singh y Pittambar Barthwal alrededor de 1940. Las recopilaciones de ellos tres se han convertido en fuentes citadas y la base para posteriores ediciones de la poesía vernácula nath del periodo medieval (*bani, pad*). Hasta el momento, quizá la edición más importante sigue siendo la colección de canciones y versos vernáculos de Gorakh que realizó Barthwal. El corpus literario vernáculo constituye todavía un amplio e incipiente campo de estudio por explorar; importante porque representa probablemente uno de los primeros brotes de lo que se considera propiamente literatura hindi (pero también otras lenguas indias, en particular del norte de la península). H. Dvivedi también realizó una edición, aunque más corta que la de Barthwal y a partir de material distinto, de la poesía vernácula nath.

En la misma época se publicaron dos obras relevantes. Shashibhusan Dasgupta contribuyó favorablemente con mayores introspecciones en su clásico estudio sobre lo que él denominó “oscuros cultos religiosos” (1946). Dasgupta recoge información y comentarios de los naths a la luz de tradiciones tántricas relativas tanto al budismo como al hinduismo, sobre todo en la región de Bengala. Sin embargo, la obra no hace debido uso de fuentes primarias naths en sánscrito, carencia de la cual también adolecen otros estudios. Como sea, la obra representa una saludable actualización del conocimiento sobre el Nath Sampradaya, al cual contextualiza adecuadamente dentro de un ambiente tántrico. También en la década de los 50 se ubica el clásico estudio sobre el yoga del historiador de las religiones Mircea Eliade. Originalmente su tesis de doctorado, la obra proporciona útiles comprensiones de la terminología, práctica y etapas del yoga; incidentalmente hay alusiones a los naths de acuerdo con sus

contribuciones al desarrollo del yoga. La obra del aclamado y a la vez controversial Eliade es una obra clave para todo aquél que desea explorar las distintas doctrinas yóguicas; por desgracia, la información sobre nath-yoguis es limitada en este trabajo y en ocasiones sus observaciones sobre las manifestaciones tántricas del yoga pueden ser erradas.⁴

Casi hubo que esperar hasta inicios de la década de 1990 para que se gestaran más contribuciones serias al estudio de los naths. Ann Grodzins Gold y Daniel Gold se han dedicado a estudiar diferentes aspectos de los naths, en particular los que pertenecen al folklore del estado de Rajasthán. Ann Gold, por una parte, ha hecho una valoración de la literatura oral vernácula en relación con la cultura folclórica de la India. Daniel Gold, por su parte, ha realizado un análisis del papel social que han desempeñado algunos personajes naths en función de las relaciones poder espiritual/poder temporal y de estado. Ambos se valen especialmente de perspectivas antropológicas y sociológicas, puntos de vista que rara vez se habían aplicado al estudio de los naths. Sus obras sin duda han ayudado a abrir brecha.

David Gordon White ha hecho también grandes aportaciones al estudio de los siddhas, los naths y tradiciones afines, en especial referido a la práctica de la alquimia y su relación con formas de yoga tántrico. Sus investigaciones constituyen una gran ayuda para quien desea analizar el mundo tántrico desde una perspectiva de la historia de las religiones. Consecuentemente, su obra tiene el gran mérito de basarse en fuentes originales —sánscritas casi todas—, ya sea editadas o en formato de manuscritos.

A finales de esa década, el excelente y minucioso estudio de Catharina Kiehle sobre la literatura vernácula de los naths de India central vino a abrir una nueva área hasta entonces descuidada. Su estudio se centra en el contenido yóguico de las canciones de una secta marathi asociada al Nath Panth. Su aguda lectura no sólo debe

⁴ Paul E. Muller-Ortega, por ejemplo, lo acusa de impresionista y anacrónico (Muller-Ortega 2005: 182).

ser valorada, sino continuada. Faltan por mencionar a algunos estudiosos franceses: Christian Bouy, Catherine Champion, Véronique Bouillier. Mientras que Bouy realizó un loable análisis filológico de la relación entre la escuela de los naths y diversos textos sobre yoga (por ende, a partir de la lengua sánscrita), la labor de Champion se ha centrado en ofrecer una valoración del papel de la producción literaria nath para la tradición vernácula del norte de la India, en especial a la luz de la lengua bhojpuri. Por su parte, Bouillier ha contribuido enormemente a comprender el papel de los nath-yoguis —y otros grupos de ascetas— como agentes participativos dentro de la conformación de realidades sociales y políticas, en especial en relación con distintos reinados de Nepal. Al igual que Champion, Edward O. Henry también ha estudiado la tradición vernácula de los naths en lengua bhojpuri, sobre todo a partir de la etnomusicología.

El resto de información relevante se puede dividir en dos. Por un lado, tenemos tanto los esporádicos ensayos en revistas especializadas o artículos de libros y/o enciclopedias, como la información desperdigada en otras obras cuyo tema de estudio es otro, pero el cual está relacionado en mayor o menor medida con los naths por diversas razones. Así, por ejemplo, estudios sobre el budismo tibetano y tántrico, en tanto aludan a la tradición de los maha-siddhas, no pueden evitar referirse a los naths, así como los trabajos dedicados a la evolución del saivismo y el tantra en la península india no pueden dejar de mencionar —aun si es sucintamente— a la figura de los nath-siddhas (por ejemplo: Mark Dyczkowski, Per Kvaerne, Teun Goudriaan, Jan Gonda, Kamil Zvelebil, Paul E. Muller-Ortega). Lo mismo sucede con los trabajos sobre las corrientes *bhakti*, es decir, las tradiciones de devoción que florecieron durante la India Medieval; obras sobre Kabir, Nanak, Surdas, Raidas, más los romances sufíes hacen reiterada mención de personajes como Gorakhnath o Gopicand (por ejemplo: Charlotte Vaudeville, Winand Callewaert, W.H. McLeod, John Hawley, Aditya Behl o

David N. Lorenzen). En consecuencia, estudios serios sobre el nacimiento de la literatura no sánskrita se topan con la presencia de los cantos de yoguis y seguidores de Gorakh. Las canciones de numerosos poetas *bhaktas* hablan tanto de yoguis y siddhas como de experiencias y términos similares a los de los nath-yoguis.

Por otra parte, tenemos la creciente y reciente literatura escrita en India sobre el Nath Panth, principalmente en el idioma hindi, y que en buena medida es heredera de las introspecciones de Gopinath Kaviraj en las décadas de 1920 y 1930. De particular interés es la obra de Raghav Rangeya, Komal Solanki, Nagendranath Upadhyaya, Vedprakash Juneja, entre otros. El libro de A. K. Banerjea tiene el mérito de intentar delinear sistemáticamente el panorama filosófico de Gorakh, además de incluir una fuente original en sánskrito: el *Gorakṣa-vacana-saṅgraha*. Otra notable contribución es el libro de Kukareti, interesante obra sobre la tradición natha en Garhwal. Otras obras en hindi adolecen de un carácter casi panfletario y caen en una mera exaltación de personajes como Gorakh, so riesgo de perder la objetividad por completo.

Nos queda por mencionar una última fuente de información indispensable para emprender esta faena: los textos naths mismos. Las ediciones de textos naths —sobre todo las obras sánscritas— editadas por instancias de autoridad religiosa carecen de aparato crítico las más de las veces. Hasta ahora muy poco se ha hecho por editar y analizar críticamente (desde la filología, la filosofía o la historia de las religiones) estos textos. Una vez más: la literatura es vastísima y, por lo tanto, imposible de abarcar de una sola vez, pero será imprescindible hacer uso de los textos de más autoridad y/o celebridad dentro del Nath Sampradaya. Mi estudio buscará apoyarse, en la medida de lo posible, en las fuentes naths y sobre haṭhayoga menos recurridas; en vez de basarme principal o únicamente en obras como el *Haṭhayoga-pradipikā* o el *Gheraṣaṅghaṭa*, haré uso de las obras sánscritas atribuidas a Gorakh y Matsyendra, más los

textos vernáculos atribuidos a diferentes siddhas. Entre los títulos que cabe destacar figuran, entre otros: *Gorakṣa-siddhanta-saṅgraha*, *Gorakṣa-sataka*, *Amaraugha-prabodha*, *Amanaskka-yoga*, *Yoga-bija* y *Kaula-jñāna-nirṇaya*.

Además de las obras doctrinales, hay que tomar en cuenta la publicación de leyendas, recuentos y semblanzas en hindi, incluso si son publicaciones recientes. Puesto que las órdenes religiosas, en tanto entidades socio-religiosas, constituyen un organismo vivo, no hay razón para negarle validez a las fuentes más modernas, que no hacen sino expresar los legados, postulados y procesos por los cuales atraviesan dichas órdenes en un momento determinado. Ciertamente, la condición actual del Nath Panth se expresa a través de las publicaciones de los centros de autoridad nath, aun cuando pueda haber discrepancias entre un centro y otro. De hecho, estas discrepancias son igualmente significativas: revelan las tensiones sectarias que se han hecho paso dentro del *sampradaya*. Todo ello no revela sino el hecho de que el *panth* se encuentra en constante re-definición, es decir que no se trata de una tradición estática, sino dinámica, que busca perpetuarse en concordancia con el contexto social.

Objetivos y metodología

Sin duda el tema de estudio de este trabajo (el Nath Panth) posee no poca relevancia dentro del espectro socio-religioso de la India. De hecho, la secta de los nath-yoguis constituye una pieza clave, fundamental, del desarrollo del mundo religioso en el sur de Asia. Estudiar apropiadamente y con más profundidad el Nath Panth es importante porque ello puede proporcionar nuevos parámetros para realizar estudios afines posteriores, tanto en términos de historiografía y antropología de las religiones, como de intercambio religioso entre diferentes movimientos socio-religiosos. No es del todo nuevo que muchas corrientes religiosas y tántricas guardan cierta relación con la amplia tradición de los nath-siddhas. Los sitters y los varkaris del sur y el centro de la

India conservan un imaginario tomado de la literatura nath; los bauls y sahajiyas de Bengala llevan a cabo prácticas afines a los siddhayoguis; en Assam, el culto de Kamakhya posee vínculos con los albores del Nath Panth; el budismo vajrayana en el Tíbet y en Nepal revela diversas instancias de reciprocidad terminológica y doctrinal; algunos eminentes teóricos filósofos como Abhinavagupta reconocen la autoridad de alguno de los gurus naths; sectas de reciente aparición, como los aghoris, derivan directa o indirectamente de ellos. Adicionalmente, el papel que los naths desempeñaron durante el periodo medieval es relevante para comprender los procesos de gestación y consolidación de otros grupos religiosos como los poetas-santos (*sants*) de las tradiciones devocionales y los sufíes. El presente trabajo pretende dar cohesión a esta gran y larga tradición. Acaso más que dar cohesión debería hablar de intentar una revaloración crítica de esta secta de yoguis.

Evidentemente, mi intención no es redactar de nuevo una clasificación mitológica del panteón hindú ni presentar un trabajo meramente monográfico acerca de la orden de los naths. Mi propósito yace en aventurar algo más que un mero inventario de objetos y términos del Nath Panth. A pesar de los estudios realizados acerca de las religiones de la India, del misticismo y de corrientes yóguicas, me parece que difícilmente se ha hecho un estudio con miras a sopesar e interpretar los diversos procesos de articulación de la identidad del nath-yogui a partir de ellos mismos. Mi interés radica en hacer una lectura del Nath Panth a través no sólo de su literatura, sino de las narrativas acerca de ellos. El caso de los naths, tanto en sus formas sánscritas como vernáculas y folclóricas, ha sido especialmente descuidado, como puede evidenciar la escasa literatura al respecto. Uno de mis objetivos principales es solventar esta carencia de literatura crítica al respecto.

Uno de mis puntos de partida es que el Nath Sampradaya no desciende exclusivamente de Gorakhnath —si bien él constituye la pieza medular de esta secta—,

sino que supone la continuación de una tradición más amplia de la cual se han generado diversas vertientes. Dicha continuación, no obstante, involucra también tensiones y críticas importantes. Al mismo tiempo, el intercambio con otras escuelas ha enriquecido sin duda a la secta nath y viceversa. En efecto, hasta cierto punto parece que la tradición tántrica también debe valiosas aportaciones a la imaginería y la práctica de los nath-siddhas. El intento de revalorar el *panth*, sin embargo, implica analizar la cuestión de la identidad del nath-yogui tanto a nivel individual como colectivo, es decir, en tanto integrante de una comunidad (el Nath Panth) que a su vez se circunscribe dentro de otra comunidad más amplia (el hinduismo y la sociedad india). En este sentido, se trata de rastrear las creencias y los modos de transmisión de dichas creencias en función de la identidad del grupo y su ideología.⁵ Uno de mis objetivos consiste en aportar algo hacia la fenomenología de las prácticas y creencias tántricas hinduistas vistas a la luz del Nath Panth, pero también hacia la configuración y reconfiguración del *panth* como una comunidad sociorreligiosa independiente.

Las leyendas dicen que el guru de Gorakhnath fue Matsyendra, a quien se le atribuye en general no la fundación del nathismo como tal, sino de la gran corriente tántrica denominada *kula-margao yogini-kaula*, a partir de la cual florecieron también, entre otros, la escuela de Srividya (en el sur de India) y el sivaísmo de Cachemira (en el norte). Dentro de la taxonomía que intento presentar (si bien algo forzadamente), el periodo de Matsyendranatha y su escuela constituiría una “primera fase” del Nath Panth, toda vez que la tradición acepta a Matsyendra como el primer guru humano después del dios Siva. Lo difícil aquí —y hasta el momento poco analizado— es determinar qué textos o conceptos de la escuela de Matsyendra dieron paso al movimiento de Gorakh (si bien se conocen pocos textos atribuibles a Matsyendra). El problema se agrava cuando pasamos a lo que concibo como una segunda fase del

⁵ “Las religiones son comunidades de personas que siguen, o dicen seguir, sistemas comunes de creencias y prácticas (...) [que] tomados en conjunto (...) definen la identidad, la filiación y la ideología del grupo” (Lorenzen 1995a: 2; mi traducción).

nathismo, a saber: el periodo de Gorakhnath propiamente y sus seguidores más inmediatos.

En una tercera fase del nathismo, que comprendería el periodo posterior a Gorakh, encontramos acaso los textos más significativos en cuanto a materia de ha?ha-yoga se refiere (*Ha?hayoga-pradipika*, *Ghera??a-sa? hita*). A esto hay que añadir todavía sus respectivos comentarios. Esta literatura se encuentra escrita en sánscrito y es muy probable que sus redactores fuesen miembros de alguna casta de brahmines, en virtud de la pulcritud en términos de composición y redacción. Esto resulta de especial interés si se considera que con mucha probabilidad los adeptos o conversos al Nath Panth procedían de distintos estratos sociales y aun de distintos contextos religiosos; no sólo se reclutaban discípulos de entre las castas bajas, sino también musulmanes de nacimiento.

En algún momento de sus albores, el nathismo destacaba por diversas prácticas consideradas poco ortodoxas —o poco aceptables por la comunidad convencional—. A medida que nuevas subcorrientes florecieron —al igual que otras tradiciones y contactos entre ellas— parece que hubo espíritus de reforma dentro del *sampradaya* lo cual supuso un replanteamiento de conceptos básicos y claves para esta tradición. Inicialmente se alababa la práctica incipiente de ha?ha-yoga, pero con el paso del tiempo esta forma de yoga parece haber mutado. Los textos sobre ha?hayoga (tanto los tempranos como los tardíos) no plantean exactamente lo mismo. Qué exponía el ha?ha-yoga inicial, *vis-à-vis* el yoga clásico, y qué expone posteriormente es uno de los puntos a dilucidar en este trabajo.

He dividido este trabajo en dos partes principalmente: la primera para discutir la parte historiográfica del Nath Panth y la segunda para examinar el mundo hagiográfico de los naths. En el primer capítulo presentaré un panorama general del Nath Panth y discutiré los presupuestos al respecto. Allí daré cuenta de las

características principales que definen al *panth* y la manera como se han configurado. Se analizarán los rasgos y valorespreciados por el *panth*, así como la imagen del yogui en el contexto sociorreligioso indio. Un examen de la figura social del yogui será de importancia sobre todo para el estudio destinado para la segunda parte. De especial importancia será un rastreo desde sus orígenes en el mundo tántrico hasta su interacción con los grupos devocionales en el norte de la India durante el medioevo tardío. Esto servirá de preámbulo para llevar a cabo el análisis que se desarrollará en distintas fases en los siguientes capítulos.

Para tal efecto, la concepción de ideología social asociada con autores marxistas parece adecuada y pertinente—mas no suficiente. De acuerdo con David Lorenzen (2004: 16-17), la ideología social —en particular, mas no únicamente, referida a los movimientos devocionales del periodo medieval— constituye “un conjunto normativo de creencias y actitudes acerca de cómo debe estar estructurado el sistema social” y puede ser transmitida de formas varias a modo de mensajes ideológicos, los más obvios de los cuales son las canciones e historias que conforman la literatura sancionada dentro de cada movimiento. Sin embargo, la ideología no sólo se ciñe a una práctica verbal, sino que también puede manifestarse mediante el comportamiento y, de ese modo, buscar describir la estructura y el funcionamiento de la sociedad, ya sea con miras a justificar el *statu quo* o a ponerlo en tela de juicio. En los capítulos posteriores veremos de qué modo el Nath Panth parece haber alternado sus mecanismos para ora desafiar al *statu quo*, ora para afianzarlo. Para ello se ha valido, en diversos momentos, tanto de textos orales (canciones) como de textos escritos (tratados, instructivos) y aun de leyendas. En el caso de los naths, los referentes religiosos y mundanos se traslapan con frecuencia, sin llegar jamás a negarse el uno al otro.

Una frecuente imprecisión dentro del estudio sobre los naths radica en tomar al *panth* o bien *sólo* como un producto de la cultura tántrica, a través de su literatura sánscrita, o bien *sólo* como un movimiento precursor de la literatura vernácula medieval. Tal suerte de acercamientos sólo ofrece un panorama parcial. Un estudio equilibrado del Nath Panth invita a dar igual valor tanto al aspecto sánscrito como al vernáculo. Es importante reconocer que la tradición nath se ha valido de ambas vías lingüísticas (el sánscrito y las lenguas vernáculas) para la construcción de su identidad. Yo me propongo valerme de ambos corpus con el objeto de dar mayor cohesión a nuestro entendimiento sobre las dinámicas internas que han forjado al Nath Panth. Sin duda, nuestra comprensión de las tradiciones esotéricas se verá enriquecida en la medida en que podamos valernos tanto de la tradición textual como de la oral que le dan vida (Urban 2001: 108). De manera igualmente significativa, haré especial uso de la narrativa hagiográfica que, a diferencia de la producción literaria sánscrita y vernácula, no necesariamente es obra de los naths mismos. Las leyendas atañen más bien a la transmisión folclórica y ello ayuda a comprender las diversas configuraciones de identidad de los nath-yoguis en distintos niveles.

Más que un estudio exclusivamente monográfico/etnográfico, el objetivo estriba en intentar un análisis a partir de textos relevantes para esta tradición. Se trata de ensayar un acercamiento hermenéutico hacia el Nath Panth como un texto vivo. Esto quiere decir que buscaré leer entre líneas tanto los textos naths como las leyendas, en virtud de que ambos factores contribuyen a conformar la identidad natha (en igual intensidad, a veces en dirección opuesta). Tomo al Nath Panth como a un texto vivo, susceptible de ser interpretado; texto en el sentido de Paul Ricoeur: "conjuntos significantes con otro grado de complejidad que el de la frase" (Ricoeur 2003: 63). Estoy consciente de la complejidad y dificultad de la empresa. El Nath Panth, entendido como un texto, está compuesto por diferentes elementos sintagmáticos y

paradigmáticos; b que aquí denomino un "triple canon": a) los textos en sánscrito, b) la poesía vernácula y c) los relatos hagiográficos. Las prácticas, dogmas y preocupaciones del *panth* están codificadas, en mayor o menor medida, en estos elementos. Incidentalmente, la ideología social nath se deja entrever en los relatos hagiográficos y la poesía vernácula, más que en la literatura sánscrita.

En el segundo capítulo inspeccionaré los mecanismos de transmisión y líneas de descendencia del *panth*. En particular me referiré a las listas onomásticas de las figuras prominentes de la constelación nath y trataré de ver de qué manera responden a las exigencias de la secta. El tema de la transmisión y descendencia posee un interés especial que, de nuevo, será retomado en el capítulo 7 en función de su recurrencia en los cuentos hagiográficos. En el capítulo 3 elaboraré observaciones de carácter historiográfico del *panth*; para ello discutiré y retomaré los debates en torno de las figuras principales del Nath Sampradaya. En algunos casos las observaciones no sólo se referirán a las fechas del personaje en cuestión, sino también de su posible contexto social. Ello permitirá revalorar el desarrollo y la extensión del Nath Panth en el sur de Asia tanto en un plano sincrónico como en uno geográfico.

La segunda parte, pieza medular de este estudio, abordará el universo hagiográfico nath. Una breve discusión en torno del mito y la leyenda servirá de introducción para la lectura de diversos episodios de la narrativa hagiográfica nath. Una primera discusión de episodios individuales (capítulos 4-6) servirá más adelante para ensayar un balance general de esta narrativa abordada como un todo (capítulo 7). Me interesa buscar significados vitales para la configuración de la identidad del nath-yogui, significados codificados en las historias ejemplares de los personajes célebres. Según propongo, una lectura minuciosa de estos cuentos puede evidenciar dobles significados: uno explícito y otro implícito. A su vez, el significado implícito puede contener motivaciones diversas, tanto psicológicas como sociales. El significado

explícito, por su parte, responderá a la caracterización general del nath-yogui, pondrá en escena las facultades extraordinarias de los protagonistas y, en algunos casos, emulará piezas centrales en la práctica espiritual nath. Se trata de hallar la estructura que une la forma y el contenido de los cuentos más el contexto.⁶ En términos ricoeurianos, un primer paso consiste más en *explicar* los relatos, mientras que la segunda fase intentará *comprenderlos o interpretarlos*.⁷

Aún no se cuenta en lenguas europeas con una buena relación de las figuras prominentes del Nath Panth. En cierta medida, no se ha intentado trazar monográfica ni interpretativamente la descendencia de los gurus de esta tradición. Dentro de las pocas excepciones encontramos los trabajos de Ann Gold y David White que, sin embargo, no agotan este campo de estudio; el linaje nath es ciertamente largo. Tal empresa, me parece, posee un interés no sólo descriptivo; antes bien, creo que estas figuras —al menos la mayoría— ofrecen una significación relevante para la comprensión a un tiempo global y específica de momentos, prácticas e inquietudes de los naths. Mi tesis al respecto es que cada una de las figuras/narrativas posee un significado íntimamente vinculado con los procedimientos y metas expresados por el ha?hayoga, por un lado, y los procesos evolutivos en el ámbito social del sur de India, por el otro.

Cuando carecemos de evidencias históricas propiamente hablando, tenemos que valernos de otro tipo de material. En el caso del estudio de los naths, dependemos en general de dos tipos de fuentes, a saber: la literatura nath (escrita en lenguas sánscrita y vernáculas) y las leyendas en torno de sus figuras principales. Si bien la hagiografía nath no ayuda a dilucidar las cuestiones históricas en torno de esta secta, sí nos puede ayudar a comprender los distintos mecanismos que dan cohesión al Nath

⁶ "(...) the structural relation between tale and frame is a microcosm of wider cultural relations" (Blackburn 1986: 527).

⁷ Explicar "es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto (...)" (Ricoeur 2002: 144).

Sampradaya En la literatura nath, en particular la sánscrita, lo interesante es que, a primera vista, encontramos una descripción de las prácticas de haḥa-yoga, pero, tras una segunda reexaminación, salen a relucir detalles que parecen apuntar hacia una mutación o desarrollo en los conceptos originales (introducidos indirectamente por Matsyendra y perpetuados por Gorakh). En otras palabras, el haḥa-yoga no constituye una entidad monolítica que concluyó con la aparición de Gorakh, sino que continuó en constante edificación y revaloración no sólo por parte de los yoguis sino también de otros grupos religiosos. Así, las referencias a nath-yoguis en la literatura allende el Nath Panth presentan a unos yoguis bastante diferentes de los seguidores posteriores que también alegan adherencia al Nath Panth, cuyo guru prototípico es Gorakhnath.

1. NATH PANTHEN CONTEXTO

A. RADIOGRAFÍA DEL YOGUI

El yogui en la imaginación popular

La figura del yogui, el asceta, el renunciante y otros personajes afines constituyen elementos recurrentes tanto en la literatura sánscrita (principalmente el arte dramático), como en relatos vernáculos y épicas transmitidas oralmente (A. Gold 1992: 54). La representación de estos personajes no es monovalente, sino que puede adoptar tintes divergentes: ora se trata de personajes nobles, sabios y generosos; ora se trata de truhanes, impostores o seres iracundos y vengativos. En general, la recurrencia del asceta y el yogui en diferentes corpus literarios demuestra una innegable seducción y desconfianza por estos personajes. Ello no es gratuito.

La caracterización típica de un yogui es sentado en posición de loto sobre una piel de tigre o de venado, el cabello largo y enmarañado, con un rosario sobre el tórax, visibles arracadas, meditando, absorbido en un estado mental de trascendencia (ver, por ejemplo, figs. 6, 17-20 y 22). Esta imagen emula una de las representaciones clásicas del dios Siva, quien además de guardar la misma postura portará diversos atributos en cada una de sus dos, cuatro u ocho manos; portará la luna creciente en el cabello enmarañado, de donde brotará un torrente, y tendrá el cuello envuelto por serpientes. El dios Siva es sin duda el modelo del yogui; es el yogui arquetípico, pero se trata de un yogui ambivalente cuyo poder ascético es tan portentoso como su sexualidad. En varios *puras* Siva ora puede permanecer en meditación durante largos periodos, ora puede codearse con los elementos menos auspiciosos dentro del

imaginario hindú: beber alcohol en cantidades inmoderadas, consumir sustancias alucinógenas o tener relaciones sexuales con su consorte durante cientos de años¹

La antigüedad del yoga, o al menos de sus rudimentos, puede constatarse ya en los tiempos védicos, donde encontramos alusiones a “fieros ascetas” que experimentaban “estados alterados de la conciencia y poseían ciertas facultades mágicas”, (Lorenzen 2002: 27). La literatura védica alude a un asceta silvestre o salvaje que tal vez sea un proto-yogui (RV 10.136). Lo que parece claro es que alguna forma rústica de yoga se practicaba desde antaño, pero no fue sino hasta la aparición del *Yoga-sutra* de Patañjali (IV e.c.) y posteriormente del *Gorakṣa-sataka* (ca. XII-XIII), entre otros, que se dieron cuentas sistemáticas al respecto. Entre la obra de Patañjali y las obras naths hay varios siglos de distancia; es claro que durante ese tiempo hubo desarrollos de varias escuelas de yoga, pero la imagen del yogui en el imaginario colectivo no ha cambiado demasiado.

El yogui es visualizado como un victorioso, una persona aguerrida. Se enfrenta a las amenazas más terribles; no sólo las que ponen en riesgo la integridad física, sino las que amenazan la integridad y pureza de la mente y el espíritu. En particular los nath-yoguis, mediante la práctica del hāṭha-yoga, buscan controlar los órganos sensoriales y, por ende, los estímulos externos. Pero buscan también controlar el ritmo de la vida. Mediante las técnicas de hāṭha-yoga, dedican sus esfuerzos a controlar la energía vital que fluye dentro del cuerpo: la respiración. Ello también los faculta, por extensión, para controlar las fuerzas naturales y aun regir sobre la vida y la muerte, como veremos en los episodios hagiográficos. Al buscar la perfección corporal y espiritual, los yoguis buscaron también convertirse en dioses y, en realidad, varios de los yoguis legendarios son adorados como tales (Bouillier 1989: 205).

¹ Doniger 1973 es un minucioso estudio sobre las facetas paradójicas en la figura de Siva.

La figura del yogui está imbuida de un hálito claroscuro de poder espiritual, por un lado, y malevolencia en potencia, por el otro. En muchas partes de la península india se respeta y se teme a los yoguis, pues suelen estar asociados con seres malignos y oscuros. Una de las peores cosas que puede sucederle a un aldeano es recibir la maldición de un yogui, y existen varias canciones infantiles que buscan prevenir la mala conducta de los niños bajo amenaza de que se los pueda llevar un yogui.² Puesto que el yogui y otros ascetas han vencido las limitaciones y vejaciones humanas de la enfermedad y la muerte, sus cuerpos no son cremados después de morir. Aunque el cuerpo expire, el yogui no ha cedido ante la muerte. Muere el cuerpo, mas no la esencia, el alma, el verdadero ser del yogui. Una razón menos religiosa para el entierro de ascetas y renunciantes es que ellos carecen de parientes que lleven a cabo los ritos mortuorios y, además, de los medios necesarios para costear la leña y el combustible requeridos para alimentar las piras. En consecuencia, en vez de cremarlos se entierran los cuerpos del yogui, de preferencia en posición de flor de loto, emulando el profundo nivel meditativo del yogui. La "tumba" recibe el nombre de "*samadhi*", término que se refiere al más alto nivel de contemplación meditativa, el estadio final de casi toda forma de yoga. Permanecer perpetuamente en *samadhi* equivale a decir que se ha alcanzado la iluminación total y eterna. Así como el Buda tras su muerte física ingresó al *Pari-nirvāṇa*, la Iluminación/Extinción Absoluta, el yogui permanece siempre en estado de *samadhi*.

Encontramos además una reiterada intención de establecer una perfecta concordancia entre el cuerpo humano y el cosmos: todo lo que reside afuera, reside también adentro. El *Visva-sara-tantra*, por ejemplo, afirma que: "Todo lo que está aquí está en otra parte; lo que no está aquí no está en ninguna parte" (*yad ihasti tad*

² En conversación con la prof. Uma Thukral, enero de 2006. Estas canciones semejan las del temido "Coco" en México: una indefinida forma de ser tenebroso que se roba a los niños maleducados. Por supuesto, en la figura del "Coco" está del todo ausente la complejidad religiosa del yogui.

anyatra / yan nehasti na tat kvacit).³ “Así como es arriba, así mismo es abajo”, decía Hermes Trismegisto. Dentro del cuerpo yóguico se visualiza la ubicación del monte Meru, las siete islas, todos los océanos, las multitudes de sabios, divinidades y sitios de peregrinación, los astros y los elementos naturales (SivSam 2.1 -3, 3.9 ; White 2002). El modelo de identidad entre el micro- y el macrocosmos deriva en un ideal alquímico según el cual, por un lado, se puede controlar la acción de las fuerzas naturales y, por el otro, se busca transmutar elementos burdos en sutiles. Hay que agregar un fuerte componente chamánico, que además de contribuir a un elaborado sistema de rituales diversos, supone también un pródigo uso de la magia.

El modelo del *hāḥa-yoga* comparte con el tantra la analogía de cuerpo y cosmos y, al menos en parte, ello dio pie al surgimiento de escuelas de siddhas alquimistas (*rasa-siddhas*) y otro tipo de yoguis y practicantes tántricos que se valieron de medios diversos para perseguir sus fines religiosos y seculares. Entre estos medios se cuentan la magia, la adivinación y la curación. En efecto, para el indio moderno la palabra *tantra* evoca casi ineludiblemente el mundo de la magia (negra) y *tantrika*, los charlatanes que con frecuencia abusan de sus supuestas aptitudes hechiceras. Sin embargo, la meta que persiguen los nath-yoguis es, en principio, la consecución del estado de *jivan-mukti*, la “liberación en vida” a través de la adquisición de un cuerpo (*deha kaya*) perfecto (siddha) o divino (*divya*). Es importante recalcar que el nath-yogui no se conforma con alcanzar la liberación más allá del plano mundano, sino que busca lograr la perfección y el dominio en este mundo. Esto se consigue por medio de la práctica corporal (*kaya-sadhana*), es decir los métodos del *hāḥa-yoga*, y también — dentro de algunos círculos— por medio de sustancias alquímicas. En ambos casos se trata de lograr un proceso de transmutación: hacer que lo corrompido y lo mortal devenga puro e imperecedero.

³ Feuerstein 1998: 61, 281. Ver también la discusión al respecto en White 2004: 15 -19 y ss.

A nivel popular, el imaginario colectivo los relaciona con magia negra y a veces charlatanería; aparecen, pues, como personajes poderosos pero también mundanos.⁴ En realidad, el Nath Panth cae en medio de estas dos formas, a saber, una sanscritizada y una vernácula (Lorenzen 2002: 25). En muchos puntos, las prácticas nath participan de elementos y términos tántricos (*kuṣṣalinī*, etc.); se desprecupan, además, de emprender largas exposiciones filosóficas, con la (quizá única) excepción del *Siddha-siddhanta-paddhati*. Si bien cuentan con una tradición literaria sánscrita, el *panth* se ha desarrollado al mismo tiempo con gran influencia e importancia en lenguas vernáculas, lo que le ha permitido entrar también en contacto con tradiciones varias, muchas de ellas iconoclastas.

La secta de la oreja perforada

En cuanto a la apariencia de los nath-yoguis, muy poco parece distinguirlos del resto de santos y renunciantes en el subcontinente. Por lo general visten el común color azafrán y otros tonos rojizos que con el tiempo tienden hacia el amarillo por el desgaste, aunque unos cuantos visten también de blanco (color igualmente común entre la variada gama de santones indios). Como la mayoría de órdenes de ascetas saivas, suelen portar un *rudrakṣa-mala* (lit. "Ojo de Rudra=Siva"), rosario hecho con bayas de *elaecarpus ganitrus*, cuyo número puede variar entre 32, 64 y 108 cuentas; algunos portan el *janēu* (cordón sagrado), seña de que han recibido la iniciación formal del hinduismo; al igual que otros yoguis hacen como muestra de renuncia social, numerosos naths no suelen rasurarse y usan el cabello medianamente o bastante largo, el cual termina envuelto en una maraña o mechón sobre la cabeza (denominado

⁴ Sathya Sai Baba (murió en 1918) se jactaba de realizar diversos milagros, los cuales le ayudaron a ganar numerosos adeptos. Según las leyendas en torno a él, sus poderes mágicos y su destreza espiritual derivan de las prácticas del Nath Panth (cf. Swallow 1982: 135).

jaṭā)⁵; como muchos santos, otros tantos pueden pasar el tiempo peregrinando de aquí para allá, meditando, realizando hechizos por dinero o fumando *gañja* (marihuana). En varios textos vernáculos es común hallar descripciones de yoguis consumiendo intoxicantes (*siddhi*, *gañja*), ya que ellos emulan al propio Siva (ver leyendas D₂-4 y F-2 más adelante; Dasgupta 1995: 189).

Hay algunos naths —no todos— que se distinguen de otros renunciates por los inequívocos turbantes que portan. En efecto, la mayoría de naths que encontré en 2005 en Gorakhpur, Varanasi, Delhi y Katmandú ostentaban turbantes generalmente de color anaranjado o tonos afines (figs. 3, 5 y 7). Al final, casi nada los distinguiría de otros grupos de renunciates, sino sus distintivos aretes que les perforan el cartílago de ambas orejas y no el lóbulo; de ahí uno de sus apelativos: *kanphāṭa-yoguis* (lit. “yoguis de la oreja perforada”).⁶ Sin embargo, no todas las órdenes naths practican esta perforación; pese a no portar esta insignia, empero, siguen considerándose *nath-yoguis* (si bien usualmente tomarán también el nombre de su respectiva subsecta). En efecto, a lo largo del tiempo el Nath Sampradaya se ha dividido en varias sectas según la figura que tomen por guru supremo (cf. Tabla 3).

La secta de los *nath-yoguis*, como decía, se divide a su vez en subsectas que resultan en extremo difíciles de manejar adecuadamente. Tradicionalmente se habla de doce escuelas del Nath Panth, lo que se conoce como la confederación de los Doce Panths (*Barah Panth*), pero al revisar fuentes varias el número crece considerablemente. En más de una ocasión, la legitimidad de una subsecta se basa en tradiciones locales: algunos nombres son sólo reconocidos en un lugar en particular, ya sea Gorakhpur, Tilla, el Pañjab, Haridwar, etc. En buena medida, los diferentes *panths*

⁵ El protocolo general que rige la apariencia de los *sadhus* es o bien llevar el cabello muy largo, o bien rasurarse por completo; en otras palabras: evitar la posibilidad de cualquier vanidad o esteticismo capilar.

⁶ Para una descripción del yogui, y en especial del *nathyogui*, en una fuente no hindú, ver el romance sufi *Miragavati* de Kutuban (s. XVI). El protagonista, un príncipe que adopta la vestimenta de un yogui, porta entre otras cosas un rosario, un tridente, una vara de hierro o madera, un corno, aretes, una escudilla para pedir limosnas, usa el cabello desmarañado, está untado de cenizas y viste una piel de tigre (S.M. Pandey 1992: 183-84).

dependen de un *parampara* en particular, es decir, de la línea de transmisión de maestro (*guru*) a discípulo (*śiṣya, ceḷā*) a través de la cual se perpetúa la subsecta. Así, muchas veces el nombre de la subescuela ostenta el nombre del guru iniciador de un *parampara* en particular dentro de la gran familia de naths (ver Tabla 3). No entraré en esa cuestión en el presente trabajo; el lector interesado puede remitirse a otros estudiosos.⁷ Sería ocioso darse a la tarea de definir cuáles ramas son legítimas y cuáles no, en virtud de que el Nath Panth —al igual que el hinduismo en términos generales— no constituye una religión institucionalizada y regida desde un sólo centro. Sin embargo, algunas de las subsectas que parecen tener especial relevancia para la historiografía y la hagiografía ratha son: el Gorakhpanth, el Aipanth, el Bairag, el Pavpanth, los Raval, el Satpanth, los Aughars, los Naṣesvaris y, en cierta medida, los Aghoris y los Varkaris.

El nombre de la secta de estos yoguis recibe diferentes apelativos, de entre los cuales los más comunes son: Nath Panth, Nath Sampradaya y Gorakh Panth. *Panth* literalmente quiere decir “senda, camino”, mientras que *sampradaya* designa una secta u orden religiosa, una comunidad o un sistema común de creencias religiosas. Al igual que otras comunidades religiosas, los naths dan mucha importancia también a la genealogía espiritual (*parampara*), la línea de descendencia de sus gurus.⁸ La partícula *nath* (en sánscrito *nathā*) quiere decir “señor, amo”, y se trata de un título honorífico que suelen adoptar los militantes de la secta. Empero, en la historia filosófico-religiosa del sur de Asia se conocen personajes cuyo nombre incluye el título *nath*, mas no pertenecen al Nath Panth, por ejemplo: Jagannatha (“Señor del Mundo”), dios célebre sobre todo en el estado de Orissa; Taranatha, monje tibetano de principios del s. XVII; Visvanatha (“Señor del Universo”), uno de los epítetos del dios Viṣṇu, o Lokanatha

⁷ Ver al respecto Briggs 2001: cap. IV; Dvivedi 1996: 11-15; Pratap Singh 1989: 291-314; V. Singh 1992: 38-46.

⁸ Para éstos y otros términos relacionados con linajes en el contexto religioso del sur de Asia, ver Lorenzen, 2004: 4-6.

("Señor del Mundo"), epíteto aplicado a veces a Siva y a veces a Avalokitesvara. Con bastante frecuencia, los naths son también conocidos y auto-concebidos como yoguis, siddhas o avadhutas, términos que, en sentido genérico, se refieren a ascetas cuyas arduas prácticas espirituales y de austeridades les han prodigado diversos poderes sobrehumanos. Además de kanphāṭis también reciben el nombre de darsan is, debido a uno de los nombres con que se conoce a los aretes (*darsan*) que portan muchos de los nath-yoguis. Puesto que no todos los naths son necesariamente descendientes espirituales de Gorakh ni portan los aretes, en este trabajo he optado por referirme a ellos simplemente como naths o nath-siddhas, apelativos genéricos que son favorecidos por ellos mismos en sus publicaciones. Emplearé el término de kanphāṭa-yogui, kanphati o gorakhnathi sólo cuando me refiera específicamente a militantes de las órdenes fundadas por Gorakhnath.

La cronología del Nath Panth en buena medida está ligada a la historicidad de sus figuras principales, si bien las fechas propuestas ofrecen panoramas divergentes. Hace algunas décadas, Wassiljew (en Chakravarti 1963: 23) situó el surgimiento de los naths alrededor del año 800 e.c. Esta fecha parece muy poco probable, en virtud de que no resulta factible llevar hasta esas fechas a los primeros naths, a saber: Matsyendra y Gorakḥa. No daré por el momento mayores comentarios al respecto, sino que dejaré las observaciones y dilucidaciones en torno de la historicidad del *panth* para el siguiente capítulo. Baste por el momento sólo mencionar que si bien sus orígenes se remontan algunos siglos atrás, todo parece indicar que el florecimiento de los nath-yoguis tuvo lugar hacia el periodo que comprende los siglos X-XI, florecimiento que tuvo primero auge en la franja central de la península (que comprende desde la región de Bengala hasta la zona del Pañjab compartida por India, Pakistán y Afganistán) y que posteriormente se extendió también al sur, si bien su mayor influjo se dejó sentir más en el norte y el este. Parece probable que el culto de

los naths se practica en Bengala desde el siglo XI (F. Bhattacharya 1996: 315). Su supuesto descenso habría comenzado en el siglo XVIII.⁹

Existen muchas evidencias de que el Nath Sampradaya llegó a ser un corriente altamente importante e influyente durante mucho tiempo en el ámbito religioso de la India medieval. La difusión del yoga depende en gran medida de la extensiva popularidad territorial y temporal de los nath-yoguis en el subcontinente; es probable que varias de las denominadas *Yoga-Upaniṣads* hayan surgido, al menos de manera indirecta, a partir de un ambiente nath (Bouy 1994: 112-13). La tradición nath incluso ha dado lugar a la creación de castas, comunidades domésticas que se vinculan con los legendarios yoguis pero que están insertos dentro de la sociedad y que llevan un tipo de vida familiar. Alusiones a las principales figuras naths y aun el uso y/o préstamos de terminología nath es frecuente en una gran variedad de textos de diversa índole. La literatura devocional de la India medieval hace uso de varios vocablos típicos del léxico nath, a veces para rechazar las doctrinas y prácticas de los naths, a veces como recursos literarios para reforzar sus propias ideas.

La influencia que ejercieron no sólo se limitó al ámbito religioso, sino que ostentaron también una considerable injerencia política, sobre todo en el noroeste de la península india. Alrededor del siglo XV, los *mahants* de Jakhbar, en el Pañjab, tuvieron una gran influencia y control sobre la población local y las personas humildes (Goswamy y Grewal 1967: 16). Está documentado que los nath-yoguis recibieron grandes donaciones, junto con los sikhs y con grupos saktas, por parte del gobierno en turno, ya fuese éste hindú o musulmán; así pues, los mogoles se convirtieron en grandes patronos de yoguis (Ernst 2005: 24). En 1578, por ejemplo, el emperador Akbar patrocinó de manera importante a un tal Chandra Nath (Goswamy y Grewal 1967: 21). Si bien es cierto que Akbar se caracterizó por promulgar una política de

⁹ Cf. Bouy 1994: 111; Dvivedi 2004: 273-74.

diversidad y tolerancia religiosa —lo que habría facilitado el apoyo a diversas órdenes religiosas—, los patrocinios no sólo provinieron de él; los auspicios gubernamentales corrieron a cargo también de otros regentes musulmanes como Jahangir, Shah Jahan, Bahadur Shah, Muhammad Shah e incluso Aurangzeb (1618-1707), quizá uno de los emperadores más beligerantes de la dinastía mogol (Goswamy y Grewal 1967: 19).¹⁰ Ello sin duda dio pie a la creencia de que Aurangzeb se convirtió en discípulo de Gorakhnath (Briggs 1934). Hay también algunas fuentes que refieren que Dara Shikoh se acompañaba de yoguis durante sus incursiones bélicas para asegurar su victoria (Bouillier 1989: 204).

En distintos momentos y en distintas partes del sur de Asia, los nath-siddhas cobraron una importancia tal que llegaron incluso a influir en el mundo político. El caso más notable es sin duda la zona de Rajasthán. Hoy en día contamos con buena documentación acerca de la relación que varios nath-yoguis tuvieron con los maharajas; el caso más célebre es la relación político-religiosa entre Deonath y Man Singh de Marwar (región en la actual Jodhpur). En esta alianza entre gobernantes rajput y yoguis, los naths “se transformaron en el emblema del último régimen independiente indio en Jodhpur” (D. Gold 1992a: 10). De hecho, el archivo del Fuerte de Jodhpur es quizá uno de los catálogos más ricos sobre literatura sánscrita y vernácula de y sobre el Nath Panth y yoga en general. Incluso el catálogo registra varios textos laudatorios y de otro tipo redactados tanto por orden de Man Singh como de su propia autoría.

A lo largo del recuento sobre santos y otras figuras religiosas prominentes, es posible identificar motivos recurrentes. La hagiografía en el sur de Asia relativa a este tipo de personajes —independientemente de su más o menos “heterodoxia” u “ortodoxia”— refleja similitudes arquetípicas: nacimientos sobrenaturales, realización

¹⁰ Es ya conocida una misiva que Aurangzeb envió a Anand Nath de Jakhbar, en la que el emperador otorga tierras y otros apoyos a cambio de un poco de mercurio tratado (Goswamy y Grewal 1967: 120-24); David White cita un pasaje de esta carta (2004: 1).

de milagros, derrota de figuras malélicas y victoria sobre posibles adversarios doctrinales. El diálogo es una forma predilecta para representar este tipo de sucesos. Por supuesto, el diálogo ha sido un género literario empleado desde tiempos remotos; ya algunas *upanšads* hacían uso del coloquio como un método eficaz para inducir el conocimiento. La literatura post-védica y puránica, en particular la tántrica, se vale en gran medida de diálogos entre el Dios y la Diosa (en cualquiera de sus múltiples manifestaciones) para exponer sus doctrinas.

Pero el diálogo, en otras instancias, también puede ser utilizado para asentar la superioridad ideológica de una doctrina sobre otra. Quizá uno de los antecedentes de este género puede ser en parte la glosa exegética tan difundida en la literatura filosófico-religiosa sánscrita. En todo caso, para la época medieval el norte de la India atestiguó el surgimiento de varios diálogos en los cuales diversos personajes religiosos se enfrentaban. Kabir y Gorakh, por mencionar un caso, aparecen confrontados en más de una ocasión. Por lo general, la mayoría de estos debates parecen ser productos del Kabir Panth, ya que es éste personaje quien suele obtener la victoria sobre un Gorakh en general soberbio.¹¹

Resulta sin embargo pertinente notar que pese a la proliferación de literatura vernácula, sigue siendo frecuente encontrar textos de esta época escritos en sánscrito, aun si la calidad gramatical no es impecable. Esto no deja de ser un poco curioso, teniendo en cuenta que tanto los brotes del Nath Panth como de algunos otros *panths* medievales rechazaban la hegemonía religiosa de los brahmanes, expresada formal y eminentemente en lengua sánscrita. El culto a Sakti es más o menos similar. Una de las posibles hipótesis plantea que, en un principio, estos cultos tenían lugar en la periferia y las afueras del hinduismo brahmánico, es decir, no eran parte de la "religión oficial". Al cobrar fuerza, estos cultos inevitablemente fueron asimilados por las clases

¹¹ David Lorenzen y Uma Thukral han traducido al español dos de estos diálogos (Lorenzen y Thukral 2005: 161-78).

altas sacerdotales y, en consecuencia, dichos cultos fueron adoptados —y adaptados— a la tradición religiosa sánscrita, de manera que se generaron textos *ad hoc*. De hecho, en su gran mayoría la literatura sakta está escrita en sánscrito.

El Nath Panth es, en principio, antinomista, ecléctico y pan-indio (es decir, presente en la mayor parte del sur de Asia). Es antinomista porque en distintos momentos ha protestado tanto contra privilegios hegemónicos, como contra prácticas religiosas variadas; ecléctico porque ha congregado dentro de su conformación una cantidad de elementos procedentes de diferentes tradiciones y porque, además, recibe miembros de diferentes procedencias sociales (cf. Briggs 2001: 26, 27, *passim*). En algunas instancias también puede llegar a rechazar las normas de comensalidad ortodoxa. Los miembros de una secta de aghoris derivada del Gorakh Panth, por ejemplo, pueden comer todos juntos y casarse entre sí (A. Gold 1991; 131 n.33; Balfour 1987: 345).¹² Las castas naths (no renunciantes, sino padres de familia) que remontan sus orígenes hasta los nath-siddhas sitúan sus cementerios muy cerca de la localidad y ello no resulta por supuesto agradable a otros miembros de la comunidad (Gold y Gold 1984: 119). En general, para la ortodoxia hindú los campos mortuorios deben estar alejados de las viviendas, pues la muerte y los cadáveres suponen contaminación. No hay que perder de vista que esta casta —comunidad doméstica— practica el entierro y no la cremación, como sucede con la mayoría de ascetas.

La cuestión de los sitios sagrados para el *panth* es igualmente compleja, pues existen numerosas subsectas dispersas por toda la península, aunque con mucha mayor presencia en zonas del norte (tanto hacia el este como hacia el oeste). Varios de los centros de peregrinación se hallan ahora allende las fronteras del actual estado indio; los más importantes son Hí?g Laj en Baluchistán, Tilla en el Sind pakistaní y Gorak?etra en Peshawar, además de otros templos en Kabul y Lahore. En Nepal se

¹² Para algunos casos de ambigüedad en torno de la comensalidad entre yoguis ver Briggs 2001: 45.

ubican también centros importantes, la mayoría dentro o en la periferia del Valle de Katmandú: el templo de Gorakhnath en M^gasthali, a pocos minutos del complejo de Pasupatinath; el Kashtap Mandap en la Plaza Darbar, las cuevas en la región Gorkha y en Pharping, más los templos dedicados a Avalokitesvara/Matsyendranatha en Kathmandú, Patan y Bharatpur principalmente. La importancia de los centros depende básicamente de su conexión con la historia del *sampradaya*. En algunos casos, se dice que Gorakh se hubo manifestado allí en algún momento (o alguna de las eras cósmicas); en otros, se trata de un sitio importante por haber sido la locación de algún acontecimiento significativo de las sagas naths; y aún en otros, porque se alega que allí está enterrada alguna figura eminente.

Uno de los centros naths más importantes en la actualidad es el templo de Gorakhnath en Gorakhpur, en el estado de Uttar Pradesh y a unos 160 Km al norte de Varanasi (fig. 1). Yo tuve ocasión de visitarlo en febrero de 2005. El templo de Gorakhpur es un gran complejo monástico cuya prosperidad es incuestionable. La autoridad yóguica de este sitio debe datar de varios siglos, pues ya para s. XV-XVI, el lugar aparece mencionado alegóricamente en un romance sufí como una de las etapas místicas del viaje espiritual del protagonista (Pandey 1992: 186).

En tiempos de Briggs, el templo consistía de poco más de dos hectáreas, mientras que en la actualidad comprende una vasta extensión de alrededor de veintidós hectáreas. A lo largo del perímetro que bordea el complejo se ubican infinidad de establecimientos comerciales: unos doscientos cincuenta por fuera y otros cien por dentro. Por supuesto, todos los establecimientos deben pagar una renta a la administración del templo. Posee además un establo, dos dormitorios principales, una sala de audiencias, una biblioteca/librería, un estanque y un gimnasio para practicar yoga. Este último espacio, sin embargo, es frecuentado únicamente por la gente local y no por los nath mismos; de hecho, ni siquiera el instructor pertenecía formalmente a la

orden. De construcción más o menos reciente, el complejo alberga también un hospital para atender a los habitantes de Gorakhpur a precios módicos. No está de más decir que en buena medida la prosperidad de la localidad depende fuertemente del crecimiento del monasterio. En una gran área común, cada año durante el Makar Sankranti¹³ se celebra una gran feria (*mela*) a la que acuden miles de feligreses. Yo pude constatar este gran evento: puestos de comida y fritangas, juegos mecánicos y de destreza, incansables luces multicolores y ruidosos altavoces invaden durante un mes entero el complejo.

De acuerdo con la información que me proporcionó Avedyanath, el abad (*mahant*) actual del templo de Gorakhpur, había alrededor de cincuenta *sadhus* (renunciantes) residiendo en el templo, de los cuales sólo una docena aproximadamente eran kanpha^{his}. Salvo los dos mahants que vestían de blanco, el resto de los *sadhus* allí vestían de color azafranado. Había entre los residentes pasajeros un *sadhu vai*??ava que andaba de paso, tal vez atraído por la feria (*mela*) de Makar Sankranti. Además conocí a Swami Nityananda, antes adepto del famoso grupo de la Conciencia de Krishna (ISKCON), ahora en vías de recibir iniciación y aretes y convertirse del todo en gorakhnathi. El color y tamaño de las aretes variaba y no todos habían recibido iniciación en Gorakhpur. Chotunath (fig. 3), joven yogui de unos 20-25 años de edad, dijo que su guru se encontraba en Devi Patan.¹⁴ Todos los días, los naths se ocupaban de propiciar y custodiar las imágenes tanto del templo principal como de los anexos. Las imágenes, o *murtis*, representaban no sólo a Gorakhnath y el

¹³ Makar Sankranti es el único festival hindú regido por el calendario solar; tiene lugar cuando el sol cambia de ubicación, de Sagitario a Capricornio. Se celebra durante el solsticio de invierno; este periodo determina la celebración del famoso Kumbh Mela, festival religioso en torno de ríos y lagos sagrados.

¹⁴ El templo de Devi Patan se localiza en Tulsipur (Briggs 2001: 38,47) y los naths de Sawari Kot, en Nepal, están íntimamente relacionados con el templo de Devi Patan (Ibid.: 79). Existen dos poblados con dicho nombre, ambos cerca el uno del otro: el primero a unos 126 km al noroeste de Gorakhpur, casi en la frontera con Nepal, y el segundo a casi 70 km al norte de éste, ya en territorio nepalí. Nepal alberga diversos sitios sagrados para los naths, tanto dentro como fuera del Valle de Katmandú (templos y cuevas en honor de Gorakh, Matsyendra, Ratannath y otros personajes). Chotu Nath se limitó a decir que iría al norte, de modo que no pude confirmar el sitio exacto, pero lo más probable es que se tratara del primero, en Uttar Pradesh, cuya importancia ha sido notable (cf. *ibid.*: 94-97).

dios Siva, sino también a otras divinidades como Kali, Rama, Kṛṣṇa o Hanuman. No los vi practicar haṭha-yoga, pero sí fumar tabaco y marihuana, si bien nunca lo hacían en áreas comunes sino en sus habitaciones o fuera del complejo monástico.

En el edificio que alberga la librería se ubica un amplio espacio (sin duda para dar conferencias) flanqueado por modernas representaciones de los legendarios gurus del linaje natha (figs. 16-20): Gorakh, Matsyendra, Jalandhara, Bhartṛhari, además de imágenes en el mismo estilo de los videntes del hinduismo ortodoxo Vyasa y Valmiki, del poeta místico medieval Kabīr (fig. 21) y de unos cuantas personas vinculadas con la orden en tiempos recientes, como Digvijaynath (anterior *mahant* de Gorakhpur) y Akshay Kumar Banerjea (autor de un libro sobre Gorakhnath). En alguna parte del complejo, a un costado del templo principal, se encuentra una construcción cuadrangular con varias figuras de naths legendarios. A estas figuras les llaman *samadhīs*; por desgracia, el celoso custodio nath en turno no me permitió ingresar ni tomar fotografías.

También en febrero del 2005, pude visitar el templo de Gorakh en Varanasi (figs. 6-8). El complejo recuerda la disposición y organización del monasterio de Gorakhpur, del cual depende éste, según afirmó el *mahant* en turno. Aparte de él, no había más yoguis residiendo en el templo, a no ser por dos o tres *sadhūs* itinerantes (no necesariamente yoguis). Dentro del complejo hay una pequeña aula para la enseñanza del sánscrito y a la cual acudían alrededor de diez alumnos, todo ellos laicos y bastante jóvenes. El *mahant* de este lugar vestía las señas distintivas de los gorakhnathīs y no reconocía la existencia de diferentes subórdenes dentro del *panth*. A unos 26 Km al suroeste de Varanasi se encuentra el poblado de Chunar, donde se levanta un viejo y abandonado fuerte. Dentro del fuerte se ubica el *samadh* de Bhartṛhari, célebre rey-yogui del linaje nath (figs. 13 y 14). Tal y como me había advertido el *mahant* de Gorakh Tilla en Varanasi, no había nadie en este sitio.

Levantado en un costado de lo que ahora es un patio escolar, la “tumba” está custodiada por un joven renunciante (no era yogui) que prodigaba devoción a las sandalias de su guru ausente. Adornado con infinidad de estampas religiosas, tridentes, tamborcillos *kaman?aluş*, flores, campanas y demás artefactos, el *samadh* ostenta un montículo donde supuestamente yace el cuerpo de Bhart?hari. Se trata de un lugar completamente olvidado por los yoguis.

En marzo del mismo año encontré a tres rath-yoguis en la ruidosa zona de Paharganj, en Delhi. Ellos estaban a cargo de un diminuto templo dedicado a Siva en su aspecto de M?tyu? jaya (el “Conquistador de la Muerte”), ubicado en el extremo más alejado de la entrada del bazar principal. Uno de ellos dijo haber recibido su iniciación en Gorakhpur. Al igual que el resto de naths que encontré, ellos vestían turbantes, rosario y cordón, además de los visibles *ku??als* (aretes) en ambas orejas. En general, su vida transcurre en propiciar las imágenes sagradas del templo y en fumar *gañja*; cuando no permanecen en este sitio, deambulan sin aparente rumbo fijo. Dicen practicar yoga, aunque probablemente lo entienden como meditación, pues no pudieron darme respuestas concretas acerca de las técnicas de ha?ha-yoga.

En abril de 2005 estuve en el templo de Gorakhnath en M?gasthali, en Katmandú. De acuerdo con la información de los naths allí residentes, el templo tendría unos cuatrocientos cincuenta años de antigüedad (figs. 4 y 5). Me comentaron que sólo unos cinco yoguis viven de manera más o menos fija en el templo. Eventualmente llega algún yogui que puede quedarse desde unos cuantos días hasta varios años. Todos ostentaban aretes, rosarios, cordón sagrado y silbato; la mayoría vestía un tipo de turbante (a veces algún trapo arreglado a modo de turbante) y todos vestían de anaranjado salvo el principal, quien vestía de blanco. Dijeron recibir un subsidio por parte del templo de Pasupatinath. Cada año, durante el festival de la carroza de Machendra, van a presentar sus respetos y recibir *darsan*, pero no realizan

pujas especiales para el festival. De acuerdo con ellos, no es absolutamente necesario practicar ha?ha-yoga. En su lugar, ellos se dedican a hacer rituales de adoración (*puja*) todos los días y entonar *bhajans* (cantos devocionales) en honor de Gorakh, para ellos encarnación de Siva, y suelen visitar el templo de Pasupatinath. Reconocieron, asimismo, fumar *gañja*, aunque no lo hicieron en mi presencia.

También en Nepal pude visitar una cueva en Pharping (a unos 13 Km al sur de Katmandú), que se relaciona con Gorakhnath y Padmasambhava al mismo tiempo. La confusión es típica de la religiosidad híbrida en Nepal, donde hinduismo y budismo convergen casi amigablemente, pero también atestigua los orígenes comunes del budismo vajrayana y el Nath Panth. La cueva está no muy lejos de un templo dedicado a Vajrayogini. En la cueva, un joven monje budista dijo que no participaba de los ritos en honor de Machendra, pues éste es sólo para hindúes. Obviamente, el monje vinculaba la cueva con Padmasambhava, célebre personaje y predicador que llevó las enseñanzas budistas a Tíbet y Nepal. Allí mismo, sin embargo, una mujer conocía el lugar como un pequeño templo de Gorakh. Yogesh Mishra, una persona que se encontraba investigando en la Biblioteca Kaiser, me comentó también en abril de 2005 que dos veces al año los nath-yoguis realizan un *yogi-cakra-puja* enfrente del palacio Darbar y Taumudhi Tole (donde se ubica el café Nyatapola). De hecho, tanto este edificio como el Kashtap Mandap pertenecen a ellos y reciben rentas por parte de locatarios.

Un dato curioso es que a pesar de la aparente y fuerte presencia del ha?ha-yoga y sus adherentes, lo que queda en la actualidad es más la práctica de este yoga como uno de los diversos modos de disciplina más o menos espiritual, por un lado, y una orden religiosa que deriva de Gorakhnath, al menos nominalmente, pero que ya está algo distanciada de la práctica del ha?ha-yoga, por el otro lado. Otro interesante dato es que, si bien se tiene a Gorakh como el padre de esta corriente, el texto más

famoso sobre haṅga-yoga no es ninguno de su autoría, sino el *Haṅgayoga-pradīpikā*, de Svāmīnārāyaṇa Yogi, texto redactado tal vez unos 200 años o más después de Gorakṣanātha.

B. GENEALOGÍAS RELIGIOSAS

Ante la sugerencia de posibles influencias tántricas, tanto el *mahant* de Gorakhpur como el de Gorakh Tilla en Varanasi fueron contundentes: el Nath Panth no poseía relación alguna con ninguna tradición tántrica, ni con sectas cercanas a ésta, como los aghoris.¹⁵ (Reconocían, sin embargo, que tal camino era posible —y hasta podía ser efectivo—.) ¿Por qué, entonces, la obstinación de intentar delinear los vínculos tántricos de los nath-yoguis? ¿Por qué sostener que el Nath Panth posee un trasfondo eminentemente tántrico? La razón es variada, pero simple. Uno: cuando uno lee los textos naths, es innegable que el estilo sigue el de las escrituras tántricas en cuanto a forma, fondo y aun terminología (textos redactados en forma de diálogos —generalmente entre Siva y Devi—, la consigna de no divulgar los secretos expuestos, poco interés por la exposición filosófica). Es cierto que este fenómeno tiene lugar en otras tradiciones no tántricas, pero en este caso, además, una de sus figuras principales (Matsyendranatha) pertenece sin lugar a dudas al mundo del tantra. Dos: el ha?ha-yoga, la forma de yoga que practican, responde fuertemente a la imaginería tántrica en su máxima expresión (la *ku??alini* como expresión de una energía macro- y microcósmica); en efecto, en buena medida el mundo tántrico se ha alimentado de ésta y otras variantes de yoga. Tres: en el imaginario colectivo de la India, sobre todo en áreas rurales, los yoguis (y en especial los kanpha?his, los raths) han estado asociados con prácticas típicamente tántricas (adquisición de poderes, control sobre elementos y espíritus, realización de ritos mediante ingredientes heterodoxos, la compañía de personas inapropiadas para el camino de la ascesis, etc.). Se podría decir

¹⁵ Un viejo artículo sobre un aghori lo denomina también “faquir hindú” y vincula los orígenes de esta secta con el “Gorakhpunt Fakir”. Una de las evidencias del parentesco es que el aghori entrevistado para el artículo usaba grandes aretes al estilo de los rath-yoguis (Balfour 1987: 341). Sobre esta secta ver también Roxanne Gupta 1995 y B.D. Tripathy 1978: 72-74.

que, de hecho, tal vez el Natha Sampradaya no hubiese surgido sin el florecimiento de diversos movimientos tántricos.

La India particularmente es un país en el cual el papel de la religión es altamente relevante para la vida diaria de los habitantes, tanto por razones estrictamente religiosas como sociales. El periodo medieval del sur de Asia fue especialmente rico en términos de vida y pensamiento religioso; son varios los factores que alimentan la gestación de movimientos sociorreligiosos en este periodo. De acuerdo con Krishna Sharma (2004: 310), hay sobre todo tres factores principales que caracterizaron la cultura religiosa en el norte de la India durante el medioevo: las enseñanzas del advaita vedanta, el tantra y las varias prácticas de yoga, en especial del ha?ha. A juicio de Sharma:

(...) la primera muestra una vitalidad continua, mientras que las otras dos dan muestras de declive o bien de transformación, causada por algún tipo de extremismo. El libertinaje que se filtró al tantrismo produjo un serio daño en su popularidad, llevándolo hasta su deterioro final. Demasiado énfasis en los aspectos físicos del yoga provocaron una necesidad de regresar a sus (...) aspectos med itativos, además de una transformación de las sectas de yoga que en un inicio se habían concentrado sobre todo en ha?ha-yoga. Durante el periodo medieval tardío, las dos fuerzas que finalmente lograron conservar su popularidad fueron la ideología del Advaita Ved anta y los aspectos contemplativos de la tradicón yóguica (Ídem).

Sin lugar a dudas, para Sharma la injerencia de la filosofía advaita constituye un factor positivo durante la cultura religiosa de la India medieval, mientras que la influencia del tantra y del ha?ha-yoga (altamente vinculado con el tantra) constituye un factor negativo que más valía la pena desechar. Sharma considera que el yoga, en sentido general, sobrevivió gracias a que se ocupó más de los aspectos meditativos que de los

físicos, lo cual en buena medida supone un regreso al origen: la pujanza del ha?ha-yoga habría cedido al empuje por salir a flote del yoga clásico. El argumento, sin embargo, me parece dudoso.

El hecho de que los movimientos religiosos que nacieron durante este periodo hayan dado preferencia a las prácticas meditativas del yoga no necesariamente quiere decir que las otras técnicas yóguicas hayan caído en desuso. Además, la adopción de técnicas y terminología yóguicas a la que alude Sharma fue llevada a cabo por personas que no eran estrictamente yoguis, sino otro tipo de figuras santas como Kabir, quienes usaron el lenguaje del yoga para dar voz a sus experiencias místicas, como veremos más adelante. Cabe mencionar que, de hecho, el lenguaje yóguico empleado por estos grupos deriva en mayor medida del há?ha-yoga y en menor medida del yoga clásico. Algo similar podemos decir de las varias prácticas tántricas. Vale la pena subrayar que incluso Abhinavagupta, uno de los mayores exponentes de filosofía tántrica, también había objetado la excesiva concentración física del ha?ha-yoga más aspectos del yoga de Patañjali y abogó por un tipo de yoga más intelectual (Muller-Ortega 2005).

No creo que sea correcto declarar que en el medioevo tardío el tantra experimentó un declive; de hecho, la proliferación de escuelas y de textos tántricos aun en los siglos XVII y XVIII sugiere lo contrario, es decir, que la religiosidad tántrica gozó de continuidad a través de modos diversos. El célebre *śa?cakra-nirupa?a* (obra que versa sobre prácticas del laya- y el ha?ha-yoga), por ejemplo, fue compuesto alrededor del siglo XVI (Woodroffe 1964: xiii).

Con el espíritu de afinar las observaciones de Sharma, creo que de haberse dado un declive (entendido como disminución de omnipresencia, mas no como eventual decadencia y extinción), dicho declive habría sido un efecto secundario del declive inherente de una ortodoxia rígida y anquilosada. Los movimientos

sociorreligiosos con espíritu de protesta no habrían surgido si la ortodoxia hindú no se hubiese anquilosado. Pero también es posible leer este fenómeno como una “vitalidad continua” de cultos añejos que se abrieron paso dentro del hinduismo y que se mezclaron con nuevos brotes de fervor religioso; es decir, como en realidad siempre ha sucedido a lo largo de la historia india: la continuidad vía la adaptación voluntaria e involuntaria. Además existe otro factor de suma importancia que Sharma no menciona en el pasaje citado: la llegada del Islam y el eventual diálogo entre diferentes grupos religiosos.

Paralelamente, también ha habido académicos que han opinado que la interacción entre facciones hindúes y musulmanas durante el medioevo produjo una era dorada. En este periodo no sólo se patrocinó la traducción de textos sánscritos al persa, sino que también hubo poetas con nombres musulmanes que entonaron la gloria y la dicha de Radha y K???a y religiosos islámicos que se acercaron a técnicas yóguicas, en especial las que estaban vinculadas con la ideología del Nath Panth (Gaeffke 1992: 80). El arte pictórico del periodo mogol también da cuenta del incesante contacto entre distintos tipos de ascetas, hindúes y musulmanes, ortodoxos y heterodoxos. En tiempos de Shah Jahan, el pintor Govardhan compuso una miniatura en la que aparecen algunos ascetas o bardos (*sants*) en lo que parece ser un concierto de cantos devocionales en medio de la campiña. Uno de los asistentes es claramente un nath-yogui, como atestiguan sus visibles aretes.¹⁶ Una de las imágenes más conocidas al respecto es una miniatura mogol de mediados del s. XVII, que representa una congregación de dervishes (una secta sufi), *sants* y yoguis en torno de la tumba del santo musulmán Mu’innuddin Chishti, en Ajmer. De entre las varias figuras pintadas en esta miniatura, se han identificado a los siguientes: Raidas, Pipa, Namdev, Kabir,

¹⁶ Ver Mitter 2001: 127.

Muchhandra (Matsyendra) y Gorakh, entre otros. La obra fue encomendada por Dara Shikoh, hijo de Shah Jahan.¹⁷

Mas la interacción, seguramente, no careció de tensiones, tanto entre los dos grandes bloques religiosos (Islam e hinduismo), como internamente entre sectas hindúes y corrientes islámicas varias. No sólo hubo préstamo, sino también competencia. Las dinámicas que rigieron estas relaciones estuvieron determinadas tanto por cuestiones religiosas como sociales y trazar la línea divisoria entre ambas no es tarea fácil. El grueso de la población en la península india se encontró no sólo con la confrontación ideológica entre el hegemónico hinduismo y el novel Islam, sino también entre diversas sectas y órdenes de una y otra religión que mostraron actitudes divergentes frente al modelo social. El hinduismo hegemónico experimentó el surgimiento de corrientes contestatarias y el Islam dejó de ser sólo una religión intrusa cuando algunos sufíes comenzaron a tener un contacto directo con las masas. Mientras tanto, la gente se habría debatido sobre qué camino elegir, o si, de hecho, podría participar de caminos alternos al mismo tiempo.

Plantear una descripción del Nath Panth sin tomar en cuenta sus antecesores directos o indirectos produciría un panorama incompleto. También lo sería no hacer referencia a otros movimientos afines, contemporáneos o herederos de los nath-yoguis. Los militantes del Nath Sampradaya no surgen como un islote aislado, sin conexiones de ningún tipo con otras corrientes. Antes bien: el *panth* se genera a partir del florecimiento de diversas tradiciones y con el paso del tiempo se bifurca, da pie a otras sub-tradiciones y se retroalimenta con otras corrientes. En buena medida, la historia nath está ligada al desarrollo del yoga tántrico y es posible ver reflejadas en la evolución interna del *panth* las preocupaciones sociales en torno de las corrientes tántricas. En términos generales, este *panth* es concebido como una rama del saivismo

¹⁷ La miniatura está reproducida en Schomer y McLeod 1987. Ver también el comentario de Elinor Gadon sobre esta miniatura, en ese mismo volumen (pp. 415-21).

tántrico (B.D. Tripathy 1978: 71). Así, hay que dirigirse hacia el mundo del tantra para encontrar los antecedentes más directos de los naths. Por otra parte, los poetas devocionales, o *sants*, son a su vez herederos de ciertos aspectos de los naths. Es menester ponderar el papel que los nath-siddhas desempeñaron durante el medioevo indio y las dinámicas que imperaron en el encuentro entre yoguis y distintas fraternidades religiosas.

Naths y tantrikas

Aunque no todas, algunas de las órdenes naths han sido objeto de recriminación por parte de distintos sectores de la sociedad de ser practicantes de tantra y/o magia: sus conductas han sido censuradas desde el periodo medieval por hindúes ortodoxos y aun por jainas (cf. Dundas 2000: 234). Estas conductas participan en gran medida de ciertas prácticas típicamente tántricas (con todo lo difícil que el término resulta).¹⁸ En general, las acusaciones se refieren a la práctica de un rito tántrico conocido como *cakra-puja* ("círculo para la adoración" o "adoración en círculo") y al empleo de las cinco "Ms" o "cinco sustancias" tántricas, a saber: la carne, el pescado, el licor, el cereal tostado¹⁹ y la cópula (*ma? sa, matysa, madya, mudra y maithunā*). Briggs, entre otros estudiosos, alega que los nath-yoguis también han llevado a la práctica la *cakra-puja* y/u otros ritos tántricos sobre todo en zonas de Bengala y el Himalaya, en particular Garhwal; no obstante, las referencias explícitas a la citada péntada no son comunes en la literatura nath. En su caso, la realización de este ritual depende también de la práctica de procedimientos ha?ha-yóguicos, toda vez que se intenta catalizar energías vitales dentro del cuerpo. En el Valle de Kathmandú, la *cakra-puja*

¹⁸ Hay opiniones encontradas sobre la afiliación y/o indulgencia "tántrica" del Nath Panth en numerosas fuentes. Véase Briggs 2001: 46, 68, 153, 172-73, 274 ss.; Dasgupta 1995: 194, 195, 242-43, 248; Eliade 1998: 221, 223; D.G. White 2004: 139, 142-44; Bouy 1994: 9, 11, 27, 28; Kukaretti 1986: 50-52, *passim*; Raghav 2004: 51-52, 68 ss., y Upadhyay 1997: 17-22, 25-26, 131 ss., 427-29, etc.

¹⁹ Lo más probable es que en este contexto *mudra* se refiere a cereal tostado y no a gestos manuales, que es su acepción más común. En contexto ha?hayóguico, *mudra* designa distintas técnicas de contracción del diafragma y de retención respiratoria.

(también llamada *gaṇa-puja* o *jogi-cakra*) es realizada periódicamente por los *kanphaṛis*, sobre todo durante la procesión del festival Ratha-yatra de Avalokitesvara, la deidad tutelar de Kathmandú. Sin embargo, este rito no involucra los cinco elementos tántricos, sino ofrendas más bien destinadas a Avalokitesvara, en quien los yoguis ven una manifestación de Matsyendranatha.²⁰

Uno de los puntos a dilucidar es si se puede considerar al Nath Panth como una secta o escuela tántrica y, de ser así, hasta qué punto. El Nath Panth es heredero de otras tradiciones tántricas —y no tántricas también— que le anteceden por varios siglos, pero también posee características que los distinguen de las escuelas propiamente tántricas. Propongo en primera instancia echar un vistazo al “universo tántrico” en sentido general para, poco a poco, ir identificando grupos específicos que funjan como precursores de los naths; como proto-naths, por así decirlo. Por otro lado, veré la incidencia o falta de ella por parte del Nath Sampradaya en elementos y prácticas de carácter tántrico. Una discusión genérica en torno del “tantra”, pues, resulta pertinente y necesaria para poder discutir y analizar más adelante diversas problemáticas dentro del Nath Panth.

Las contravenciones efectuadas en el ámbito tántrico poseen una finalidad muy clara. Por un lado buscan escandalizar a propósito. El *Aitareya-araṇyaka* 5.5.3 estipula que no se debe recitar el Veda después de haber comido carne, haber tenido relaciones sexuales, haber visto sangre o un cadáver, o incluso después de haber escrito.²¹ El ritual tántrico no sólo transgrede, sino que invierte el ritual convencional; construye un ritual inversamente proporcional al védico: en algunas sectas se repiten fórmulas sagradas antes, durante y después de haber ingerido alguna sustancia prohibida (carne, alcohol), tener un coito ritual o meditar encima de un cadáver o en el

²⁰ Para una exposición más detallada de esta *puja* ver Locke 1980: 229-30; para los lugares y diferentes épocas para la *puja*, así como la mitología detrás del ritual, ver *ibid.*: 438-42. Ver también Bouillier 1986: 130, 159-61.

²¹ Citado en Doniger 2005: 98.

campo crematorio. Independientemente de que se incorpore literalmente la sustancia vedada, el efecto es uno de transgresión ritual.

El uso de sustancias “vedadas” proporciona además, a mi parecer, otra función: colaborar para crear la euforia mística. Por un lado, el licor (y no vino, como muchos han traducido)²², altera el estado normal de la conciencia. Es, sin embargo, claro que en principio el objetivo no es producir la embriaguez como tal, pero es indudable que ciertamente un poco de bebida puede relajar la mente y vigorizar a la vez.²³ Además, existe una tácita asociación de *madya* (licor) con el mítico *soma* que ingerían los sacerdotes védicos, quienes imitaban su consumo por parte del dios Indra. Con el paso del tiempo, se afianzó la idea de que el *soma* es el equivalente terrenal del *amṛta*, el néctar de la inmortalidad bebido por los dioses. El *soma* está además asociado con la luna, que en la terminología tántrica simboliza también el semen (por ejemplo, HYP III.101) y es un motivo que puede observarse en numerosos yantras. El *bindu* representa una gota de la semilla de Siva. *Maithuna* por su parte, es en el plano divino la unión de Siva y Sakti, re-actualizada por los *sadhakas* en el ritual. Cuando el *sadhaka*, en su preparación preliminar, se despersonaliza, debe identificarse con Siva y, en consecuencia, la co-participación de la *sadhana* simboliza a la Gran Diosa, en su aspecto de Sakti. La marihuana cumple entre los yoguis una función similar. De forma habitual, varios nath-yoguis suelen fumar hachís o marihuana (*gañja, bhaṅg*), no sólo para soportar austeridades difíciles, sino también para compartirse durante reuniones eventuales de ascetas.

Ahora bien: en varias escrituras tántricas es frecuente encontrar expresiones sinónimas para referirse a los distintos componentes de la *sadhana*. De esta manera, términos como *kula-dravya* o *kula-ttātva* se refieren a los *pañca-tattvas*, mientras que

²² El vino se produce con la vid, como su nombre lo indica. El licor, por su parte, se produce a partir de diversos tipos de frutas fermentadas. En India, ésta es la fuente principal para obtener bebidas alcohólicas, pues carecen de viñedos.

²³ La palabra “espíritu” designa también al vapor que exhalan los vinos y licores, los cuales —se entiende— vigorizan y tonifican (es decir, *animar*) el cuerpo.

kaṣṭhāvari y *tirthavari* representan el licor y *lata-sadhana* el coito. Para seguir concretando, el hecho de que las cinco M sean nociones imperiosas para el ritual, no quiere decir que en todo ritual tántrico hay consumo de bebidas embriagantes, de carne y consumación del acto sexual. Para algunas sectas tántricas, estas esencias han de entenderse en sentido metafórico, de modo que durante la *sadhana* se emplearían sustitutos, es decir, sustancias que están más en acuerdo con las prescripciones sociales de comensalidad que defiende la ortodoxia, como son la miel, la leche, el sésamo o el arroz. Pero ello no quiere decir que nieguen el valor del concepto de *maithuna*, en tanto unión de los principios masculino y femenino, sólo que no siguen al pie de la letra los *pañca-tattvas*. En otras palabras: lo esencial para el tantra no es la intoxicación ni la cohabitación en sentido literal, sino en tanto *realidades simbólicas*. En el caso de los alquimistas medievales emparentados con los naths (los *rasa-siddhas*) el componente sexual de los rituales está dirigido a producir sustancias susceptibles de ser transmutadas química y ontológicamente; de este modo, los fluidos corporales serían transformados en mercurio, mica y otras sustancias alquímicas en pos de conseguir la inmortalidad y la inmunidad a la decadencia física.²⁴

El tantra se ha desarrollado con más fuerza en el norte, el noreste y algunas zonas del sur de la península, incluyendo sobre todo la zona de Assam, Bengala, Pañjab, Cachemira y, en menor grado, algunas partes de Rajasthán y Maharashtra. El tantra también echó sólidas raíces no sólo en lo que hoy es India, sino también en Bután, Nepal y Tíbet más la zona de Baluchistán (suroeste de Pakistán, sureste de Irán y sur de Afganistán). Aquí cabe puntualizar que los naths se hallan presentes, de alguna u otra forma, en la mayoría de estos sitios. En algunos casos se trata de sitios significativos para la hagiografía y la peregrinación nath (Tilla en el Pañjab, Devi Patan en la zona himaláyica, Sri Nagar en Garhwal, Hinglaj en Baluchistán); otros son

²⁴ Al respecto, véase el substancioso trabajo de White sobre la tradición de los alquimistas indios, *The Alchemical Body*: 2004 (1996).

importantes debido a los templos naths allí erigidos (Gorakhpur, Varanasi, Jodhpur y Mrigasthali en Nepal, entre otros); en otros casos, como Tíbet, el hálito de los naths se hizo paso a través de la figura legendaria de los mahasiddhas, quienes trasladaron las doctrinas del budismo vajrayana de Assam y Bengala a Tíbet alrededor del siglo X (White 2001: 140). Además, Matsyendra y su escuela han estado también asociados con varios de estos sitios, en particular Bengala y Assam.

El tantra no constituye un movimiento religioso unificado, como tampoco lo es el hinduismo en realidad. Se puede entender el tantra como un conglomerado de distintas prácticas que en un principio tenían lugar en la periferia de la religiosidad ortodoxa (hinduismo, budismo, jainismo) y que poco a poco fueron incorporadas dentro de las religiones hegemónicas. Más que una evolución, el tantra representa un punto de encuentro entre estas distintas prácticas y las religiones ortodoxas; es, por así decirlo, una familia expandida (y en constante expansión) de corrientes afines.²⁵ Más que presentar un conjunto de creencias y términos totalmente novedosos, el tantra se caracteriza porque, en realidad, reinterpreta y re-significa valores y símbolos rituales que ya existían en las religiones convencionales (Bharati 1993: 18 *passim*). En buena medida se puede entender el brote del tantra como un fenómeno típicamente indio. Como han señalado algunos autores, entre ellos Dvivedi (2004: 270), no es nada extraño que en el suelo indio diversas tribus, castas, razas y cultos —en un inicio relegados o francamente marginados— hayan terminado siendo asimilados por la cultura india en general, sin que ello afectara de verdad el sistema social o el complejo religioso ortodoxo. El tantra es una amalgama de diversos cultos (los incorpora, los adapta) y, a su vez, éste termina también asimilado y adaptado (con sus tensiones correspondientes) al macro-cosmos religioso del sur de Asia.

²⁵ Debo esta idea a D. Lorenzen (en conversación, 12 de septiembre de 2006).

De este modo, podemos decir que el tantra (tal como lo conocemos o concebimos hoy en día) no podría ser sin la existencia del hinduismo y el budismo; es tanto una reinterpretación de estas dos religiones (principalmente), como una combinación de elementos comunes. En muchos sentidos, se puede pensar en el mundo tántrico como una forma de camino místico, en tanto experiencia de lo divino aunado a estados de éxtasis. Más que una religión autónoma, se trata de la manifestación mística que el hinduismo o el budismo pueden adoptar bajo ciertas circunstancias. Los elementos que confieren de un carácter místico al tantra no son del todo fáciles de puntualizar, pero podemos señalar algunos. Se trata, sin embargo, de una práctica esotérica que difiere de la senda extática transitada por los poetas *bhakti* posteriores al surgimiento del Nath Panth.

Teun Goudriaan intentó delinear dieciocho características constituyentes del tantra en general (Gupta, Hoens y Goudriaan 1979: 7-9). Él tiene cuidado de no afirmar que en todos los casos (prácticas, textos, corrientes) han de hallarse estos elementos, pero sin duda suelen estar presentes en mayor o menor medida, de alguna u otra forma; entre estos constituyentes podemos resaltar los siguientes:²⁶ una práctica espiritual alterna a los ritos védicos, el reconocimiento de metas mundanas, una forma de yoga enfocada en canalizar una energía sutil, la analogía fisiológica del cuerpo y el cosmos, especulaciones místicas en torno del alfabeto sánscrito, el extendido uso de fórmulas verbales (mantras) y diagramas místicos (*yantras*, *ma??alas*), la recurrencia de elementos erótico-rituales, métodos alquímicos, el uso de un lenguaje codificado o esotérico (*sandha-bha?a*).

Al igual que la modalidad no tántrica del hinduismo, el tantra busca la emancipación espiritual y se basa de manera importante en el ritual. Resalta, como he

²⁶ André Padoux (2002: 18-20) discute brevemente esta lista de dieciocho constituyentes. Para Padoux, estas listas resultan problemáticas, justamente por la frecuencia con que dichos constituyentes no aparecen en conjunto en grupos o textos tántricos; además, es posible también encontrar algunos de estos elementos en grupos o textos usualmente considerados no -tántricos.

apuntado ya, la preponderancia de figuras femeninas de naturaleza divina (*saktis*), si bien es cierto que no todas las corrientes tántricas se asumen como adoradores de divinidades femeninas. Otro elemento primordial es la práctica de una forma especial de yoga dirigido a encauzar los instintos animales y catalizar una simiente de energía latente en el cuerpo. Este panorama, a su vez, está directamente relacionado con una tácita homologación entre el microcosmos (el cuerpo humano) y el macrocosmos (el universo). Esta forma de yoga se caracteriza por una cultura corporal, es decir, la marcada tendencia a trabajar en el cuerpo, lo cual se traduce en un sistema de fisiología mística (especialmente definida por el *ha?ha-yoga*) que distingue entre planos sutiles y materiales de la realidad.

Goudriaan resalta la importancia de la relación entre el tipo de yoga tántrico y el tipo de alquimia practicada por los *siddhas* —cuya función es homóloga a la canalización de la energía inherente en el cuerpo humano; en otras palabras, una suerte de transmutación energética u ontológica—. Al igual que resulta cierto para otras tradiciones no tántricas, el papel del maestro o guía espiritual es indiscutible: sin la iniciación impartida por el guru, ningún camino se considera fructífero. El sistema ritual tántrico es altamente especializado y puede hacer uso de un sinnúmero de elementos para preparar (se), cumplir con y concluir el ritual: sortilegios, fórmulas mágicas, diagramas místicos, baños purificadores, invocaciones, elementos impuros, etc.

Varios diagramas místicos (*yantras*) diseñados en función del simbolismo e imaginaria nath adornan los muros de la biblioteca del templo de Gorakhpur y aparecen en la extensa cantidad de publicaciones populares sobre prácticas naths. Así, por ejemplo, existe un *yantra* dedicado a/concentrado en Gorakhnath, los nueve naths o los ochenta y cuatro *siddhas*. En una publicación de Haridwar que lleva por título *Sri-nath rahasya* (NathRah) se incluyen métodos de práctica espiritual según las

doctrinas naths, en particular la meditación por medio de mantras y *yantras*, la “proyección” (*nyasa*) de fuerzas divinas en objetos y partes del cuerpo, y la alabanza a dioses, diosas y gurus. Este voluminoso y misceláneo texto, con decidido carácter tántrico-devocional, centra varias páginas al modo correcto de proceder con el “Sri nath-siddha yantra”: cómo trazarlo, qué divinidades colocar y en qué puntos cardinales, etc. Al mismo tiempo, y al igual que diversas corrientes tántricas, proporciona reflexiones en torno del *gayatri-mantra*, de origen védico, pero aplicado a las nuevas necesidades y expectativas de la tradición en turno. Este libro resulta interesante por algo en particular: está publicado por encargo de la confederación de los doce *panths* de yoguis. En otras palabras, habría que conceder que el contenido de este compendio resulta aceptado (o aceptable) por la mayoría de yoguis en la India, incluyendo a sus líderes religiosos. El NathRah está editado por un yogui y está acompañado por las bendiciones de importantes cabezas monásticas del mundo nath procedentes de Haryana, Haridwar y Gorakhpur.

Así pues, los nath-yoguis caben a mi juicio dentro de una definición amplia de “tantra”, puesto que reúnen varias de las características señaladas por Goudriaan: la cultura de una fisiología mística, la importancia del guru, la canalización de energía, la recurrencia de prácticas poco ortodoxas, etc. Pero no sólo eso. A ellos se les atribuye la difusión del ha?ha-yoga, en el cual se condensa un gran número de elementos simbólicos del imaginario tántrico. Además, como veremos más adelante, la línea divisoria entre siddhas y yoguis es harto tenue y en más de una ocasión ambas categorías se traslapan. Por otro lado, la noción identataria que se apoya en una línea de transmisión ininterrumpida es de especial importancia dentro del Nath Panth; el agudo énfasis en un linaje (*parampara*) ha servido de elemento unificador y de consolidación de la escuela o tradición (*sampradaya*) de los nath-yoguis. Los muchos guru-yoguis del *panth* son reverenciados, recordados y emulados por los adeptos como

piezas centrales de su tradición. Por supuesto, los textos y canciones atribuidos a estas figuras constituyen la literatura sacra del *panth*.

Una ambigüedad significativa en los orígenes del Nath Panth se refiere a su actitud para con el mundo tántrico. El *ha?ha-yoga* —forma de yoga preconizada por nath-yoguis— deriva parcialmente del mundo tántrico en cuanto a imaginaria y medios, pero los naths —como movimiento religioso propiamente dicho— surgen como una especie de protesta contra las vertientes tántricas kaulas/saktas, es decir, aquellas en que el culto a diosas y yoginis es un factor prominente. El pronunciado carácter erótico ritual del kaulismo se traduce en un marcado tenor de abstinencia sexual en el nath-yogui, sobre todo a partir de Gorakh. En buena medida, esta constante contraposición a los valores kaulas constituye un elemento recurrente no sólo en la literatura natha (en especial la vernácula), sino también en la narrativa hagiográfica. Más adelante veremos una leyenda paradigmática al respecto: la “caída” de Matsyendra y su “rescate” a cargo de su discípulo Gorakh (cap. 5).

Varias de las escuelas tántricas comparten un punto con respecto de su transmisión. Según exponen diversos textos, el conocimiento o ciencia tántrica es de origen divino; en primera instancia, se trata de una sapiencia compartida sólo entre figuras divinas, la cual eventualmente se imparte a una figura humana. En algunos casos, es el dios Siva quien voluntariamente revela las enseñanzas tántricas a algún *vidente* o *muni* (sabio) prominente; en otros casos, dicha figura humana escucha por accidente las doctrinas tántricas cuando Siva las expone o bien a su esposa (las más de las veces) o a uno de sus hijos (Skanda, Karttikeya). Dentro de la tradición natha y kaula, el receptor humano de tales enseñanzas es el mítico Matsyendra. Al respecto existen ambas versiones: en algunas fuentes, Matsyendra escucha incidentalmente las doctrinas secretas; en otras, Siva le revela directamente los secretos divinos. En el capítulo correspondiente se tratarán a fondo estos motivos narrativos (cap. 4). Por el

momento baste decir que el Nath Sampradaya cuenta con una figura de autoridad (Matsyendra) que da legitimidad a la tradición. Él es quien funge como el vehículo que une el conocimiento divino con el saber humano, a su vez transmitido de guru a discípulo en una larga sucesión de continuadores de la tradición.

Así pues, Matsyendranatha, el guru de Gorakṣa, es el precursor legendario del camino de los nath-siddhas (*siddha/natha-marga*). De acuerdo con la tradición, Matsyendra habría dado origen a la escuela kaula en general y específicamente a la corriente kaula-yogini. Visto en su totalidad, la secta de Matsyendra posee una naturaleza sakto-tántrica en virtud de las prácticas que se exponen en la literatura kaula. Uno de los puntos de especial interés es el culto a las yoginis, personajes que oscilan entre consortes rituales de *sadhakas* (los practicantes) y de yoguis, seres sobrenaturales, emanaciones de diosas diversas y encarnaciones de la Sakti Suprema. Muchas veces aparecen como seres fantasmagóricos y como hechiceras a quienes se teme. Los aspectos tántricos involucrados en este culto son varios o, en otras palabras, dichos aspectos son algunos que con frecuencia se caracterizan como motivos típicamente tántricos. Uno de los textos renombrados de esta escuela es, por supuesto, el *Kaula-jñāna-nirṇaya*, que supuestamente habría redactado Matsyendra mismo.

El papel de Matsyendra (el guru) y Gorakh (el discípulo) en el linaje nath es interesante. Si bien el precursor es Matsyendra, el fundador propiamente dicho del Nath Panth es Gorakhnath. De algún modo, Gorakh se erige como continuador y reformador de las enseñanzas que él habría recibido de Matsyendra (y éste del dios Siva). Todo esto recuerda el papel que Jesús y Pablo han desempeñado en la historia del cristianismo, donde el primero es la figura esencial y primigenia, mientras que el segundo establece las normas que regulan a la cristiandad. En muchos sentidos, el cristianismo es tal y como lo conocemos gracias a los dogmas paulinos a través de las

diversas cartas en el Nuevo Testamento. Gorakh, así pues, se presenta como un continuador de unas enseñanzas “purgadas” de sus ecos tántricos, en particular los que se refieren a prácticas sexuales.

Al respecto resulta clave que, en términos generales, los nath-yoguis no recurren a textos renombrados dentro del gran universo tántrico (o sakta): *Tantra-sara*, *Rudra-yamala*, *Tantra-rajá*, *Kubjika-mata*, *Tantraloka*, *Devi-mahatmya*, *Yogini-h?dayam*, *Kali-vilasa-tantra*, etc. El *panth*, antes bien, cuenta con su propia literatura: textos atribuidos a sus gurus o redactados por seguidores posteriores, los cuales bien pueden constituir tratados sobre yoga, algunas especulaciones filosóficas (los menos) y canciones de devoción y corte místico—literatura que ha sido poco estudiada hasta el momento. Al mismo tiempo, si bien en algunas fuentes de la secta encontramos citas de otros textos “de fuera”, nunca se citan fuentes inequívocamente ortodoxas como son los Vedas o el *Artha-sastra*, por mencionar algunos. Las fuentes más recientes y escritas en lenguas vernáculas, sin embargo, suelen hacer referencias a la literatura pura?ica como fuente de autoridad para historias relativas con algunos personajes importantes de la tradición nath. Resulta asimismo curioso que, al parecer, tampoco suelen apoyarse demasiado en las composiciones atribuidas a Matsyendra, el legendario precursor de los naths. Llama la atención que pese a su reputación como gran maestro y fundador de escuela tántricas, así como de preceptor de Gorak?a, la atención por parte del Nath Panth sobre sus textos sea mínimo. Así fue la respuesta que encontré en marzo de 2005 en el templo de Gorakhpur. Salvo el *mahant* (abad) Avedyanath, nadie más parecía tener conocimiento de textos como el *Akula-vira-tantra* o el *Kaula-jñana-nir?aya*. El motivo estará también presente en la hagiografía, como veremos más adelante.

Con frecuencia la secta kula o kaula ha estado asociada con cultos y ritos que involucran sustancias prohibidas o tabúes. Según anota Pathak (1980: 13), el

comentador Lakṣmidhara, en su glosa al *Saundarya-lahari*, señalaba que los kaulas podían dividirse en dos vertientes: los *uttara-kaulas*, que rendían culto a diagramas e imágenes sagradas de las diosas, y los *purva-kaulas*, que adoraban el *yoni*, es decir, el útero divino encarnado en la vagina de la mujer (Chakravarti 1963: 54). Los adeptos kaulas han sido equiparados con seguidores del culto *vamacara* (lit. “conducta de la mano izquierda”), es decir, la corriente tántrica que hace explícito uso de las cinco sustancias prohibidas. Estas corrientes no pasan desapercibidas en la literatura nath. Una fuente tardía del Nath Panth, el GorSS, traza una ligera relación entre el *avadhuta-marga* y el tantra, y enumera los siguientes caminos posibles en pos de la emancipación o perfección espiritual: *vaiṣṇava kaula, saura, saiva, sakta, gaṇapatya, vama-marga, dakṣiṇa-marga, vira* y *divya* (GorSS 2: 41, 42). El GorSS constituye una suerte de compendio sapiencial del *panth* y aún falta por realizar estudios más profundos acerca de este texto; sin embargo, es importante advertir que en esta lista se incluyen el camino *vaiṣṇava* —elementos del cual se filtraron poco a poco dentro del Nath Panth— y el *kaula* —cuyas técnicas trataron de ser extirpadas del *panth*—. Ello será más notorio cuando presente algunos relatos hagiográficos. Lo que queda de manifiesto es que los naths participan a un tiempo de un pedigrí tántrico y de un rechazo del tantra.

Si una de las fuentes del Nath Panth es la tradición *kaula-yogini*, por otro lado tenemos a la secta de los *kapalikas*, un grupo de saivas con fuertes tendencias tántricas. Ellos son quizá los antecedentes más directos de los naths y tuvieron una fuerte presencia sobre todo en el Decán en algún momento del siglo VII (Lorenzen 1972: 52). No hay demasiadas referencias a *kapalikas* en fuentes naths, pero cuando las hay suelen ser más bien condescendientes y aun deferentes. En *Gorakṣa-siddhanta-saṅgraha* se dice que la doctrina *kapalika* —en varias fuentes también llamada *soma-siddhanta*— también fue revelada por Siva (en realidad, la mayoría de

corrientes tántricas adscriben el origen de las doctrinas a este dios). El texto cita el *Sabara-tantra* y enumera los supuestos doce gurus kapalikas primordiales y sus respectivos discípulos, entre los cuales están Gorakṣa, Carpaṣa y Jalandhara (*sic*) (GorSS 1: 14-15; GorSS 2: 39-40). Lejos de buscar refutar el linaje, el autor o compilador del GorSS parece darle credibilidad; ello, a su vez, otorga autoridad y un linaje venerable al *panth*.

Sin embargo esto no deja de ser paradójico, pues la antigua secta de los kapalikas ha sido duramente atacada por llevar a cabo prácticas poco ortodoxas.²⁷ En muchos sentidos, tanto kaulas como kapalikas resultan igualmente heteroprácticos y, en consecuencia, poco aceptados por las esferas más ortodoxas del hinduismo. No es difícil que algunos círculos convencionales prescribieran un ostracismo social absoluto hacia quienes practicaban cultos tántricos extremos: en el caso de haber tenido contacto con alguno de estos practicantes, un ritual purificador sería indispensable; el *Kurma-purāṣa* prevenía contra el contacto y aun la plática con pañca-ratras y pasupatas (Chakravarti 1963: 32). Existe incluso una historia repetida en varios *purāṣas* para explicar el surgimiento de las prácticas tántricas: tras haber abusado de la confianza del sabio Gautama, un grupo de ascetas fue despojado de su derecho a participar de los ritos védicos; ellos recurrieron entonces a Viṣṇu y Siva, quienes crearon los tantras para quienes (ya) no pertenecían a los círculos védicos (Chakravarti 1963: 32-3).

Y aun entre las distintas sectas tántricas no faltaron las disputas. Tántricos saivas, saktas y vaiṣṇavas tratarían de demostrar que su escuela era superior a las otras corrientes. El *Akula-vira-tantra* (AkulT) de la escuela de Matsyendra menciona a los kapalikas (o su doctrina) como una más de las creencias y prácticas erradas junto

²⁷ Ver, por ejemplo, las obras *Kadambari* y *Harṣa-caritra*, *Matta-vilasa* y *Dasa-kumara-caritra* de Banabhatta, Mahendrarman y Daṣṇin respectivamente (ca. S. VII e.c.) y el *Prabodha-candrodaya* de Krsnamisra (s. XI), en especial el Acto III, y Bloomfield 1924. Para un comentario crítico al respecto, ver Lorenzen 1972: 48-62 y Lorenzen 2002: 26.

con el budismo, otras sectas tántricas, y los sistemas de filosofía mima? sa, nyaya y vaise?ika, entre otros (AkulT 7-8, 142-43). Este texto, sin embargo, no pertenece propiamente a los nath-yoguis, sino a sus precursores. Pese a todo, con el paso del tiempo tal parece que el Nath Panth —a través de su literatura— demarcó una separación con Matsyendra y su escuela kaula, mientras que por otro intentó trazar los vínculos genealógicos con otras sectas saivas, en especial los kapalikas. Al menos tal es lo que encontramos en el GorSS.

Lo que encontraron en común con esta desaparecida secta puede ser, por un lado, la afiliación saiva. Pero los kapalikas no eran ni han sido los únicos seguidores de Siva, así que esa no puede ser la única razón. Es posible que, en virtud de sus tendencias tántricas, los kapalikas manejaran un corpus técnico y simbólico con el cual los naths (merced a su práctica del ha?ha-yoga) podrían haber sentido alguna afinidad. El ha?ha-yoga constituye en particular una faceta tántrica del yoga, lo cual resulta claro al tomar en cuenta la fuerte analogía entre el microcosmos y el macrocosmos y la transferencia del acto ritual de un altar al cuerpo. Ambas escuelas, además, no parecían particularmente proclives a la elaboración de densas discusiones filosóficas. En muchos sentidos, varias escuelas tántricas y afines (kapalikas, naths, etc.) son sólo “refutaciones de toda metafísica racional. No es el conocimiento, sino el ritual, la devoción y la disciplina psico-física (el yoga) lo que estas escuelas enfatizan” (Lorenzen 1972: 36).

Ésta podría ser una razón por la cual los naths tendieron más hacia los kapalikas que hacia otros grupos saivas, pero más ortodoxos, como los dasnamis, orden fundada por Sa?karacarya. La escuela de Sa?kara, aunque nominalmente saiva y bastión de la ortodoxia hindú, dedica la mayoría de sus esfuerzos al estudio rígido de las sagradas escrituras y la dialéctica filosófica, algo difícil de llevar a cabo por órdenes de renunciantes que, en su mayoría, no provienen de las clases altas, como los naths.

Por otro lado, los vira-saivas de la meseta del Decán se convirtieron en los baluartes del devocionalismo saiva ortodoxo a partir del siglo IX, con influencia tanto en el sur como en el norte de la península. La imaginería tántrica —aplicable tanto al ritual externo como a la práctico psicofísica— no son piezas importantes para los vira-saivas. Para los naths —y en especial en tanto yoguis—, lo más importante sería la práctica, y mientras más física y menos cerebral, mejor.

Los nath-yoguis deben mucho al mundo del saivismo tántrico. No sólo el lugar central que ocupa el dios Siva, sino la configuración misma de la secta. Daniel Gold (1987b: 8) ha puntualizado tres principales lugares o receptáculos inmanentes de la divinidad dentro del hinduismo: el santo o guru, la deidad hindú y la herencia védica. Dentro de la tradición saivo-tántrica, los tres receptáculos poseen la misma importancia: un maestro espiritual en vida, que encarna la personalidad de Siva, el cual a su vez está incrustado en la gran herencia hindú. Así, la figura proteica de Gorakh hace el papel del guru, la pieza medular del *panth*, que con el paso del tiempo se convierte en una manifestación de Siva. Ambas figuras se confunden e insertan cada vez más dentro del enorme complejo que es el hinduismo, si bien —en el caso del Nath Panth— se trata de un complejo en principio cimentado en un ambiente tántrico.

A los rasgos señalados por Gold habría que añadir la palabra del guru y la compañía de santos (*sat-sa?g*): de entre las corrientes *bhakti*, los sikhs destacan por la importancia que conceden a las palabras del (los) guru (s) de su tradición. Los naths, por su parte, celebran las palabras de sus gurus, en especial de Gorakh, a través del conjunto de *banis*, colección de coplas (*sabdi*) y versos (*pad*). La asociación o compañía de hombres venerables o santos, como veremos más adelante, no está del todo ausente en el mundo hagiográfico; los yoguis a menudo se reúnen ya sea para meditar o celebrar un banquete.

Como se ha hecho patente en párrafos anteriores, las raíces tántricas del Nath Panth no sólo derivan del saivismo, sino de una ambigua tradición de seres conocidos como siddhas, los "seres perfectos". Los siddhas, tomados como un conjunto, no pertenecen de manera inequívoca a una tradición sectaria en particular, sino que podían rendir culto a distintas divinidades y practicar diferentes dogmas. Los más eminentes integrantes de este grupo comparten filas tanto en los santorales del Nath Panth como del vajrayana, forma tántrica del budismo. Lo que interesa en este punto es asentar que las raíces de los nath-yoguis son multifacéticas. No derivan de un sólo grupo, sino que se han nutrido de diversas tradiciones, lo cual a su vez puede haber incrementado su capacidad para influir sobre otras tradiciones. Sin embargo, en este estudio me limito más bien a las vertientes sakta y saiva del tantra, en virtud de que es allí en donde mejor encuentro las bases tántricas del Nath Panth: la supremacía del principio activo femenino, en la figura de Sakti, y el papel del yoga, representado por Siva. Otra razón es la íntima conexión, y a veces confusión, entre ambas ramas, lo cual ciertamente no confirma sino el hecho de que el tantra, en esencia, tiende hacia la consecución o control de la energía (*sakti*) mediante procesos yóguicos. Por ahora baste mencionar que el papel de sakti está encarnado en el imaginario nath por la *ku??alini*, elemento focal dentro de sus prácticas.

Faquires, sants y yoguis

En sus primeras fases, la configuración del nath-siddha depende de la figura folclórica del yogui y su combinación con elementos del mundo tántrico. Posteriormente, la identidad del nath-siddha experimenta la interacción con otros grupos, en especial en el norte del subcontinente indio. Estos grupos apenas nacientes tuvieron que competir con la ya poderosa influencia de los naths para hacerse de adeptos y para ello condenaron algunas de las actividades de los naths, aunque al mismo tiempo

recogieron otros aspectos. La eventual amalgama de distintas comunidades religiosas en la India medieval con diversos grupos (como los naths) bien podría explicarse en palabras de Gold: "Cuando dos seres substanciales tienen un contacto cercano, por lo general es común ver que exista alguna transferencia de propiedades entre ellos" (Gold 1987b: 22). El contacto, pues, trajo consigo influencias mutuas.

En especial en el norte de la India, la religión adopta un modo particular de adoración o veneración devocional denominado *bhakti*. Esto tiene lugar tanto en las ramas religiosas hindúes propiamente dichas como con los sikhs, en parte debido a que ambos grupos poseen una herencia en común que ha influido tanto en sus orígenes como en el desarrollo de sus sectas. Tal vez esta herencia en común puede localizarse sobre todo en los textos sánscritos de la *Bhagavad-gita* y el *Bhagavata-pura*, si bien la tradición *bhakti* se caracteriza por su producción literaria en lenguas vernáculas. Se trata de un fervor literario-religioso del pueblo, en tanto deja de valerse de la lengua de la élite: el sánscrito. El movimiento *bhakti* posee dos ramificaciones principales, a saber: *nirguṇi* y *saguni*, que colectivamente suelen ser llamados *sants* (poetas-santos). Mucho se ha discutido en torno de la terminología empleada para agrupar a los poetas-santos que distinguen este periodo, pero los términos *nirguṇi* y *saguni* aún continúan siendo útiles para abordar este tópico, si bien Hawley llama la atención sobre grupos más híbridos que no corresponden únicamente a una u otra categoría (Hawley 1995: 175).²⁸ En realidad, es justo decir que el gran movimiento denominado *bhakti* no es sino una "amalgama de numerosos movimientos devocionales medievales" (Sharma 2004: 297).

En la introducción a *Bhakti Religion in North India*, Lorenzen proporciona un panorama acerca de las diferencias, similitudes e implicaciones sociales de ambas vertientes. Comienza por señalar que, a pesar de que los sikhs llegaron a constituir

²⁸ Una buena exposición al respecto es Krishna Sharma 2004: 291-322.

con el tiempo una entidad religiosa independiente, comparten varias de las características de la corriente *nirguṭi*. En términos generales, la *bhakti nirguṭ* se centra en la veneración de un ente divino que carece de atributos, no es manifiesto y escapa al antropomorfismo, mientras que los *sagun* adoran manifestaciones antropomorfas del ser divino, por lo regular el dios Viṣṇu o algún de sus manifestaciones (en particular Rama o Kṛṣṇa). El objetivo principal del estudio de Lorenzen es demostrar que la ideología social y la formación de la identidad de la comunidad fueron fundamentos indiscutibles en la evolución de las corrientes *nirguṭi* y *saguni* en el norte de la India.

Pugnas de orden social y de orden religioso estuvieron ligadas a los movimientos *bhakti* durante la India medieval. La corriente *nirguṭi*, así como dejaba de lado la veneración de manifestaciones antropomorfas de la divinidad, también rechazaba el modelo del *varṇasrama-dharma*, el modelo de cuatro clases sociales. La consecuencia lógica es que numerosos miembros de las clases bajas se sintieron atraídos por esta corriente y contribuyeron a su evolución. De hecho, varios de los formadores de algunas de las corrientes *nirguṭi* fueron individuos de clases bajas, incluso intocables. Por el otro lado, vemos que la corriente *saguni* ha sido más bien liderada por brahmanes y, por ende, promotora del sistema de cuatro clases y cuatro etapas. La apuesta de las dos formas de movimiento *bhakti* en la India medieval frente a los códigos rituales y sociales puede leerse bien como compromiso (los *sagunis*) o bien como rebelión (los *nirguṭis*) (Dvivedi 2004: 275). Barthwal lo pone de la siguiente manera: por un lado, los poetas devocionales del sur, principalmente, proclamaban que sólo existía una casta y un solo Dios; por el otro lado, los más ortodoxos, como Ramanuja, querían que la religiosidad de los individuos de las castas bajas dependiera por completo de Dios (*prapatti marga*), dejando así el acto de devoción (*bhakti marga*) sólo para las castas altas (Barthwal 2004 : 262-63).

Acaso la concepción social de ambas corrientes difiere en virtud de su *modus operandi* religioso. Los *sagunis* tienden hacia la contemplación de un dios; le profesan adoración tanto a él como a las escrituras sagradas y ello implica cierta diferenciación ontológica entre la divinidad y el devoto, por un lado, y consecuentemente entre los devotos mismos. Los *nirguṭīs*, por el contrario, predicán la comunión óptica con el Absoluto. El verdadero conocimiento no deriva del estudio de las escrituras, sino de la espontaneidad, de la experiencia natural y directa de lo divino o numinoso. Ontológicamente se busca lograr la unión total con el Absoluto, y esta unión, en última instancia, mancomuna también a los seres humanos tanto en el plano supramundano como el mundano. Por consiguiente, ni clases ni preceptos sociales tienen relevancia; sólo la devoción a lo numinoso o la figura del guru. Los naths —como los *nirguṭīs* después de ellos— proclamaban que en el estado más alto del ascenso espiritual el *sadhaka* se homologaba con el Absoluto, lo cual expresaban mediante máximas como: *Sivo 'ham* (“yo soy Siva”), *So 'ham* (“yo soy eso”), etc. Dentro del Nath Panth, el estado máximo generalmente recibe el nombre de Alakh Nirañjan (sánscrito, *Alakṣya Nirañjana*), lo “Invisible Inmaculado”, y este término figura también en la poesía de los *nirguṭīs*.

Los *sants nirguṭīs* no fueron los primeros en integrar a sus filas personas de distintas castas. Los naths, desde un principio, permitieron la filiación de personas con diversos orígenes sociales y aun religiosos. Esta es una de las razones por las cuales Gorakh es reconocido como un santo y gran asceta por los *chamars*, uno de los grupos sociales más bajos dentro de la jerarquía hindú (Briggs 1920: 149-50); del mismo modo, un seguidor de Raidas que encontré en Varanasi en febrero de 2004 se refirió a Gorakh como una persona de profunda espiritualidad (*mahapurūṭ*) y Shaikh 'Abdul Quddus Gangohi lo describía no como una persona común y corriente, sino como un hombre o ser perfecto (Sarkar 1985: 15). Los *sants* en general preconizan la

experiencia interior como la base de toda práctica y creencia, un aspecto que tomaron prestado de los naths (McLeod 1989: 25). En buena medida, esta experiencia interna se traduce en el exterior en un rechazo por las normas sociales, en particular las que se refieren a las castas. En principio, los naths no apoyan el sistema de casta y esta actitud fue continuada por los poetas *nirgu?i* en el norte y por los sitters en el sur (Zvelebil 1973: 69-70).

Es posible que esta actividad de reclutamiento estuviera influida, al menos parcialmente, por las ideas de algunas escuelas tántricas que permitían la participación de individuos de distintas castas en la realización de ciertos rituales. Recordemos que las sectas kaula y kapalika —ambas de naturaleza tántrica— son piezas medulares para la formación del Nath Panth. Los *nirgu?is*, más que los *sagunis*, habrían reclutado adherentes en los mismos estratos que los yoguis, es decir, las clases bajas para quienes la educación de élite estaba vedada y para quienes el modelo del *var?asrama* resultaba injusto. Los naths no eran brahmines originalmente, sino “místicos eclécticos” (Sarkar 1985: 15). En la actualidad, los líderes naths de Gorakhpur continúan reclutando, al menos como fieles, a gente de estratos bajos (en particular *dalits*), aunque en ello parece haber motivaciones más de tipo comunalista que antinomista (Gatade 2004).

Ambos grupos (*sagunis* y *nirgu?is*), empero, escogieron las lenguas del pueblo para transmitir sus ideales y, de hecho, el auge de estos movimientos marca el inicio de la entonces incipiente literatura vernácula. Puesto que en este periodo la consigna era congregar numerosos adeptos, en especial de los estratos más bajos de la sociedad, el uso de las lenguas vernáculas fue una herramienta esencial. Presumiblemente los diversos grupos autóctonos no sólo tuvieron que competir con los naths, sino con el Islam, que ofrecía una ideología social más abierta que el hinduismo ortodoxo. El Islam es excluyente en términos religiosos, mas incluyente en términos

sociales; por el contrario, la sociedad hindú excluye socialmente pero incluye con más facilidad en términos religiosos (Dvivedi 2004: 273). En gran medida, la llegada del Islam, con su espíritu socialmente incluyente, confrontó el sistema de castas hindú (Ibid.: 269 *passim*). Los grupos de *nirgunis* compartieron este espíritu de confrontación con vehemencia.

Uno de los puntos que de algún modo comparten *sagunis* y *nirgu?is* es la importancia que dan a la palabra del guru o santo. A través de la palabra (*ban*), generalmente expresada en forma de verso, el guru transmite la enseñanza espiritual y un código ético que une a la fraternidad. Basándose en una descripción de Susanna Rudolph sobre la identidad de los raputs, Daniel Gold dice acerca de los *sants*: “Una cultura religiosa en común, expresada a través del *sant bani* y una ética devota compartida, además de un *sentimiento de que todos los verdaderos sants eran coetáneos*, produjo un clima espiritual en común, incluso si ello no derivó en ninguna unidad institucional” (sic Gold 1987b: 18). Esta cohesión, si bien carece de unidad institucional, hace que los *sants*, en sentido genérico, se reconozcan como parte de un mismo sentimiento popular. También por esta razón abundan los textos laudatorios de los *sants* prominentes, independientemente del *panth* al que nominalmente pertenecen. Seguidores de Raidas, Kabir, Guru Nanak, etc. pueden cantar la gloria de distintos poetas-santos (los *naths* incluidos) en virtud de una cultura religiosa que los une (cf. Callewaert y Op de Beck 1991: 9-11; Friedlander 1994: 463-67, 474-75). En dicho corpus literario no es infrecuente encontrar alabanzas a miembros del Nath Panth. La *Bhakta-mal* de Raghavadas y la *Sri sant-mal* de Naraya?adas son apenas dos ejemplos de largos panegíricos de diversos *sants*, entre los cuales figuran *nath*-yoguis célebres como Gorakh, Bharthari, Gopicand o Caura?gi. Indudablemente, los *sants nirgu?is* debieron haber encontrado afinidades de mensaje en las figuras de los *naths*; de otro modo no tendría sentido la incorporación de dichos personajes en estos laudos.

Fuera del fuero hindú no es del todo diferente; en algunos círculos sufíes encontramos motivaciones igualmente afines, como veremos un poco más adelante. En uno de sus poemas, el famoso poeta persa Rumi menciona entre varios santos a Kabir, Dadu, Caitanya y Tukaram (Pande 1995: 39).

La afinidad a la que me refiero no está presente en la literatura nath en sánscrito, sino —significativamente— en la poesía vernácula. En las canciones naths, Gorakh previene a los *pa??its* de buscar el verdadero conocimiento únicamente en el estudio de las sagradas escrituras. La luz del conocimiento, dice, llega de manera directa mediante la experiencia mística, producto de la práctica; de otro modo, el mero estudio no transforma al individuo en su estado animal (*pasu*):

*pa?i dehki pa??it a rahi dekhi sara? , ap?i? kara? i? utariba para? /
bada? t gorakhnath kahi dhu sakhi, ghā?i gha?i d ipak balai pasu na pekhe //*

(Bani *sabdi*59)

(Oh, pandit, contempla la verdadera esencia de lo que has estudiado;

[sólo] mediante tu propia práctica cruzarás a la otra orilla.

Gorakh dice: ¿Qué es lo que veo? Que los *pasu* no ven la luz

que fulgura en cada cuerpo.)

El énfasis de varias corrientes religiosas con una inclinación hacia el misticismo (los naths incluidos) yace sobre la idea de que el conocimiento verdadero y puro (*jñana*) no deriva sólo del estudio, sino de la experimentación. Los mismos sentimientos motivan a la gran mayoría de *sants nirgu?is*. Pero las primeras manifestaciones literarias de este tipo de motivaciones se deben a los cantores naths. El *doha*, una de las formas métricas favoritas de la literatura *nirgu?i*, antecede a los *sants* por varios siglos. Con extraordinaria capacidad para condensar sucintamente una idea, el *doha* adquirió fortaleza sobre todo a través del dialecto apabhra?sa y entre sus mejores exponentes se cuentan siddhas budistas, saivas de Cachemira y nath-

yoguis (Schomer 1987: 65). Los *dohas* han cobrado la importancia de los refranes y proverbios populares y hoy en día son citados con frecuencia en conversaciones cotidianas para apoyar un argumento (Ibíd.: 89), de manera que esta tradición se convirtió en una pieza central para la construcción de la cultura popular del sur de Asia, no sólo medieval sino también contemporánea. Aunque la mayoría de *sabdis* atribuidos a Gorakh no están compuestos propiamente en *doha*, siguen siendo dísticos y funcionan como *dohas* (Schomer 1987: 70). Por ello, los seguidores de distintos *panths* se dieron a la recolección no sólo de sus propios gurus, sino también de gurus de otros *panths*. En un manuscrito almacenado en Jodhpur bajo el título de *Kabir Parchai* (ca. 1636) se incluyen además piezas literarias atribuidas a Gorakh y P^hvinath, además de Raidas, Surdas, Kabir, Jan Haridas, entre otros (Lorenzen 1991: 86). Así mismo, el inmenso repertorio musical folclórico (*qawalis*, *bhajans*, etc.) incluye bastantes versos que o bien aluden al yogui o se atribuyen a los *sants* (del Sikh, Kabir, Gorakh, Raidas, u otro Panth).

Las referencias a nath-yoguis, sin embargo, no siempre se apoyan en sentimientos de reverencia o estima. La literatura *nirgu?i* ofrece múltiples instancias en las que la alusión a nath-siddhas se basa más bien en la descalificación (cf. Lorenzen 1996: 161-62). Ya sea que se describa la corrupción del yogui, o su deficiencia para emprender el verdadero camino espiritual, la literatura *nirgu?i* pone de relieve una competencia con los nath-siddhas. En *Kabir Parchai* 12.3 se alaba a Kabir, quien en materia de yoga incluso supera a Gorakh (Lorenzen 1991: 122). Kabir, máximo exponente *nirgu?i*, cuenta con varios versos en los cuales acusa a los yoguis de ser deshonestos o simplemente imperfectos²⁹. Los sikhs, en su *Guru Granth Sahib*, también incluyen instancias de encuentros entre Guru Nanak y Gorakh. Sobra decir que Nanak registra una derrota sobre su adversario yogui. Parece seguro que hacia el

²⁹ Las referencias son múltiples, pero el lector puede remitirse a Hess 1983: 76, *sabda* 104; Gold 1987b: 59-60; Hawley y Juergensmeyer 1988: 44, 45, 68, 69, 71 79, 86; Lorenzen 1996: 158 y 1991: 54-55, 122; Vaudeville 1991: 73; Shapiro 1995: 154, 156 y Briggs 2001: 236-39.

siglo XVI los enfrentamientos entre sikhs y nath-yoguis fueron constantes (Briggs 2001: 24, 236-39).

El hecho de que tanto Kabir como Nanak —o bien sus respectivas sectas— se hayan sentido impelidos a vencer sobre Gorakh y otros nath-siddhas parece apuntar hacia el hecho de que el Nath Sampradaya constituía una dura competencia. Desde sus inicios, los naths retaban instituciones sociales y, puesto que reclutaban adeptos de entre las clases no privilegiadas, había que librarles abierta batalla; después de todo, estas sectas encontraban mayor oportunidad de reclutamiento en las clases menos altas. Un buen ejemplo es Kacch, donde los yoguis tuvieron gran poder hasta mediados del siglo XVI. El poder de los yoguis aquí cayó en manos de los *atitas*, una subsecta de los Dasnamis que adoran a Dattatreya (Briggs 2001: 24). Tenía más sentido reñir con las escuelas que representaban una verdadera competencia en términos de proselitismo que con las escuelas ortodoxas que de todos modos privaban de derechos rituales a una gran mayoría.

Sin duda, un factor de suma importancia durante el periodo medieval que contribuyó a la configuración de estas nuevas comunidades religiosas es el sufismo. Los sufíes se parecen a los *sants* en que también utilizan el canto devocional para entonar la dicha divina y para comunicar esta experiencia; ello podría haber facilitado el contacto entre grupos nominalmente hindúes y musulmanes en terreno neutral (Sarkar 1985: 17). Pero sufíes, *sants* y yoguis comparten más que la mera devoción cantada; todos ellos confieren gran importancia a la peregrinación a tumbas de hombres santos; en general, no son del todo tolerados por los círculos ortodoxos (sobre todo los *nirgu?is*); precian altamente la recitación del nombre de Dios (Sat Nam, Ram Ram, etc...); otorgan una importancia central a la figura del guru, y en ocasiones las prácticas de austeridades podían aproximarse bastante (esto es especialmente cierto en el caso de algunas órdenes sufíes y los nath-yoguis). Uno de

los puntos importantes en las leyendas que veremos más adelante se refiere justamente al papel del guru en el camino espiritual. Al mismo tiempo, sin embargo, dentro de estos grupos hay subgrupos más ortodoxos que otros: la mayoría de círculos sufíes son más cercanos a la ortodoxia islámica y varios grupos de *nirguṭī* han sido objeto de procesos de ortodoxización. Los nath-yoguis, como he mencionado antes, son una especie de siddhas más ortodoxos que sus similares tántricos.

Las variedades de las experiencias religiosas que se gestaron en este periodo son particulares y apuntan hacia procesos de intercambio: “On examining the forms of religious life in *sant* tradition, then, what we find are Indic elements coming together in a way particularly characteristic of mystical Islam” (D. Gold 1987b: 206). Mucho se ha discutido de si el sufismo debe o no algo a la influencia de los caminos indios de gnosis mística. Hay quienes sostienen que, incluso antes de llegar a India, el sufismo ya había incorporado características semejantes a las de la filosofía monista, el *advaita vedanta*, que de acuerdo con algunos estudiosos habría dado lugar al modelo monista sufí del *wahadat-al-wujud*, sobre todo en la orden Chishtia (cf. Pande 1995: 33; Sarkar 1985: 14). Para Barthwal (2004: 260), el panteísmo de los sufíes es casi un “regalo” de la filosofía hindú; es más, el sufismo es una suerte de comentario vedántico del Corán (Ibíd.: 265). De hecho, él se apoya en pasajes de la *Bhagavad-gīta*³⁰ y alude al estado máximo aspirado por los seguidores del *advaita vedanta*, en el cual toda clase de distinción —como las de casta— queda eliminada (Ibíd.: 266). Como contrapeso, para Sharma la posibilidad de un préstamo mutuo de ideas es más bien remota y el lenguaje de Kabir debería mucho más al contexto hindú que al sufí (Sharma 2004: 313, 331). Lo que hay que reconocer es el hecho de que el *advaita vedanta* y el sufismo constituyen desarrollos paralelos de pensamiento filosófico-religioso que, en

³⁰ Cf. BhG 5.18 y 9.32.

algún momento, llegaron a tener contacto en India. Sus orígenes, sin embargo, son independientes.

Tal vez Barthwal da demasiado peso a la posible influencia hindú sobre el Islam, en especial los círculos sufíes, mas no así al revés. En realidad, de haberse dado alguna influencia lo más seguro es que ello haya sucedido en un entorno de intercambio cultural. Sin embargo, no podemos asumir que las características del sufismo en India se deben únicamente a “préstamos” o “regalos” de ciertos aspectos de la filosofía hindú; en todo caso, el sufismo constituye una práctica de misticismo islámico y, en tanto camino místico, resulta natural que existan puntos de comparación con otros caminos de corte místico. Además, debemos reconocer que en gran medida los principales difusores de la filosofía advaita proceden de castas altas (casi exclusivamente de la casta brahmánica) y en términos prácticos nunca se mostraron ansiosos por erradicar las distinciones sociales. La BhG, por su parte, aunque con un marcado tenor devocional, también reitera las obligaciones de casta y, por ende, refuerza el sistema de castas.³¹ De este modo, un sistema monista hindú —mas sólo en el plano religioso, no en el social— habría devenido vía el sufismo en un sistema monista musulmán —con repercusiones sociales más reales que en el sistema de Sa?kara—.

La conversión al Islam operó en gran parte a través de diferentes órdenes sufíes y hubo varios yoguis adheridos a *khanqas* (hospicios). Para el siglo XIII, el sufismo contribuyó a acercar el mensaje del Islam a las masas y, de algún modo, también a musulmanes e hindúes (Sarkar 1985: 9). Así, no habría sido extraño que los primeros *sants* se hubiesen identificado más con los sufíes (D. Gold 1987b: 208) que con los sectores más conservadores tanto del hinduismo como del Islam. Hay varios ejemplos en los que la fe musulmana interactúa con la fe hindú popular; un caso es el

³¹ Cf. BhG 3.35.

de Khwajah Mu'in ud din Sijzi Chishti, nombrado Sultan u'l Hind y cuya tumba era reverenciada en Ajmer tanto por musulmanes como por hindúes (Sarkar 1985: 9). Incluso sucedió que los nizaris, una vertiente del ismailismo (del Islam chiíta), tuvo que "disfrazarse" durante algunos siglos para escapar de la persecución sunnita. No sólo hubo conversión religiosa, sino que conscientemente se adoptaron creencias y prácticas de la comunidad dominada. En virtud de su filosofía esotérica, a esta forma de ismailismo le fue más posible persistir como una secta más de sufíes o incluso de yoguis que abiertamente como chiítas ismailíes. El periodo de síntesis produjo que algunos ismailíes incorporaran elementos vaishnavas y saivas: desde la doctrina de los avatares hasta formas tántricas de yoga, lo cual puede constatarse en la literatura nizari (Khan 2000: 285-86).

Entre las órdenes sufíes que llegaron a India, algunas eran ortodoxas y celosas de la Ley, mientras que otras eran menos ortodoxas y eventualmente se "indianizaron" tanto en temperamento como en expresión (Sarkar 1985: 13-14). Así pues, la orden sufí de los *qalandariyas* es una de las que tuvo contacto con los nath-yoguis (D. Gold 1987b: 191-92). Un posible terreno de encuentro pudo haber sido la gente de castas bajas. Varios eruditos han sugerido que las tradiciones nathas eran vitales en la casta de Kabir, los *julahas* o tejedores, recientemente convertidos al Islam (Gold 1987b: 61); de hecho, es posible que algunos yoguis en Assam y Bengala se dediquen a este oficio (Bhattacharyya 1996: 250). En Uttar Pradesh, la mayor parte de los llamados Bharthari Jogis no sólo se dedican a este oficio sino que son musulmanes de nacimiento (Champion 1995). Principalmente bardos, estos *jogis* han moldeado las sagas naths para adecuarlas a los ideales del sufismo (Ibid.: 28).

Al mismo tiempo, una gran parte de sufíes procedían de clases de artesanos o campesinos, el mismo status social que una buena parte de los yoguis en Bihar y Bengala (Champion 1989: 74). Hay quien incluso afirma que Kabir primero fue sufí

antes de emprender el camino *bhakti* y convertirse definitivamente en *sant* (Pande 1995: 34). Pero Kabir no ha dejado ningún rastro o evidencia de que haya pertenecido a una orden sufí, al menos no más allá de las semejanzas teológicas que, a final de cuentas, lo relacionan no sólo con los sufíes sino con muchos otros *panths* de *nirgu?*? además de yoguis.

En un valioso artículo, Ernst (2005: 23) opina que quizá los yoguis eran el único grupo con el cual los sufíes podían haber sentido algún tipo de afinidad, lo que habría facilitado un encuentro entre dos movimientos, los cuales incluso compitieron entre sí para obtener reconocimiento popular como curanderos, hacedores de milagros y personajes santos. La afinidad, sin embargo, también se habría dado con otros grupos hindúes, no sólo de yoguis. Los modos de veneración y devoción que un fiel puede profesar a la divinidad son varios. La literatura india, y en especial la *vai??ava*, está llena de ejemplos y diferentes matices. El *Gita-govinda* de Jayadeva, la *Bhagavad-gita* y el *Bhagavata-pura?* a son sólo unos cuantos ejemplos.

Jagdish N. Sarkar (1985) incluso propone que entre los sufíes la relación entre Dios y el hombre tuvo más influencia de la concepción hindú (amante y amado) que del Islam oficial (amo y servidor). Un sufí del s. XVI, por ejemplo, hacía referencia a términos del devocionalismo *vai??ava* para ejemplificar la fe sufí. Sarkar, sin embargo, parece un poco tendencioso, quizá por descuido. La relación entre Dios y el hombre en términos de amor no impera sobre todas las manifestaciones del hinduismo. Se trata —cierto— de una emoción que los *sants nirgu?is* y en general los seguidores de *Kr??a* profesan, pero muchos otros grupos hinduistas practican una relación de total dependencia y sometimiento con Dios (*prapatti marga*). Esta es la postura que generalmente adoptaron los poetas *sagunis*: una de servidumbre y no de comunión con la divinidad. En este sentido, la noción de *prapatti marga* es más cercana al Islam oficial, es decir, la *sumisión a Dios* que al modelo más monista o panteísta del sufismo

y de la *nirgu? bhakti*. Como ejemplo podemos mencionar a Sheikh Gesu-daraz, quien escribió el *Miraj al'Ashiqin* en 1421, en urdu; la obra versa sobre el amor como modo de unión con Dios y sobre la importancia del *pir*. Cabe recalcar que en esta obra el autor tomó prestados términos como *nirgu?a* y *saguna* (Sarkar 1985: 18).

Las manifestaciones de fervor místico dentro y fuera del Islam o el hinduismo tienden hacia este mismo tipo de sentimiento religioso. El misticismo versa sobre la experiencia de lo divino; experiencia que, casi por definición, resulta inefable. El modo como el lenguaje místico suele expresar este sentimiento de comunión, de hacerse uno, es justamente a través del vocabulario amoroso y a veces francamente erótico. Bulhe Sah en el Pañjab caracterizaba al yogui arquetípico como el bienamado místico (Ernst 2005: 33).³² Por todo esto, la iconografía de Kr??a y Radha podría haber sido bien recibida por las órdenes sufíes más místicas.³³ Al mismo tiempo, las tradiciones de fervor devoto a Vi??u han sido más fuertes que las de otros dioses; la devoción a las varias formas de Vr??u, además, posee variadas expresiones y también a ello se debe que los poetas *nirgu?is* se he hayan inclinado por utilizar apelativos vai??avas de la divinidad más que saivas. Ciertas mezclas de elementos musulmanes e hinduistas, especialmente vai??avas, tuvieron lugar en algunas partes del sur de Asia; en particular entre los varkaris y los qadiris. Al respecto, hay quienes han argumentado que Eknath, aunque adorador de Dattatreya, contó con un maestro sufí. En efecto, aparentemente Janardana, su guru, o bien perteneció él mismo a una orden sufí, o estuvo al menos bajo la tutela de algún maestro sufí: Cand Bodhale, o Sayed Candasaheb Kadiri (Skyhawk 1992: 67; Zelliott 1987: 96).

Sin duda, había un fervor de devoción que el sufí y el *bhakta*, sobre todo el *nirgu?i* compartían: "The Sufis seek to explore the spiritual world not through the cold

³² Se pueden encontrar dos estudios recientes de Denis Matringe sobre la poesía de Bullhe Sah en Matringe 1992: 190-206 y 1996: 39-49.

³³ A partir de su estudio sobre el culto de Ga ?inath, Catherine Champion opina que el simbolismo amoroso es más cercano al misticismo sufí que al erotismo del tantra o del vai??avismo (Champion 1994: 79).

formalism of the Law (*Shariah*) but through the warm mystic Path or Way (*Tariqah*) of yearning after and coming into union (*wasl*) and fellowship with God" (Sarkar 1985: 1). No es que el nath-yogui no buscara esta unión mística; de hecho, lo hacía. Pero la dinámica que regía la búsqueda del yogui era distinta en este sentido. Lo más importante no era el culto devocional a la divinidad, sino convertirse en ella mediante la ascesis. En este punto es donde el yogui y el faquir se encontrarían y sus hazañas causarían admiración entre la gente.

Cabe mencionar que la mayor parte de la interacción entre sufíes y yoguis está documentada en fuentes sufíes, sobre todo en textos hagiográficos; las más de las veces hallamos una disputa por comprobar cuál de los dos (el yogui o el sufí) posee mejores poderes sobrenaturales. Un ejemplo es una historia en la que Ajaypalnath se enfrenta, junto con un gran grupo de discípulos, contra Mu'in al-Din Chishti, quien había llegado a India desde la Meca para llevar a cabo la conversión incluso de uno de los dioses en un templo (Ernst 2005: 33-5). Existe también un texto nizari del s. XVIII en donde Hasan Kabiruddin demuestra su superioridad sapiencial y espiritual ante Kanhapa; lo interesante de este texto es que abunda en terminología yóguica (Khan 2000: 291-95). Como vimos antes, el mismo motivo de confrontación se repite en los textos hagiográficos de los *sants* Kabir, Anantadas, etc. también compiten con Gorakh para demostrar sus méritos y poderes espirituales. Huelga decir que en estos casos es el yogui quien tiene que aceptar su derrota y reconocer la supremacía de su contrincante. Mas la derrota es sólo aparente, pues la adopción de terminología nath/hayóguica pone en evidencia la gran influencia que el Nath Panth ejerció sobre sus contemporáneos.

Hubo sin duda gran intercambio de ideas entre los sufíes y los místicos de la India, pero sobre todo con yoguis. No obstante, pese a la constante interacción social entre sufíes, yoguis y *sants*, resulta curioso que en la construcción del mundo

hagiográfico *nirgu?i* no suelen figurar santos musulmanes con mucha frecuencia (Lorenzen 1996: 156). Ello es parcialmente cierto del Nath Panth. De la constelación de personajes célebres de los naths, ninguno o casi ninguno es abiertamente musulmán. Sin embargo, de entre la confederación de los Doce Panths del Nath Sampradaya, al menos uno, el Nagnath o Raval, está compuesto casi en su mayoría por musulmanes. Las sectas naths Handi Pharang y Jafir Pirs también cuentan con un gran número de musulmanes (Ernst 2005: 38; Briggs 2001: 5, 27, 64, 66, 71). Este acercamiento hizo que con el tiempo la figura del faquir (originalmente asceta musulmán) comprendiera tanto a un sufí como a un yogui, pues ambos son expertos en la mortificación del cuerpo y en alcanzar altos estados de trance que trascienden el dolor físico. El hecho de que algunos lugares santos para los naths se encuentren ahora en territorio pakistaní y afgano, además, ahondaría la amalgama entre las identidades del sufí y el yogui en torno de tumbas de santos comunes. Un lugar donde ambos grupos tendrían que confluir continuamente es Hinglaj, uno de los grandes centros naths que ahora se encuentra en Pakistán. En Uttar Pradesh, la secta de los bardos yoguis denominada Bhartharis se dedica a entonar las canciones de los nath-yoguis Gopicand y Bharthari, aunque la mayoría son musulmanes por nacimiento y casta (Champion 1995; Henry 1991; Dasgupta 1995: 369).³⁴

La similitud entre sufíes y naths llegó a tal grado que en varios establecimientos naths los abades fueron llamados con el término *pir*, voz persa que designa al maestro sufí.³⁵ N.N. Bhattacharya, sin citar su fuente, menciona que incluso existe la creencia entre algunos musulmanes bengalíes de que Matsyendra se convirtió con el tiempo en un *pir* de nombre Machandali o Mochara (Bhattacharya 1996: 251), pues aparentemente las canciones de Gorakh y de Minanatha son bastante populares entre un gran número de musulmanes bhojpurís (Champion 1989: 76). En el siglo XVIII el

³⁴ Ver Briggs 2001: 64-65 para otro ejemplo de interacción, confusión y alegato entre yoguis y musulmanes entorno de la figura de un personaje santo (Daryanath).

³⁵ Cf. Ernst 2005: 23; Briggs 2001: 8, 20, 26, 31, 35-38, 95, 96, 100 *passim*

sufí del Sindh 'Abd al-Latif B'hita'i adoptó las vestimentas de los yoguis y escribió alabanzas en honor de estas figuras (Ernst 2005: 33); al mismo tiempo, Bullhe Sah, el gran poeta del Pañjab, incluyó a Gorakh en la invocación que inaugura su romance sobre Hir y Rañjha (Matringe 1992: 204); de hecho, algunos miembros de la orden Chishti substituyeron el nombre de "Allah" por el de "Gorakh" (Champion 1989: 76). Por otro lado, no son abundantes las fuentes musulmanas en lenguas indias que den cuenta de las observaciones islámicas en torno de la *bhakti*; de hecho, las más de las veces las alusiones en fuentes indo-musulmanas existentes se refieren a los nath-yoguis (Gaeffke 1992: 83). Si hubo alguna manifestación religiosa india que causara impresión tal en la mente islámica, al grado de ser representada por escrito, fue sin duda la secta de yoguis fundada por Gorakhnath.

Resulta muy difícil trazar la línea divisoria, en términos reales, entre las identidades hindúes y musulmanas dentro de la tradición yóguica, toda vez que sufíes y naths sostuvieron repetidos encuentros y experimentaron la retroalimentación. Además, la figura de los faquires fácilmente se confundió con la figura del ha?ha-yogui—el asceta que es capaz de realizar duras y extremas penitencias para demostrar su fervor religioso y su impresionante control sobre la corporeidad. Así, pues, faquires y yoguis (y eventualmente incluso aghoris) se traslapan entre sí en la cultura popular y ellos mismos no parecen demasiado molestos al respecto; antes bien, parecen tomar los apelativos casi como sinónimos, al menos, como indicadores de diferentes ramas de una misma secta ascética que comparte prácticas y distintivos.³⁶ Ernst (2005: 41) considera la aparente falta de interés por despejar estas confusiones como un "obstinado sentimiento de indiferencia". Se trata, sin duda, de una clara muestra de sincretismo religioso o del surgimiento de una cultura religiosa que no hubiese podido

³⁶ Cf. Balfour 1987; Briggs 2001: 8, 70, 71.

nacer sin la confluencia de yoguis, *sants* y sufíes en un momento determinado en el subcontinente indio.

2. NATH-YOGUIS: LISTAS ONOMÁSTICAS

Todos los discípulos duermen pero Nath *satguru* está despierto.
 El *avadhuta* pide limosnas en las diez puertas.
 (Bani *pad* 53)

Siddhas, nathas y yoguis

La genealogía del Nath Panth puede entenderse de mejor manera si la analizamos a la luz de una tradición que se encuentra en diversas otras fuentes: la de los siddhas. Es creencia común que grandes siddhas habitan perennemente en la región del Himalaya, en especial en los puntos más inhóspitos. Según la creencia, personajes espiritualmente desarrollados serían capaces de viajar por medio de su cuerpo sutil hasta estas regiones y sostener conversaciones con los siddhas. De algún modo, los *??is* que compilaron y transmitieron oralmente la literatura védica también se cuentan dentro de esta clase de personas semidivinas y son, por las mismas razones, residentes ilustres de las montañas sagradas.

En muchos aspectos, los siddhas y los naths son los mismos personajes, si bien en ocasiones se trata de apelativos distintos preferidos por distintas sectas religiosas. En sentido general, ambos términos designan a figuras ilustres que han alcanzado un nivel espiritual muy adelantado, en particular mediante procesos meditativos y yóguicos; en otras, el término *siddha* se aplica en círculos específicos dentro del campo de la alquimia india, mientras que *natha* o *nath* se refiere particularmente a un practicante de ha?ha-yoga y seguidor de alguna de las sectas emparentadas con Gorakhnath. Muchas veces, sin embargo, ambas palabras son sinónimos de yoguis en general. En uno de los varios diálogos existentes entre Kabir y otros personajes, por citar sólo un ejemplo, Kabir llama a Gorakhnath "*jog*" y "*siddha*" (Lorenzen y Thukral 2005: 169); en sentido genérico, pues, un yogui suele equivaler a un nath, quien

siempre es supuestamente un ser “perfecto”, o siddha. Para la población india no iniciada, un siddha constituye tanto un yogui que puede surcar el aire, transmutar el agua en licor, levitar y leer la mente de las personas, como alguien que se unta el cuerpo de cenizas, conmueve a las masas con sus canciones, hace que una mujer devota abandone a su familia, porta un *vajra*, come y bebe de un cráneo y se codea con personas “polutas” (Dowman 1985: 5). La figura de yoguis y hechiceros, pues, a menudo convergen.

La figura de siddhas ha cobrado tal fuerza a lo largo del tiempo, que se han elaborado innumerables listas, y los nombres de los “seres perfeccionados” y de yoguis paradigmáticos trascienden barreras religiosas. En algunas de las canciones atribuidas a Kabir –por citar un ejemplo—, encontramos mención de los ochenta y cuatro siddhas y de los nombres de personajes como Gorakh, Bhart?hari y Gopicand. Otros líderes religiosos también han hecho referencia a los grandes siddhas y yoguis, desde Abhinavagupta hasta Guru Nanak, pasando por Jñandeva.¹ En el siglo XIX Man Singh, raja de Jodhpur, mandó construir numerosos templos a los nueve naths y los ochenta y cuatro siddhas, en especial a Jalandhar y a Gorakh (D. Gold 1995: 125). De este modo, sobre todo a partir de la época medieval india –en particular del s. XI en adelante—siddhas, nathas, avadhutas, rasa siddhas (alquimistas) y yoguis diversos cobraron un auge no visto antes, si bien es cierto que ya existían desde mucho tiempo atrás (cf. Kapstein 2000: 52). Los místicos budistas (siddhacaryas o mahasiddhas) florecieron en especial entre los siglos VIII y XII (Bagchi 1982a: 68). La tradición del yoga es definitivamente añeja, así como la idea de que los videntes védicos (??is) moran en las cordilleras himaláyicas. De algún modo, incluso el contacto con el Islam y los sufies contribuyó al apogeo de la tradición de estas figuras emparentadas. Hay

¹ Ver Bagchi 1986: 26. Abhinavagupta sólo menciona a Minanatha (TA 1.6-7, 4.237, 26.71). Para referencias a los naths-yoguis en el Kabir Panth, ver por ejemplo Hawley y Juergensmeyer 1988: 44, 45; Lorenzen 1996: 158 y Lorenzen 1991: 54-55, 122. Para las referencias de Nanak ver Hawley y Juergensmeyer 1988: 68, 69, 71 79, 86 y Shapiro en Lorenzen 1995: 154, 156.

algunas figuras legendarias cuya importancia radica justamente en el papel que juegan en relación con la llegada de la religión musulmana; tal es el caso de Guga Pir.

La palabra *siddha* quiere decir "alguien perfecto o que ha alcanzado la perfección [espiritual]". Un *siddha* (de la raíz *v sidh*, "tener éxito, perfeccionarse") es un asceta que ha logrado distintas perfecciones o "éxitos", los más famosos de los cuales son los ocho obtenibles mediante la práctica del yoga. *Natha*, por su parte, quiere decir "señor, amo, protector, refugio" y dentro del contexto de este trabajo designa, por un lado, al militante de algunas de las órdenes iniciadas o vinculadas con Gorakhnath y, por el otro, a quien ha controlado los sentidos mediante las prácticas psicofísicas del ha?ha-yoga; procede de la raíz *v nath*, "poseer señorío, poder", pero también "implorar, suplicar". Empleado en sentido absoluto, *Natha* puede asimismo designar al dios Siva, en particular en el compuesto *Adinatha* (lit. "Natha primordial") que suele figurar en las listas de maestros ejemplares del linaje *natha*. Siva, pues, constituye el primer *natha*, es decir, el mejor controlador de los sentidos por medio de poderes yóguicos. Una excepción interesante aparece en el *Akula-vira-tantra*, texto atribuido a Matsyendra y relativamente temprano (¿siglo X e.c.);² allí, en una clara referencia a Siva, quien primero impartió los sagrados secretos, se utiliza la expresión *siddha-natha* (Akut 2). Como es de esperar, el término *natha* también se explica en varias fuentes a partir de una etimología homilética. Así, el *Raja-guhya* declara que la sílaba *na* connota la *anadi*, la forma primordial (lit. "sin origen"), mientras que la sílaba *tha* connota *sthapita*, "establecido". *Natha*, pues, significa la forma o el *dharma* primigenia establecida en los tres mundos (*bhuvana-trayam*).³

Como veremos a continuación, el traslape de *nathas* con *siddhas* es un fenómeno recurrente en la literatura directa e indirectamente relacionada con el Nath Panth. Los dos términos se confunden, dentro de diversos contextos, con el de yogui;

² Para la discusión sobre las fechas de Matsyendranatha, ver la sección correspondiente.

³ Cf. Dvivedi 1996: 3.

todos ellos se refieren a personajes que han alcanzado altos niveles de desarrollo espiritual, de donde se desprende que sean capaces de controlar las fuerzas naturales, ejercer poderes mágicos y sobrenaturales (*siddhis*) e imponer su voluntad sobre el resto de los seres. Al final de diversos manuscritos, se suele añadir como sufijo de los nombres de los mahasiddhas del santoral tibetano el título honorífico de *pada*, *pa* o *pa*, cuyo significado es prácticamente igual al de *natha* y afín también a *siddha*: algo así como “honorable, venerable”. Pero no resulta muy clara la etimología de este vocablo; en sánscrito existen las siguientes raíces con la partícula *pa*: *v pa* (1): “beber”, *v pa* (2): “proteger, guardar”, *v pad* (1): “fijarse, establecerse”, *v pad* (2): “ir, recurrir a, participar; observar”.

De acuerdo con algunas obras tántrico-brahmánicas, existen tres clases de siddhas o gurus: divinos, humanos y semidivinos: *divya*, *manava*, *siddha* respectivamente (Bagchi 1986: 23; Padoux 2000: 42).⁴ En fuentes como el *Tantrarajatantra*, por ejemplo, el grupo de los nueve nathas está dividido según la clasificación de siddhas humanos, divinos y semidivinos (White 2004: 394). Ciertas fuentes llegan a mencionar a algunos de estos siddhas, pero —una vez más— los nombres varían prodigiosamente, tanto que parece imposible sacar un consenso sólido. En el *Tararahasya* por ejemplo, encontramos que los nombres de algunos siddhas son: Vasiṣṭha, Minanatha, Virupakṣa, Harinatha, Kulesvara, Mahesvara, Sukha y Parijata (Dvivedi 1996: 27; Bagchi 1986: 24). Posiblemente es en parte debido a esta añeja tradición de siddhas de donde eventualmente se desprenden las listas de renombrados gurus que figuran en innumerables fuentes. Con el tiempo, poco a poco se realizaron intentos por sistematizar listas y organizarlas de acuerdo con números y hasta nombres místicos, si bien conservando nombres que aparentemente sí se refieren a personas reales.

⁴ Esta clasificación está mencionada en el *Lalita-sahasra-nama* (Dvivedi 1996: 27). Ver también *Naradapurana* (p.1287) y el comentario de MP Pandit al *Kularnava-tantra*, pp.57-8.

Ambos (*śiddha* y *nathā*) son términos honoríficos que se han otorgado a diferentes personajes destacados en el sur de Asia y la ambigüedad entre los dos epítetos ha engendrado dos linajes hermanados, los cuales incluyen al mismo tiempo los mismos personajes. Estos linajes son el de los ochenta y cuatro siddhas y el de los nueve nathas. En general, los 84 siddhas, o mahasiddhas, se refieren a los siddhacaryas, los afamados preceptores de la forma del budismo que proliferó en Tíbet. Los nueve nathas suelen comprender figuras de la enorme amalgama de corrientes hinduistas. Empero, repito, en ambas listas se repiten nombres.

Transmisión y linaje

La generación de índices onomásticos parece ser un fenómeno recurrente dentro de los movimientos religiosos emparentados tanto con el mundo tántrico como con la tradición de los *sants*. Con frecuencia las diferencias entre sectas (*panth*), genealogías o linajes espirituales (*parampara*) y escuelas o tradiciones (*śampradaya*) es difícil de demarcar. De acuerdo con una tipología propuesta por Nelson Graburn, se podría considerar un *linaje* como a aquel grupo de descendencia originado a partir de un ancestro conocido, y *clan* a un grupo de descendencia originado a partir de un ancestro mítico en común (en Gold 1987b: 18). En el caso de los nathas, esta clasificación no resuelve las dificultades, porque ambos fenómenos parecen suceder al mismo tiempo; la línea de transmisión se remonta, en realidad simultáneamente, a dos personajes: Matsyendra y Gorakh. Por encima de ellos sólo se encuentra Adinatha, el dios. Aunque Matsyendra constituye en principio el iniciador de la descendencia, es Gorakh quien, para todo efecto práctico, funge como personalidad organizadora de la secta. Además, la historicidad de ambos personajes no está del todo confirmada y es probable que Matsyendra no haya sido una persona histórica. De este modo, la secta

de los nath-yoguis bien podría entenderse como un clan a partir de Matsyendra y como un linaje a partir de Gorakh.

Sin embargo, la consigna de conformar un linaje no parece haber seguido siempre lineamientos claros. Textos naths, como el *Siddha-siddhanta-paddhati* (1.3), dan a la tradición nath el nombre de “doctrina o camino de los siddhas” (*siddha-mata* o *siddha-marga*), lo que indica la falta de motivaciones sectarias en los albores de las figuras de siddhas. *Siddha* como he mencionado, designa vagamente a un tipo de asceta particularmente adiestrado, sin verdadera diferencia en cuanto a filiación religiosa. Para efectos prácticos, tanto el *siddha-mata* como el llamado *yoga-marga* (camino del yoga) y otros apelativos corresponden con el de Natha Sampradaya; son, a ojos de sus practicantes, denominaciones sinonímicas. El *Yoga-bija* (YogB), por ejemplo, utiliza tres nomenclaturas distintas para referirse a su tradición: *Natha-marga-mata* (YogB § 7, 189), *Siddha-marga* (YogB §8) y *Yoga-marga* (YogB §82, 87, 180). De manera similar, el *Siddha-siddhanta-paddhati* afirma que no hay ningún camino superior al *Yoga-marga* por ende idéntico al *Siddha-mata* (SSP 5.21). Los integrantes de la genealogía espiritual del *panth* son yoguis y naths y siddhas y aun avadhutas, como detalla el SSP en el capítulo 6. Son llamados de muchos modos, pero al mismo tiempo estos apelativos no son exclusivos sólo del Nath Panth. Existe un *Avadhuta-gita* asociado con el culto de Dattatreya, pero parece ofrecer ideas un aparato soteriológico más cercano al advaita vedanta que al *siddha-marga*; el texto incluso dice que el yoga, por sí solo, no produce la purificación del ser (AvG 1.48).

Las líneas de descendencia espiritual en el mundo tántrico son siempre oscuras, poco claras y poco comprobables. Todas las escuelas trazan sus propias líneas de transmisión, sin importar que otras escuelas adopten a personajes ya asimilados en otras sectas. Así sucede no sólo con las más añejas sectas tántricas (que generalmente carecen de una figura fundadora histórica), sino también con las que derivan de ellas.

El sistema Trika del Sivaismo de Cachemira rinde homenaje a Matsyendra como uno de los gurus prominentes de su tradición. Los Pasupatas, por su lado, también han asimilado a Gorakṣa dentro de sus figuras importantes y reverenciadas, como parecen sugerir ciertas evidencias epigráficas (Pathak 1980: 27-28). De algún modo indirecto y ambiguo, los Pasupatas guardan cierta relación con las escuelas kaula, de manera que su afiliación de (no *por*) Gorakṣa podría poner de relieve cierto intento por ponerse en conexión directa con Matsyendra.

Los naths suponen una ruptura con sus antecesores tántricos y en consecuencia no se adhieren a ninguna de las líneas de transmisión mencionadas en las fuentes tántricas tradicionales. Aunque utilizan con frecuencia el denominativo *sampradaya*, su escuela no está afiliada a los otros *sampradayas* tántricos tradicionales. De hecho, como he evidenciado ya, un nombre alternativo para esta escuela de yoguis es *Nath Panth*, el camino de los naths; término éste más empleado en las corrientes religiosas vernáculas de la época medieval. Su conexión tántrica se encuentra en la línea de transmisión iniciada por Matsyendra, fundador de la escuela kaula. Sin embargo, aunque reverencian a Matsyendra como uno de los gurus del linaje (*parampara*) natha, los nath-yoguis no se consideran seguidores de las doctrinas kaulas e incluso a veces condenan sus prácticas. Con todo, al menos los primeros naths estaban claramente vinculados con algunas prácticas de los ritos kaulas y recurrían con frecuencia al culto de diosas y yoginis (Ernst 2005: 22). El *Amanaska-yoga* (AmY), por ejemplo, mantiene que existen muchas clases de gurus, y en particular de seguidores del camino kaula o kula (*kulacara*), pero que resulta en extremo difícil hallar a un (buen) guru que no practique el *kulacara* (AmY 2.16). Esta aseveración es significativa porque manifiesta un rechazo al origen del *panth*. Sin lugar a dudas, se trata de un ejemplo de cómo también el Nath Sampradaya —al igual que

otras sectas y movimientos— tienden hacia la puritanización o la asimilación por la ortodoxia.

Las necesidades de conformar un santoral —en verdad, a veces se parece más a un santoral que a un linaje— dan la impresión de haber mutado con el tiempo y quizá también geográficamente. Esta ambigüedad se debe en gran medida a que el Nath Panth responde tanto a metodologías tántricas —de la cual son herederos—, como a motivaciones prácticas: consolidarse tanto en lo espiritual como en lo social. Puesto de otro modo: los naths no reconstruyen su descendencia copiando meramente los modelos tántricos, sino que se advierten serias disensiones. Es por esta razón que, como veremos, las listas onomásticas carecen de verdadera coherencia.

Las escuelas tántricas, en general, no suelen divinizar a sus gurus, aunque se tome al guru por receptáculo del conocimiento divino y, por ello, a veces más importante para el *sadhaka* que la deidad misma. Si bien la devoción hacia el maestro es un prerrequisito para la práctica espiritual, en la mayoría de sectas tántricas el guru es digno de alabanza y reverencia porque constituye un receptáculo del conocimiento divino y, en consecuencia, puede incluso sustituir a la divinidad para efectos prácticos. Pero, al mismo tiempo, estas sectas no suelen mostrar verdadero interés por rastrear históricamente a un fundador real. Por esta razón, la historicidad del linaje de los *tantrikas* fácilmente se pierde en el tiempo, como una línea que se remonta sin cesar hasta la eternidad (D. Gold 1987b: 196). Para los naths, Gorakh es mucho más que la figura del guru tántrico. Mientras que se puede reverenciar a Abhinavagupta, no se le idolatra, como sí a Gorakh (más que intensa veneración, se trata en efecto de divinización). Gorakh no sólo es importante porque instituyó una nueva orden y predicó un camino nuevo o porque fuera poseedor de un conocimiento sagrado, sino porque su tradición lo convirtió en una manifestación de Siva mismo.

En varios sentidos, el linaje nath participa de las mismas fases características que Daniel Gold (1987b: 85) ha reconocido en los linajes *sants*, en cada una de las cuales la autoridad del guru cobra dimensiones particulares: 1) el linaje inicia con una figura solitaria e independiente que no produce seguidores (corresponde al *sant*), 2) el linaje continúa a través de figuras renombradas que recuerdan a los gurus anteriores (corresponde al *parampara*) y 3) el linaje se convierte en una institución sectaria, con un *mahant* o abad presidiendo un centro, templo o monasterio de autoridad (corresponde con el *panth*). Aunque el Nath Panth —en cualquier caso anterior a los *sants*— no sigue al pie de la letra este proceso, de cierto modo sí cubre los tres aspectos. Para los nath-yoguis, la figura de Matsyendra permanece casi como una figura aislada, casi alienada, de la orden, si bien Gorakhnath es su mejor discípulo (mas no el único). A partir de Gorakh y sus sucesores, la línea de transmisión (*parampara*) cobra mayor fuerza. Poco a poco, los ambiguos vínculos que los unen con budistas y kaulas terminan acumulados dentro del baúl de los recuerdos no rememorados; la orden va creciendo y ganando poder; se abren templos y monasterios para afianzar y expandir su presencia y termina por convertirse en una secta, o *panth*, completamente autónoma, diferenciada de siddhas y yoguis en sentido genérico.

Aunque la historicidad de la genealogía nath no es estrictamente sólida, en este punto se puede encontrar una similitud con las corrientes posteriores de movimientos *nirguṭis*. En términos generales, las religiones védica, brahmánica y tántrica —es decir, aquellas basadas en las (sus) Escrituras Sagradas— no hacen énfasis en la autoridad y los precedentes históricos, mientras que los *nirguṭis*, más que los *sagunṭis*, hacen más hincapié en trazar su genealogía de un modo más fidedigno (Lorenzen 1995: 18, 181). Ante esto, uno está tentado a decir que acaso los movimientos religiosos catalogados como “heterodoxos” o “heteroprácticos” más o menos afines al hinduismo participen

de una conciencia más histórica que la de su contraparte ortodoxa. A final de cuentas, para las escuelas más ortodoxas —u ortoprácticas— la autoridad sacra emana de lo eterno, de lo no humano y, por ende, yace más allá de cualquier base histórica (es decir: precedera y por lo tanto en contradicción con las nociones del *sanatana dharma*, la “religión eterna”).

Para los poetas *nirgu?ís*, las figuras medulares no son los *??ís* védicos ni personalidades afines. Tampoco lo son para los nath-yoguis. Para ellos, las figuras medulares son los nath-siddhas semi-legendarios que han poblado la imaginación popular durante varios siglos. La casi única y recurrente excepción es Siva o Adinatha, primer expositor de las doctrinas secretas que dieron inicio al *panth*. Después de Siva, todos los maestros han sido humanos, personalidades con aparentes raíces históricas. Se trata de perfectos yoguis, mas no de figuras como Valmiki o Vyasa, quienes al igual que Homero se pierden en las líneas del tiempo. Con todo, y a diferencia de los *sants nirgu?ís*, la literatura hagiográfica nath no abunda en detalles biográficos que nos permitan situar en el tiempo con mayor exactitud a sus figuras célebres. Como veremos en el tercer capítulo, la historiografía nath tiene mucho de sospecha y pesquisa y muy poco de certidumbre. Si los naths difieren en este punto con los *nirgu?ís* es porque, a final de cuentas, *los naths no son sants en el pleno sentido de la palabra*; al menos no seminalmente; son afines a la gran mayoría de grupos *sants*, pero nunca idénticos. De algún modo, *los nath-yoguis fungen como proto-nirgu?ís*; toda vez que anticipan el tipo de poesía vernácula que apelaría a las masas y que estaría cargada de significados místicos deslindados de la ortodoxia.

Lo más probable es que en algún momento ambas tradiciones (nathas y siddhas) eran afines y en consecuencia confundibles. Es muy factible que hubiera maestros espirituales que recibieran discípulos de forma indiscriminada; una vez que estos últimos hubieran terminado sus aprendizajes se (re)incorporarían a sus

respectivas escuela (budistas, saivas, etc.), sin olvidarse de reverenciar el nombre de sus gurus. Así pues, la hipótesis es que, de hecho, tanto la tradición de nath-yoguis como la de los siddhacaryas poseen raíces comunes. Existe una lista en el séptimo capítulo del *Var?a-ratnakara* (ca. 1300 e.c.) de Kavisekharacarya, escrito en lengua maithili en la cual, por ejemplo, encontramos nombres que aparecen tanto en las fuentes tibetanas como en el texto sánscrito *Ha?hayoga-pradipika* (s. XV), de la tradición del Natha Sampradaya. Los nombres que se repiten con más frecuencia en los diferentes listados (en cuanto a relevancia para un estudio sobre los nath-yoguis) son los de Matsyendra, Gorak?a, Caura?gi, Jalandharnath, K???apada (o Kanha-pa), Bhart?hari y Gopicand.

Acerca de las propias listas, no es mucho lo que se puede decir con precisión, salvo la recurrencia de nombres prominentes, más o menos identificables en la historia religiosa, y el amalgamamiento de tradiciones distintas. Además, el número de estas listas indica que no se trata de una lista histórica, sino de una lista más bien simbólica. Los números nueve y ochenta y cuatro poseen un valor simbólico recurrente en el sur de Asia; ambos enaltecen un mero conjunto de personas u objetos al carácter de entidades sagradas. En otras palabras, los nathas que conforman estas listas no son considerados únicamente como figuras humanas que han alcanzado la perfección espiritual o religiosa, sino que con el paso del tiempo llegaron a ser considerados —al menos algunos de ellos— como seres sagrados, semidivinos. Los nathas, así, son también los espíritus guardianes de los altos picos de la cordillera del Himalaya (Briggs 2001: 137).

Aunque no es mi propósito llevar a cabo una recopilación demasiado exhaustiva de todas las listas disponibles de nath-siddhas, vale la pena detenerse un poco para reflexionar. Los índices onomásticos más importantes son el de los ochenta y cuatro mahasiddhas y el de los nueve nathas; existe uno más de especial relevancia: el de los

cuatro *yuga-nathas*. Las primeras dos listas se complementan (ver Tablas 1 y 2) y la tercera posee, en cierta medida, independencia de las otras dos y acaso sea más antigua. Comenzaremos por examinar las primeras dos listas.

Los ochenta y cuatro mahasiddhas

La lista de los ochenta y cuatro siddhas pertenece más a la tradición budista, pero es significativa porque incluye los nombres de los nath-yoguis más importantes. La importancia y la imaginería de siddhas y nathas se hace evidente sobre todo porque no es extraño encontrar ambas terminologías (nath, mahasiddha) utilizadas indiscriminadamente en un mismo texto. Tal es el caso del *Gorakḥa-siddhanta-sa? graha*,⁵ que al poner de relieve la importancia del guru en el camino del yoga, se refiere a “mahasiddhas”, si bien no necesariamente hace alusión a los maestros budistas. Un ejemplo similar figura en un diálogo aparentemente del Kabir Panth, en el cual Kabir explica a Gorakh que el estado espiritual máximo —es decir, Alakh Nirāñjan— se ubica más allá de las escuelas de filosofía ortodoxas, del individuo, del asceta y aun de los ochenta y cuatro nathas (Lorenzen y Thukral 2005: 170). Esto indica, sin embargo, que la terminología y el linaje de ambas tradiciones (nath-yoguis y mahasiddhas) se traslapan una y otra vez; sin duda muestra de que comparten orígenes comunes. Resulta difícil determinar qué lista (la de los 84 siddhas o las de los 9 nathas) surgió primero o si, por el contrario, surgieron simultáneamente. Lo que sí parece indudable es que ambas listas se pudieron haber retroalimentado en distintos momentos.

Las *Leyendas de los ochenta y cuatro mahasiddhas* (*Grub throb bryad bcu tsa bzhi'i lo rgyus*, ca. S. XII), una reputada fuente tibetana, proporciona la siguiente lista

⁵ GorSS 2: 124, 132, 134, *passim*.

de mahasiddhas que debieron haber vivido entre los siglos XVIII y XII de la era común (Dowman 1985)⁶:

⁶ Compárense las listas de Dasgupta 1995: 203-04, Dvivedi 1996: 29-31, White 2004: 80-86. White en particular ofrece una comparación analítica y detallada de distintas listas de budistas sahajiyas, siddhas, nathas, kapalikas y alquimistas. Además, en Pratap Singh (1989: 109-45) se puede encontrar una exhaustiva presentación de diversas listas de siddhas y yoguis, así como en Juneja (1984: 34-60) y V. Singh (1992: 11-31). Kukareti (1986: 138-40) ofrece una breve relación de incidencia de nombres en distintas fuentes.

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 1. Luipa | 27. Kalapa |
| 2. Lilapa (Lilavajra-pada?) | 28. Dhobipa (Dhombhipa) |
| 3. Virupa | 29. Ka?ka?a |
| 4. ?ombipa | 30. Kambala |
| 5. Savaripa | 31. ?e?gipa |
| 6. Saraha | 32. Bhandepa |
| 7. Ka?karipa (Ka?kalapada) | 33. Ta?tepa |
| 8. Minapa | 34. Kukkuripa |
| 9. Gorak?a | 35. Kucipa |
| 10. Caura?gipa | 36. Dharmapa |
| 11. Vi?apa | 37. Mahipa |
| 12. Santipa | 38. Acinta (o Acintya) |
| 13. Tantipa | 39. Babhaha |
| 14. Camaripa | 40. Nalinapa |
| 15. Kha?gapa | 41. Bhusuku (Santideva) |
| 16. Nagarjuna | 42. Indrabhuti |
| 17. Ka?hapa | 43. Mekopa (Megopa) |
| 18. Aryadeva (Kar?aripa) | 44. Ko?alipa |
| 19. Thaganapa | 45. Kamparipa |
| 20. Naropa | 46. Jalandhara |
| 21. Syalipa (S?galapada) | 47. Rahula |
| 22. Tilopa | 48. Dharmapa (Gharbari) |
| 23. Catrapa | 49. Dhokaripa |
| 24. Bhadrapa | 50. Medhini |
| 25. Dukha?dhi | 51. Pa?kajapa |
| 26. Ajogi | 52. Gha??apa |

- | | |
|---------------------------|----------------------------|
| 53. Jogipa | 79. Upanaha |
| 54. Celukapa | 80. Kokilipa |
| 55. Godhuripa | 81. Ana?gapa (Ana?gavajra) |
| 56. Lucikapa | 82. Lak ?mī?ka ra |
| 57. Nirgu?apa | 83. Samudra |
| 58. Jayananda | 84. Vyalipa |
| 59. Pacaripa | |
| 60. Campaka | |
| 61. Bhik?anapa | |
| 62. Dhilipa | |
| 63. Kumbharipa (Kumaripa) | |
| 64. Carbaripa (Carpa?i) | |
| 65. Ma? ibhadra | |
| 66. Mekhala | |
| 67. Kanakhala | |
| 68. Kilakilapa | |
| 69. Kantalipa (Kanthapa) | |
| 70. Dhahulipa | |
| 71. Udhilipa | |
| 72. Kapalapa | |
| 73. Kirapalapa | |
| 74. Sakara (Saroruha) | |
| 75. Sarvabhak?a | |
| 76. Nagabodhi | |
| 77. Darikapa | |
| 78. Putalipa (Sutalipa?) | |

Como se verá con más detalle algunas páginas más adelante, para muchos –en particular fuera de la tradición tibetana—los nombres 1 y 8 (Luipa y Minapa) designan a la misma persona. Por diversas razones, ha habido confusiones en torno de este nombre y en consecuencia ello ha empañado las reflexiones acerca de su identidad. Acerca del número 38 (Acinta/Acintya), Bagchi (1986: 27-28) sugiere que bien podría tratarse de una corrupción del nombre de Matsyendra. Primero en su forma vernácula Macchendra, habría derivado en Acendra, de ahí al tibetano en Atsin-ta y luego reconstruido erróneamente al sánscrito como Acintya o Acinta (“despreocupado, sosegado”). El *Grub-throb-brgyad-bcu-tsa-bzhi'i-lo-rgyus* refiere que Minapa es también conocido como Acintapa (Dowman 1985: 87), lo cual parece apoyar la tesis de Bagchi. Su argumento, sin embargo, no resulta del todo convincente y más parece acercarse a una especie de filología cuasi-homilética. De hecho, *acinta* es también un modo de referirse al estado mental que trasciende las turbulencias racionales y mentales (*nirvikalpa samadh*) y no sería extraño que se utilizara como epíteto para maestros muy adelantados en prácticas espirituales. Tal podría ser el caso con Minapa y Maitripa (Ibíd.: 215).

Existe también un traslape o confusión con los números 36 y 48 de la lista arriba citada. Posiblemente este Dharmapa corresponda con Dharamnath, personaje citado por fuentes naths. Dharamnath (Dharmanatha), figura principal de la secta de los dharamnathis, se cuenta como uno de los nueve nathas en algunas listas (Briggs 2001: 64); sin embargo, no se trata de un nombre prominente en la mayoría de fuentes. Para nuestros fines, los personajes que más interesan de la lista de siddhacaryas son aquellos que figuran también en las hagiografías de kanpha?a yoguis con relativa frecuencia. Lo fundamental aquí es resaltar el hecho de que varios naths gozaron de

una importancia tal que sus hazañas echaron raíces en más de una tradición. La identidad de estos destacados personajes será tratada a fondo más adelante.

En el *Haṭha-yoga-pradīpikā* encontramos enumerada una treintena de importantes gurus que han enseñado la ciencia del haṭha-yoga: Adinatha (=Siva), Matsyendra, Sabara, Anadabhairava, Caurangi, Mina, Gorakṣa, Virupakṣa, Bilesaya, Manthana, Bhairava, Siddhi, Buda, Kanthadī, Koraṣṣaka, Surananda, Siddhapada, Carpaṇi, Kaneri, Puṣyapada, Nityanatha, Niraṅjana, Kapalin, Bindunatha, Kakacandīvara, Allama, Prabhudeva, Ghodācolin, Tinṭhī, Bhanukin, Naradeva, Khandā Kapalika (HYP 1.4-9). Más adelante, en HYP 1.18, además, se reverencia a Matsyendra y a Vasīṣṭha. Esta es una lista que aparentemente responde más a la lista budista que a la saiva, pese al nombre del primer guru (Adinatha), que generalmente se refiere a Siva, y al legendario sabio hindú Vasīṣṭha. Aunque se asume que el HYP es una obra perteneciente a la escuela de los nath-yoguis, resulta curioso que no se incluyan los nombres de figuras sobresalientes como Gopicand o Bhartṛhari, quienes generalmente sí figuran en las listas de nueve nathas. Buda, sin embargo, sí aparece, al igual que Virupakṣa (o Virupa), Cauraṅgi, Sabara (Savaripa), Carpaṇi (Cabaripa) y Kapalin (Kapalapa), nombres que posiblemente apuntan hacia el budismo tibetano, o budismo vajrayana. Aunque el nombre “Buda” no figura en la lista tibetana arriba citada, es permisible creer que se trate de Siddhartha Gautama, el iniciador del budismo, si tenemos en cuenta la constante confusión entre nathas y siddhas.⁷ Además, al igual que en la lista de mahasiddhas, Matsyendra y Mina figuran como personajes independientes, mientras que dentro de la línea saiva-yogui, ambos nombres suelen designar a la misma persona.

Esto no hace sino reforzar la idea de la retroalimentación entre ambas tradiciones. Vale la pena mencionar un dato más. Según informaron a Briggs, un neófito que está

⁷ Al parecer, el texto budista *Majjhima-nikāya* hace referencia al Buda también como maestro de haṭha-yoga (cf. White 2004: 422 n.83).

por convertirse oficialmente en miembro de alguna de las corrientes de kanphaṭṭa yoguis recibe el nombre de augar. La práctica tradicional estipula que durante el rito de iniciación se perforan los lóbulos del augar, tras lo cual se le otorga un nombre religioso (al cual se le añade el honorífico *nath*); le entregan sus arracadas, su mantra y se le encomia a que alabe a los nueve nathas, 84 y cuatro siddhas y la diosa Balasundari (Briggs 2001: 33, 136). Sólo entonces el discípulo es reconocido formalmente como yogui, nath-yogui, kanphaṭṭa-yogui, gorakhnathi o algún otro apelativo apropiado. En este reporte podemos leer a la perfección el amalgamamiento de imaginaria vajrayana, saktá y saiva, elementos constitutivos —en diferente medida— del Nath Panth.

El Nath Sampradaya, por su parte, ha elaborado también listas de ochenta y cuatro figuras legendarias. En una plegaria a los ochenta y cuatro siddhas incluida en el *Sri Nath rahasya* (una publicación del centro nath en Haridwar) encontramos una interesante lista de estos personajes; tras invocar el nombre de Gorakṣa, el texto enlista los siguientes nombres (NathRah: 305-07):

- | | |
|------------------|-------------------|
| 1. Kapilanatha | 12. Sanata-kumara |
| 2. Sanakanatha | 13. Jvalendra |
| 3. Lakṣanatha | 14. Sarasvatai |
| 4. Sanatananatha | 15. Brahmai |
| 5. Vicaranatha | 16. Prabhudeva |
| 6. Cakranatha | 17. Kanakai |
| 7. Nirmai | 18. Dhundhukar |
| 8. Ratan | 19. Naradadeva |
| 9. Sṛṅgeri | 20. Manju |
| 10. Sanandana | 21. Mansai |
| 11. Nivṛtti | 22. Viranatha |

- | | |
|-------------------|---------------|
| 23. Sritai | 49. Gora |
| 24. Nagarjuna | 50. ?i??i |
| 25. Bhusakai | 51. Daya |
| 26. Madranatha | 52. Havai |
| 27. Gahi?i | 53. Dariya |
| 28. Bhucarana | 54. Khecara |
| 29. Jambha | 55. Colipa |
| 30. Vakra | 56. Sahajai |
| 31. Carpa?a | 57. Sukadeva |
| 32. Bilesaya | 58. Aughar |
| 33. Kanipa | 59. Deva |
| 34. Birabanka | 60. Prakasa |
| 35. Jñanesvar | 61. Kora??a |
| 36. Tara | 62. Balak |
| 37. Surananda | 63. Balgundai |
| 38. Buda | 64. Sabara |
| 39. Bhagai | 65. Virupak?a |
| 40. Pipala | 66. Mallik |
| 41. Candra | 67. Gopala |
| 42. Bhadra | 68. Ladhai |
| 43. Ekanatha | 69. Allama |
| 44. Manika | 70. Pada |
| 45. Gohalla Raval | 71. A?abamga |
| 46. Kaya | 72. Gaurava |
| 47. Baba Masta | 73. Dhira |
| 48. Yajñavalkya | 74. Sahiroba |

75. Prau?ha	80. Siddhasana
76. Garib	81. Surat
77. Kala	82. Marka??eya
78. Dharma	83. Mina
79. Meru	84. Kakaca??i

Llama la atención que esta lista parezca estar basada en el mismo modelo (¿real, ficticio?) en el cual se basa el HYP y al mismo tiempo en la lista tibetana de siddhas. Algunos nombres de ésta aparecen o bien en HYP o bien en el linaje budista; unos cuantos aparecen en ambas listas: Mina, Sabara, Kanipa, Virupak?a, Carpa?a y tal vez ?i? ?ini, Kakaca??i. Los casos de Jñanesvar, Niv?tti, Marka??eya y Yajñavalkya son curiosos porque no suelen figurar ni como grandes siddhas ni nathas en las listas tradicionales (al menos en el norte del subcontinente); seguramente su inserción en esta lista tiene el objetivo doble de dar credibilidad y legitimidad a la lista con personajes reales y de autoridad —por un lado— y el de completar el número requerido —por el otro—. Otros de los nombres aparecerán en las listas de nueve nathas o “santorales” posteriores: Jvalendra, Gahini, Dharma, Ratan, Manika, Masta. La variedad de nombres en esta lista parece indicar que no se trata de un inventario sectario, ya que encontramos tanto nombres con referencias hinduistas (Marka??eya, Prakasa, Brahmai) como budistas (Nagarjuna, Buda) y aun musulmanes (Mallik, Garib, Allama), independientemente de la historicidad de cada uno de ellos. Por esta razón, esta lista resulta significativa; en cierta medida refleja lo que podría haber sido la “evolución” del Nath Panth a lo largo del tiempo. Esto es: una tradición nutrida en principio por la combinación de elementos y referentes budistas e hinduistas (en especial saivas) y que eventualmente también habría tenido acogida entre ascetas musulmanes.

Varios de estos nombres, y su recurrencia en otras listas y episodios hagiográficos y folclóricos, apuntan a la posibilidad de que, en efecto, debieron haber existido personas conocidas con esos nombres, por ejemplo: Carpaṅga, Gahini, Kanipa, Kṛṣṇini. Por lo demás, la mayoría de nombres en las varias listas se refieren con toda probabilidad a realidades místico-religiosas, de modo que su importancia es más simbólica que histórica: Cakra (centro energético), Sanatana (perenne), Candrarātri (luna), Kaya (cuerpo), Siddhasana (postura del siddha). Es bastante probable que la mayoría de listas afines tuvieran la consigna de completar el número deseado, ya fuera incorporando nombres reputados o nombres "simbólicos". En realidad, la significación del número 84 es difícil de esclarecer con exactitud, pero evidencia sin lugar a dudas una importancia mística.⁸ Es un número que se repite en otras tradiciones, como la de los ajivikas, para quienes el alma recorre ochenta y cuatro fases antes de culminar en la condición humana (Dasgupta 1995: 204). En algunas fuentes budistas se mencionan ochenta y cuatro *lakhs* de yonis, ochenta y cuatro mil *dhamma-khaṅgas* y ochenta y cuatro mil *stupas* (Bagchi 1982a: 70).

Aunque los kanphaṅga yoguis no portan un solo rosario en particular, sí suelen hacer uso del rosario de *rudrakṅga* (célebre sobre todo entre los seguidores de Siva), el cual bien puede reunir treinta y dos, sesenta y cuatro, ochenta y cuatro o ciento ochenta y cuatro cuentas (Briggs 2001: 13-14). Evidentemente, el número de las cuentas de un rosario siempre poseerá valor religioso. Varios manuales de haṅga-yoga expresan que Gorakha imparte el conocimiento de ochenta y cuatro posturas yóguicas, que son a su vez el compendio de las ochenta y cuatro millones que inicialmente hubo enseñado Siva

⁸ Algo similar ocurre con el número sesenta y cuatro; el número se puede alcanzar multiplicando 8 X 8. Tradicionalmente existen 64 yoginis en el universo tántrico y la cifra se repite místicamente en otros conjuntos. Se dice, por ejemplo, que el número original de los textos *tantras* era de 64. El número 64, en consecuencia, posee relevancia no sólo a nivel místico, sino incluso arquitectónico (cf. KJN 8.32, 10.3, 14.102-03; KulT 10.89; Dehejia 1986, en particular pp. 43-48, 91-124, 217-18; Goudriaan y Gupta 1981: 13-14; White 2003b: 188, 189, 222, 223; Dyczkowski 2004: 216).

Adinatha.⁹ Tenemos, asimismo, los ochenta y cuatro Siva-līṅgas descritos en el *Skanda-purāṇa* (Dasgupta 1995: 206), cada uno receptáculo del fulgor de Siva y situados en diferentes puntos de la península india.

Los nueve nathas

Si la tradición tibetana del budismo vajrayana cuenta con una lista de ochenta y cuatro siddhas, la genealogía nath maneja un santoral de nueve legendarios nathas. La lista de los nueve nathas –al igual que su contraparte tibetana– es también irregular; los nombres pueden variar enormemente de un índice a otro. Con bastante frecuencia se les nombra colectivamente (*nava-nathā*), sin especificar los nombres por separado, y se les dirigen alabanzas.¹⁰ Comparemos unas cuantas de estas listas. Existe una “Oración o Plegaria de los Nueve Nathas” (“*Nav-nath vandana*”) en lengua vernácula, publicada en el estado de Rajasthán junto con otras oraciones y versos de los nath yoguis. Las sagas y fama de los naths son particularmente fuertes en este estado y, en consecuencia, el número de publicaciones (libros, libelos o panfletos) en torno del Nath Sampradaya es vasto. En esta plegaria, tras saludar al dios Siva y a los ochenta y cuatro [siddhas], se citan los siguientes nombres:¹¹

1. Gorakh
2. Machandar
3. Jvala
4. Karuṅi
5. Gahani
6. Carpaṇa

⁹ Ver por ejemplo GorS §9; GorSam 1.8; HYP 1.33 más comentario, SivSam 3.84 y DatYog §66-67.

¹⁰ Cf. GorSS 2: 40, 124.

¹¹ *o? namo navnath ga? caurasi gomes / adinath adi puru? siv gorakh ades //
siv gorakh ades machandar jvala karuṅi nag / gahani carpaṇa reva? vando gopi bharthari jag //
navdurga navnath me? racyo bandhyo jag vyom / siddhanath ki vandana so 'ham sakhi om //
Nath vaṅi prakas: 15*

7. Reva?
8. Gopi
9. Bharthari

En este listado encontramos nombres que comúnmente aparecen en la mayoría de ciclos legendarios del Nath Panth. El primero en recibir homenaje, sin embargo, es Gorakh y no Macchendra, su maestro, tal y como debería ser según las convenciones. Ello se debe sin duda a que dentro del Nath Panth propiamente dicho, es Gorakh quien posee preeminencia y no Matsyendra, quien —según cuenta la leyenda— fue susceptible de caer en las redes de la tentación. Por su parte, Briggs (2001: 136-37) cita dos listas supuestamente célebres; desgraciadamente, Briggs no cita (o no se basa) en ninguna fuente original. La primera lista proporciona los siguientes nombres:

1. Gorak?anatha
2. Matsyendranatha
3. Carpa?anatha
4. Ma?galanatha
5. Ghugonatha
6. Gopinatha
7. Pra?anatha
8. Suratnatha
9. Cambanatha.

Pero en otra lista figuran nombres completamente diferentes, varios de los cuales corresponden con una figura del panteón hindú (apunto bs nombres tal y como los recoge Briggs):

1. Omkar Adinatha (Siva)
2. Shelnatha, Señor de la Saeta (K???a o R amCandra)
3. Santoknatha, Señor de la Gratificación

4. Acalacambunatha, Señor de la Inmortalidad (Hanuman o Lakṣmaṇa)
5. Gajbali Gajkaṣṭhanatha, Señor de la fortaleza del elefante (Gaṣṭha)
6. Prajnatha o Udainath, Señor del Pueblo (Pārvati)
7. Mayarupi Macchendranatha, guru de Gorakh
8. Gathepīṣṭhe Ricayakari o Naraṣṭhar, Sambhujaiti guru Gorakhnath
9. Gyansarupe o Purakh Siddh Caurañjwen atha, (Puran Bhagat)

Difícilmente podemos conceder legitimidad a esta lista, tanto por las asociaciones divinas que posee, como por lo infrecuente de la mayoría de sus nombres. Además, la transcripción de Briggs es dudosa y de poca ayuda. Estas y otras listas difieren sobremanera no sólo en los nombres acotados, sino en la posición que poseen los pocos nombres repetidos. Una lista más de los nueve nathas en la tradición nepalesa según H.P. Sastri ofrece los siguientes nombres: Prakasa, Vimarsa, Ananda, Jñāna, Salya, Purṣa, Svabha, Pratibha y Subhaga (Bagchi 1986: 24; Dvivedi 1996: 26). Por supuesto, esta lista es aún más fantasiosa que la anterior. En realidad, en esta encontramos categorías filosóficas más que nombres propios y no representa contribución alguna para dilucidar la identidad de los nathas. El GorSS, por su parte, ofrece la siguiente lista (GorSS 2: 98):

1. Adinatha
2. Matsyendranatha
3. Udayanatha
4. Daṣṭhanatha
5. Satyanatha
6. Santoṣanatha
7. Kurmanatha
8. Bhavanarji

9. Gorak?anatha

El segundo nombre y el último son, como se ha visto, comunes a casi todas las listas. El primer nombre a veces figura y a veces no, tal vez porque no constituye un personaje humano, en tanto Adinatha no es sino Siva, el yogui y guru divino. El resto de los nombres no parecen referirse a personas reales, aunque algunos aparecen citados en otras listas (por ejemplo, Udaya, Kurma y Satya).

La lista anterior guarda cierta simetría, aunque no exacta, con la de la plegaria "Nav nath-siddha havan" (NathRah: 304-05), escrita en hindi:

1. O? kara Adinath
2. Udayanatha
3. Satyanatha
4. Santo?anatha
5. Acambenatha
6. Gajakantha?anatha
7. Caura?ginatha
8. Matsyendranatha
9. Gorak?anatha

Del total de nueve, seis nombres se repiten, si bien en un orden distinto. En esta lista, los nombres 5-7 no aparecen en la lista proporcionada por el GorSS, en cuyo caso las variantes son los nombres 4, 7 y 8. Tal vez los números 5 y 6 del "Nav nath-siddha havan" correspondan con los nombres 4 y 5 que figuran en una de las extrañas listas mencionadas por Briggs (ver más arriba), mientras que Caura?gi aparece más en las listas de mahasiddhas que en las de nueve nathas. El Caura?gi de esta lista, no obstante, seguramente corresponde al "Caurañjwen atha" que Briggs acota. Así, no cabe duda de que el "Santoknatha" de Briggs se refiera en realidad a Santo?a (número 4 en "Nav nath-siddha havan". Por último, el personaje número 6 de la lista de arriba

—personaje no identificado— acaso guarde alguna relación con Kanthadi (número 14 en la lista del HYP) y con Kantalipa (mahasiddha número 69 del linaje tibetano), quien podría haber sido discípulo de K???apada. La otra instancia en que aparece este nombre (incluida la partícula *Gaja-* al inicio del nombre) es en una de las listas de Briggs (ver más arriba). Por lo demás, en todo caso, no parece tratarse de una figura tan importante; la relativa recurrencia de su nombre no se apoya con cuentos de hazañas o iniciación, salvo por los escasos comentarios en la hagiografía budista.¹² Si no ésta, al menos sí una lista muy cercana debió haber sido el modelo al cual se refirió Briggs, que en realidad toma la información a partir de un informe.

Casi idéntica es una lista mencionada por la *Bhakta-mal* de Raghavadas (compuesta ca. 1720 y comentada por Narayadas en la segunda mitad del s. XX). La lista aparece en las estrofas 57 y 307 del texto de Raghavadas:

1. U? kar (=Adinath)
2. Udainath (=Isvar)
3. Satyanath
4. Santnath (=Brahma)
5. Santo?a (=Vi??u)
6. Jagannath
7. Acambanath
8. Matsyendra
9. Gorak?a

Santnath, el número 4, no aparecía en las otras listas, pero el resto sí. El asunto se complica porque el mismo texto proporciona a continuación más listas, una de nueve naths y otra de ocho siddhas (Raghavadas 1969: 444):

1. Matsyendra

1. Jalandhar

¹² Cf. Dowman 1985: 325-28.

2. Gorakh	2. Satya
3. Carpañath	3. Ka?eri
4. Dharmanath	4. Bha?a?ga
5. Buddhinath	5.Mi??akipav
6. Siddhaji	6. Dhu? dhali
7. Kantha?	7. Gho?acoli
8. Vindunath	8. Balagudai
9. Caura?g	

En la primera de estas dos listas (la de nueve naths), a excepción de los números 5, 6 y 8, todos los nombres han aparecido en diversas listas. No es fácil determinar hasta qué punto este Buddhinath sea el Buddha de la lista del HYP. Por otro lado, bien podría tratarse simplemente de nombres arquetípicos más que de personas reales. Siddhaji (¿=Siddhapada en HYP?) es un nombre demasiado genérico como para identificarlo históricamente y probablemente designe también una categoría arquetípica del camino yóguico (al igual que el siddha 80 en NathRah y el nombre Siddhi de la lista del HYP). El otro nombre (Vindunath) recurre poco en las listas, pero en algunas fuentes aparece como el nombre del hijo (o uno de los hijos) de Matsyendra. En la lista del HYP aparece como Bindunatha, forma más correcta del nombre. Kantha? corresponde con el sexto de los nueve naths del NathRah y también mencionado en el HYP. El último en la lista de ocho siddhas seguramente corresponde con el número 63 de la lista de 84 siddhas del NathRah antes citado, mientras que Dhu? dhali acaso podría corresponder con el número 18 de los 84 siddhas en el NathRah (Dhundhukar). Gho?acoli también figura en HYP, cuya lista, repito, no enumera explícitamente a los ochenta y cuatro nath-siddhas, pero ciertamente nombra muchos más de nueve.

Publicado en 1985 por el templo de Gorakhnath en Gorakhpur, el *Nath-siddha carit*, en hindi, ofrece un recuento de historias hagiográficas de numerosas figuras relevantes para la tradición nath. Llamo a ésta una lista “extra-tradicional”, pues no está conformada ni por nueve ni por ochenta y cuatro gurus. La lista comprende veintinueve nombres, la mayoría de los cuales no coinciden con los que incluye la lista el HYP, salvo —por supuesto—los más prominentes: Matsyendra, Gorakh, Carpaṅgi, etc.; incluye nombres procedentes de varias otras listas, amén de otros que, en realidad, no aparecen en ninguna lista tradicional citada por fuentes naths. Este listado, aunque no necesariamente antiguo, recoge lo que quizá constituya un modelo actual más o menos aceptado dentro del *panth*, sobre todo mediante la incorporación de figuras más recientes. Los nombres son:

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| 1. Adinatha Siva | 3. Gorakhnath |
| 2. Matsyendranatha | 4. Jalandharnath |
| 5. Dattatreya | 23. Sohrobanath |
| 6. Tirumular | 24. Baba Gambhiranath |
| 7. Cauraṅginath | 25. Amṅtanath |
| 8. Gahininath | 26. Silanath |
| 9. Bhartṅhari | 27. Sundarnath |
| 10. Kṅṅapad | 28. Santinath |
| 11. Carpaṅginath | 29. Digvijaynath |
| 12. Gopicand | |
| 13. Satyanath | |
| 14. Revaṅnath | |
| 15. Naganath | |
| 16. Ratannath | |
| 17. Nivṅtinath | |
| 18. Goga Pir | |
| 19. Raṅjha | |
| 20. Baba Ajaypal | |
| 21. Maṅikanath | |
| 22. Mastnath | |

Algunas cosas vale la pena recalcar de esta lista. En primer lugar, es evidente que encontramos los nombres que comúnmente aparecen en las listas de nueve nathas: Matsyendra, Gorak?a, Jalandhar, Gopicand, Caura?gi, Gahini, Bhart?hari, Carpati, K???apa. Sin embargo, no hay mención de los siddhas o yoguis que son más cercanos a la tradición tibetano-budista, sin duda debido a cuestiones sectarias.¹³ Los nombres compartidos entre ésta y las hagiografías tibetanas (Matsyendra, Gorak?a, Caura?gi, etc.) son nombres que siempre han estado incorporados —o han pertenecido o siempre— a la tradición de los nathpanthis. Casi todos los últimos nombres (en particular del 24 al 29) corresponden a dirigentes espirituales de la orden de gorakhnathis, en especial la situada en Gorakhpur, es decir que no son figuras que aparezcan en leyendas o cuentos folclóricos. Digvijaynath fue *mahant* del monasterio de Gorakhpur antes del actual Avedyanath. Su importancia para la descendencia es más de tipo institucional. Por otra parte, llama la atención que no aparezca el nombre de Nagarjuna, cuya identidad ha sido bastante discutida, pero que suele figurar tanto en listas de nath yoguis como de mahasiddhas, si bien es cierto que la tradición suele ubicarlo infaliblemente dentro de la tradición budista. Resulta extraño porque, de hecho, en las oficinas administrativas del templo de Gorakhpur se encuentran algunas pinturas de figuras prominentes del Nath Panth, una de las cuales corresponde a Siddha Nagarjuna.

Otro punto de interés estriba en el hecho de que encontramos también nombres menos “tradicionales” (en términos de linaje natha), pero que la tradición vernácula ha asimilado al imaginario nath. Es el caso de personajes como Rañjha y Goga. En ambas instancias, acaso, es posible advertir el contacto mutuo que los grupos de yoguis sostuvieron con las comunidades musulmanas en la península india

¹³ La grey del templo de Gorakhpur se reconoce como una inequívoca comunidad saiva en particular e inequívocamente hindú. En varios puntos del complejo de Gorakhpur es posible encontrar imágenes no sólo de la mitología de Siva (incluida la imagen de Kali sobre el cuerpo de aquél), sino también representaciones de Rama y otras figuras no saivas.

en particular con órdenes sufíes. Rañjha es el personaje principal de un romance escrito en lengua panjabi en el siglo XVIII: el *Hir-Rañjha* de Varis Sah (o Waris Shah). De corte similar al célebre *Laila-wa-Majnun*, el *Hir-Rañjha* versa sobre las vicisitudes que tiene que enfrentar una pareja de enamorados, a cuyo amor se opone la tradición familiar; ambos textos pertenecen a la tradición musulmana y obviamente están imbuidos del imaginario islámico, aunque no son inexistentes los referentes y algunos elementos de la India hindú. Así, en un momento de desconsuelo y desesperación, Rañjha opta por la vida errante y recibe iniciación de un yogui. Goga, por su parte, constituye una figura heroica en la cultura folclórica del estado de Rajasthan. Son famosas las historias en las que Goga lucha contra las fuerzas musulmanas, en particular contra Mahmud de Ghazni. El *Sri Goga Mahapura?* (texto vernáculo más bien reciente) recoge varias historias de yoguis que participan, de algún u otro modo, de la saga de Goga Pir.

Otros dos nombres que llaman la atención son Tirumular y Niv?tti, ambos pertenecientes a la tradición del sur de India. El primero pertenece al linaje de los *sittars* (forma tamil de *siddha*) de Tamil Nadu y otras zonas del sur del continente; Tirumular tal vez vivió alrededor del siglo VII. El segundo nombre corresponde con el maestro espiritual de Jñandev (circa 1290), que compuso un célebre comentario a la *Bhagavad Gita*: el *Jñanesvari*. En general, no hay fuentes que proporcionen leyendas de estos personajes a la luz del Nath Panth, aunque Jñandev ofrece en el citado texto una lista de preceptores en la que figuran Matsyendra y Gorak?a. Esto más bien parece indicar que el autor del *Jñanesvari* buscó adherir su propia escuela de Maharashtra a la de los nathpanthis, incorporando a las autoridades de Matsyendra y Gorakh al linaje de su tradición. Una vez aceptada esta relación en el centro del subcontinente, el mismo Nath Panth acaso terminaría por reconocer la afiliación, y quizá ésa sea la razón por la cual figuran estos nombres en la lista del *Nath-siddha carit* (NSCar).

Para el Nath Panth , la lista de nueve nathas sin duda posee más arraigo que la de ochenta y cuatro siddhas, si bien los nombres varían. El número nueve posee un significado místico muy fuerte y no es infrecuente encontrarlo una y otra vez, ya sea en su forma directa (9) o en algún significante indirecto (108, 1008). Este último, por ejemplo, constituye un número cabalístico de resonancias religiosas fortísimas y se encuentra presente en casi todas las tradiciones religiosas del sur de Asia, la mayoría de las cuales surgieron de un contexto compartido. Así, tanto hinduistas como budistas suelen realizar ciento ocho repeticiones de mantras, oraciones o fórmulas sagradas, a fin de asegurar su efectividad. Los dioses del panteón hindú —se dice— tienen ciento ocho nombres y sólo quien los conoce todos se puede preciar de ser un verdadero poeta (*kavi*). El 108 es auspicioso porque, al rebasar el centenar, cifra redonda, simboliza la prosperidad y la abundancia; por lo general, las composiciones poéticas intituladas “Los cien versos de...” suelen tener más de cien versos: ciento uno, ciento diez, ciento ocho. De acuerdo con Feuerstein (1998: 198), ya desde tiempos védicos los grandes astrónomos conferían un valor muy alto al 108, en virtud de que habían determinado que la distancia promedio que hay desde el sol y la luna a la tierra es ciento ocho veces su propio diámetro. Puede o no que esto sea cierto, pero es innegable la importancia que el número posee dentro de diversas corrientes religiosas, así como resulta obvio que el 108 es un exponente cabalístico del 9. El nueve, cifra de resonancias simbólicas, se puede multiplicar x12 para obtener 108, o x112 para obtener 1008.

El valor mágico del 9 se debe en parte a que es el resultado de 3×3 , donde el 3, la trinidad, es un símbolo muy influyente en las artes adivinatorias y cabalísticas. Para efectos rituales, el nueve designa los cuatro puntos cardinales, es decir los puntos intermedios más el centro; esto es particularmente evidente durante ciertos rituales que emplean diagramas místicos en los que se dibujan pétalos, sílabas sagradas y

figuras divinas. White, por ejemplo, menciona que el *Tantra-mahar?ava* identifica a ocho nath-siddhas con los ocho puntos cardinales, mientras que el *Tantraraja-tantra* traza una relación entre los nueve nathas con los orificios corporales (White 2004: 91). Los orificios son: las dos fosas nasales, los oídos, la boca, los ojos, el ano y el aparato genital.

Los nueve orificios o “puertas” del cuerpo humano figuran una y otra vez en la literatura vernácula nath y de otras escuelas *nirgu?is*. El 9 es un número que designa la totalidad y la perfección divinas; se trata además de la cifra de un solo dígito más alta y, por tanto, símbolo de superioridad y excelsitud. En la tradición islámica se habla de los nueve cielos, imagen que influyó en Dante Alighieri para la composición de su *Divina comedia*. Asimismo, el *Mahabharata* está dividido en dieciocho libros, uno de los cuales incluye la *Bhagavad-gita*, a su vez dividido en otros dieciocho capítulos. Por su parte, Feuerstein (2001: 383) refiere que la tradición tamil conserva una lista de dieciocho siddhas, algunos de los cuales eran de procedencia china y otros singaleses. Aunque Feuerstein no proporciona los nombres que conforman dicha lista, lo importante aquí es destacar una vez más el valor simbólico del número dieciocho, variante del nueve. El dieciocho, como múltiplo del nueve, cobrará más sacralidad cuanto mayor aparezca debido a la incorporación de ceros: ya no 108, sino 1008.¹⁴

Según fuentes como el *?o?asa-nitya-tantra*, los nueve nathas se encargaron de impartir las enseñanzas tántricas en diferentes eras, mientras que el *Tantra-mahar?ava* menciona que los nueve nathas se hallan situados en cada uno de los puntos y semipuntos cardinales; el noveno natha, por supuesto, se localiza en el centro (Dasgupta 1995: 206 ; GorSS 1: *jha*). La lista, nuevamente, varía considerablemente: Gorak?a, Jalandhara, Nagarjuna, Dattatreya, Devadatta, Ja?a Bharata, Adinatha y Matsyendra. El *Gorak?a-siddhanta-sa? graha* que cita estos datos, olvida mencionar al

¹⁴ Briggs (2001: 14) llama la atención sobre la posibilidad de que el número 84 represente la interacción de los siete planetas y los doce signos zodiacales ($7 \times 12=84$). Del mismo modo, el 108 involucra tanto los signos del zodiaco como las tres fases de la luna: $3 \times 3=9$, $9 \times 12=108$.

noveno natha. Lo interesante es que varios textos y manuales prescriben la adoración de las figuras legendarias de naths siddhas, como es el caso del *Dharma-puja-vidhana* (Dasgupta 1995: 209).

Como es de suponer, las listas de nueve figuras importantes no son exclusivas del Nath Panth. En la tradición tántrica de Kubjika se habla de un grupo de nueve *bhairavas* o *siddhas* que corresponden a los nueve sonidos del bija-mantra de Aghora, también llamado Svachanda-bhairava, una de las formas terribles de Siva. Durante la *puja*, cada uno de ellos se sitúa en un pétalo del *guru-maṇḍala*, donde representa el sonido correspondiente. La tradición kaula, a la cual pertenece la escuela Kubjika, es anterior en el tiempo que el Nath Sampradaya, y no sería del todo difícil pensar que eventualmente este grupo eneagonal se transformara en el grupo de los nueve nathas, donde las figuras finalmente cobraron personalidad humana.¹⁵ Cabría ser más específicos. Más que hablar de una mutación de nomenclatura, se trataría de un traslape de imaginario simbólico. En otras palabras, una vez que llegaron a existir los personajes cumbre de la tradición nath, lo más natural sería que se les catalogara de acuerdo con modelos ya existentes, en este caso, una lista de nueve siddhas. Una lista similar de nueve figuras míticas, que igualmente podría haber fungido como modelo de los nueve nathas, se halla en el *Narada-purāṇa*. Aquí se menciona a los nueve nathas que, a su vez, se dividen en tres clases: divinos (*divyaugha*), semidivinos (*siddhaugha*) y humanos (*manavaugha*); respectivamente: Prakasananda, Vimarsananda y Anandananda; Sri Jñanananda, Sri Satyananda y Sri Purāṇananda; y Svabhavananda, Pratibhananda y Subhagananda (NarPur 89.2 y n.1). Previsiblemente, nos encontramos con nombres que con toda seguridad designan estados espirituales más que personas reales. Pero existe aún otra instancia de cómo un conjunto de figuras míticas llegan a adoptar caracteres más "humanos", como veremos a continuación.

¹⁵ Este párrafo se lo debo a las observaciones que el prof. Dyczkowski me hizo en comunicación personal (correo electrónico, 30 de mayo de 2006).

Otra conocida lista de nueve figuras es la de los míticos Narayaṅas. Los nueve nathas son identificados con los nueve Narayaṅas incluso en obras que proporcionan una lista de los reputados gurus, como es el caso del *Yogi-sampradayavikṛti*, texto atribuido a Jñanesvar (Dasgupta 1995: 207; Rigopoulos 1998: 99). En este texto, al parecer, Dattatreya funge como el iniciador del linaje de los nueve nathas. Los nueve Narayaṅas (Kavīnarayaṅa, Karabhajana-narayaṅa, Antarikṣa-narayaṅa, Prabhudānarayaṅa, Avirhotṣarayaṅa, Pippalayana-narayaṅa, Camasa-narayaṅa, Hari-narayaṅa y Drumila-narayaṅa) son hijos de importantes ṛṣis (videntes, bardos) y eventualmente constituyentes de los nathas en esta fuente. La tradición de los nueve Narayaṅas pertenece a la escuela vaiṣṇava denominada Avadhuta, supuestamente fundada por Dattatreya (ver White 2001: 99, 396; Rigopoulos 1998: 99). Ciertamente, el nombre de “Narayaṅa” es un epíteto que frecuentemente se aplica a Viṣṇu, deidad que, sin embargo, no está directamente relacionada con el Nath Panth. Dattatreya no es una persona histórica, sino una figura divina que a veces aparece como un poderoso yogui, una deidad autónoma o una encarnación de la *trimurti* (trinidad hindú): Brahma, Viṣṇu y Siva, aunque su iconografía lo coloca más del lado vaiṣṇava que del saiva. El culto de Dattatreya ha sido fuerte en el centro y el sur del continente indio, en particular en el panteón marathi. Sin embargo, también en el Valle de Katmandú hay varias efigies de esta figura. A lo largo del tiempo se le ha incorporado en infinidad de cultos, desde círculos tántricos, pasando por la secta de los Mahanubhavas, hasta el devocionalismo vaiṣṇava.¹⁶ El *Avadhuta-gita*, de fuertes ecos advaitas, está atribuido a Dattatreya.

La historia recogida en el *Yogi-sampradayavikṛti* cuenta que en una ocasión — finalizaba el *dvapara-yuga*—, la tierra se encontraba corrompida e invadida de pecado, a lo cual Mahadeva (Siva) prestó atención. Así, envió al gran Narada, sabio proverbial en la literatura hinduista, a que instara a los nueve Narayaṅas a interceder; éstos, a su

¹⁶ Un minucioso estudio acerca de la figura de Dattatreya es Rigopoulos, 1998. En esta obra, el autor rastrea no sólo la vasta iconografía de Datta, sino las doctrinas, las escuelas y los textos asociados con su nombre. Ver también Raeside 1982.

vez, se reunieron con Viṣṇu y después se encaminaron hacia el monte Kailasa para reportarse con el dios Siva. De acuerdo con las instrucciones de Siva, se decide que los Narayaṅas habrán de encarnar bajo la forma de yoguis y gurus que recibirán el apelativo de nueve nathas, a saber: Matsyendra, Gorakṅa, Gahini, Jvalendra, Karṅapa, Carpaṅa, Revaṅa, Bhartṅ y Gopicandra (Dasgupta 1995: 207; Vaudeville 1987b: 220). En el *Bhagavata-puraṅa* se da la siguiente relación: Kavi-Narayaṅa encarna como Matsyendra, Karabhajana-Narayaṅa como Gahini, Anatarikṅa como Jalandhara (o Jvalendra), Prabuddha como Kṅṅapa (Kanhapa, etc.), Avirhotra como Naganath, Piplayana como Carpaṅ, Camasa como Revaṅa, Hari-Narayaṅa como Bhartṅhari y Durmila como Gopicand (NSCar: 95). En consecuencia, existen varias esculturas que muestran imágenes de Dattatreya adorado por Gorakh, Macchendra o los nueve nathas (Rigopoulos 1998: 232). Esta tradición —la de los varkaris— sin duda tenía el doble objetivo de vincularse tanto con los grandes nath-siddhas del norte del subcontinente, como con la tradición vaiṅava, pero conservando rasgos de identidad propia: el culto central de Dattatreya. Es inobjetable que aquí tenemos un claro ejemplo de “vaiṅavización” del Nath Panth.¹⁷

La influencia de la tradición de los nueve nathas es indudable. Ha perdurado aun independientemente del Nath Sampradaya a través de otras corrientes religiosas. Rigopoulos cita el caso de una tradición denominada Navanatha Sampradaya: una tradición o linaje de los nueve nathas, que supuestamente desciende hasta nuestros días. Aunque en origen relacionada con los movimientos de haṅhayoguis, este *sampradaya* estaría más bien emparentado con el culto de Dattatreya (Rigopoulos 1998: 252-53). De hecho, Dattatreya posee el escalón más alto dentro de esta genealogía, mientras que en otras fuentes ni siquiera figura dentro de las listas. Otro nombre inusual pero que aparece dentro del Navanatha Sampradaya es Revaṅanatha,

¹⁷ Sobre los varkaris, ver también Vaudeville 1987b y S. More 1994.

séptimo en la lista.¹⁸ A él se atribuye la fundación de una subsecta dentro del nathismo, al cual aparentemente está afiliada esta escuela. Un seguidor moderno del Navanatha sampradaya fue Sri Nisargadatta Maharaj (1897-1981); de hecho, Rigopoulos reproduce un fragmento de una entrevista a este guru.

Esta tradición debe mucho a la escuela de los varkaris, fundados por Jñandeva en la región maratha. En el *Yogi-sampradayavikāśitī* afirma que Dattatreya dio origen al linaje de los nueve nathas (Rigopoulos 1998: 99). Aquí cabe recordar que se debe sobre todo a los varkaris la incorporación de vínculos vaiṣṇavas dentro del fuero nath; me refiero en particular al grupo de los nueve Narayāṇas discutidos anteriormente. Jñandeva pertenece a finales del siglo XIII y ello hace que la exposición de la descendencia de los nathas que transmite no necesariamente sea históricamente fiable. La adjudicación del origen del linaje natha a Dattatreya, asimismo, seguramente corresponde a una época posterior al surgimiento de la tradición y lista de los nueve nathas legendarios. Como sea, esto hace hincapié una vez más en la gran injerencia que la figura de los nueve nathas ha ejercido con el paso del tiempo.

Otras listas

Líneas arriba mencioné una lista de ocho siddhas, complementaria de la de nueve naths, que figura en la *Bhakta-mal* de Raghavadas. La lista de ocho, aunque menos prominente, no es del todo extraña y seguramente responde a los varios procesos de elaboraciones onomásticas.¹⁹ En la *Bhakta-mal* se halla aún un índice más cuya función no parece ser otra que tratar de recoger todos los nombres disponibles en la tradición dentro de diversas listas. Así, el texto ofrece dos listas de nueve naths, una de ocho

¹⁸ Cf. la lista que ofrece Dasgupta (1995: 207): Matsyendra, Gorakṣa, Gahini, Jvalendra, Kariṣa-pa (ḥKaṣerī?), Carpaṣa, Revaṣa, Bharṣ y Gopicandra.

¹⁹ En el texto titulado *Sutra-pāṣa* se menciona un grupo de ocho Bhairavas que presiden por encima de los dioses y que están relacionados con el Nath Panth; el texto está vinculado con un templo a Bhairava, a su vez relacionado con la secta de los Mahanubhavas, más bien de afiliación vaiṣṇava (Bakker 1992: 12).

siddhas y otra de veinticuatro naths. En esta última encontramos los siguientes nombres (Raghavadas 1969: 445 ss.):

1. Cu?kar
2. Netinath
3. Vipra
4. Hali
5. Hartali
6. Balnath
7. Aughar
8. Ai
9. Narvai
10. Suratinath
11. Bharthari
12. Gopicand
13. Aju
14. Baju
15. Kanhipav
16. Ajaipal
17. Siddha Garib
18. Deval
19. Vairag
20. Cakranath
21. P?thvinath
22. Suklanath
23. Raval
24. Pagal

Una cosa que llama la atención de esta lista es que varios de los nombres no parecen designar personajes, sino nombres de algunas subsectas dentro del Nath Panth. Tal es el caso con los números 7, 8, 19, 23 y 24. Algunos nombres figuran tanto en la lista de ochenta y cuatro siddhas del NathRah como en la del NSCar. El segundo nombre (Netinath) llama la atención porque parece estar directamente relacionado con una de los preliminares del *hāḥa-yoga*: el *neti*, es decir, uno de los seis procesos de purificación previos al *yoga-sadhana*. Narayāḥadas, el comentarista moderno de la *Bhakta-mal*, refiere que es probable que a este personaje se deba la iniciación de este proceso de purificación (*neti-kriya*) (Raghavadas 1969: 445); la literatura yōguica ofrece detalladas instrucciones de cómo realizar estas lavativas (cf. HYP 2.22-38 y el primer capítulo del GhS). Nombres como Cakra, Vipra o Deval, como ya he mencionado, deben ser más nombres paradigmáticos basados en la nomenclatura del camino espiritual.

De entre el resto de nombres de esta lista, probablemente los únicos nombres que se pueden relacionar con personajes más o menos históricos son Bharthari (Bhartḥari), Gopicand (Gopicand) y Kanhipav (Kanhapa, Kḥḥapada). Existe una infinidad de relatos en torno de estos personajes, en particular de Bhartḥ y Gopicand. Tal vez haya que agregar a Halipav, Ajaipal (Ajaypal) y Sukla, cuyas historias proporciona Narayāḥadas (Ib id.: 445-46, 447-48). Si existieron o no, es casi imposible de determinar, pero al menos han perdurado a través de leyendas. Los motivos hagiográficos son tratados en el capítulo correspondiente.

Si bien Matsyendra posee un sitio importante dentro de las listas de nathas y mahasiddhas, no es ése el único listado en incluirlo. En algunas fuentes —en particular afiliadas al Sivaismo de Cahemira, seguidor del kaulismo—, se habla de cuatro maestros cuasi-divinos que se materializaron en la tierra a fin de propagar las enseñanzas kaula. Puesto que encarnaron en cada una de las eras cósmicas (*yuga*),

reciben el nombre de *yuga-nathas*. Estos cuatro gurus cósmicos son: Khagendranatha, Kurmanatha, Meṣanatha y Matsyendranatha (también Minanatha). Sensharma (1994: 6-7) expone brevemente la paulatina aparición de estos nathas, aunque no cita fuente alguna; Dyczkowski (1989: 81), sin embargo, alude explícitamente al *Ciñcinī-mata-sara-samuccaya*.²⁰ El primero de estos cuatro nathas, Khagendra, se hizo presente durante el *satya-yuga* (CMSS 7.55) y, junto con su consorte, hijos y nueras predicó las enseñanzas kaulas en el este del subcontinente indio. En la siguiente era (*treta-yuga*), Kurma (CMSS 7.58) propagó con su esposa, hijos y nueras las mismas enseñanzas en el sur. Más adelante, le tocó el turno a Meṣa en el *dvāpara-yuga* (CMSS 7.60). Al igual que sus antecesores, difundió las enseñanzas con ayuda de cónyuge y descendencia, en la región occidental. Por último, el encargado de continuar la transmisión en el norte es Matsyendra. En la cuarta y última era (*kali- o kala-yuga*, CMSS 7.63), Matsyendra cuenta con la compañía de su esposa, sus seis hijos y sus seis nueras.

Dentro del ritual kaula, tal y como lo expone la escuela de Cachemira, existe un rito que hace uso de un diagrama ritual (*yantra* o *cakra*) dedicado a estos *yuga-nathas*. En las vertientes de la Transmisión Oriental (*purvamnaya*²¹) y la escuela trika-kaula se habla de un diagrama denominado *siddha-cakra*.²² A través de este yantra se les rinde culto, así como a sus consortes y discípulos. Cada uno de los cuatro *yuga-nathas* está colocado en el cuadrante principal del diagrama, en la dirección que la tradición los sitúa (Matsyendra en el norte, Kurma en el sur, etc.).²³ Las instrucciones para la

²⁰ Ver también el *Urmikaulaṣava-tantra* (*paṣala 1, passim*).

²¹ Tradicionalmente, la tradición del kaulismo y las escrituras tántricas saivas (*saivagamas*) ha sido clasificada en cuatro vertientes o líneas de transmisión principales: la del norte (*uttaramanaya*), la del sur (*dakṣinamanaya*), la del oeste (*pascimamnaya*) y la del este (*purvamnaya*). Un excelente trabajo al respecto es Dyczkowski 1989.

²² Existe otra lista de cuatro gurus o siddhas míticos, adorados por la escuela de la Transmisión Occidental (*pascimamnaya*): Mitranatha, Oṣṣisanatha, ṣauṣṣhanatha y Caryanatha (véase White 2004: 180-81). Así mismo, el *Agni-purana* 144.19-24 versa sobre el culto de la diosa Kubjika y el modo de adoración empleando de un diagrama místico; allí menciona a los cuatro siddhas (*siddha-catuska*) que deben ser adorados con perfumes en la parte sudeste, aunque no queda claro si se refiere a los nombres enumerados enseguida que son cinco (Amarisevara, Cakrisanath, Kurangesa, Vritesa y Candranathaka), mas diferentes de los cinco *vimalas*. Otras figuras míticas mencionadas en este texto son los cinco *vimalas*, las cinco montañas sagradas, las cinco gemas y "los seis" (¿dioses, gurus?).

²³ Ver párrafo anterior y Dyczkowski 1989: 80-81 y White 2004: 135-36.

construcción del *siddha-cakra* están expuestas en al *ahnika* 29 del TA (29.25 y ss.). Allí tanto Abhinavagupta, el autor, como Jayaratha, el comentarista, detallan los elementos que el practicante debe ir incorporando para la elaboración y, posteriormente, aplicación del diagrama. Una vez más, el CMSS ofrece la línea de transmisión del sistema Trika del Sivaísmo de Cachemira, en donde cada uno de los *yuga-nathas* corresponde con un elemento cósmico: Khagendra: el espacio, el éter, Mina: la luna, Me?a: el sol, y Kurma: el fuego (Dyczkowski 1989: 69). Estos cuatro elementos, como se verá en el apartado correspondiente, son de suma importancia en la terminología del ha?ha-yoga, si bien el esquema del sistema Trika lidia más con la tradición kaula que con ha?hayoga. En otras fuentes, se habla también de una relación entre los cuatro nathas y *amnayas*, las líneas de transmisión (Ibíd.: 72 *passim*).

Los nombres de lista, empero, no parecen tener ningún valor histórico, salvo por el caso de Matsyendra. No existen otras referencias en ninguna parte a supuestos preceptores espirituales con los nombres que esta lista enuncia. Tampoco se conocen obras atribuidas a ellos. Además, los nombres mismos son ya un indicio de que nos encontramos con un grupo de figuras prototípicas más que reales. *Khagendra* quiere decir "Rey de las aves"; *kurma*, "tortuga"; *me?a*, "carnero", y *matsya*, "pez". No es difícil dejar de reparar en la posibilidad de que estos nombres posean un valor casi totémico. Lo que no resulta en absoluto fácil es intentar rastrear un posible origen de este modelo cuaternario. Al menos podemos señalar que dos de éstos corresponden con dos encarnaciones del dios Vi??u: la tortuga y el pez. En ambos casos, la encarnación de Vi??u involucra la restauración del orden²⁴ y, al menos en el caso del pez, el rescate de la humanidad y la vida. Cabe notar que la mitad de las apariciones de Vi??u en la Tierra se produjeron bajo alguna forma animal: tortuga, pez, jabalí, hombre-león; de entre éstas, las tres primeras encarnaciones involucran una hazaña

²⁴ En realidad, esto vale para todas las encarnaciones de Vi??u, cuya función primordial es la preservación de la rectitud y la moral: el *dharma*.

marítima, aun cuando sólo el pez y la tortuga son animales acuáticos. En una lista de nueve naths proporcionada por el GorSS se incluye el nombre de Kurma-natha, además de Matsyendra, por supuesto (ver más arriba). Los otros dos *yuga-nathas* (Meṭa, Khagendra) pasan desapercibidos, pero sin duda el listado de esta tardía fuente tiene deuda también con la lista cuaternaria que hemos discutido. En todo caso, no existen herramientas convincentes para afirmar que las historias de Vṛṣu hayan servido de modelo o de inspiración para la elaboración de las figuras de los yuga-nathas, pero la semejanza es suficientemente interesante como para dejarla pasar por alto.

El *Gorakṣa-siddhanta-saṅgraha*, por su parte, cita al *Brahmaṣaṅgapa* y refiere que los cuatro *yuga-nathas* fueron creados en algún momento por Siva para que propagaran el camino del yoga a través de cuatro diferentes “corrientes” (*oghas*). Sus nombres, de acuerdo con esta versión, son: Mitrisa, Uṣisa, Ṛṣisa y Carya (GorSS 2: 107-08). Este motivo recuerda las versiones según las cuales Matsyendra tuvo seis hijos que se ocuparon de difundir las enseñanzas kaula a partir de seis “subcorrientes” (*ovallis*) (TA 29.29-32; Sensharma 1994: 8). Los nombres de estos cuatro nathas según el GorSS se asemejan más a los supuestos nombres religiosos que tuvo Matsyendra (cf. Bagchi 1986: 78). Regresaré sobre esto en el capítulo siguiente. Un modelo quizá anterior de cuatro siddhas ejemplares está compuesto de Amarisesvara, Cakrisanatha, Kuraṅgesa y Vṛtesa (AgniPur: 415). Una vez más, los nombres no parecen referirse a personas reales, pues se trata de “divinidades” necesarias para propiciar a la diosa Kubjika.

Existe aún una lista de cinco nathas prominentes, pero la información al respecto es bastante escasa. Se trata de Minapa, Gorakṣa, Kaṅhapa, Jalandhara y Cauraṅgi (Dowman 1985: 90). Algunos figuran en la lista de nueve nathas, pero no siempre todos, en particular Cauraṅgi; sin embargo, comparten dos cosas: los cinco aparecen

en la mayoría de listas de siddhacaryas, por un lado, y constituyen los personajes de una historia que involucra las tentaciones y provocaciones de la diosa Gauri, por el otro (Ibíd.: 250). Más adelante veremos con detalle este episodio. Como ya es de esperar, ésta no es la única lista disponible.

En otras fuentes, el primero de este quinteto es Adinatha, de quien surgen los cuatro restantes: Gorakh, nacido de la cabeza de Adinatha; Matsyendra, de su ombligo; Ka?erinath, de los oídos, y Caura?ginath, de brazos y piernas (White 2004: 460). Fuentes como el *Minacetana* y el *Gorak?a-vijaya* ofrecen la siguiente descripción: la divinidad absoluta, denominada Nirañjana, se manifiesta bajo la forma de Adinatha, del cual, a su vez, surgen los dioses Brahma, Vi?u y Siva y la diosa Ketaki. A modo de prueba, Adinatha adopta la forma de un cadáver que requiere de sus respectivos ritos fúnebres. Sólo Siva se atreve a realizar los ritos y a partir del cadáver de Adinatha emanan Mina del ombligo, Gorak?a de la cabellera, Jalandhara de los huesos, Ka?ha de los oídos y Caura?gi de los miembros del cuerpo (White 2004: 295-96; N.N. Bhattacharya 1996: 250).

En realidad, me inclino a pensar que la lista de cinco no es sino una adaptación o simplificación de la lista original de nueve nathas. Posiblemente se intentó conservar un mínimo de figuras que comprendiesen ya sea las figuras más importantes o afiliaciones sectarias o de ciertos maestros espirituales. Por otro lado, tampoco es imposible que listas de "nueve", "cinco", "cuatro", etc. tan sólo reflejen las tentativas por conferir valores simbólicos a la (s) tradición (es), valores que tendrían pertinencia dentro de ciertos contextos rituales: *pujas* con diagramas místicos y sustancias rituales específicas, relación con los puntos cardinales (con la inclusión o no del centro), las cuatro eras cósmicas, etc. En el KJN (9.8-9), el autor habla de dieciséis avatares kula-kaulas que se encargaron de difundir las enseñanzas kaula en los cuatro yugas. De este modo, nuevamente nos encontramos con valores simbólicos: 4 (siddhas) x 4

(yugas)=16. Los nombres de estos “mahasiddhas”—al igual que en otras listas— parecen designar más términos abstractos (sol, resplandor, O^p , etc.) que nombres reales y llama la atención que se les agrega el honorífico “pada”. Aunque no es seguro, estos siddhas bien podrían guardar cierta relación con los dieciséis nathas (más los dieciocho nathas) que figuran en AgniPur 143.15-17; por desgracia este texto no enumera los nombres.

Diversos referentes simbólicos, o esotéricos, de la tradición son codificados de diversas formas; en un punto, varios símbolos pueden conjuntarse para producir un elemento en particular, en este caso una línea de descendencia con un número variable de integrantes:

Los patrones del uso esotérico dentro de un linaje (...) al transmitir experiencias específicas de una realidad sutil a través del tiempo pueden manifestarse como el código “genético” del linaje. (...) [Esta] actitud puede estar combinada con la percepción que se tiene del creador del linaje como una personalidad singular (...) (Gold 1987b: 147).

El deseo de elaborar listas de figuras prominentes o de autoridad en una tradición religiosa es una práctica común en diversas corrientes religiosas del sur de Asia; deseo motivado más por adecuarse a significaciones simbólicas que a exigencias históricas. En gran medida, se trata de un fenómeno análogo a la práctica de la etimología homilética, pero en este caso se trata también de resignificar una personalidad en particular de modo que adquiriera un valor simbólico específico para con su tradición.

Al final, los nombres de Gorakh y Matsyendra resultan indispensables; su importancia es palpable en el punto de origen según algunas fuentes: la cabeza y el ombligo, respectivamente. Se trata de puntos que simbolizan poderes psíquicos y/o espirituales. Por encima de ellos, Adinatha, el mítico guru primordial, es incluido o no según la voluntad (o las necesidades) del compilador. Algunas fuentes vinculan los dos

nombres que se repiten –Caura?gi y Ka?hapa—con una parte del cuerpo de acuerdo con una etimología dudosa de los nombres. En el caso de Caura?gi, los sistematizadores de la lista seguramente tenían en mente la palabra *a?ga* (“miembro”) y les pareció natural establecer la relación. En otro caso es más objetable: en el caso del nombre de Ka?ha algunas fuentes parecen derivar el nombre de la voz sánscrita *karna* (“oreja”).²⁵ No obstante, Ka?hapa, o Ka?eri, es en realidad la corrupción de la forma sánscrita *K???acarya*. Tal vez esto pueda indicar que la elaboración de una lista de cinco naths corresponde a una época más bien tardía. Por último, el número cinco, por supuesto, continúa poseyendo carácter simbólico, como lo comprueba el hecho de que se habla de las cinco sustancias rituales puras y las cinco “impuras”²⁶, los cinco sentidos o los cinco *am?tas* o néctares (sangre, semen, orina, heces y carne).

A juzgar por las divergencias entre las distintas listas disponibles, ni los nombres ni las figuras parecen apoyarse en pruebas históricas fidedignas: los nombres varían mucho de una lista a otra, se repiten varios nombres y/o epítetos del mismo personaje, etcétera. La aparente confusión, asimismo, bien puede indicar que ambas tradiciones (siddhacaryas budistas y nath-yoguis) comparten un origen teóricamente tántrico, lo cual se puede constatar tanto en la práctica como en la terminología de ambas tradiciones. Dasgupta (1995: 204) sugiere que al menos se puede sostener que estos siddhas debieron haber florecido alrededor de los siglos X-XII e.c. y que fue debido a su popularidad que algunos nath-yoguis fueron incorporados más tarde a la lista de los siddhas. De la teoría de Dasgupta, pues, se desprende que “en un principio” las diferencias entre siddhas y nathas habrían sido más o menos claras; aunque afines, se hubiera tratado de personajes con características distintas. No me parece, sin embargo, que tal cosa pueda probarse. En efecto, es más probable que no se trate

²⁵ Para este episodio, ver capítulo 5, episodio D₁-1.

²⁶ Las cinco sustancias puras (*pañca-gavya*) constituyen los productos puros derivados de la vaca (leche, mantequilla clarificada, yogurt, orina y heces; cf. Zvelebil 2003: 54), mientras que sus contrapartes— mejor conocidas como las cinco M's— son célebres dentro de varios rituales tántricos: *mamsa matsya, madya, mudra* y *maithuna*.

sino de apelativos alternos para referirse al mismo tipo de individuos que llevaban a cabo un conjunto de prácticas yóguicas (y eventualmente tántricas y alquimistas también). Lo mismo vale para otros términos como yogui y avadhuta. El *Siddha-siddhanta-paddhati*, por ejemplo, dedica una gran parte del último capítulo a dilucidar el significado y los rasgos de un *avadhuta*.

Tras analizar distintas listas de Bengala, Maharashtra, Panjab y Andhra Pradesh White (2004: 93-96) llega a la conclusión de que la consolidación del Nath Panth, como movimiento u orden religioso propiamente dicho, pudo haber tenido lugar entre los siglos XII y XIII. Esto no quiere decir que personajes como Gorakh o Matsyendra no puedan ser anteriores, sino que tuvo que pasar algún tiempo antes de que los seguidores de las doctrinas fomentadas por estas dos personalidades tuviesen plena conciencia de que conformaban un *panth* autónomo y, en consecuencia, se sintieran con la necesidad de consagrar un linaje espiritual propio. Lo que se ha discutido en las páginas anteriores da pie para pensar que todos estos índices onomásticos bien pueden constituir reformulaciones paradigmáticas o, en otras palabras, el intento por sistematizar símbolos arquetípicos o paradigmáticos encarnados en las figuras de personajes célebres, sean éstos reales o no. Esto también indica que habría transcurrido suficiente tiempo como para que se generaran diversas listas alternas de maestros, si bien Matsyendra y Gorakha conservan sitios privilegiados en todos los listados. Posiblemente es también en este periodo cuando surge la necesidad de intentar constituir un corpus de literatura doctrinaria; quizá a esta época pertenezcan textos como el *Siddha-siddhanta-paddhati*, el *Amanaska-yoga*, el *Gorakha-sataka* y otros.

Después de haber revisado diferentes listas de siddhas y nathas —tanto internas como externas al *sampradaya*, y tanto “tradicionales” como “extra-tradicionales”— podemos declarar que los nombres que aparecen con más frecuencia son los de

Adinatha, Matsyendra, Gorakṣa, Jalandhar, Caurāṅgi, Nagarjuna, Carpaṭa, Gahī, Sabara, Kṛpāpada (bajo distintas variantes onomásticas), Gopicand y Bhartṛhari (ver Tablas 1 y 2); la mayoría de los nombres restantes no parecen sino referirse a conceptos abstractos y no a personajes "históricos". Algunos como N. Upadhyay se han encargado de identificar las recurrencias onomásticas y han concluido que hay hasta treinta y ocho siddhas en común a budistas y a nath-yoguis (Upadhyay 1991: 18). En una de sus canciones, Sundardas menciona a seis naths: Gorakh, Bharthari, Gopicand, Carpaṭ, Kaṛeri y Caurāṅgi (Lorenzen 1996: 162). Resulta curioso que no se mencione aquí a Matsyendra y que Jalandhar/Haṭīpa ceda su lugar a Carpaṭ; como sea, éstos que enlista Sundardas son protagonistas de relatos hagiográficos importantes.

Se podría realizar una lista de referencias cruzadas mucho más minuciosa, pero no es ése el punto central de este trabajo. Tal vez dos motivos subyacen a la generación de las listas de nathas: a) motivaciones de religiosidad tántrica (es decir, nombres de conceptos o metas ontológicas) y b) motivaciones sectarias y sociales (es decir, el intento de trazar realmente una línea de transmisión de manera que conforme una secta independiente). No sería extraño suponer que por razones ideológicas, en varios momentos ambas motivaciones concordaron y en otras divergieron. A juzgar por las distintas listas de siddhas y nathas aquí consultadas, parece que en un principio las listas se conformaron siguiendo modelos tántricos: nombres genéricos o abstractos a partir de números cabalísticos (los ocho o nueve Bhairavas, las sesenta y cuatro yoginis, etc.). En algún momento, y en parte debido al deseo de diferenciarse de las sectas tántricas, los naths comenzaron a elaborar listas que recogieran los nombres de personajes más o menos identificables en el tiempo. En particular es de destacar que se trata de personajes que aparentemente vivieron en un pasado no muy remoto (no hace eras, sino algunos años); para la gente de, digamos, *circa* siglo XV los nath-

siddhas de las listas más recientes no serían demasiado lejanos aun si éstos hubiesen vivido alrededor del siglo X. En todo caso, se trata todavía de la misma era cósmica.

Todo esto bien puede ayudar a explicar porqué el linaje de los legendarios naths estuvo sujeto a cambios a lo largo del tiempo (en términos cuantitativos y cualitativos), ya sea a causa de los cismas entre diferentes escuelas, ya sea a causa del influjo de elementos religiosos de diversas procedencias (corrientes saivas, saktas, vaishnavas, jainas, tanto generales como locales). O bien simple y sencillamente nunca ha habido un verdadero consenso acerca de quiénes son (fueron) los nueve nathas. A juzgar por las recurrencias tanto en diferentes listas como en episodios legendarios, los nath-siddhas que podemos asumir como "históricos", o al menos con cierto sustento histórico son los arriba citados (exceptuando a Adinatha) más, por supuesto, Tirumular, Nivṛtti y Jñanesvar, cuya historicidad está fuera de duda, pero que no pertenecen *stricto sensu* a la hagiografía natha según se recoge en fuentes del norte del subcontinente. De éstos, los que más interesan a este estudio son: Matsyendra, Gorakṣa, Jalandhar, Cauraṅgi, Gopican d, Bhartṛhari y Kṛpāda. De hecho, existe una relación directa entre casi todos ellos en términos de descendencia espiritual (ver Tabla 3). Así, el siguiente paso en esta excursión será realizar un análisis historiográfico, antes de pasar a las historias.

3. HISTORIOGRAFÍA

Tras el fatigoso análisis del capítulo anterior, se ha podido establecer que las figuras naths más importantes son Siva (Adinatha), Matsyendra, Gorakṣa, Jalandhar, Kṛṣṇāpa (Kanhapa), Bhartṛhari, Gopicand y Cauraṅgi. A grandes rasgos, éstos son los personajes principales de los relatos que conforman la segunda parte de este trabajo. Además, hay que añadir a Gahini, personaje principal de uno de los cuentos, y a Carpañ, que participa en una de las versiones de la leyenda F. Existen otros nombres que cuentan con referencias hagiográficas o literarias, pero por razones de tiempo y espacio han quedado fuera de esta investigación. En este capítulo ofreceré una discusión de las principales figuras naths a partir de distintos tipos de evidencias hagiográficas. En particular me centraré en Matsyendra y Gorakṣa, quienes constituyen las piezas angulares de la tradición nath; para el resto de personajes dedicaré sólo unas palabras.

A. MATSYENDRANATH

La tradición nath afirma que Gorakhnath recibió iniciación de Matsyendranath (fig. 18), cuya biografía es difícil de rescatar pero quien aparece mencionado en varios títulos de la literatura natha, así como en algunos puraṇas y en obras tántricas, particularmente el célebre *Tantraloka* de Abhinavagupta. Matsyendra figura en la mayoría de listas de los ochenta y cuatro siddhas, los nueve nathas y los cuatro *yuga-nathas*, como se ha mencionado en las páginas anteriores (cf. Tablas 1 y 2). La difusión del haṭha-yoga se atribuye ora a Gorakh, su discípulo, ora a él mismo. En la *Bhakta-mal* de Raghavadas encontramos una estrofa dedicada a Matsyendra:

aṅgāyoga yog adhipati pratham yam niyam su sadhe /
asan praṅyam pratyahar dharaṅga dhyān samadhe //
ṅācakra vedhiya aṅga kuḥ bhak so kiya /
mudra dasam lagaya baḥ dh traya ta madhi diya //
bhakti sahit haḥ-yog kar jan raghav yuḥ nistare /
mahadev man jit talḥ nath matsendra avatare // (BhkM §310)

Matsyendra —dice Raghavadas— fue primero un maestro en materia de aṅgāyoga-yoga, una encarnación del dios Siva (=Mahadev) y posteriormente enseñó los conceptos y las prácticas características del haḥya-yoga, a saber: la fisiología de los seis cakras, la perforación de éstos, el procedimiento de la respiración controlada y las técnicas de contracción. Todo ello siempre aunado a la devoción (*bhakti*).

En numerosas fuentes es reverenciado como el fundador de la tradición kaula, que a su vez se diversifica en varias ramas. Varias tradiciones posteriores se proclaman continuadoras de este camino y en consecuencia encontramos títulos más o menos recientes que así lo asientan: *Kularḅava-tantra*, *Kaulopaniḅad*, *Kulananda*, *Kula-dipaka* y otros. A la escuela que particularmente corresponde a las enseñanzas de Matsyendra se le suele denominar escuela Kaula-Yogini, pero también Siddhamḅta. Numerosas escuelas kaula, cuando no todas, hacen mención de Matsyendra como una figura prominente, a saber, el reputado fundador de la gran tradición kaula. El *Tantraloka*, por ejemplo, cita cuatro grandes maestros kaula (*yuga-nathas*), cada uno de los cuales encarnó en una era cósmica en especial: Khagendranatha, Kurmanatha, Meḅanatha y Minanatha (=Matsyendranatha) (Dyczkowski 1989: 62).

Nombre

El nombre del guru de Gorakḅa no ha estado exento de debates. La mayoría de estudiosos han discutido en torno de varios nombres que aparecen en diversas fuentes

indias y tibetanas y han coincidido en que varios nombres se refieren a la misma figura. El nombre más antiguo, opinan algunos, es el nombre sánscrito de Matsyendranatha, pero tenemos conocimiento de otros, la mayoría de los cuales son adaptaciones de este nombre a lenguas vernáculas: Macchendar o Macchindra, Macchaghna-pada, Minanatha, Luipa. Pero también podría ser que Matsyendranatha sea una reconstrucción de un nombre que surgió primero en lenguas vernáculas (Macchendar, por ejemplo) y que posteriormente fue sanscritizado. En el KJN figuran cuatro variantes del nombre: Macchaghnapada, Macchendrapada, Matsyendrapada y Minapada. Esta falta de regularidad puede apuntar hacia el hecho de que o bien desde la fecha de redacción del KJN (s. IX-XI e.c.)¹ todas estas formas se consideraban ya variantes legítimas, o bien que distintas partes del texto fueron escritas en momentos diferentes y por tanto recogieron variantes del nombre según la época o el lugar de composición. Entre algunos musulmanes bengalíes, el nombre es Machandali Pir o Mochara Pir (N. Bhattacharyya 1996: 251). El *Narada-puraṇa* llama a Matsyendra *Siddhanatha* y *Matsyanatha* y lo relaciona explícitamente con Kamaksa, es decir Kamakhya en Assam (NarPur: 1986-89).

Etimológicamente, todos los nombres comparten el mismo significado. Literalmente, el nombre Matsyendranatha deriva de las palabras sánscritas *matsya* "pez", *indra*² "señor, rey" y *natha* "amo, señor, protector"; luego, "cuyo amo es el señor de los peces" o "protector del rey de los peces". De la lista que apunté líneas arriba, los primeros nombres no son sino variantes vernáculas de Matsyendra; *mina* significa "pez". De hecho, en diversos textos atribuidos a Matsyendra, estas variantes aparecen indiscriminadamente en los colofones y las diferentes versiones de dichos textos (Bagchi 1986: 8). Gorakh, en su *Gorakṣa-sataka* reverencia a su guru bajo el nombre de Minanatha (VivM §2; GorS §2).

¹ Cf. Bagchi 1986: 3-6.

² Indra es también el nombre del monarca de los dioses; decir el "indra" del yoga (*yogendra*), por ejemplo, equivale a decir "Señor, rey" del yoga.

El nombre de Luipa, sin embargo, ofrece datos interesantes. Este nombre aparece exclusivamente en fuentes tibetanas y siempre es explicado con referencia al significado literal o legendario de un pez. Lo más probable es que éste sea una adaptación al tibetano del nombre Minanatha o Minapada, aunque éste último representa una figura independiente de aquél. Luipa posee un rango privilegiado dentro de la hagiografía tibetana de gurus; corresponde al Adi-guru, el maestro primordial, de todos los siddhacaryas budistas, es decir, los practicantes míticos más adelantados espiritualmente.

El cruce de tradiciones no es exclusivo de Tibet. La interrelación consciente o inconsciente de budismo e hinduismo, bajo sus expresiones tántricas, es particularmente notable en Nepal, donde las personalidades divinas de Siva y Avalokitesvara se confunden en la figura de Lokanatha, el Señor del Universo.

En Nepal, donde el hinduismo y el budismo han perdurado conjuntamente por mucho tiempo, los cultos mismos pueden llegar a ser fruto de una mezcla de tradiciones, costumbres o creencias. En el valle de Katmandú particularmente, uno de los cultos más importantes es un claro ejemplo de ello. La figura más reverenciada allí es Avalokitesvara, bodhisattva de la compasión. Las creencias han combinado las personalidades de Avalokitesvara y Matsyendra en una misma figura, al grado de que resulta sumamente difícil separar lo que sería propiamente budista de lo hinduista. Matsyendra, el nath-siddha, no sólo se confunde en la imagen de Avalokitesvara, sino que cuenta con varias otras representaciones. Seto-Macchendra (fig. 11), el "Matsyendra Blanco", se localiza en Kathmandú, muy cerca de Asan Tole, mientras que Rato-Macchendra, el "Mastyendra Rojo" (fig. 12), es la deidad tutelar de Patan-Bungamati y está presente también en Bhaktapur, donde se lleva a cabo uno de los famosos festivales de la carroza (*ratha-yatra*). Ambos Macchendra son objeto de gran

veneración.³ Existen, además, algunos otros templos dedicados a Minanath, considerado aquí distinto de Matsyendra, lo que parece estar en consonancia con las creencias budistas, quienes consideran a Luipa y a Minanath como dos personajes distintos (ver capítulo 2). La relación en Nepal entre Minanath y Macchendra (también conocido como Bunga-dya) en términos de culto es peculiar y arroja datos interesantes sobre la paulatina introducción a Nepal de estos personajes (cf. Locke 1980: 384-87).

De acuerdo con la hagiografía tradicional de Tíbet, Luipa, el primero de los ochenta y cuatro grandes siddhas, fue en un inicio rey de Sri Lanka, aunque más bien en contra de su voluntad (Dowman 1985: 33). De manera similar a lo que tuvo que hacer Siddhartha Gautama, Luipa escapa del palacio en la noche con ayuda de un miembro de su séquito. Después se dirige al reino de Rama, donde canjea sus pertenencias reales y monedas de oro por harapos, una piel de venado y cenizas a fin de convertirse en yogui. Relatos de un rey que se convierte en asceta no son inusuales en absoluto, especialmente entre los personajes de los naths. Es el caso de Bharthari y Gopicand, como veremos más adelante.

Más adelante, Luipa se dirige a Vajrasana (Ꞥ?)⁴, donde adquiere conocimientos profundos en materia de práctica espiritual por parte de unas *akinis*, las versiones budistas de las *yoginis* hindúes, y después viaja a Pataliputra (actualmente Patna, capital del estado de Bihar) (Dowman 1985: 34). Es aquí donde un encuentro con una cortesana –en realidad una *akini*– produce un giro total a sus andanzas. Cuando Luipa mendiga por comida ante su puerta, ella le entrega al otrora rey un montón de inmundicias que Luipa arroja a una alcantarilla. Entonces la *akini* le recrimina y le hace ver al asceta que en realidad aún le queda mucho por recorrer, pues a pesar de

³ Locke 1980 constituye un excelente trabajo acerca del culto de Avalokitesvara y Matsyendra en Nepal.

⁴ ¿Tal vez el poblado de Vajrayogini en Dacca, Bangladesh, donde N.K. Bhattasali encontró una inscripción del s. XI con información acerca del culto Dharma de esa región? (Bhattacharyya 1996: 253). Otra posibilidad es no se trate sino de una referencia simbólica: una vez adoptado vajrasana (la “postura adamantina”), Luipa habría entrado en meditación profunda y, por ende, habría alcanzado altos niveles de perfeccionamiento espiritual.

su vestimenta, Luipa todavía discrimina entre lo agradable y lo desagradable. Se encamina entonces hacia orillas del río Ganges y decide comer exclusivamente las entrañas de los peces. Por medio de la introspección y la meditación en la vacuidad de los objetos, las entrañas habrían de convertirse en ambrosía. De ahí su nombre, según la traducción tibetana del nombre Luipa: “El que Come Tripas de Pescado (*ñā’i-rgyu-ma-za-ba*)”.⁵ El nombre posee algunas variantes en fuentes tibetanas, como es el caso de la obra de Taranatha (nacido en 1575 e.c.): Lohipa, Luyipa, Loyipa, Luhipa. Al parecer de Keith Dowman (1985: 38), no parece difícil que “Lui” no proceda originalmente de la lengua tibetana, sino que se trate de la adaptación de una voz del bengalí antiguo: *lohita*, un tipo de pez de esa región.⁶ De este modo, la traducción del nombre como “El que come tripas de pescado” no es literal: el sentido original designa únicamente a un pez, de manera que los otros nombres (Mina, Matsyendra) no son sino sinónimos. La partícula final de este nombre (*pa*) deriva del sánscrito *pada*, título honorífico que se concedía a guías espirituales de alto calibre; es afín al término *natha* Minanatha y Luipa, pues, comparten el mismo significado.

Para Eliade (1998: 224-25, 231), la mayoría de los nombres de siddhas – en particular los de Matsyendra y Gorakṣa— designan grados espirituales a los cuales paulatinamente llegan los practicantes. Eliade no sustenta demasiado su hipótesis, aunque tal vez deriva en parte de los significados simbólicos que a veces se han dado de esos nombres, como en el *Tantraloka*.⁷ La meta de los siddhas es la consecución de un cuerpo inmortal, un cuerpo de yoga (*yoga-deha*), en virtud de lo cual el *sadhaka* se homologaría con el status de Siva mismo. En efecto, en una gran cantidad de fuentes encontramos que tanto Matsyendra como Gorakṣ son “encarnaciones” o

⁵ Cf. Taranatha 2004: 153 n.28, 178 n.11; White 2004: 224.

⁶ *Lohita* puede ser una variante de *rohita*; éste último es el nombre de un pescado susceptible de ser ofrendado según los Dharma -sastras (Manu 5.16). Feuerstein (2001: 385) ofrece otra posibilidad. Dice que la palabra “Lui” designa en lengua bengalí un instrumento de pesca hecho con caña. Menciona también que algunos opinan que el nombre “Lohi-pada” querría decir “alguien originario de Lohit”, es decir, el nombre en lengua asamesa para referirse al río Brahmaputra. Las voces sánscritas *lohita* y *rohita* se refieren al color rojo o cobrizo.

⁷ Ver también Dasgupta 1995: 382-83 y Dowman 1985: 78

manifestaciones de un dios, generalmente Siva, pero a veces también algún otro. Por esta razón, Eliade no hace mucho por intentar situar históricamente a los nath-siddhas. Otros estudiosos sí se han dedicado a la tarea.

Fechas

Cada noviembre, en Nepal se celebra una ceremonia luctuosa en memoria de Matsyendra (Locke 1980: 278); sin embargo, los elementos sólidos para afirmar las fechas de Matsyendranatha son escasos. A partir de referencias desperdigadas en diversos textos, algunos estudiosos han propuesto un lapso de unos ocho siglos: entre el s. V y el s. XIII. Este propuesto lapso es tremendamente amplio y en poco ayuda a esclarecer la incógnita. Según algunos estudiosos modernos relacionados con la escuela de Cachemira –epitomizada por Abhinavagupta— Matsyendra debió haber florecido hacia el siglo V de nuestra era; autores como Gopinath Kaviraj, K.C. Pandey y V. Dvivedi comparten esta opinión (Sensharma 1994: 9, 22-25). Por su parte, Sylvain Levi sugiere el siglo VII, momento que coincide con el encuentro entre Matsyendra y el rey Narendradeva según las crónicas nepalíes (Sensharma 1994: 9, 22). Un parámetro por considerar lo ofrece la genealogía de los ochenta y cuatro mahasiddhas de la tradición tibetana. Independientemente de la polémica en torno de la identidad de Matsyendra (es decir, si es o no la misma persona que Luipa y Minapa), mi opinión es que hubo, en efecto, un Matsyendra (conocido bajo algún nombre afín), a partir del cual se originaron las descendencias de las dos grandes tradiciones: la de los nath-yoguis, practicantes del ha?ha-yoga, y la de los siddhas budistas. Puesto que la tradición tibetana ha guardado con mayor atención cronológica las biografías de sus maestros prominentes, podemos, al menos, estar seguros de algo: el periodo en que debemos colocar a Matsyendra y algunos otros nath siddhas es entre el siglo VIII y el XII (Dowman 1985: xi).

El *Matsyendra-sa? hita* afirma que después de que Matsyendra recibió la enseñanza oculta por parte de Siva, la comunicó a su vez a los humanos, comenzando por un rey Cola (Sensharma 1994: 16). La dinastía Cola comenzó en el estado sureño de Tamil Nadu y fue importante sobre todo entre los siglos IX-XIII, aunque esta dinastía ya existía desde algunos siglos antes. Esto coincide con las indagaciones de S.K. Chatterji. Él se basa en la tradición de los siddhas de Maharashtra, liderados por Jñandev, y concluye que las fechas deberían ajustarse hacia el s. XIII (ibíd.: 10). En su obra cumbre, Jñandev refiere una línea de descendencia espiritual que culmina con él mismo; el linaje es el siguiente: Matsyendranatha, Gorak?anatha, Sri Gahininatha, Niv?tinatha y, finalmente, Jñandev (Jñandev 1989: 349). Resulta interesante que el autor mencione que Sa?kara –o mejor dicho sus discípulos—hayan participado de algún modo para transmitir las mismas enseñanzas que Jñandeva recibió de su guru (ídem). Ya veremos más adelante de qué otro modo Sa?kara se vincula con la mitología del Nath Panth. Bahina Bai (1628 e.c.), discípulo de Tukaram, proporcionó una lista de maestros similar a la de Jñandev, lo que apuntaría a que Matsyendra podría haber vivido no mucho antes del año 1290 (Sensharma 1994: 21). La cita, sin embargo, no necesariamente recoge los nombres de todos los maestros antecesores de Jñandev, sino sólo los que él considera como los más prominentes. Así, las fechas bien podrían fijarse varios años antes de los siglos XII-XIII.

Pues bien, si juzgáramos a partir de las fechas de Jñandev (s. XIII), Matsyendra y Gorak?a quedarían situados no antes del siglo XII. Sin embargo, existen demasiadas referencias y fuentes previas al *Jñanesvari* como para no creer que, de hecho, ambos pertenecen a fechas anteriores; baste citar el *Tantraloka* (circa 1000 e.c.) de Abhinavagupta. Las leyendas que narran historias de Gorakh y Matsyendra tienen lugar en otros puntos de la península, generalmente en zona norteñas (mas no únicamente);

esto hace pensar que la relación entre la escuela de Jñandev y figuras como Gorakṣa y Matsyendra es más de índole espiritual que histórica en estricto sentido.

P.C. Bagchi, tras comparar diversos manuscritos, determinó que el *Kaula-jñānanirṇaya* (texto atribuido a Matsyendra) debió haber sido redactado a mediados del s. XI y aquí sitúa a Matsyendra (Bagchi 1986: 6), sin considerar la posibilidad de que Matsyendra pudiera pertenecer a una época anterior al KJN. Aún más: quizá el manuscrito consultado por Bagchi corresponda al s. XI, pero el texto original bien podría datar de tiempo atrás. Si tomamos en cuenta que Abhinava vivió alrededor del año 1000 e.c., podemos pensar que Matsyendra podría haber vivido en un lapso de no menos de cincuenta años antes del autor del *Tantraloka*. Para cuando compuso el TA, Abhinava estaba ya en plena madurez y es de considerar que si alaba a Matsyendra, éste o bien fuera bastante viejo o (quizá lo más probable) ya hubiera muerto; en todo caso, Matsyendra habría contado ya con el tiempo suficiente para haberse convertido en una figura encomiable. A partir de las evidencias nepalíes, Bagchi opina que la fusión entre Lokeshvara de Bungama (una manifestación de Avalokitesvara) y Matsyendra no pudo haber sucedido antes del s. XI (Bagchi 1986: 15), pero ello indicaría que Matsyendra pertenece a una época anterior, al menos lo suficiente como para haber ascendido a un nivel digno de veneración.⁸ Dasgupta (1995: 386-87) parece conceder que las fechas de Matsyendra deberían situarse en algún momento del s. X (o aun antes), lo cual nos lleva alrededor de cien años atrás.

Vraja Vallabha Dvivedi ha hecho una propuesta interesante, aunque imposible de comprobar: que, de hecho, pudieron haber existido dos Matsyendras históricos que se han confundido a lo largo del tiempo (Sensharma 1994: 25).⁹ El primero habría vivido entre los siglos V-VI de nuestra era, habría pertenecido a la fe śakta y fundado

⁸ Sin embargo, en otro texto Bagchi cree que Luhi-pa/Matsyendra podría haber vivido alrededor del año 900 e.c. (Bagchi 1982a: 71).

⁹ Algunos, como N.K. Sahu, de hecho han propuesto la existencia de dos Luipa, el segundo de los cuales correspondería con Matsyendranatha (Locke 1980: 427).

la escuela conocida como Kaula-yogini. El segundo habría vivido hacia el s. X, convirtiéndose en experto practicante y conocedor de yoga y eventualmente en el preceptor de Gorakḥa. V.V. Dvivedi no proporciona evidencias al respecto, pero no por eso se trata de una teoría que haya que descartar por completo, a menos, claro, que estuviéramos dispuestos a aceptar – como Sensharma hace— que Matsyendra tuvo una longeva vida de 400 ó 500 años gracias a sus logros espirituales mediante la práctica del yoga. La misma teoría puede aplicarse a Gorakh, quien también aparece en diversas fuentes, situado en diversos lugares y épocas, y como supuesto autor de una infinidad de textos con características de lo más disímiles.

De manera similar, White sostiene que hubo un Matsyendra en el siglo X (tal vez antes) distinto de Mina, que vivió posteriormente. De acuerdo con White (2004: 85, 467), el guru de Gorakh habría sido Mina y no Matsyendra; White alude a la invocación de Gorakh en el *Gorakḥa-sataka* como evidencia. El texto aludido dice así:

*Antarniscallitmatma-dipakalikasvadharbandhadibhi?
yo yogi yuga-kalpa-kala-kalanat tvāṅja jegiyate /
jñanamoda-maho-dadhi? sama-bhavadyatradinatha? svaya?
vyatkavyakta guḥadhika? tamanisa? sriminanatha? bhaje // GorS §2*

Palabras más, palabras menos, en este verso Gorakḥa saluda respetuosamente a su guru, Yogui Minanatha, quien posee enormes virtudes y cuyo fulgor resplandece en diversas eras cósmicas. En efecto, Gorakh utiliza el nombre de “Mina” y no “Matsyendra”, pero como hemos visto ya, las variantes son tan frecuentes –y aun existentes dentro de un mismo texto— como para tomarlos por personas independientes. Si ello fuera así, incluso tendríamos que decir que el Macchanda y el Mina mencionados en el *Tantraloka* (TA) son, de igual modo, personas distintas no sólo con un supuesto Macchendra o Matsyendra, sino entre sí.

Este embrollo se complica aún más al tomar en cuenta que incluso algunas fuentes de hagiografía natha proporcionan hasta dos personajes con nombres similares: el *Sri Gorakhnath Caritra*, un libro popular reciente que recopila leyendas de

personajes naths, menciona a un hijo de Matsyendra bajo el nombre de Minanath (GorC 2: 50 ss).¹⁰ De modo similar, en el valle de Katmandú los nombres Macchendra y Mina designan a personajes diferentes, cada uno con sus propios templos y ritos, y aun Macchendra posee allí dos formas distintas: un aspecto rojo (Rato-Macchendra) y uno blanco (Seto-Macchendra).

Lorenzen (2002: 32-33) opina que las fechas de Matsyendra-Luipa corresponderían a finales del IX o inicios del X. Si el Macchanda al que aluden Abhinavagupta y su comentador, Jayaratha, es la misma persona que el Matsyendra mencionado y alabado por otras fuentes, tenemos que pensar que Matsyendra tuvo que haber vivido antes del año 1000, fecha del TA. Me inclino a pensar que son el mismo, aunque como sugiere V.V. Dvivedi no necesariamente sea idéntico con el guru de Gorakh. En realidad, también podríamos aventurar la misma proposición que en el caso de los siddhas de Maharashtra, es decir, que la relación es más de carácter espiritual y doctrinal que histórica. Gorakh, así, podría haber sido admitido a la escuela fundada por Matsyendra y llegado a alcanzar una posición venerable dentro de la orden, lo cual lo habría elevado hasta peldaños que con el tiempo lo equipararían con la figura misma del guru, al menos a ojos de algunos seguidores.

Mallik se inclina por la idea de que Matsyendra pudo haber nacido en el siglo X; al mismo tiempo, llama la atención sobre el hecho de que cuando una figura es tomada por avatar de alguna divinidad, seguramente debió haber vivido al menos unos cien años antes de que se le tome como tal (Mallik 1954: 9). Dice Mallik que el s. X correspondería a Macchendra y el XI a Gorakh, en virtud de que Abhinava menciona a uno y no al otro. La razón puede tener una respuesta muy simple: para tiempos de Abhinava, Matsyendra era ya una figura renombrada, pero posiblemente Gorakh apenas comenzaba a difundir su credo. Si Abhinava rinde homenaje a Matsyendra, ello

¹⁰ En el *Sri Goga Mahapura?* (512 ss.) aparece como Maininatha.

quiere decir que entre los dos debe haber transcurrido el tiempo suficiente como para que Matsyendra se haya erigido en padre de la tradición a la cual pertenece Abhinava. Difícilmente podríamos sostener que Matsyendra haya pertenecido a sólo una generación antes del autor del TA. La otra explicación plausible se refiere a a afiliación religiosa: Abhinavagupta milita en la escuela tántrica kaula, de la cual Matsyendra es fundador, mientras que Gorakh nunca se asumió como kaula. En otras palabras, Gorakhnath no formó parte del linaje al que pertenecía Abhinava porque no era parte de la misma secta.

Por su lado, H.P. Dvivedi es de la opinión de que Matsyendra pertenece a una época anterior al siglo XI, quizá incluso en el IX (Dvivedi 1996: 50-51). A mi parecer, tendríamos que tomar, al menos, unas cinco o seis generaciones, es decir, unos 125 ó 150 años si tenemos en cuenta que cada generación está fijada en lapsos de aproximadamente veinticinco años. No sabemos la edad que tenía Abhinava cuando escribió su obra máxima, pero a juzgar por la calidad, la profundidad, la pulcritud y la extensión de la misma, no es erróneo pensar que estuviese ya en plena madurez, cuando no en los últimos años de su vida. Es perfectamente posible, además, que la redacción del TA haya tomado varios años. Pensemos que Abhinavagupta tuviera en este momento la misma edad que Saṅkara¹¹ cuando éste ya era conocido como gran difusor de las doctrinas advaitas, o sea, alrededor de los cuarenta o cincuenta años de edad. Restemos esa cifra a la fecha que tradicionalmente se ajusta al *Tantraloka*, 1000 e.c. Podemos imaginar que quizás Abhinava nació hacia el 960 ó 950 de nuestra era, cuando no antes. De hecho, Rastogi ha concluido que las probables fechas de Abhinava comprenderían los años 950-1025 e.c. (Rastogi 1987: 27-28) y que el TA debió haber sido redactado a una edad bastante madura (tendría unos cincuenta años,

¹¹ Aunque cito el caso de Saṅkara como ejemplo, debo reconocer que incluso las fechas de Saṅkara mismo aún siguen siendo tema de discusión. Sin embargo, muchos se han inclinado a pensar que Saṅkara pudo haber estado alrededor de los cuarenta cinco años cuando estaba en su climax y que murió no antes de los ochenta años de edad. Al respecto, el lector puede consultar Fernando Tola, "Sobre la fecha de Sankara", *Estudios de Asia y África* vol. XXI, núm. 2. COLMEX, México, 1986, pp. 604-25.

según la cronología de Rastogi). Así, la fecha que propone Bagchi para la vida de Matsyendra (1986: 31), es decir, el año 900 e.c., no parece tampoco lo suficientemente lejos del tiempo de Abhinava; habrá que recorrer aún más el parámetro.

Según propongo, Matsyendra debió haber vivido unas cinco o seis generaciones antes, es decir, alrededor del 835 u 815. Es altamente probable que incluso la fecha pertenezca a un periodo incluso anterior.¹² Otra posible evidencia son unos *carya-padas* en bengalí que hablan sobre Minanath; estos versos datan del siglo X, de modo que Matsyendra podría ser anterior a esta fecha. Si, en efecto, Mina, Matsyendra y Luipa son nombres alternos del mismo hombre y si, como dice Mallik (1954: 15) hubo un Luipa hacia el siglo IX¹³, las fechas que propongo no son tan desatinadas. Por las razones expuestas líneas arriba, me parece más o menos certero afirmar que el Matsyendra histórico debió haber vivido alrededor de inicios del s. IX o aun finales del VIII.¹⁴ De ser así, no sería difícil que Gorakh hubiese vivido alrededor del s. X, suponiendo que la relación entre ambos es más diacrónico-doctrinaria que sincrónica.¹⁵ Hay quien, sin embargo, acepta la relación directa entre Matsyendra y Gorak?a y aun así los coloca en los siglos IX y X respectivamente (Juneja 1984: 96). El único modo de poder confirmar o rectificar nuestras fechas es el descubrimiento de versiones más antiguas de los textos que hacen referencia a Matsyendra, como el *Kaula-jñana-nir?aya*.

Vale la pena hacer un comentario adicional. Si bien es cierto que el TA constituye una importante fuente de referencia para intentar situar a Matsyendra en el

¹² Sensharma (1994: 36) incluso propone dieciocho generaciones entre Matsyendra y Abhinava. Ello no parece probable en absoluto, sobre todo si tomamos en cuenta que el número 18 y sus variantes (108, etc.) poseen un carácter más bien simbólico.

¹³ Sin embargo, Mallik se contradice en la página siguiente, donde expresa que Luipa vivió entre finales del siglo X e inicios del XI. Quizá la razón estribe en que ella se empeñó en asentar una descendencia directa entre Matsyendra y Gorakh.

¹⁴ Raghav también es de la opinión de que Matsyendra pertenece al siglo IX. Partiendo de esta premisa, el autor también sitúa en el mismo periodo a Gorakh y a Jalandhar (Raghav 2004: 43).

¹⁵ Ver sección correspondiente para la discusión sobre las fechas de Gorakh.

tiempo, resulta curioso que Abhinava no cite jamás ninguna obra de Matsyendra bajo ninguno de sus nombres, como puede comprobar incluso en el exhaustivo trabajo de Rastogi (1987: 253-64). De hecho, Jayaratha, el comentarista, tampoco menciona obra alguna, así que ni el autor (ca. 950-1025) ni el comentarista (ca. 1150-1200) (Rastogi 1987: 92) parecen estar familiarizados con la obra del reputado y legendario maestro. O tal vez se trate precisamente de eso: el fundador mítico, fuera del tiempo y, por ende, sin ninguna prueba terrenal de su existencia. Esto nos llevaría a concluir que, entonces, la mayoría de las obras que nos ha llegado bajo la autoría de Matsyendra son posteriores a la fecha en que lo he colocado. De este modo, al menos desde la perspectiva de la tradición de Cachemira, Mina o Macchanda habría escrito muy poco o aun nada. Sin lugar a dudas, Abhinava fue un gran erudito y no parece lógico pensar que pese a sus conocimientos y dominio sobre numerosos temas, obras y autores, no hubiese citado una obra de alguien por quien demuestra franco respeto, mucho menos en una magna obra llena de citas y menciones bibliográficas como es el *Tantraloka*. ¿O acaso el Macchanda que alaba Abhinava no es sino uno de los míticos *yuga-nathas*, mas no idéntico al autor de textos como el KJN? Esto cambiaría radicalmente nuestro panorama. Sin embargo, una cosa es clara: Abhinava rinde homenaje a Matsyendra (o Macchanda) y predica según las doctrinas kaulas, supuestamente predicadas por Matsyendra. Esto debe indicar que estaríamos hablando de la misma persona. Aún más: se refiere a él como Macchandavibhu: (...) *stan me sa macchanda-vibhu? prasanna?* (TA 1.7). ¿Por qué entonces no hace mención de ninguna obra atribuida a Matsyendra? Es éste sin duda un enigmático cabo suelto para el cual no tengo ninguna solución satisfactoria por el momento.

Procedencia

La tradición nepalesa suele vincular a Matsyendra con la región de Assam y varias leyendas narran sus viajes de allí a Nepal o esfuerzos de emisarios nepalíes para traer a Matsyendra desde Assam. El *Srimad-aryavalokitesvara-avadhana-katha*¹⁶ escrito en lengua newari en las primeras décadas del s. XX, así como otras crónicas nepalíes más o menos modernas concuerdan en este origen regional de Matsyendra (Locke 1980: 293). La región del noreste del subcontinente indio (donde se localiza Assam) es un importante centro de ritos tántricos relacionados con el culto a diosas y la incorporación de participantes femeninas dentro de los rituales. Kamakhya, o Kamarupa,¹⁷ ha sido desde hace mucho tiempo un lugar vinculado con cultos donde participan estas preceptoras o consortes rituales: las *yoginis*. En el *Kaula-jñānanir?aya*, por ejemplo, Siva-Bhairava comenta que en los montes Srisaila y Mahendra, cerca del santuario de Kamakhya, residen adeptas espirituales expertas en yoga; añade que si un *sadhaka* se une con ellas, obtiene el *yogini-siddhi* de la mente y la conciencia, y los ocho tipos de *siddhis* más conocidos.¹⁸ Esta información es dudosa: existe un sitio llamado Srisaila en el estado de Andhra Pradesh, justo al norte de los ghates orientales, a muchos kilómetros del estado de Assam. Un informante de H.P. Dvivedi (1996: 42), le refirió que Candra-dvipa se localiza en Assam, muy cerca de Kamarupa; es allí donde, según el informante, Matsyendra realizó su *sadhana*. Kamarupa posee importancia religiosa porque constituye uno de los lugares de peregrinación más importantes para los saktas, adoradores de la Diosa en alguna de sus diferentes manifestaciones. No es de extrañar que varias personalidades se refieran a Assam como la “capital del tantra”, o motes similares.

¹⁶ Es la creencia de varios nepalíes que esta obra es la traducción de un original en sánscrito, aunque a la fecha nadie ha podido identificar este supuesto texto (Locke 1980: 292).

¹⁷ Kamakhya, también Kamak?ya, designa comúnmente a Assam, aunque algunos autores opinan que es posible que algunas fuentes se refieran a otra zona por medio de este nombre.

¹⁸ *Srisaile nama sam?iddhirmahendre rajasam?sm?tam /
sadhvikam?yoga-sam?ukto kamakhyam?p?hamasmrtam //
tasmīn melapakam?abdhva yogini-siddhi? tatsamam /
manasa cintitam?rupam?an?nadi-guṇās?atam // KJN 16.7-8.*

No demasiado lejos de Assam se encuentra Bengala. Algunos han identificado en la costa de Bengala dos sitios que las fuentes suelen vincular con Matsyendra: Candradvipa y Saṅgaldvip. El primero corresponde con el supuesto lugar de su nacimiento. Además, el KJN (22.12) declara que la Gran Escritura (el *agamakaula*) fue revelado en Candradvipa. A juzgar por algunas fuentes, aunque este sitio no necesariamente pertenezca al territorio bengalí, al menos sí parece indicar que las primeras, o más importantes, andanzas de Matsyendra tuvieron lugar en el noreste del sur de Asia: Bengala, Assam, Nepal. Para H.P. Sastri (Dasgupta 1995: 384), Candradvipa corresponde al lugar homónimo situado en el distrito de Bakergunj en la región bengalí, mientras que Bagchi lo identifica con Sundwip en el distrito de Noakhali (Bagchi 1986: 36-37). Las leyendas en torno de su nacimiento apoyan la hipótesis de que podría haber nacido —o al menos florecido— en alguna zona costera. En cualquier caso, todo parece apuntar a un hecho: Matsyendra pudo haber florecido en la región noreste del subcontinente, independientemente de la cercanía con la costa. Las tendencias tántricas de Matsyendra pueden fácilmente estar relacionadas con las prácticas aún en boga en sitios como Kamakhya en Assam, por ejemplo. Además, en Nepal el culto de Avalokitesvara pone de manifiesto la importancia de la figura de Matsyendra, una de cuyas formas es deidad tutelar de Katmandú. La zona que he mencionado comprende varios kilómetros de extensión, pero en todo caso no menos de los que se le atribuyen haber recorrido a Saṅkaracarya.

La literatura puránica ofrece esporádicas referencias al primer natha humano. Bagchi llama la atención sobre un capítulo del *Skanda Purāṇa*, donde se cuenta que debido a una maldición, la familia de Matsyendra llegaría a su fin con el nacimiento de éste.¹⁹ Para evitar el fin de la descendencia, la familia arrojó al niño al mar, donde fue devorado por un pez. Otra fuente ubica el acontecimiento en Puṅkara (NarPur: 1987).

¹⁹ Al respecto ver capítulo 4-A.

No se menciona el nombre original de Matsyendra, pero seguramente no había tal, ya que difícilmente una familia que no lo deseaba le hubiese puesto nombre. Sucedió entonces que un día el pez se acercó al monte Ramyaka en Svetadvipa (¿?), la "Isla Blanca", donde se encontraba Siva reunido con Parvati y Karttikeya.²⁰ Siva le reveló a su consorte las ocultas doctrinas sobre los yogas de la meditación y del conocimiento. Matsyendra, desde el vientre del pez, escuchó la exposición. Después hizo aparición ante Siva y le explicó cómo había atestado la conferencia, a lo que Siva replicó complaciente: "Eres *vipra*²¹; eres como un hijo mío; eres adorable. Sal de ese pez." Entonces Siva y Parvati lo acogieron y condujeron hasta el monte Mandara, donde le otorgaron el nombre de Matsyanatha (Bagchi 1986: 19-20). Esta historia, como se verá más adelante, presenta algunas variantes.

Una composición sánscrita atribuida a Macchendar, el *Yoga-viśaya* (en Mallik 1954), declara que dicho texto pertenece a un tal Minanatha, hijo de Uma-śākara.²² Por desgracia, este dato no puede ser tomado como evidencia real en torno de la identidad de Matsyendra: llamarse hijo de Uma (Parvati, Devi) y Śākara (Siva) bien puede ser un modo de afirmar que el supuesto autor ha accedido a un plano espiritual supraterrrenal, o bien asentar que se trata de una encarnación de alguna personalidad divina. O bien, puesto que finalmente se trata de un renunciante, sus padres ya no pueden ser humanos, sino divinos. Lo mismo hay que decir para la información proporcionada por el *Narada-purāṇa*, en donde se dice que Matsyanatha es hijo de Parvati (NSCar: 23). Más adelante abordaremos las leyendas con más atención.

Como sea, las leyendas que vinculan regiones específicas con la figura de Matsyendra abundan. En Nagaland, por ejemplo, se cree popularmente que Matsyendra vivió allí y que pertenecía a la tribu de los Nagas, aunque no se han

²⁰ Ver también Ronnow 1929. El autor analiza diversas evidencias que relacionan a la isla de Sveta-dvīpa con Narayaṇa, Buda y Narada.

²¹ *Vipra* posee dos acepciones principales: 1) sinónimo de brahmín y 2) hombre sabio.

²² *umasaśakara-putro 'ham minanatho munisvara / kathayami paraṁ tattvaṁ kulakula-vibodhakam // YogVis §7*

encontrado fuentes escritas que avalen esta creencia; esta tradición se apoya únicamente en leyendas orales. Vale la pena advertir, sin embargo, que apoyan esta creencia refiriendo que en esa tierra hubo una región conocida como Kadali, un bosque donde se solían reunir personas en busca de conocimientos espirituales. Según esta tradición oral, incluso un rey Cola llegó a este sitio para adentrarse en prácticas *śaktas*. Fue así como conoció a Matsyendra (Sensharma 1994: 36). A expensas de que aparezcan documentos que confirmen esta tradición, hay dos puntos que vale la pena tomar en cuenta. El estado indio de Nagaland colinda con Assam, lugar que la mayoría de fuentes y/o estudiosos han fijado como el lugar de procedencia de Matsyendra. Además, Kadali es un nombre prominente dentro del ciclo de leyendas que involucran a Matsyendra y Gorakh, como se verá más adelante. No obstante, la geografía exacta del lugar conocido como Kadali (Kadali) también es problemática.

En su comprensivo estudio sobre el culto de Avalokitesvara-Matsyendra en Nepal, John Locke (1980) se ha valido de numerosas fuentes en escritas en lenguas nepalí, newari y sánscrita. En una de estas fuentes —escrita en nepalí y más bien tardía (*circa* s. 1976/Vikram samvat 2033) —, el *Bhasa-vamsavali*, se encuentran varios relatos concernientes a Gorakh y Matsyendra en tierras nepalesas. Se cuentan también los nacimientos de Matsyendra y Gorakh. De carácter típicamente legendario, el nacimiento de Matsyendra está relacionado con su nombre. Dice el texto que una vez Viṣṇu tomó con sus manos un poco de semen de Siva y que se lavó las manos con agua y después con heces de vaca. El semen que quedó diluido en el agua fue ingerido por un pez; Matsyendra nació de este pez. De las heces, nació Gorakh (Locke 1980: 291). Este detalle ha sido tomado por algunos como prueba de que Matsyendra habría pertenecido originalmente a una casta de pescadores, la *kaivartta*. Para otros, por el contrario, Matsyendra fue brahmín en principio y más tarde adquirió reputación de pescador debido a sus actividades en Candra-dvipa (ver más adelante), zona que

algunos han identificado en la zona costera del este de Bengala (Dasgupta 1995: 384). Mallik (1954: 1) no alberga ninguna duda al respecto: Matsyendra nació en Bengala.

Falta mencionar la información de la tradición tibetana. No está plenamente aceptado que Luipa indique la misma persona que los otros nombres mencionados más arriba (Matsyendra, Mina, Macchendra, etc.), pero tampoco se ha descartado la posibilidad por completo. Taranatha opina que Luipa es originario del sur y que posteriormente pasó un buen tiempo en Orissa y en Bengala. Una leyenda tibetana al respecto refiere que Luipa, a quien se identifica con Matsyendra, procede de Sri Lanka (Kapstein 2000: 53; Dowman 1985: 33 y ss.). Al parecer, el texto tibetano proporciona el nombre de *Sīḡhala-dvipa*, pero —como Dowman menciona— han habido varios reinos llamados por el mismo nombre; uno de ellos cerca de *Oḡḡiyāḡa*, lugar famoso por las leyendas y personajes con él relacionados. De hecho, otras fuentes mencionan *Oḡḡiyāḡa* como el lugar de nacimiento (*loc. cit.*) de Luipa, incluso el mismo Taranatha en otra obra (Dowman 1985: 36).²³ Acerca del nombre de *Sīḡhala-dvipa*, no es del todo improbable que se trate del lugar que Bagchi refiere como *Saḡgal-dvipa* y que sitúa en el distrito bengalí de Noakhali (ver más arriba), si bien la legitimidad de esta hipótesis elude la comprobación. Como hemos visto, ésta es la región favorecida por la mayoría de relatos.

Por otra parte, Minapa, a quien la genealogía tibetana considera diferente de Luipa, es dentro de dicha tradición el maestro directo de Gorakḡa. *Las leyendas de los ochenta y cuatro maha-siddhas* —traducidas y comentadas por Dowman— recuentan que Mina fue un pescador bengalí (Dowman 1985: 76), información que está en consonancia con casi todas las narraciones. Por esta razón, podemos afirmar que es altamente probable que Matsyendra naciera en alguna región del noreste de la península india y que sus enseñanzas tuvieron origen y acogida sobre todo en la

²³ De hecho, en Sri Lanka existe un lugar llamado Uddiyanakulama, a unos 26 kms. de Anuradhapura en la región central de la isla. Son, sin embargo, meros datos especulativos.

región de Bengala y Assam. De ahí se habrían diseminado a otras partes del sur de Asia, junto con las leyendas. En una fuente butanesa poco conocida, por ejemplo, se sitúa a Matsyendra cerca del río Brahmaputra (Dvivedi 1996:42); sin embargo, a partir de las anécdotas en torno del nacimiento y/o iniciación de Matsyendra, es muy probable que él haya nacido cerca de la costa de Bengala, pues todo parece indicar que ello sucedió cerca de un mar.

Vida

Aunque se conocen muy pocas fuentes que den cuenta de su vida, hay quienes sugieren que el kaulismo se propagó gracias a la actividad de Matsyendra, cuya esposa y seis hijos, junto con sus consortes, participaron en esta labor de difusión (Dyczkowski 1989: 60-71)²⁴. En consecuencia, se dice que existen seis modos distintos (*ovalli; o?valli*) de llevar a cabo las prácticas de las doctrinas kaulas, a saber: *bodha prabhu, pada, ananda yoga y om*; los nombres y aun el número de estas distintas subescuelas varían según las fuentes (Sensharma 1994: 8, 10-12). Otra fuente poco conocida que también hace mención de la descendencia de Matsyendra se encuentra en Nepal, en tres diferentes manuscritos: el *Ciñcini-mata-sara-samuccaya*. Este texto sigue aún sin ser publicado o editado y, al parecer, las variaciones son mínimas con respecto de la información del *Tantraloka* (TA) (Sensharma 1994: 8). Dyczkowski (1989: 69-70) ha llamado la atención también sobre este manuscrito y lo ha inspeccionado con sumo cuidado.

En el *Kali-kula-tantra* se dice que Matsyendra tuvo una larga descendencia, pero estos hijos no poseían forma humana o material, razón por la cual carecían de nombre. Como sea, también contribuyeron a difundir las doctrinas kaulas entre las masas (Sensharma 1994: 8). Por su parte, el TA y su respectivo comentario agregan

²⁴ Ver también Sanderson 1988: 681; Sensharma 1994: 7; White 2004: 473-74.

datos. Las referencias a Matsyendra en esta obra no son abundantes; de hecho, la mayoría, cuando no todas, se refieren a Matsyendra —específicamente bajo los nombres de Mina o Macchanda— como el último integrante de los *yuga-nathas*. Cada uno de estos gurus míticos tuvo la labor de difundir la esencia de las enseñanzas kaulas con ayuda de su familia. Al exponer el culto del *siddha-cakra*, el TA (29.29-32) cita los nombres de Macchanda y su descendencia: la esposa de Macchanda es Ku?ku?a; sus hijos Amara, Varadeva, Citra, Alinatha, Vindhyanatha y Gu?kanatha, y sus respectivas esposas Sillai, Eru?a, Kumari, Bodhai, Aparamekhala y Mahalacchi. Hasta donde tengo conocimiento, no existen fuentes que den cuenta de las hazañas de estos personajes; al parecer, su importancia se limita a la creencia kaula de que ellos propagaron las seis sub-ramas (*ovallis*) del kaulismo arriba mencionadas.

En virtud de que los orígenes del nathismo se mezclan con los del budismo tántrico, no es de sorprender que las figuras principales se vean asimismo involucradas en esta polémica. No sólo Gorakh es visto como budista en principio, también Macchendra. Sin embargo, hay quienes sostienen que, en realidad, no es factible que Macchendra haya sido originalmente budista. Sastri, por ejemplo, se basa en el nombre mismo: antes de que se acuñara el nombre "Matsyendra", su primer nombre en algunas fuentes es Macchaghna, "el que mata peces" o "pescador", de donde se infiere su casta, la de los *kaivarta* (Dvivedi 1996: 40). Esto no ha impedido, sin embargo, que la tradición budista, en particular la nepalesa, le rinda pleitesía. Pero recordemos que esto sucede sólo a causa de su paulatina fusión con la figura de Avalokitesvara. En cualquier caso, una afiliación budista no impide la pertenencia a una casta social. Las evidencias más sólidas (aunque escasas) para determinar si Matsyendra fue budista o hindú en principio se hallan en las escrituras y los relatos hagiográficos.

En un texto de nombre *Nityah ?ika-tilakam*, conservado en la Biblioteca Darbar de Nepal, se encuentra información interesante acerca de la identidad de Matsyendra (Bagchi 1986: 79; NSCar: 21). Según este manuscrito, el nombre original de Matsyendra habría sido Vṛṣu Sarma y, por consiguiente, perteneciente a la casta brahmánica; habría nacido en un lugar de nombre Vara?a, en Ba?gdes (Bengala) y más tarde habría adquirido diferentes nombres religiosos: Sri Mau?isadeva²⁵, su nombre monástico; Sri Piplisadeva, su nombre ritual; Sri Bhairavananda natha, su nombre secreto. Además, contó con tres nombres “famosos” o “célebres” (*kirti-nama*): Virananda-natha, Indranandadeva y Matsyendranatha. Se menciona también el nombre de su sakti: Lalita-Bhairavi Amba Papu. Estos datos, hasta donde he podido constatar, no aparecen en otras fuentes y por tanto resultan bastante dudosos. Por lo demás, el manuscrito citado data de 1395 (Bagchi 1986: 78), es decir, alrededor de cuatrocientos años después de Matsyendra.

B. GORAKHNATH

Resulta obvio que Gorak?anatha, o Gorakhnath, ocupa un lugar preponderante dentro de la tradición nath. Es a él a quien generalmente se atribuye la consolidación del Nath Panth y la mayoría de figuras importantes dentro del *panth* tienen encuentros con él de acuerdo con la tradición. Su nombre aparece en algunos textos pura?icos, lo que atestigua su importancia. Un capítulo del *Brahma??a-pura?a* llama a Gorak?a el principal (*pramukha*) de entre todos los yoguis (GorSS 1: *ka*). Su fama ha sido tal, que su nombre aparece en diversos textos allende el Nath Sampradaya: *Atharva-deva* (¿?),

²⁵ Dvivedi (1996: 42) cita “Gau?isadeva” por “Mau?isadeva”.

Skanda-pura?a, Mārka??eya-pura?a, Kalpa-druma, Brahma??a-pura?a, Siva-pura?a, Var?a-ratnakara, Mahar?ava-tantra, etcétera (Banerji 1992: 31).

En gran medida, el Nath Panth que hoy conocemos no existiría si no hubiera existido un Gorakh, independientemente de la polémica en torno de su historicidad. Debido a la enorme cantidad de referencias a él, soy de la opinión de que debió haber existido un Gorakh (tal vez varios) histórico, quien debió haber sido una fuerte personalidad religiosa, lo que D. Gold —en el ámbito de los poetas-santos conocidos como *sants*— ha caracterizado como un hombre santo capaz de conjuntar “aspectos vitales tanto de versiones mayores como menores del hinduismo” y, así, dar pie a tradiciones sectarias (Gold 1987b: 29). Este personaje, pues, es

Un maestro tanto con carisma personal como con educación brahmánica que puede transformar lo que era una tradición local centrada en una manifestación regional de alguna deidad pan-india, en un *sampradaya* bien definido y duradero (*id.*).

Como veremos, Gorakh parece haber jugado justamente este papel con algunas salvedades. No es claro hasta qué punto pudo haber tenido o carecido de una educación brahmánica, pero es posible que, de hecho, no la haya tenido. Además, el Nath Panth no ha estado centrado en alguna divinidad local, sino en manifestaciones divinas más genéricas: Siva en particular. Gorakh no inventó el *panth* a partir de la nada. Pero la secta tampoco fue la misma después de él. Algunos opinan que Gorakh realizó una suerte de “purga” de la secta de los naths.²⁶

La importancia e influencia de este personaje es tal que podemos encontrar alusiones a Gorakh incluso fuera del *sampradaya* (tradición, escuela); las más de las veces, cuando no siempre, dichas alusiones aparecen en fuentes pertenecientes a las corrientes de poesía místico-devocional de la India de alrededor de los siglos XV-XVII.

²⁶ Cf., por ejemplo, Krishna Sharma (2004: 310-11, 312), quien señala que Gorakh “limpió” de elementos tántricos al Nath Sampradaya, sustituyéndolos por elementos yóguicos, además de creencias más *ad hoc* con las corrientes ortodoxas (*astika*) y el culto a Siva.

Poetas-santos devocionales de primera línea como Kabir o Nanak mencionan a Gorakhnath de vez en vez. Además, crónicas de sus hazañas cobraron tanta fama que se han convertido en parte del repertorio del folclore oral indio; diversas leyendas y cantos narran tanto sus proezas como episodios en los que comparte créditos con otras importantes figuras.²⁷ No es gratuito que Dvivedi opinara que después de Sa?kara no hubiese habido una figura tan importante e influyente como Gorak?anatha (Dvivedi 1996: 95).

Sin embargo, resulta también notorio que los datos históricos acerca de su vida sean casi inexistentes, pese a la enorme cantidad de referencias disponibles. Parafraseando a R. Raghav (2004: 7), es como si la historia se hubiera olvidado de Gorakh. Aunque las hazañas de Gorakh son narradas y entonadas popularmente, las conexiones directas con sitios de peregrinación han quedado empañadas. Tal es el caso de Gorakhpur, cuya relación con Gorakh parece permanecer sólo en la mente de los seguidores del *panth* reunidos en el templo de Gorakhnath, pero no en la de los habitantes de Gorakhpur (Raghav 2004: 8). La cuestión de si en verdad existió o no un Gorakh no está exenta de polémica. Tanto las leyendas como los manuscritos a él atribuidos ofrecen un lapso de vida sumamente longevo. ¿Se trata de una figura meramente legendaria, casi mítica, en torno de la cual se fundó una escuela religiosa?, ¿o más bien nos encontramos ante una personalidad tan fuerte que su historicidad quedó sumergida en las ambiguas aguas de la imaginería folclórica, aguas que han mojado las orillas del mundo religioso del sur de Asia durante cientos de años?

Procedencia

²⁷ Véase al respecto Gold 1992, donde la autora realiza un estudio de relatos cantados de Rajasthan que presentan las aventuras de personajes naths importantes y su relación con Gorakh, de quien se dice son discípulos. Otros trabajos importantes son: F. Bhattacharya 1996; Champion 1989, 1991, 1994, 1996a, 1996b; Mallison 1991; McGregor 1992; Entwistle y Mallison 1994; Yajnik 2004, y Lorenzen y Thukral 2005, entre otros.

Al igual que sucede con la mayoría de figuras santificadas en el ámbito religioso indio, los relatos sobre Gorakh están imbuidos de episodios fantásticos y no se cuenta con datos precisos sobre su vida y fechas. El caso de Sa?kara —predicador del advaita vedanta— es similar: más que biografías, lo que se puede hallar son narraciones hagiográficas, destinadas más a ensalzar el personaje retratado que a proporcionar información histórica tangible. Son diversas y aun opuestas las versiones que apoyan el surgimiento de Gorakh en una u otra parte de la península. En Bengala, por ejemplo, las fuentes suelen afirmar que es allí el lugar de origen. En Nepal sostienen que en algún momento Gorakh llegó al valle de Katmandú desde el noroeste de la península india, la zona del Pañjab, donde, por el contrario, sostienen que Gorakh era originario de Nepal; aún otros sostienen que proviene de Peshawar o algún otro sitio en el noroeste de la actual Pakistán (Banerji 1992: 32). Curiosamente, los yoguis de Nasik en el estado de Maharashtra, afirman que, de hecho, Gorakh habría llegado al Pañjab desde Nepal. Otros más son de la opinión de que habría nacido en alguna región de la cordillera occidental del Himalaya (Dvivedi 1996: 96). Aunque menos común, también se ha situado su lugar de procedencia en la región de Baluchistán, en la costa occidental de Pakistán (Pratap Singh 1989: 5). Algunas escasas fuentes indican que Gorakh habría nacido en el sur del subcontinente, como también lo señala un pequeño texto laudatorio, el *Gorak ?a-sahasra-nama-stotra*²⁸ (Dvivedi 1996 95). En virtud de la cantidad de historias sobre Gorakh en las regiones del Pañjab y del Sind, nos inclinamos a la opinión de que, si no originario de esta zona, sí fue el lugar donde mayor actividad desempeñó el supuesto padre del Nath Panth. Acaso llegara a este sitio desde el este del subcontinente, pero no hay pruebas fehacientes de ello. No obstante, el *Yogi-sa? prad ayav?k?ti* cita a Candragiri como el lugar de nacimiento de Gorakh, un lugar situado en la “región vecina” del Godavari y el Ganges (Dvivedi 1996:

²⁸ Existe un manuscrito disponible en la Darbar Library, Kathmandú.

42). Esto situaría a Candragiri en algún punto de India central, una extensa porción de tierra que no nos ayuda mucho a dilucidar la cuestión.

Como es de esperar con los gurus renombrados que acceden a altos estándares de homenaje, la tradición refiere que, de hecho, Gorakhnath es de naturaleza divina y que se hubo manifestado en varias ocasiones en la tierra, una manifestación por cada *yuga* (ciclo, periodo) del ciclo cósmico según la cronología hindú (GorC 1: 5-10; Briggs 2001: 228-29; Dasgupta 1995: 389). Así, su primera encarnación tuvo lugar en Peshawar durante el primer yuga (*satya* o *kr̥ṣṇa-yuga*); en el siguiente periodo cósmico (*treta-yuga*), se manifestó en Gorakhpur, al norte de India y donde actualmente se ubica el templo más importante dedicado a Gorakhnath. En el tercer yuga (*dvapara-yugā*), se hizo presente en la región cercana a Dvaraka ubicada en la costa poniente de India; finalmente, se manifestó al oeste de Gorakhpur, en una zona llamada Gorakhmandi (o Gorakhmari), en el último y actual periodo (*kali-yugā*). Así, pues, no resulta del todo extraño que el nombre y la figura de Gorakṣa sean alabados con enorme devoción. Al menos desde el s. XV Gorakṣ es deificado en Orissa y desde el XVI en Nepal (Locke 1980: 431).

Esto, sin embargo, no deja de ser sino una tentativa por enaltecer el nombre del legendario guru y en poco ayuda a esclarecer su lugar de procedencia. Estas teorías se apoyan en la noción de que Gorakṣ cuenta con un cuerpo divino o inmortal (*amara-kayā*) y que, por ende, es capaz de manifestarse sucesiva y cíclicamente en el mundo. En varias de sus canciones, Gorakṣ se define a sí mismo como un *avadhuta* que es nieto (*natī*) de Adinatha e hijo (*puta*) de Matsyendra.²⁹ La conferida divinidad a Gorakṣ ha derivado incluso en la creencia, para algunos, de que él fue en algún momento el preceptor de los dioses Brahma, Siva y Viṣṇu (Dasgupta 1995: 389). Al mismo tiempo, la tradición ha concebido a Gorakṣa como una encarnación de Siva,

²⁹ Ver, entre otros, *Bani pads* 37, 39, 45.

fenómeno común dentro de tradiciones saivas; tal ha sido el caso con Srikaṣṭha y Lakulisa en la escuela de los pasupatas y con Saṅkaracarya, por citar sólo algunos ejemplos.

La cuestión de su procedencia también ha suscitado incógnitas respecto de su contexto religioso. La gran mayoría de fuentes no dudan en absoluto que Gorakh nació y creció en un ambiente hinduista; es más, muchos toman a Gorakh como una encarnación del dios Siva. Para la comunidad del templo de Gorakhpur, en efecto, así mismo es. Las representaciones de Gorakhnath incorporan tanto en sus atributos como en su apariencia física varios rasgos distintivos de Siva: la piel de tigre con la cual se viste y sobre la cual toma asiento, la luna creciente en su cabello, el color de su piel³⁰. Sin embargo, también existen teorías académicas según las cuales Gorakh habría sido originalmente partidario del budismo (en particular del vajrayana) y convertido más tarde a la fe saiva por Matsyendra (Briggs 2001: 229, 234). Otros, por el contrario, arguyen que Gorakh fue siempre hindú —y brahmán— y que más bien era Matsyendra quien en algún momento practicó el budismo (Dvivedi 1996: 96). Quienes sostienen que Gorakh fue, en principio, seguidor de alguna forma de budismo, refieren que antes Gorakh ostentaba un nombre diferente; Anaṅga-vajra, según Taranatha, y Ramaṅga-vajra, según M.M. Sastri (Dvivedi 1996: 40; Dasgupta 1995: 199). Tal vez más que arrojar luz sobre la identidad de Gorakh, todos estos relatos, fuentes y contradicciones apuntan hacia la ambigüedad social que ha existido entre los diversos seguidores en diferentes partes y momentos. White aborda el tema de un supuesto Gorakh originario de la región oriental (Bengala, Assam, etc.) del subcontinente, quien habría sido budista en principio. Tras hacer un puntual análisis de datos y fuentes, White (2004: 108) comenta que, de hecho, no se sabe de ninguna obra en bengalí atribuida a alguien de nombre Gorakh o Gorakṣa. Existe en Kamarupa (Assam) un texto atribuido

³⁰ A veces se representa a Gorakh con el mismo color de piel de Siva (azul oscuro), a veces con color humano (ver Figs. 2, 8, 15, 17, 22).

a Gorakha: el *Amṛta-kuṭa*. Sin embargo, esta composición data del siglo XVI y, como veremos más adelante, no podría corresponder con nuestro Gorakh "histórico", el legendario fundador del Nath Panth. Así, White concluye que Gorakh era originario de la zona occidental de la península (Rajasthán, Gujarat) y que sus enseñanzas eventualmente alcanzaron el otro extremo del subcontinente.

Fechas

Se han hecho algunos intentos para fijar las fechas de Gorakhanatha con cierta precisión. Bouy hace alusión a una porción del *Kaṣi-khaṭa* de SkPur, la cual alude tanto a Gorakh como a su *Gorakha-sataka* (Bouy 1994: 25). Esta evidencia al menos permite colocar a Gorakh en un punto no posterior al siglo XIV, aunque aún es posible realizar más intentos por situarlo. La anterior no es la única mención de Gorakha en la literatura puránica.

El *Brahma-vaivarta-purāṇa*³¹ refiere una "era de hombres santos", entre los cuales se mencionan los nombres de Gorakha, Munindranath y Siddhendranath. Por lo general se sitúa a este texto entre los siglos XV-XVI e.c., aunque el material que recoge data de mucho tiempo atrás. La contextualización histórica, como de costumbre, es poco clara y tal vez abarque un periodo de al menos doscientos o trescientos años antes. Eliade (1998: 221), por ejemplo, opina que Gorakh bien pudo haber vivido entre los siglos IX y XII e.c. En su comprensiva y clásica obra, Briggs (2001: 249-50) analiza varios argumentos en torno de las fechas de Gorakh, desde alusiones en diversos manuscritos hasta las fechas más o menos probables de algunos de sus seguidores. A partir de los datos disponibles, que en todo caso no son suficientes, las evidencias comprenden cuatro periodos en general: 1) las referencias a Gorakhnath en los textos atribuidos a Kabir y Nanak e incluso supuestos diálogos que

³¹ BVPur V.III.34.49, III.4.43 (ii), III.4.47 (ii), III.4.49 (Awasthi 1992: 29).

éstos dos habrían sostenido con Gorakh; este corpus data del siglo XIV en adelante; 2) las leyendas de un tal Pir Guga, o Goga, que datan de los siglos XI-XII y las cuales se centran en conflictos entre hindúes y musulmanes; también de este periodo se cuenta con información procedente de la tradición de Jñanesvara (c. XIII) en Maharashtra y las tradiciones budistas y saivas de Bengala, que mencionan a Gorakh en sus listas de maestros espirituales; 3) las evidencias que apoyan la teoría de que Gorakh pudo haber vivido hacia los siglos VII-VIII: la tradición saiva-budista de Nepal, las leyendas de Bappa en Udaipur y las de Rasalu en el noroeste de India³², y 4) las aún más escasas referencias que apuntan hacia fechas aun anteriores, pero las cuales parecen ser dudosas. Briggs finalmente se inclina por una fecha no posterior a 1200 e.c., aunque cree posible bajar la fecha hasta inicios del siglo XI.

Por su parte, H.P. Dvivedi (1996: 52, 95) ubica a Gorakh hacia el siglo X-XI, y Pratap Singh (1989: 24-25) lo sitúa después de Sa?kara y antes de Ramanuja, es decir, hacia los siglos VIII-IX, aunque su hipótesis no resulta del todo convincente. Lorenzen (1987a: 77), por su parte, sugiere un margen de unos trescientos años; a su juicio, las fechas probables se fijarían entre 900 y 1225 e.c. Mohan Singh (1937: 21-22) restringe el periodo a los siglos IX-X e.c. Por su parte, Mallik (1954: 8) proporciona el s. XI, y tal vez un poco más tarde, como la fecha de la vida de Gorakh. David White (2004: 99) se inclina por pensar que Gorakh debió haber vivido entre los siglos XII y XIII, opinión que comparten Jan Gonda (1977: 222) y Rizvi (1970: 125). Quienes extienden las fechas hasta el siglo XIII, se basan sobre todo en las evidencias suministradas por Jñandeva, quien en su célebre *Jñanesvari* (circa 1290) afirma ser el tercero en la descendencia de Gorakh.

Así como resulta perfectamente probable que Gorakh viviese unos cien años después de Matsyendra (ca. IX e.c.)³³, lo mismo podríamos afirmar del tiempo

³² Rahul SamR?tyayan (Juneja 1984: 96) apoya esta fecha, específicamente el año 845.

³³ Para la discusión de las fechas de Matsyendra, ver el acápite correspondiente.

transcurrido entre Gorakh y Jñānandev. En el último capítulo de su *Jñānesvari* Jñānandev (1989: 349) proporciona una breve genealogía espiritual que comienza con Matsyendra, cuyas enseñanzas pasan a Caurāṅgi y Gorakānatha, después a Gahininath y finalmente a Nivṛttinath, el guru directo de Jñānandev. Nivṛttinath vivió entre los años 1273 y 1297 e.c. (Bagchi 1986: 29). En la lista de maestros espirituales que proporciona Svātmarama en su *Haṭhayoga-pradīpikā*, Gorakh aparece en el quinto o sexto puesto, lo que parece sugerir una cantidad considerable de años transcurridos entre él y Matsyendra. A mi modo de ver, la relación entre Gorakh y su guru Matsyendra es más simbólica o doctrinaria que real y sincrónica, pero ello no necesariamente apunta a una distancia temporal demasiado larga. En todo caso, me inclino a pensar que no pasaron más de cien años entre uno y otro personaje. De acuerdo con las fuentes tibetanas (ver más abajo), Gorakh no habría vivido después del siglo X-XII. Aunque con frecuencia la mención de ciertos nombres ha llevado a confusiones, por lo general la tradición tibetana se apega a evidencias históricas más identificables que las de las escuelas hinduistas. La fuente tibetana *Las leyendas de los ochenta y cuatro mahāsiddhas* recoge historias de siddhas que vivieron entre los siglos VIII y XII e.c. El texto data de alrededor del s. XII y, según consta en el colofón, es la versión de un monje tibetano a partir de la relación sobre los grandes maestros espirituales que le había hecho el monje indio Sri Abhayadatta, quien perteneció a la academia de Vikramasīla (XI-XII e.c.) (Dowman 1985: 384-85). Esta evidencia fija a Gorakā (siddha número nueve en esta lista) a más tardar en el siglo XII. Con base en los citados argumentos, es probable que un Gorakh histórico haya vivido en una época no posterior a los siglos X-XII de la era común, posiblemente en el s. XI.³⁴

Su asociación directa o indirecta con el budismo no es fortuita. De hecho, el santoral del budismo tibetano incluye no sólo a Gorakā y su guru, sino a otros yoguis

³⁴ Bhave, sobre la evidencia de varios manuscritos del *Jñānesvari*, determina que Gorakh podría haber vivido alrededor del año 1100 e.c. (Briggs 2001: 242).

del linaje nath. El budismo tibetano, bien es sabido, posee prácticas de carácter tántrico; es a esta línea a la que se denomina budismo vajrayana. Los orígenes mismos del Nath Panth y el hinduismo tántrico están entremezclados con los del budismo tántrico, tópico que ha generado una gran cantidad de debates. La hagiografía tibetana (Dowman 1985: 81-85), pues, refiere que Gorakh fue hijo de un vendedor de incienso en el este de la India bajo el reino del rey Devapala (s. IX); en algún momento, su padre lo empleó como vaquero (de ahí su nombre). Durante su desempeño como ganadero conoció a un *maha-siddha* ("ser perfeccionado, realizado") de nombre Minapa, que eventualmente lo instruyó e instó a procurar la liberación espiritual de millones de personas.

Por su parte, Taranatha, en su *Historia del budismo en India* menciona de paso que Gorakha vivió en tiempos del rey Salavahana o Satavahana, algún tiempo después de Candrakirti y un tal Devasrama o Devasarma (Taranatha 2004: 227). La verdadera identidad de este rey es una incógnita. Hubo en efecto un rey Satavahana en Andhra Pradesh entre los siglos I a.e.c. y II e.c. (White 2004: 67). Este mismo rey ha sido vinculado con uno de los varios Nagarjunas que suelen confundirse en una misma figura; como sea, resulta evidente que estas fechas no pueden corresponder a Gorakh. Un dato más sensato se encuentra en las historias de Caura?gi. Allí se menciona a un tal Salivahan (o Salivan), rey de Syalko?, en lo que actualmente es el Pañjab pakistaní. Según estas leyendas, Caura?gi, hijo de Salivahan, fue contemporáneo de Gorakh y eventualmente se convirtió en discípulo suyo.

Por otro lado, Taranatha dice que el mencionado Devasrama fue discípulo de Dharmapala (Dharmapa); de hecho, en la lista de ochenta y cuatro mahasiddhas se mencionan dos personajes con el mismo nombre (Dharmapa): uno que tal vez corresponda al siglo IX e.c. y otro de la segunda mitad del X e.c. (Dowman 1985: 207-209 y 356-359). El primero de ambos, dicen las crónicas tibetanas, fue discípulo de

Ka?hapa y Jalandhara, miembros importantes tanto del linaje del Nath Panth como de los siddhas budistas. Independientemente de cuál de los dos Dharmapalas está hablando Taranatha, las fechas de ambos se acercan al posible periodo que he fijado líneas más arriba para las fechas de Gorakh (X-XII e.c.). Al parecer, la tradición tibetana cree que tanto Gorak?a como su guru, Minapa, practicaban métodos tántricos que suponían el culto a Siva y/o Sakti; según algunas personalidades, a ojos de los budistas nepalíes, por ejemplo, Gorak?a es considerado un separatista y en consecuencia goza de mala reputación (Dasgupta 1995: 199). Sin embargo y pese a las diferencias de forma, éstas prácticas eran afines a los métodos prescritos por el sistema vajrayana, razón por la cual estos y otros personajes relacionados con ellos figuran en sus listas de preceptores prominentes.

La hipótesis de White (2004: 99) es que para cuando surgió el proteico Gorakh, de hecho, ya existían antecedentes de una naciente tradición de ha?ha-yoga, adornada con leyendas de siddhas, acaso de algún mago o poseedor de múltiples conocimientos y artes secretas (*vidyadhara*) llamado Gorak?a.³⁵ Esta hipótesis hace de contraparte con su teoría de que Matsyendra y Mna habrían sido personas distintas (ver más arriba). Estos ascetas perfectos (*siddhas*), de acuerdo con White, habrían adoptado el término "nath" incluso antes de que apareciera el Gorakh (más o menos) histórico. En este caso, no habría razón para descartar que algunos de los manuscritos atribuidos al Gorakh histórico (es decir, s. XI-XII) no hubiesen sido escritos por algunos de esos siddhas anteriores, uno —o unos— de los cuales ya se habría llamado Gorak?a o Gorakh. En todo caso, esto apuntaría hacia la existencia de alguna figura legendaria o mítica mucho más temprana que habría dado origen a las múltiples historias de un formidable yogui cuyo nombre estaba relacionado con el ganado (*go*=vaca, ganado). ¿Tendríamos entonces que considerar la posible existencia de varios Gorakhs a lo largo

³⁵ Para una discusión a fondo sobre los cultos de siddhas y *vidyadharas* en la India medieval, ver White 1997.

de varios siglos? ¿Explicaría ello la divergencia informativa en relación a las fechas y lugares de procedencia de Gorakh según las leyendas? Aún más: ¿ayudaría esto a explicar también la falta de coherencia entre todos los textos atribuidos o relacionados directamente con Gorakh? No estoy del todo seguro. No obstante, me parece que resulta más provechoso llevar a cabo lecturas analítico-interpretativas tanto de las leyendas como de los textos; independientemente de quién compuso dichos textos, cuántos Gorakhs hubo, etc., tanto la leyenda como el manuscrito ofrecen información relevante acerca del Nath Panth.

Identidad

Si bien los datos concretos sobre la fecha y lugar de su nacimiento son casi nulos, sí contamos con leyendas que narran las condiciones de su natalidad. Dichos relatos parecen ser una interpretación simbólica del nombre del mítico guru del Nath Sampradaya: Gorak^hanatha (literalmente, *go*=vaca, ganado, *rak^ha*=protector, *natha*=amo, señor). En estricto sentido etimológico, pues, el nombre de Gorak^hanatha significa “amo o señor de los pastores” o “aquel cuyo amo es el pastor”, aunque otras explicaciones menos realistas no son infrecuentes. La interpretación de nombres y términos de suma importancia suelen responder a un interés simbólico o asociativo, más que a esclarecimientos estrictamente etimológicos. Es fácil encontrar más de una etimología homilética (de carácter religiosa), cuya metodología se basa en una interpretación simbólica de las sílabas que componen el nombre en cuestión. Así, por ejemplo, de acuerdo con el *Raja-guhya*, el nombre de Gorak^ha se entiende como la combinación del sonido G, que designa la naturaleza cualificada (y relacionada, por ende, con la palabra *gu^ha*), el sonido R, que indica la forma y la belleza (*rupa*), y el sonido K^h, que señala su naturaleza divina e identificación con el Ser Absoluto, el Brahman (*ak^haya*) (Dasgupta 1995: 387; GorSS 2: 104). Esta explicación del nombre

es más bien de índole cabalística que gramatical y responde a intereses religiosos. Por otro lado, la voz sánscrita *rakṣa* (Go-rakṣa) adopta la forma corrupta *rakh* en lenguas vernáculas (Go-rakh); de ahí que algunos devotos han querido encontrar otro sentido en esta palabra. Así, *rakh* se convierte en *rakh*, que significa “cenizas”, en particular de estiércol incinerado. Este tipo de etimologías, en realidad, no dejen de ser fantasiosas.

Su identidad social es igualmente oscura y lo poco que puede deducirse es sólo a partir de las leyendas. En general, existe un énfasis sobre el hecho de que Gorakh nació en una familia de la casta brahmánica y la mayoría de estudiosos parecen asentir al respecto. Pratap Singh (1989: 36) cree que es casi seguro que Gorakh haya pertenecido a la casta brahmánica o a la *kṣatriya*. La obra moderna *Sri-sant-mal* (Narayanādas 1982: 346), por ejemplo, relata brevemente las condiciones del nacimiento de Gorakh; allí se dice claramente que la mujer que sirve de medio para el engendramiento de Gorakh pertenecía a la casta brahmánica (*brahman*). Dasgupta (1995: 389) sostiene una opinión diferente; a su parecer, Gorakh bien pudo haber pertenecido a una casta baja, sin especificar cuál. La cuestión de si Gorakh era de una familia de alta o baja casta es relevante, en especial a la luz de las actitudes de los nath-yoguis ante el sistema de castas y la identidad interreligiosa. Durante mucho tiempo, los nath-yoguis eran conocidos, entre otras cosas, por oponerse de manera más o menos abierta al sistema de castas. Quizá dicho rechazo no fuese activo en términos de reforma social, como sí fue el caso de un Kabir o un Nanak, pero no tenían el menor reparo en aceptar en sus filas a simpatizantes procedentes de diversas castas y aun de otro contexto religioso, del Islam en particular. Aún hoy en día son famosos ciertos círculos de yoguis trovadores de origen indo-islámico. Es el caso de los Raval yoguis que a veces deambulan en las afueras de Benarés recitando diversas canciones y leyendas de los gurus del linaje nath, así como cánticos devocionales de la tradición devocional *nirguṭi* del norte de la India. Todavía falta determinar la antigüedad de esta

subsecta nath, pero es posible que date al menos del mismo periodo en el que tuvo lugar la gran interacción entre distintos grupos hindúes devocionales y sufíes.

Una consideración final acerca de la identidad social de Gorakh merece ser mencionada. Dejaré por ahora de lado la cuestión de si Gorakh y su escuela manifestaban tendencias ortoprácticas o heteroprácticas. No poseemos evidencia fehaciente de que Gorakh haya pertenecido a una casta brahmánica; de hecho no hay modo de probar a qué casta perteneció. Varios escritores tienden a creer que Gorakh fue brahmán. Sin embargo, es posible que esta hipótesis o creencia se base en intentos de incorporar a Gorakh a las corrientes convencionalistas: puesto que Gorakh emergió como un ser espiritualmente evolucionado y despreocupado por las disputas sociales (al menos en apariencia) es probable que la tendencia haya sido la de "ascenderlo" a la jerarquía brahmánica. Pratap Singh (arriba mencionado) supone que Gorakh bien podría haber sido *kṛatriyā* pero carece de pruebas. En todo caso, opta por colocar a Gorakh dentro de uno de los dos *varṇas* o clases principales (brahmán, *kṛatriyā*) del sistema social. Dasgupta, igualmente sin evidencias, cree que quizá fue de casta baja. Ann Gold, siguiendo a Mohan Singh, es de la misma opinión (Gold 1992: 44); M. Singh en particular apunta que en las leyendas de Assam se cuenta que Gorakh, al igual que Kabir, nació con el oficio de tejedor (*ḥulaha*), mientras que en otras fuentes se dice que fue pescador (Bhattacharyya 1996: 251) o aun descuartizador de animales (Singh 1937: 23). Dadas las condiciones de su nacimiento según las leyendas (estiercol, al margen de la sociedad, con carencia de un verdadero entorno familiar, etc.), esta hipótesis no parece ser del todo desatinada.

Queda aún una hipótesis no explorada. Si consideramos el nombre de este renombrado yogui, podemos inferir otra casta. Además de los significados etimológicos y los significados religiosos u homiléticos, el nombre de Gorakh sugiere también un posible oficio que lo vincularía con la clase de los *vaiśyas* (tradicionalmente, los

comerciantes), el tercer *varṇa* en la jerarquía hindú. En el *Skanda-purāṇa*³⁶ se mencionan tres actividades que en particular deben desempeñar los *vaiśyas*: *vanijya* (comercio), *kṛṣi* (agricultura) y *gorakṣa* (ganadería).³⁷ Además, el mismo texto dice que en tiempos de dificultades los *vaiśyas* podrían desempeñar las funciones propias de los *sudras* (sirvientes, esclavos), si la situación así lo ameritaba.³⁸ Antes mencioné la hagiografía tibetana; allí encontramos que Gorakh aparece como el hijo de un comerciante, un vendedor de incienso. De este modo, dos evidencias –aun si no demasiado sólidas– apuntan hacia un factor en común. Lo interesante es que una de estas evidencias proviene de allende la tradición hindú y podría indicar, aunque no explícitamente, que la casta de Gorakh se preservó incluso dentro de las leyendas del budismo tibetano. M Singh (1937: 17) menciona que “Gorakh” es también un nombre de familia de algunos yoguis de Bengala y Assam. Sin lugar a dudas, esto tuvo que haber sido un desarrollo posterior, para cuando el nombre de Gorakṣa, o Gorakh, y el término “natha”, habían cobrado una fuerte presencia dentro de comunidades diversas en la sociedad india.

Muchos de los estudiosos, como ya he mencionado, se inclinan a pensar que Gorakh debió haber pertenecido a alguna de las dos primeras castas, casi siempre la brahmánica. Esta postura, sin embargo, parece la menos sostenible. Mi opinión, por el contrario, es que lo más probable es que, de hecho, Gorakh haya surgido de alguna de las dos castas inferiores, es decir, de la casta de los *vaiśyas* o la casta de los *sudras*. Bhattacharya apunta que en algunas regiones del norte de la India se considera a Gorakh pescador –como su guru—, mientras que en algunas partes de Bengala se le toma por pastor (Bhattacharya 1996: 251). El hecho de que él se haya convertido en asceta llevó a la ineludible cancelación de su casta y, en consecuencia, ello podría

³⁶ SkPur I.ii.61.20, II.ix.20.35, VI.242.26 (en Awasthi 1965: 282).

³⁷ En el capítulo 140 del AgniPur (pp. 413 -16), sin embargo, *gorakṣa* es el nombre de una hierba destinada a la aplicación de conjuros y hechizos, junto con la *dhattura* y la *mohalata*.

³⁸ SkPur II.ix.20.35, *loc. cit.*

haber facilitado los intentos por colocarlo en alguno de los peldaños superiores de la jerarquía social hindú. De ser correcta esta hipótesis, nos encontraríamos ante un caso poco usual: por lo general, los personajes iluminados o filósofos eminentes han surgido o bien de las dos primeras castas o de los estratos más bajos (los *sudras* y los descastados), pero casi nunca de la casta *vaisya*. Al haber perdido su casta y nombre de familia, merced la renuncia al mundo social, lo hace fácil receptáculo de cualquier origen social que deseen imputarle.

Una posible evidencia, aunque más bien débil, es una de las canciones que conforman el *Gorakh Ba?i*. En el *pad* 15 Gorakh emplea una insistente metáfora mercantil:

¡Haz el comercio del *tattva*; haz el comercio del *tattva*!

Con mi mente confío en este comercio.

Gorakhnath comercia con el *Sahaj*.

Hay cinco toros y nueve vacas;

el arado surge de la moción de *Sahaj*;

mi mente se eleva al vuelo.

Soy un comerciante de la región más elevada;

el Vacío es mi manta.

Nadie toma y nadie da:

así es mi comercio. (*Ba? i pad* 15)

La experiencia del Absoluto se describe en términos de actividad comercial y ganadería. Se trata, por supuesto, de un recurso retórico bastante común en la poesía vernácula, en especial de corte *nirgu?i*. Los *kartabhajas* (s. XVIII-XIX) en Bengala, que también expresan sus intereses místicos a través de la poesía vernácula, hacen extensivo uso del vocabulario mercantil (Urban 2001). Un modo de entender este tipo

de lenguaje es como una estrategia de producir e intercambiar piezas de conocimiento codificado (Urban 2001: 95); al mismo tiempo, ello bien puede reflejar las actividades del entorno en el cual se desenvuelve un grupo religioso, en este caso los kartabhajas. Si de verdad el *pad* arriba citado alude a la posible casta de origen de Gorakh, o responde más bien a un intento por apelar a miembros de la casta *vaisya*, no es fácil de demostrar. Son meras especulaciones, pero espero que puedan infundir nuevos aires a las reflexiones en torno de la tradición nath.

En general, el nacimiento de Gorakh está vinculado con el ganado, pues se dice que nació de las cenizas de estiércol de vaca. Esta historia, recopilada incluso por S. Lévi en su *Le Népal* y aludida en infinidad de libros, cuenta que en una ocasión una mujer estaba deseosa de tener hijos, pero no lo conseguía. Así, decidió pedir a la divina providencia que intercediera en su favor. Aquí las versiones se contradicen; unas afirman que la mujer rogó a Parvati y otras que a Matsyendra mismo. El desarrollo es, empero, similar. La mujer recibe una porción de cenizas que debe mezclar con leche y tragarse después de su periodo menstrual para poder concebir, pero ella no acata las instrucciones y arroja el bocado hacia un montón de estiércol. Al cabo de doce años, Matsyendra o Siva regresa para indagar acerca del hijo. Apenada, la mujer refiere lo que hizo con el bocado milagroso. Entonces Matsyendra o Parvati o Siva examinan el montón de cenizas y descubren allí a un prodigioso niño de doce años perfectamente sano.³⁹

Según una versión que aparece en el *Tah-qiqat-i-chishti* —texto citado por Briggs que no he podido identificar (Briggs 2001: 182-83) —, se trata de una devota de Siva, en cuyo favor intercede Parvati. Así, la piadosa mujer recibe un puñado de cenizas sagradas de Siva (*dhun*)⁴⁰ que después arroja sobre un montículo de estiércol

³⁹ Ver capítulo 4, episodio B.

⁴⁰ La palabra *dhuni* quiere decir “humo, humareda”. Usualmente se refiere a una suerte de pequeña hoguera sagrada, así como a las cenizas sagradas en particular para diversos órdenes de yoguis o renunciantes saivas.

de vaca. Tras doce años, encuentran (casi siempre es Matsyendra) a un Gorakh de doce años entre el estiércol y en posición yóguica. Otras versiones afirman que Gorakh habría nacido de la unión de Siva con una vaca (Briggs 2001: 183). En todo caso, las diferentes versiones coinciden en poner de relieve la relación de Gorakh con el dios Siva, lo cual ya es un indicador de la afiliación religiosa de los naths, al menos en principio. Sin embargo, también se sabe de algunas versiones que narran cómo Gorakh nació a partir del sudor del Creador (¿Brahma, Prajapati?) (Briggs 2001: 181).⁴¹ Asimismo, algunos textos, como el *Gorakṣa-vijaya* de Vidyapati mencionan que nació de la melena de Siva (Dasgupta 1995: 389).

La producción literaria que se atribuye a Gorakh no es menos extensa que la cantidad de historias con él relacionadas. La lista de títulos es larga y abarca tanto material escrito en sánscrito como en lenguas vernáculas, en especial hindi medieval. De estas largas listas, lo más probable es que Gorakh sea autor de un número limitado; el resto seguramente fue compuesto más tarde y atribuido a Gorakh con el objeto de otorgar autoridad a los textos. De hecho, muy pocos de estos textos mencionan expresamente a Gorakh como autor⁴² y aun dicha referencia es dudosa. Seguramente nos encontramos ante la posibilidad de que Gorakh no escribió todos esos textos, sino discípulos suyos directos o tardíos. O bien más tarde la tradición los atribuyó a Gorakh, o bien desde el inicio sucedió así. Estos supuestos discípulos y autores de los textos post-Gorakh, probablemente habrían adoptado (o recibido) el nombre de Gorakṣnath (Gorakṣanatha) como una suerte de título honorífico otorgado a ciertos maestros bastante adiestrados en la tradición nath. En virtud de que estos redactores eran en su momento los líderes de la tradición (o mejor dicho, de las subsectas dentro de la tradición), sus palabras eran consideradas como las palabras de Gorakṣnath mismo. En cualquier caso, hasta ahora nadie se ha encargado de la ardua

⁴¹ Bagchi (1986: 17) menciona someramente una leyenda según la cual Gorakṣa nació del sudor de Nirañjan Niraṅkar. Bagchi no cita su fuente. Para una historia similar consultar versión D₁-1.

⁴² Ver por ejemplo SSP 1.1, GorS §3, §4 y VivM §3, §200 y §201.

labor de fechar el enorme corpus literario de Gorakh, en caso de que de verdad ello sea posible. Hasta ahora, parece que ninguna de las versiones existentes incluye fechas y lo que parece indudable es que las obras manuscritas que se conservan sean, en su mayoría, copias bastante tardías a su composición original. Quizá no haya modo de determinarlo con certeza.

C. JALANDHAR Y KANHAPA

En la literatura hagiográfica, Jalandhara y Kanhapa suelen fungir como personajes antagónicos a Matsyendra y Gorakh. En más de una ocasión, Kanhapa y Gorakh compiten por demostrar quién es el yogui más perfecto y en una ocasión incluso el rescate de sus respectivos gurus sirve de motivo para competir. Gorakh, en algunas versiones, se vale de ciertas artimañas para ser el primero en liberar a su maestro. Tras liberar a Matsyendra, Gorakh ayuda a rescatar a Jalandhar. Kanhapa, por su parte, al menos en algunas versiones recibe un cruel y aun inmerecido castigo que lo denigra a él y a todos sus seguidores. Es inevitable ceder a la tentación de leer aquí sentimientos sectarios dentro del Nath Panth. Los nombres de Jalandhar y Ka?hapa figuran también en la hagiografía tibetana, pero Dasgupta se muestra reacio a aceptar que se trate de los mismos personajes (Dasgupta 1995: 392). Puesto que otros nombres de la constelación nath también aparecen en el linaje de mahasiddhas (por ejemplo Gorak?a, Mina, Carpa?i o Caura?gi), yo me inclino a pensar que, de hecho, el Jalandhar y el Ka?hapa naths corresponden a sus homónimos budistas.

Jalandhar

Portador del emblemático nombre de Jalandharanatha (figs. 6, 20), este yogui es también conocido como Jalandhar, Ha?i-pa, Jalandhari-pa u otros epítetos similares; algunos opinan que el nombre Jvalendranatha se refiere a la misma persona (por ejemplo Raghav 2004: 32). En el panel derecho de la fachada del templo de Gorakh Tilla, Varanasi (fig. 6), se encuentra un fresco que lo representa: sentado en posición de flor de loto y sobre una piel de tigre, con las manos sobre las rodillas, los ojos cerrados, los distintivos naths en cuello y orejas, Jalandhara medita profundamente. En el panel izquierdo se puede ver a los reyes-ascetas Bhart?hari y Gopicand. A Jalandhara se le atribuye la fundación de la subsecta nath denominada Jalandharipa, a su vez derivada de la rama del Paonath, una de las cinco escuelas originales fundadas por Gorakhnath de acuerdo con Briggs (2001: 67; ver también NSCar: 108). Dentro de esta subsecta, los militantes adoptan el sufijo "pa" en lugar del más común "n ath". Esto sin duda indica tensiones sectarias con el resto de las escuelas. Los discípulos de Jalandhar, cuenta la tradición, fueron Bhart?hari y Kani-pa, aunque no es extraño encontrar referencias de que dos de sus discípulos fueron Matsyendra y Jalandharipa, distinguiendo así entre dos personajes con nombres similares (Raghav 2004: 32). Esta confusión de nombres es un fenómeno común en torno de la identidad de Matsyendra, como se discutió antes.

Resulta algo intrigante que pese a la importancia que le concede la tradición, Jalandhar no figure demasiado en las listas de nath-siddhas (cf. Tablas 1 y 2). Su importancia parece haber prevalecido más como siddha que como nath-yogui, a juzgar por las evidencias. Mientras que posee un papel relativamente prominente dentro de la hagiografía budista, el HYP no lo menciona y muy pocas (casi ninguna) lista de nueve nathas lo incluye. No obstante, Jalandhar es un personaje importante dentro de la hagiografía natha y tiene encuentros con otros personajes prominentes. Según la tradición, Matsyendra, Jalandhar, Gorakh y Kani-pa (K???apada) fueron

contemporáneos. De hecho, según algunas creencias Jalandhar fue condiscípulo de Matsyendra, es decir, su "hermano espiritual" (*guru-bhai*). La opinión de Dvivedi (1980: 18) es que Matsyendra y Jalandhar fueron contemporáneos (s. IX); el primero fue guru de Gorakh y el segundo de Kanupa, Kānapada o Kānapa. Tal es como aparecen en las leyendas que he incluido más adelante en este trabajo. Pero Kānapa, o Kanhapa, no es su único alumno. Diez de los ochenta y cuatro siddhacaryas se cuentan entre los discípulos de Jalandhara: Kaṅhapā, Tantipa, Mina, Caurāṅgi, Anaṅga, Carpaṅi, Dharmapa, Campaka, Kukkuripa y Khaṅgapā (Dowman 1985: 250). Sus discípulos principales fueron Kānacarya, Gopicand y Bhartṅhari (ibí.: 249), aunque otros opinan que también otorgó iniciación a Gahaninath y Naganath en Cachemira, donde "tomó" *samadhi* definitivo (Raghav 2004: 33).

De acuerdo con las relaciones de descendencia espiritual, Jalandhara correspondería a finales del siglo IX e inicios del X; si aceptamos que Jalandhara es el mismo que Haṅipa, es muy probable que corresponda entonces al s. X (Dowman 1985: 250). Aunque no es seguro, podría haber vivido entre los siglos VII y X-XI en Gauṅ, Bengala, durante el periodo del rey Maṅikcandra, esposo de Maynavati y padre de Gopicand (NSCar: 93). Bagchi sitúa tanto a Jalandhar como a Kanhapa a mediados del s. XI (Bagchi 1982a: 71). Dvivedi (1996: 75) menciona que posiblemente este yogui nació en una familia de brahmanes, aserción común a la mayoría de maestros del linaje nath. En realidad, las más de las veces no hay pruebas para probar tales hipótesis. Los casos menos dudosos, por razones obvias, se refieren a los reyes Gopicand y Bhartṅhari, quienes seguramente pertenecieron a una casta kṅatriya. Según otra hipótesis, Jalandhara también podría haber pertenecido a una casta kṅatriya.

En algunas historias se cuenta que Jalandhar gobernó el reino de Hastinapura con el nombre de Jvalendra en India nor-occidental antes de renunciar y convertirse en yogui (Dvivedi 1996: 75; Raghav 2004: 32; Feuerstein 2001: 387; NSCar: 98), motivo

recurrente en la hagiografía natha. Por su parte, el *Yogi-sampradayavṛkṣiti* refiere que Jalandhar es el descendiente número veintitrés en la línea de Yudhiṣṭhira y, por tanto, perteneciente a una casta kṣatriya (Dvivedi 1996: 76; NSCar: 98); esto parece estar en consonancia con una alusión en el *Kasi-khaṇḍa* del SkPur que lo sitúa en el norte del subcontinente, cerca del Pañjab y Kurukṣetra (NSCar: 94). H.P. Dvivedi proporciona tres tesis acerca de la identidad de Jalandhar. Primero, es de la opinión de que en Oṣṭiyana (o Uṣṭiyana) hubo un rey de nombre Jvalendra, el cual posteriormente se convirtió en siddha; este lugar no estaría situado demasiado lejos de otro famoso lugar sagrado de nombre Jalandhara-pīṭha. En Oṣṭiyana se encontraba la ciudad de Laṅkapuri—mencionada por autores tibetanos como Taranatha—, donde existió un rey conocido como Jalendra, quien fuera un renombrado practicante y cuñado/hijastro de Indrabhuti.⁴³ La incógnita sobre su identidad se complica, dice Dvivedi, si tomamos en cuenta que en los textos sobre haṅha-yoga no resulta sencillo hacer una clara distinción entre las prácticas de contracción (*bandha*) llamadas *Uṣṭiyana* y *Jalandhara-bandha* (Dvivedi 1996: 76).

En algunas fuentes tibetanas, por otro lado, Jalandhar proviene de una familia brahmín del pueblo de Nagarbhog (o Nagardot). Habría recibido la iniciación al sistema del Hevajra Tantra por parte de una *ṣakini* que se le apareció mientras él meditaba a la sombra de un árbol en un campo de cremación. Otra hipótesis sugiere que Jalandhar habría sido iniciado al sistema Hevajra por Sarahapada y Kaṅbalaṅbara (NSCar: 98, 99, 103).⁴⁴

La discusión sobre su identidad no se detiene aquí. Algunas fuentes tibetanas indican que Jalandhar nació en el Sindh, dentro de una casta de sudras; de hecho, uno de sus nombres, *Haṅi*, quiere decir “barrendero” o “carroñero”, uno de los oficios más bajos en la jerarquía hindú (Dasgupta 1995: 391 n.1; Dowman 1985: 248; Briggs

⁴³ Ver también NSCar: 98.

⁴⁴ Para estos personajes ver Dowman 1985: 179-85, 342-46. Tanto Kambala como Saraha (Sakara, Saroruha) están relacionados con Uṣṭiyana.

2001: 243; Bhattacharyya 1996: 252). Existe una historia que explica la identidad de Jalandhar como barrendero, pero que también relaciona su otro nombre (Ha?i) por haber emanado de los huesos de Siva.⁴⁵ De algún modo, esta historia explica su rol de barrendero como una maldición y no como su verdadero oficio. De hecho, algunas fuentes afirman que Jalandhar recibió iniciación de Adinatha-Siva mismo (NSCar: 93).

En la literatura pura?ica, Jalandhar figura como un espíritu maligno o a veces incluso como un demonio (Briggs 2001: 77; Doniger 1973: 182, 185, 186, 213). No es claro hasta qué punto éste constituye un arquetipo de Yogui Jalandhar, pero en todo caso parece estar asociado con el culto del monte sagrado que lleva el mismo nombre. En realidad parece que el Jalandhar pura?ico pudo haberse derivado de alguna divinidad o espíritu asociado con un monte sagrado homónimo.

Jalandhar se inició y practicó en los sitios sagrados de O??iya?a y de Jalandhara, en el noroeste de India. Esto más o menos puede coincidir con el comentario de Dowman, quien opina que Jalandhar tal vez pudo haber nacido en el Turkestán (Dowman 1985: 248). Después viajó a Nepal y Malava, donde conoció a Tantipa y a K???acarya, su discípulo. De allí se dirigió a Bengala, donde se le conoció como Ha?ipa. En Bengala practicó muchos milagros y Mayanamati hizo que su hijo, el rey Gopicand, se convirtiera en discípulo del renombrado siddha. Más tarde, Gopicand habría de enterrar a su propio guru durante diez años, hasta ser rescatado por Kanhapa/K???acarya (Dowman 1985: 248). En el siguiente capítulo veremos con más detalle esta historia. Lo que llama la atención es que en esta historia Jalandhar proviene de una casta baja y se convierte en el preceptor espiritual de un rey. Según una versión, Jalandhar inició a Gopicand, perforando sus orejas y convirtiéndolo en el primer kanpha?a-yogui (Dowman 1985: 249), lo cual quitaría a Gorakh del primer puesto dentro de la línea de descendencia. Sin embargo, Dowman es inconsistente.

⁴⁵ Ver capítulo 5, leyenda D₁-1.

Dice también que Jalandhar fundó los linajes de Pha y los Aughars (ídem). Resulta incongruente que, por un lado, inicie a un discípulo mediante la perforación de oreja y, por el otro, funde una secta cuyo rasgo distintivo es justamente no llevar a cabo dicha perforación. Dentro de las órdenes naths, ésta es quizá una de las oposiciones más reiteradas: los yoguis que se perforan las orejas y los que no lo hacen (los aughar), quienes en consecuencia —a juicio de los kanphaṭs— no han en realidad recibido la iniciación completa; no son, por así decirlo, nath-yoguis en toda la extensión de la palabra. Dasgupta (1995: 391) también recoge la versión según la cual la práctica de la perforación del cartilago se atribuye a Jalandhar, pero el inicio de esta práctica es ambiguo y se rastrea a diferentes personajes (cf. Briggs 2001: 9).

Todo parece indicar que la importancia de este siddha está directamente relacionada con el hálito espiritual que flota alrededor del sitio sagrado (*piṭha*) llamado Jalandhara. Este *piṭha* es uno de los famosos centros de congregación y peregrinación sakta. Por mucho tiempo ha sido objeto de debate la ubicación de este sitio de peregrinación, homónimo del famoso siddha. Existe un Jalandhar geográfico al este de Pañjab, un complejo de templos visitados por Huien Tsiang entre 680 y 720, pero hay otro sitio homónimo, más tántrico y más antiguo, a orillas del río Beas en el Valle de Kangra, cerca de Nagarkot, junto a Jvalamukhi (Dowman 1985: 248-49). Éste ha sido uno de los cuatro principales centros relacionados con el Hevajra Tantra —junto con *Ṣṣiyana*, Kamarupa y Puṇnagiri—, el cual Jalandhar parece haber practicado según varias fuentes; incluso se afirma que escribió un comentario (*ṭika*) al *Suddhi-vajra-pradiya* de Sarahapada, también de la línea del Hevajra. Al mismo tiempo, sus prácticas tántricas también parecen derivar de métodos kapalikas. Dentro de la tradición natha misma se dice que en un inicio Jalandhar practicó métodos más o menos afines a los de los kapalikas y el budismo Hevajra, del mismo modo en que

Matsyendra incursionó primero en el kula-marga. Más adelante, sin embargo, abrazó el camino de los nath-yoguis y la fe saiva (cf. NSCar: 93, 98, 102-05).

De acuerdo con los mitos puránicos, una vez Siva realizó una terrible danza destructora mientras cargaba con el cuerpo inerte de su fallecida esposa, Sati. A medida que Siva bailaba frenéticamente, el cuerpo se fue desmembrando y las partes cayeron en distintos puntos geográficos. Los pechos de la diosa cayeron en Jalandhara-piḥa (Dvivedi 1996: 76). Éste, junto con los otros receptáculos de las partes del cadáver de la diosa, se convirtieron en auspiciosos centros de peregrinación, en especial para los devotos saktas, adoradores de la (s) diosa (s). Previsiblemente, con el tiempo este lugar se convertiría en un importante centro de prácticas tántricas. El otro gran *piḥa* sakta se encuentra en Assam, donde se dice cayó la vagina de la Diosa. De algún modo, la sugerencia implícita de cultos sakto-tántricos es consonante con la tradición vajrayana, según la cual Jalandhara recibió iniciación sobre el culto de Hevajra⁴⁶ directamente de una *akini*, la forma budista de las yoginis (Dowman 1985: 245).

Kanhapa

Los diversos nombres de Kaḥhapa, Kanpa, Kanapha, Karḥaripa, Kanhupa, Kaḥeri, Kḥḥacarya, etc. se refieren todos a Kḥḥapada (fig. 19), discípulo de Jalandhar-nath. Algunas fuentes, sin embargo no realizan la equivalencia entre estos nombres; Premdas, por ejemplo toma a Karḥaripa y Kaḥeri como nombres de dos distintas personas (Dvivedi 1996: 157; 1980: 17). Del mismo modo, de acuerdo con algunas

⁴⁶ El texto intitulado *Hevajra-tantra*, obra obviamente relativa a esta línea vajrayana, fue compuesto a fines del siglo VII, es decir, algunos siglos antes del tiempo de Jalandhar y aun de Matsyendra según las cronologías que propongo. Una buena edición de dicho texto corrió a cargo de David Snellgrove (Oxford University Press: 1959).

teorías podrían haber existido al menos dos K??? acaryas vinculados con el Kanhapa del imaginario de los nath-siddhas y relacionados entre sí por parentesco (Dowman 1985: 131). Estos hipotéticos padre e hijo, sin embargo, se confunden en la tradición tibetana y en consecuencia resulta imposible distinguir los respectivos discípulos. Algo similar sucede con Luipa y Minapa, que en la tradición tibetana constituyen dos figuras distintas, pero que en la hagiografía nath corresponden a Matsyendranatha. En todo caso, el nombre de Kanhapa, o sus variantes, figuran prominentemente en los santorales de nath siddhas (cf. cap. 2 y Tablas 1 y 2).

Es casi seguro que haya sido contemporáneo de Jalandhar, su preceptor. Figura como uno de los nueve nathas y los ochenta y cuatro mahasiddhas, lo que indica que sin duda fue un personaje espiritual importante dentro de la tradición que conforma el imaginario del budismo vajrayana y el Nath Panth. Kanhapa figura en unas cuantas historias que lo relacionan con Jalandhar, su guru, y con Gorakh, su rival más acérrimo. Aparte de los relatos en que se enfrenta de un modo u otro a Gorakh y su participación en el rescate de su guru de un pozo lleno de caca de caballo, no vuelve a aparecer en la hagiografía natha. Ello hace que su historicidad se suma aún más en la incertidumbre. Prácticamente la única historia en que figura como protagonista pertenece a la tradición tibetana; en los cuentos propiamente naths, Kanhapa es sólo un personaje más inserto en una leyenda sobre alguno de los otros naths: Jalandhar, Gopicand, Gorakh.

A partir de fuentes tibetanas, Rahul concluye que Kanhapa debió haber sido originalmente un brahmín de la región de Karnataka, pero Bhatthacharya opina que fue tejedor (*julaha*) de nacimiento en ལྷ་ཡི་ཤ་ (Dvivedi 1996: 78); otra hipótesis sugiere que habría sido originario de la ciudad de ལྷ་ཤུ་ཀ་ en el sur (Dasgupta 1995: 393). Al parecer, este yogui asume su nombre a causa del color de su piel

(*kṛṣṇa*="negro").⁴⁷ De ser esto cierto, veríamos confirmada alguna de las dos teorías anteriores: que proviene de la región del sur —donde el color de piel suele ser más oscuro que en el norte—, o de Uṛjiana, de alguna casta baja. Al respecto resulta curioso que en el templo de Gorakhpur de la efigies que representan a Kanhapa y Jalandhar, su maestro, sea la segunda la que ostenta un color más oscuro (ver figs. 19 y 20); de hecho, la imagen de Kanhapa no es oscura en absoluto. Dvivedi (1996: 78) sitúa a Kṛṣṇapada en tiempos del rey Devapala (809-849 e.c.), donde podría haber sido un erudito monástico concentrado en Somapuri, ahora Paharpur, Jila Rajshahi, en Bengala. La tradición tibetana, por su parte, refiere que fue hijo de un escriba en Somapuri, bajo el reinado de Dharmapala (Dowman 1985: 123).

Como se mencionó anteriormente, Kṛṣṇapa fue iniciado en el tantra de Hevajra por Jalandhar. A ellos dos y a Saraha les son atribuidos varios *carya-padas*, cánticos budistas de corte místico compuestos en bengalí antiguo y posteriormente traducidos al tibetano. Entre los varios discípulos que se le atribuyen a Kṛṣṇapa en los testimonios tibetanos, aparecen los siguientes nombres de mahasiddhas: Kanakhala, Mekhala, Kantali, Bhadrapa y Kapalapa, quienes recibieron iniciación en las prácticas espirituales del Hevajra tantra (Dowman 1985: 131). En la literatura folclórica india se mencionan hordas de discípulos a su mando, pero rara vez se les menciona por nombre (cf. Gold 1992). Dasgupta (1995: 393) alude a una historia en la que se vaticina que en algún momento habrá de ser rescatado de una maldición por su discípulo Bail Bhadai, pero dicho episodio parece haberse perdido en el tiempo. Dowman (1985: 194) refiere que Bail Bhadai es el nombre con que los bauls celebran a Bhadepa.

Parcialmente derivados de la rama del Paonath —fundada por Jalandhar—, los *sepals* de Devi Patan son una orden de yoguis seguidores de Kanipa, que reciben comida incluso de musulmanes y comen carne de chacal y de serpiente. Por esta razón

⁴⁷ Ver también NSCar: 108.

son rechazados pero temidos. Algunos consideran a esta rama de yoguis demasiado heterodoxa como para ser una rama oficial de los gorakhnathis (Briggs 2001: 60-61). Los kalbelya-yoguis, en el noroeste de India, es otra comunidad de encantadores de serpientes que se identifican con Kanhapa y llevan a cabo algunas prácticas tántricas (Khan 2000: 288). Al respecto, resulta significativo que algunos relacionan la escuela de Kanipa con la tradición vamacara, de corte netamente tántrico y de adoración a la Diosa en su forma de Sakti (Briggs 2001: 69). los seguidores de Kanhapa parecen reducirse a encantadores de serpientes, un rango más bien degradado en la jerarquía nath.⁴⁸ Otras subsectas relacionadas con K??? acarya son el Ka? ipa Panth y los Aughars (Briggs 2001: 31 *passim*; Dowman 1985: 130), que no se perforan el cartílago (una vez más, para los nath-yoguis los aughars representan una especie de naths de segundo rango). De hecho, la historia sobre Ka?hap a en las leyendas de los mahasiddhas no es precisamente laudatoria; en la historia, Ka?hapa incurre una y otra vez en la soberbia, la ira y la desobediencia. Al final muere como un yogui/budista imperfecto (Dowman 1985: 123-27).

Más de una fuente afirma que Kanhapa primero fue kapalika y seguidor del *vama-marga* tántrico (Dvivedi 1996: 157; NSCar: 94, 105; Dowman 1985: 129). En consecuencia, se cuenta que las yoginis Kanakhala y Mekhala recibieron iniciación de Kanhapa y, como muestra de su despertar espiritual, tuvieron que cortarse la cabeza y ofrendarla al guru (Dvivedi 1996: 78; Dowman 1985: 317-21); acto que, por un lado, parece reflejar ofrendas a divinidades tántricas y, por el otro, es también síntoma del desapego, es decir, la aniquilación del ego. Kanhapa es autor de algunos títulos en materia de yoga y tantra; escribió los comentarios *Yoga-ratna-mala* y *Hevajra-pañjika* al *Hevajra-tantra* (Dasgupta 1995: 392; NSCar: 103). Autores como M.H.P. Sastri mencionan que K???apa escribió unos cincuenta y seis libros y alrededor de doce

⁴⁸ Ver capítulo 6, leyenda F, para la historia que propicia esta condición.

kirtans, o cantos devocionales (Dvivedi 1996: 78; NSCar: 108). También se le atribuyen varios *padas* (Dvivedi 1980; Barthwal 1994).

D. LOS REYES YOGUIS

Bharthari

A diferencia de lo que sucede con Gorakh y Matsyendra, ni Bharthari (figs. 6, 16) ni Gopicand ni otros naths suelen ser venerados como divinidades. Más arriba vimos que los personajes de Gorakh y Matsyendra han sido homologados con las figuras de Siva u algún otro dios. Jalandhar posee una importancia particular por su relación con el sitio sagrado homónimo. La relevancia de los reyes-yoguis parece estribar en que encarnan “tipologías” de adeptos, con características ora más, ora menos idóneas.

Bhart?harinath (Bharthari en su forma vernácula; a veces también Bairaga o Bhart?nath) (Dowman 1985: 249), constituye una típica figura que incorpora elementos legendarios y míticos. Se pueden señalar al menos tres “Bhart?hari”, cuya identidad es dudosa: el gramático, el poeta y el rey/yogui. Para la tradición nath, los tres son la misma persona, pero no hay realmente evidencias que apoyen dicha creencia. Incluso la identificación entre Bhart? el gramático y Bhart? el poeta parece poco plausible.⁴⁹ El GorSS parece asumir que se trata de la misma persona y agrega que, una vez asceta, Bhart?hari fue mejor conocido como Vicaranatha (GorSS 2: 138, 139, 149). En el segundo capítulo hice notar que este nombre es el número 5 en una lista de siddhas que proporciona el NathRah (305-07), mientras que en otra fuente (NSCar) Bharthari aparece como el número nueve de una lista de veintinueve nath-siddhas. La identificación entre Vicarnath y Bharthari es más bien ambigua.

⁴⁹ Para una discusión más elaborada al respecto, ver Lorenzen y Maeth, “El Liezi y el Satakatrava de Bhart?hari. Descubrimiento de una relación entre dos textos clásicos de China e India”, en *Estudios de Asia y África* XIV: 4 (1979), pp.696-707.

Existen varios lugares asociados con Bhartharinath. Cerca de su muerte, algunos dicen que tomó *samadhi* permanente en Tilla (Briggs 2001: 102), mientras otros sostienen que su *samadhi* tumba se encuentra en el reino de Alvar, donde se mantiene una lámpara encendida (SantM: 349). En Chunar, un poblado situado a unos 25 km al sur de Varanasi, existe otra tumba donde se dice está custodiado el cuerpo de Bhart? (figs. 13 y 14). Existe también una cueva asociada con Bhart?hari en Ujjain.⁵⁰ En el complejo que alberga esta cueva hay efigies de Gorakh y Gopicand, así como las supuestas huellas de Matsyendra (Jackson 1902: 313). En una buena cantidad de fuentes, Bhart?hari es rey de Malva, o Ujjain, reino de la región de lo que actualmente es Madhya Pradesh; otro nombre alternativo para Malva es Dhara (Dhara). Este lugar, en especial para la gente de Rajasthan, representa un lugar de fantasía (Gold 1992: 58). Se cree que Bhart? fundó la subsecta Bairag, uno de los *panths* originales en la línea de Gorakhnath.

Se dice que su padre fue el rey de Ujjain, Gandharvasena, y que tuvo un hermano menor de nombre Vikramaditya (Naraya?adas 1982: 348). El comentario a *Bhakta-mal* dice que Vikram era el medio-hermano de Bhart?hari (BhkM: 467). Esta cronología sitúa a Bhart? en el periodo de la dinastía Maurya. Es muy dudoso que el personaje de la hagiografía nath corresponda al hermano de Vikrama, quien dio inicio a la era Vikram unos cincuenta y siete años antes de la era común; el fin de la dinastía Maurya tuvo lugar alrededor del año 185 e.c. Ello situaría a Bhart?hari varios siglos antes del surgimiento del primer nath humano, Matsyendra. Como he argumentado, difícilmente podemos considerar que Matsyendra —si es que realmente hubo uno— haya vivido antes del siglo IX-X e.c. Sin embargo, Vikramaditya es un personaje más bien legendario y originalmente no estaba directamente relacionado con la era que más tarde adoptó su nombre (es decir, *Vikram sa?vat*). Tal vez la asociación de

⁵⁰ En la contraportada del NSCar se muestra una fotografía del templo-palacio de este complejo arquitectónico. En Jackson 1902 también se incluyen varias imágenes del sitio.

Bharthari con la dinastía Maurya se deba a la historia según la cual Bindusara, hijo de Chandragupta Maurya y simpatizante del jainismo, ayunó hasta la muerte. El motivo de un rey renunciante no es infrecuente en la hagiografía del Nāth Panth ni en la mitología hindú en general.

La narrativa hagiográfica apunta que Bharthari fue rey de Ujjain, tío de Gopicand y autor de una famosa colección de poemas sánscritos conocidos como el *Sataka-trayam*. El autor del *Sataka-trayam* vivió en ca. VII e.c. y, además de poeta, fue un afamado gramático (escribió el *Vakya-padiya*) y filósofo. Dvivedi (1996: 158) comparte la tesis de que Bharthari el yogui es el mismo que el poeta sánscrito. Aun así, Bharthari sigue estando algunos siglos antes de Matsyendra y no resuelve los problemas cronológicos de la historiografía natha. La obra poética de Bharthari es célebre porque se divide en tres ciclos temáticos, a saber: la moral y la política, la vida erótica y la renunciación. Briggs (2001: 244) identifica a Vikramaditya con Chandragupta II de Ujjain, quien gobernó de 1076 a 1126. Según otra versión, Prgala fue esposa del rey Bhoja de Dhara o Malva (Malava), quien reinó aproximadamente de 1018 a 1060 y a quien se le atribuye uno de los célebres comentarios al *Yoga-sutra* de Patañjali. Una posibilidad es que algunos nath-yoguis se hayan sentido atraídos por la vida y obra del autor del *Sataka-trayam* y eventualmente lo hayan incorporado en su universo hagiográfico. De algún modo, este Bharthari podría haberse fundido con Bhoja, también rey de Ujjain y conocedor del yoga. Las fechas de Bhoja al menos podrían acoplarse con las otras fechas que he manejado, mas no así las de un Bharthari más añejo.

Gopicand

El sobrino de Bharthari es conocido como Gopicand, Gopica?? o Govinda-candra; también es conocido como Pir Patao en el Sindh (Briggs 2001: 243). Su nombre es sumamente célebre en la literatura folclórica de la India y aparece en innumerables

cuentos, canciones y poemas, por ejemplo el famoso poema *Padmavat* del s. XVI. También es conocido como *Saṅgari*, uno de los ochenta y cuatro mahasiddhas (Briggs 2001: 69; Dowman 1985). Tal vez Briggs estuvo confundido y la palabra en mente era *saraṅgi*, un célebre instrumento de cuerdas. El NSCar menciona que en Jodhpur es muy importante la recitación acompañada del *saraṅgi*, razón por la cual el instrumento también es conocido como *gopi-yantra* (Dasgupta 1995: 369; Dvivedi 1996: 158; NSCar: 202).

Hijo del rey Maṅk Candra y la reina Maynavati, Gopi nació en Gauṅ, Bengala. Hay quienes han discutido su lugar de procedencia; unos lo sitúan en Rangpur al norte de Bengala y otros en el distrito de Tippera en el este de Bengala (cf. Dasgupta 1995: 394). No sería difícil que, de hecho, el reino del rey Gopi se hubiese extendido a ambas regiones del territorio bengalí. Gauṅ era un reino bengalí, en la frontera con Bihar, que cayó en poder musulmán alrededor del siglo XIII (A. Gold 1992: 63; Dowman 1985: 93), lo que bien puede dar cuenta de la interacción yogui/musulmana en las sectas asociadas con Gopi y Bhartṅ.

Tanto su madre como él mismo fueron discípulos de Jalandharnath. Su madre era hermana de Bhartṅhari y, según algunas fuentes, recibió iniciación de Gorakhnath mismo después de que Bhartṅ decidiera tomar el camino del yoga. Aunque la mayoría de las fuentes y cuentos no hacen mención alguna sobre su posible descendencia, algunas tradiciones locales tanto en Rangpur como en Tippera afirman que tuvo un hijo de nombre Bhava-candra o Udaya-candra (Dasgupta 1995: 395). Ello no sería difícil si tomamos en cuenta que Gopi tuvo un gran harén. En todo caso, no hay referencias importantes acerca de su progenie en las fuentes naths.

Varios estudiosos identifican a la familia de Gopi con la dinastía Pala y afirman que Manik-candra, padre de Gopi, fue hermano del rey Dharmapala; otros han sostenido que Manik-candra era más bien un rival al trono de Dharmapala (Dasgupta

1995: 395). En una versión del este de la península, se afirma que Manikcandra vivió en Rangpur en Bengala oriental alrededor del año 1095 e.c.; respecto a su casta ha habido cierta polémica y Grierson ha sostenido que Manik pertenecía a una casta *baniya* (Briggs 2001: 243). Dasgupta (1995: 394-95) opina que Gopi podría haber sido un vendedor de perfumes, lo cual coincidiría con el argumento de Grierson sobre Manik-candra. France Bhattacharya apunta una tradición según la cual la casta de Gopi era la de *gandha-va?ik*, una casta sudra, aunque no la más baja, y que suele dedicarse al comercio (Bhattacharya 1996: 320-21).

La saga del rey Gopicand aparece ya en una fuente nizarí de s. XIII-XIV (Khan 2000: 286), así que no puede ser de ningún modo posterior al siglo XIII. Algunas fuentes refieren que Gopi debió haber reinado en Bengala alrededor del siglo XI y que podría tratarse del hijo de Manikcandra, el rey Govindacandra que fue vencido en batalla por el Rajendra Cola, de la dinastía del sur (NSCar: 202). Al respecto existe una inscripción en Tirumalai colocada por Rajendra Cola para conmemorar su victoria sobre Dharmapala, Ra?asura, Govinda-candra y Mahipala (Dasgupta 1995: 395). Si Gopicand el nath-yogui es el mismo que el Govinda-candra de esta inscripción, entonces habría vivido unos dos siglos después de Matsyendra, según las fechas que propuse antes.

A Gopi se le atribuye la fundación de la subsecta de los man-nathis (NSCar: 202). Tras su renuncia, realizó *sadhana* en el bosque de Kadali, o Kajari, cerca de Rishikesh en la cordillera himaláica (NSCar: 203, 211). La exacta ubicación de este bosque, como veremos más adelante, es controversial, pero el sitio posee un lugar preponderante en la hagiografía natha. Entre los lugares santos asociados con Gopicand se encuentra una cueva en el Monte Abu (en el distrito de Sirohi, Rajasthan), no muy lejos de un templo dedicado a la terrible diosa Camu??a (White 2004: 412 n. 218). Es bastante común encontrar cuevas relacionadas con personajes naths ilustres. Gorakh está relacionado con varias cuevas tanto en territorio indio como nepalí.

E. OTROS PERSONAJES

Caura?gi

También conocido como Gyan Svarupa, Puran Bhagat, Purakh Singh o Sī? gari (NSCar: 134), Caura?gi es protagonista de una singular historia de mutilación y de adquisición de destrezas yóguicas. A él se le atribuye la fundación de la subsecta llamada Pagal Panth (Dvivedi 1996: 165). Las leyendas sobre él, en especial bajo la forma de Puran Bhagat, provienen tanto de Bengala como de la zona del Pañjab y el Sindh (Briggs 2001: 185). Por su parte, la hagiografía tibetana lo registra bajo el nombre de Caura?gi. Figura como uno de los cuatro gurus en el GorSS: Matsyendra, Isvara, Caura?gi y Gorak?a; también es reverenciado en el *Amaraugha-prabodha*. En el *Dharma-puja-vidhana* Caura?gi es mencionado en una lista de numerosos avara?a-devatas, junto con otras dos figuras naths: Adinatha (=Siva) y Gorak?a (N. N. Bhattacharyya 1996: 264). De las varias listas que he consultado, Caura?gi figura más en las de siddhas que en las de naths (ver cap. 2 y Tablas 1 y 2).

La tradición tibetana lo recuerda como uno de los cinco naths originales y la sección sobre yoga del *Dabistan* lo menciona como un gran yogui junto con Gorakh y Matsyendra. Su guru, según esta tradición, fue Matsyendra y Gorakh su condiscípulo (Dowman 1985: 90). En el capítulo 6 veremos las historias acerca de Caura?gi, que parecen ofrecer distintas opiniones al respecto. En su comentario a HYP 1.5 —que no parece estar demasiado dissociado de la tradición tibetana—, Brahmananda menciona que fue Matsyendra quien descubrió a Caura?gi en un bosque.

Las evidencias de la vida de Caura?gi son más bien escasas, pero algunas hipótesis sugieren que, de haber existido, podría haber vivido en el siglo XI o aun

antes. De acuerdo con las historias, su padre fue un rey de nombre Salivahan o Sasa? gar, según la versión y el nombre que tenga en el cuento. Se le sitúa en el s. X, bajo el reinado de Devapala o, según las fuentes nepalíes, en el s. VIII-IX. Si fue en verdad hijo de un rey Salivahan, en Syalko?, entonces debería ser posterior a s. IX-X Vikram (NSCar: 134). En las historias en que este personaje aparece con el nombre de Puran Bhagat posee un hermano llamado Rasalu. Temple trató de situar a Rasalu, medio hermano de Puran/Caura?gi, en el siglo VIII (Briggs 2001: 239-40), lo que nos haría llevar más atrás las fechas de Gorakh, si damos crédito a las leyendas que los presentan como contemporáneos. A partir del lenguaje de las composiciones atribuidas a Caura?gi, Dvivedi se inclina por pensar que Caura?gi fue originario de India oriental; su historia habría surgido de esta zona y con el tiempo habría llegado hasta el Pañjab, donde tomó el nombre de Puran Bhagat (Dvivedi 1980: 16).

Tal vez el lugar conocido como Chaurangee, en Calcuta, guarda testimonio de un personaje real de nombre Caura?gi, quien podría haber fundado un poblado en ese sitio según B. Bhattacharya (1993: 727). Pero la palabra *caura?gi* puede también designar lo mismo que *cauk*: un crucero o plaza central en forma de cuadrilátero. Tal es el uso que se le da en el GorC 2; allí, Gorakh y Matsyendra se encuentran con Caura?gi en un crucero o plaza (GorC 2: 70-71). Las referencias reales a lugares asociados con Caura?gi no son muchas. Parece que en Sialkot existe un pozo que la gente venera como un lugar sagrado, pues se dice que allí fue donde Gorakh encontró a Caura?gi después de ser desmembrado (Briggs 2001: 239).

En cuanto a obras, Caura?gi/Puran cuenta con pocas atribuciones. Se le atribuye la composición del *Pran-sa?kali* y un *Srinatha??aka*, ambos en lengua vernácula. El *Pra?-sa?kali* está incluido en la antología editada por Bathwal (1994/1942); se trata de un corto texto que abarca unas dieciséis estrofas y que versa sobre la fisiología sutil y diversas técnicas *hā?hayóguicas*. En los *va?ks* editados por

Dvivedi (1980/1957) existe otra obra también de nombre *Pra?sa?kali*, mas distinta de la recopilada por Barthwal y aludida por el templo de Gorakhpur en numerosas publicaciones. La versión editada por Dvivedi presenta la particularidad de que hace breve referencia a incidentes biográficos, en general la misma materia que da forma a las leyendas.

Gahininath

La identidad de Gahini resulta algo confusa, pues su nombre figura en varias listas tanto de siddhas como de naths (ver cap. 2 y Tablas 1 y 2). Jñanesvar (ca. 1290 e.c.) proporciona la siguiente línea de descendencia espiritual: Matsyendranatha, Gorak?anatha, Sri Gahininatha, Niv ?ttinatha y, finalmente, Jñandev (Jñandeva 1989: 349). Es decir que más o menos vivió alrededor del año 1232, v.s. y su discípulo podría haber nacido en 1330 de la misma era (NSCar: 147, 151). Gahini (a veces también Gahana) no es un personaje recurrente de la hagiografía nath, pero participa en una historia interesante que más adelante presentaré. Existe también otro personaje nath de nombre Ga?inath, pero que aparentemente es distinto del personaje que he incluido en este trabajo. Este Ga?i?ath es popular básicamente entre clases de comerciantes en Mithila y no está relacionado con los varkaris; al parecer, el culto de este Ga?inath podría haber sido el producto de la reacción ante la invasión islámica (Champion 1994: 65-67).

En general se le recuerda como el maestro espiritual de Niv ?tti. Acerca de esto existe una historia de cómo encontró a Niv ?tti en una cueva, mientras éste huía de un feroz tigre después de haberse perdido en la selva. Gahini ostentaba no sólo la melena propia de un yogui, sino las insignias de un nath: los grandes aretes, el *seli* (o *nad*: silbato) en el cuello y el cuerno. Gahini inicia a Niv ?tti por medio de un mantra de

K???a. En otras fuentes se narra cómo también dio la iniciación a Sohiroba (NSCar: 151, 152)

Un texto sobre alquimia, el *Rasa-ratnakarak*, menciona el nombre de Gahañinath como discípulo de Gorakha (White 2004: 157, 160). En su *Gahini-pratap*, el propio Gahini se llama a sí mismo hijo de Gorakh (GorC 1: 26; NSCar: 147). Según la creencia de algunos poetas en Maharashtra, Gorakh tuvo dos discípulos marañhis: Grahannath y Amarnath (NSCar: 147). El primero de estos es Gahini, cuyo nombre no es sino una alteración de aquél. En algunos textos de los varkaris se emplea explícitamente el término Nath Panth, así que no hay duda de que ellos trazaban un parentesco espiritual con los nath-yoguis vía Gorakh, el personaje paradigmático de la secta.⁵¹ De acuerdo con P.N. Joshi, el otro discípulo marathi de Gorakh pudo haber vivido entre 1130 y 1210 de la era saka y habría practicado sus austeridades en compañía de Gahini en alguna montaña cerca de Nasik. El argumento se basa en la existencia de un texto escrito en marathi antiguo e intitulado *Gorakha amar sa? vad*, que parece datar del siglo XIII (NSCar: 147). En algunas inscripciones, Pathak encontró que la escuela siddha-yogisvari menciona que su línea de transmisión pasó de Lakulisa a uno de sus discípulos, cuyo nombre era Gahanesa o Gahanadhipa. Pathak (1980: 28) sugiere que podría trarse de Gahini, pero ello no parece plausible—al menos no de manera literal. Lakulisa, aunque también procedente del sur de la península, antecede por mucho las fechas de Jñandev, Nivñti y Gahini.

Carpañi

Muy poco es lo que podemos asertar sobre la identidad de este personaje. En el linaje tibetano, existen dos figuras asociadas con Carpañi: Pacaripa (número 59) y Carbaripa (número 64). La misma tradición asevera que fue discípulo de Jalandhar, o incluso de

⁵¹ *Gorakh-suta Gahini kahe nath-panth ki bani / gyani janat guru-putra hot sohi ca?e nirbani //* (*Gahini-pratap*, citado en NSCar: 147).

Kanhapa, y maestro de Minapa, Kukuripa y Khaṅgapa; podría haber vivido en Magadha (en Bihar) o en Chamba (en Himachal Pradesh), tal vez entre los siglos IX y X (Dowman 1985: 296, 309-12). Algunos autores parecen coincidir sobre este punto (cf. Raghav 2004: 33), pero no hay en realidad elementos para formular sólidamente tal aseveración.

Carpaṅ también figura dentro del linaje marathi en una obra de Jñanesvar como el condiscípulo de Gaini (Gahini), ambos alumnos de Gorakh (Dasgupta 1995: 208), aunque en otras fuentes se le considera un discípulo más de Jalandhar (Raghav 2004: 33). Su nombre aparece en prácticamente todas las listas de siddhas y sólo en algunas de las listas de naths (cf. Tablas 1 y 2). Como personaje, sólo participa en uno de las historias que he incluido en este trabajo (cap. 6, leyenda F-2). Allí aparece como el discípulo fiel de Jalandhar con el nombre de Carpaṅ.

Otras fuentes ofrecen un panorama muy distinto y lo conectan con Gorakhnath. Según esta otra versión, Gorakh se casó con una princesa, con quien tuvo un hijo al que llamó Karpatinatha (N. N. Bhattacharyya 1996: 251). Esta versión resulta sorpresiva porque parece estar totalmente en contra de la imagen que las leyendas dan Gorakh: un yogui en estricto celibato y siempre adverso a los lazos familiares. Otras fuentes más bien apuntan que se trata de una paternidad espiritual y que Gorakh habría “procreado” a Carpaṅi por medio de un puñado de cenizas (White 2004: 289). Una versión más refiere que el mismo Gorakh habría encarnado como su propio hijo bajo el nombre de Carpaṅi (ibíd.: 296).

INTRODUCTORIO: FOLCLOR NATH

Una vez alguien caminaba por la calle y se encontró con Nasruddín buscando algo en el suelo. "¿Se te ha perdido algo?", le preguntó el caminante. "La llave", respondió Nasruddín. El hombre se agachó y buscaron juntos. "¿Dónde las perdiste?", preguntó el hombre al cabo de un tiempo. "En la casa". "¿Y entonces por qué las buscas aquí?" "Porque aquí hay más luz."

Mullah Nasruddín fue un sufí del s. XIII, personaje paradigmático de la búsqueda espiritual por su falta de solemnidad. La misma historia se cuenta también en el sur de India, con algunas variables: no se trata de Nasruddín, sino de una mujer quien busca; y no sólo es una, sino varias las llaves perdidas. Wendy Doniger O'Flaherty utiliza como alegoría la historia de Nasruddín y la interpreta así: cuando se busca algo fuera de casa, se cuenta con mayor luz y hay posibilidad de hallar varias llaves, no sólo una. Ello aboga por un método ecléctico en el momento de lidiar con mitos con la esperanza de hallar respuestas, si bien ello no significa que diferentes mitos necesariamente digan lo mismo (Doniger 2005: 217-18). Este método ecléctico supone plantear diferentes preguntas en torno de un mito o, en otras palabras, afrontarlo desde distintas perspectivas (Ibíd.: 217). A.K. Ramanujan, por su parte, emplea el cuento en la versión del sur de la India como ejemplo de las tentativas mitográficas que se enfocan sobre todo en la "luz" (los textos sánscritos) y han descuidado la "oscuridad" (los textos folclóricos y vernáculos). Afuera, según esta visión, ya no es mucho lo que puede hallarse. Adentro, por el contrario, quizá no hallemos las llaves, pero acaso encontremos otras cosas (perdidas, olvidadas, etc.) igualmente valiosas (Ramanujan 1999c: 533-34).

Un mismo cuento puede ser interpretado de modos contrapuestos. Tal parece ser que la interpretación de un texto depende más del intérprete (sus tendencias, objetivos y prejuicios) que de la “dirección” intrínseca del relato. En palabras de Ramanujan: “Los textos, pues, son también contextos y pretextos para otros textos” (Ramanujan 1999c: 535-36).¹ Lo que para Ramanujan finalmente determina el sentido de un signo —como componente referencial y denotativo— es su contexto cultural; el signo requiere de una misión o asignación que siempre está en función de su contexto cultural (Ibid.: 537). Para Doniger resulta aceptable y válido buscar significados “propios” en los mitos, en la medida en que el lector/receptor se permita responder a ellos. Se trata, pues, de “descubrir las condiciones en las que sistemas de significado llegan a ser no mutuamente convertibles, pero al menos simultáneamente aceptables —o, como mínimo, simpatéticamente comprensibles por varios sujetos diferentes” (Doniger 2005: 239).

Los dos, sin embargo, reconocen la naturaleza fija y fluida de los textos, ya sean éstos escritos u orales. Como bien han señalado A.K. Ramanujan y Wendy Doniger, identificar la tradición fija con el mundo clásico de lo escrito (el sánscrito) y lo cambiante con lo folclórico (lo vernáculo) constituye un erróneo lugar común del cual hay que salir (Ramanujan 1999c: 538-42; Doniger 2005: 97-119). Ni el texto oral ni aun el texto escrito permanecen necesariamente inmutables o cambiantes *per se* a lo largo del tiempo como si se tratase de cualidades intrínsecas. Ejemplos de uno y otro fenómeno sobran: el Veda, texto transmitido oralmente, ha conservado una fijeza inflexible, mientras que el *Ramaya?a*, de la tradición literaria, ha sido sorprendentemente cambiante. El primero ha cambiado nada, o muy poco, mientras que el segundo se modifica y derrama en múltiples versiones.

¹ Para otro ejemplo de lecturas divergentes a partir de un texto similar, ver Ramanujan 1999c: 537.

Paul Ricoeur, desde otra óptica, también ha reconocido las ambivalencias de un texto a través de las manifestaciones orales y escritas:

Así, es necesario admitir en primer lugar que sólo los signos fijados por la escritura o por alguna otra inscripción equivalente se prestan a la objetivación requerida por la ciencia, luego, que la vida psíquica, para inscribirse debe comportar encadenamientos estables, una suerte de estructura institucional (Ricoeur 2002: 151).

Los relatos hagiográficos naths recogen algunas de estas características: en primera instancia, se trata de tradiciones orales (en tanto folclóricas) y posteriormente se fijaron por escrito. Las fuentes en las cuales me apoyo son precisamente publicaciones de estos relatos, más que recitaciones. Al mismo tiempo, los relatos implican rasgos psicológicos de los yoguis, expresados, aun si ambiguamente, a través de elementos de una estructura institucional (es decir, que responde a los "códigos" del Nath Panth en un sentido laxo). El Nath Panth constituye una comunidad cultural y esta comunidad, pues, se interpreta y reinterpreta a través de este vehículo narrativo. Yo pretendo explorar el "tipo de mundo" que estos textos articulan (cf. Ricoeur 2002: 155).

Uno de los puntos de especial interés del Nath Panth es que no descarta la posibilidad de lograr la realización a los padres de familia y dueños de casa, aunque ciertamente muestra preferencia por la vía del ascetismo. La tradición nath da muestra de un sinnúmero de seguidores domésticos, no célibes, que han sido importantes para la hagiografía nath. En la actualidad, el número de naths domésticos es bastante alto y ellos no se sitúan jerárquicamente por debajo de sus contrapartes monásticas (aunque es importante poner atención a las tensiones en torno de las cuestiones de casta (*jat*) y de identidad que entran en juego aquí).² No niega tampoco —al menos en principio —

² Cf. A. Gold 1992: 47-53.

la consecución de la realización a mujeres, ni a clases bajas ni a gente nacida bajo otras creencias. Es sabido que entre las filas de naths se cuenta la militancia de mujeres, si bien la mayoría de ellas son viudas que han optado por la vida de mendicantes; pueden recibir el nombre de nathinis o yoginis (Briggs 2001: 1, 10, 34, 48). Como veremos más adelante, los personajes femeninos suelen tener papeles importantes en la narrativa natha; una figura de especial importancia es la reina Maynavati, madre de Gopicand. La cuestión de la aceptación/rechazo de la vida doméstica y la sexualidad, sin lugar a dudas, constituye uno de los puntos de tensión más interesantes dentro de los ciclos de leyendas naths. Esta tensión ha sido formulada de diversas maneras no sólo en los cuentos, sino también en las canciones vernáculas atribuidas a —y transmitidas por— los bardos naths.

Voces legendarias, ecos míticos

Un elemento de suma importancia para la conformación del nath-siddha es el factor legendario. Las historias hagiográficas poseen un carácter homilético que, para todo efecto práctico, casi comparte el mismo rango de importancia que las escrituras naths. De hecho, la literatura hagiográfica pertenece de cierta forma a lo que podríamos denominar el Corpus Doctrinal, el Texto Sagrado que delinea los códigos de conducta, los presupuestos ontológicos y teleológicos, y las prácticas y medios para llevar a cabo la meta última: la conquista de la inmortalidad y la realización trascendental. La cantidad de publicaciones de leyendas de los maestros espirituales es prácticamente igual de abundante que la publicación de los textos doctrinales propiamente dichos. Así pues, las historias de los gurus y figuras eminentes constituyen vidas ejemplares; enseñan por medio del ejemplo (*exemplum*) al adepto, laico o monástico los valores naths. De modo similar a como sucedía en la Edad Media europea con diversas fábulas y anécdotas y aun las ilustraciones en las iglesias con fines didácticos, las leyendas y

canciones naths cumplen una función pedagógica, en buena parte debido a que la mayoría de los yoguis son iletrados. De hecho, la mayor parte de ellos no cuentan con una educación formal sólida; los pocos que sí la poseen (amén de contar con aptitudes diplomáticas y administrativas necesarias) tienen grandes posibilidades de convertirse en *mahants* (abades) de monasterios y ermitas.

Como cabe intuir, los relatos hagiográficos que en breve presentaré recurren al lenguaje mítico y simbólico. Es innegable que el quehacer del estudioso de las religiones se debe apoyar en mitos y símbolos, pero debe tener la claridad para entender que éstos son productos tanto del *homo religiosus* como del *homo faber* (Urban 2001: 11). Esto porque el hombre es una criatura a un tiempo simbólica y política. A lo largo de los capítulos subsecuentes veremos a qué grado el yogui participa de ambas esferas.

Si bien es cierto que un conocimiento sobre yoga no es imprescindible para apreciar de entrada la narrativa natha folclórica, no debemos desestimar la posibilidad de que esta narrativa contenga, al menos a nivel alegórico, mensajes implícitos sobre técnicas y valores yóguicos (Gold 1992: 42). En varios niveles el aspecto vernáculo del Nath Panth (los relatos, las canciones y las coplas) apela con mayor fuerza al yogui que el aspecto erudito (las escrituras en sánscrito), en buena medida porque la mayoría de yoguis carece de la educación formal necesaria para leer en sánscrito. Los yoguis que encontré en Gorakhpur, Varanasi, Delhi y Katmandú estaban bastante familiarizados con las gestas de los legendarios naths, pero mostraron muy poco conocimiento del contenido de los textos sánscritos, muchos de los cuales están atribuidos a Gorakh. A lo sumo, conocían el título de algunos manuscritos, pero no los habían estudiado verdaderamente. Ni qué decir de las composiciones atribuidas a Matsyendra. Salvo el mahant Avadyanath, de Gorakhpur, nadie más conocía títulos como *Akula-vira-tantra* o *Kaula-jñana-nir?aya*. La forma más influyente que las

enseñanzas nath adoptan, entonces, es la de la narración y la poesía vernácula; en otras palabras, la literatura oral.³ Es sabido que varios ascetas y yoguis se ganan la vida recitando versos e historias alrededor del país, y esta poesía deriva directamente de la producción literaria de la India medieval.

Desde sus inicios y todavía en la actualidad, la mayoría de yoguis carecen de una educación formal que les permita tener acceso a los textos en sánscrito. Así pues, la vía de aprendizaje de las doctrinas del *panth* es el guru. Éste habrá de explicar al discípulo las doctrinas impartidas por Gorakh en sus escritos. Pero además del guru, hay otro elemento que contribuye a forjar el papel del adepto dentro de la tradición natha: el relato hagiográfico. Y éste se transmite allende las fronteras de las órdenes naths, pues forman parte de un bagaje popular pan-indio. Parafraseando a Bouillier, las leyendas poseen una relevancia que no desmerece ante los “hechos objetivos” porque constituyen una manera de representar y comprender las dinámicas de poder y las creencias que entran en juego en el terreno de la fe (Bouillier 1989: 194). Catherine Champion también ha reparado en este fenómeno y sostiene que la transmisión oral es justamente el medio por el cual se perpetúa la tradición nath, ya que un gran número de yoguis desconoce la lengua sánscrita y, por ende, las composiciones mismas de Gorakhnath (Champion 1989: 73). Si bien Champion se ha centrado en los cuentos cantados (en particular en lengua bhojpuri), me parece que los cuentos escritos o impresos también contribuyen de manera clave a continuar esta transmisión.

Aunque con menos complejidad estética (métrica, ritmo, rima, recursos retóricos), los cuentos impresos recogen los elementos básicos que conforman los cuentos cantados. De hecho, la frecuente simplicidad literaria de estos cuentos facilitaría su asimilación por parte de un público en general (del cual *sadhus* y yoguis

³ Ann Gold comparte esta perspectiva (Gold 1992: 53).

no estarían excluidos). El cuento, pues, constituye una narrativa didáctica y un instrumento para la configuración de la identidad del nath-yogui; es a través del relato hagiográfico como el yogui promedio aprende *qué significa ser nath-yogui*. Aun antes de ingresar formalmente al clan de los nath-yoguis, un individuo conoce los valores, historias y nombres importantes del *panth* justamente a través de las aventuras que se relatan y cantan por todo el subcontinente. El cuento, en este sentido, es ciertamente una instancia de conocimiento popular (*folk-lore*) que no sólo habla acerca de la personalidad de grandes yoguis, sino de tipos y motivos religiosos que envuelven el imaginario indio. Uno de los medios más populares para la difusión de este tipo de cuentos, en lenguas indias, son los libelos que se pueden encontrar en distintos kioscos y/o bazares en el subcontinente. Por su bajo precio, éstos son bastante accesibles para la población en general y tienen la ventaja de no estar limitados a fechas ni festivales especiales para ser leídos.

La multivocidad semántica corresponde a una característica del símbolo tal y como lo entendió Paul Ricoeur. El símbolo muestra a la vez que oculta; de hecho, es ocultando siempre algo como puede al mismo tiempo expresar algo no dicho. El símbolo "*es toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero*" (sic Ricoeur 2003: 17). Lo que interesa a este estudio son más los posibles significados implícitos que sólo el significado explícito. Por esta razón, no haré una pregunta omni-comprensiva y unívoca para entender los cuentos que he incluido (*¿Cuál es el significado de estos cuentos?*), sino que más bien adoptaré una postura abierta que me permita escudriñar las voces escondidas en estos ecos (*¿Qué cosas o voces podemos escuchar en cada uno de estos cuentos?*).

En términos generales, todos los receptores de estos cuentos coincidiremos en cuanto a qué constituye su significado explícito. Dasgupta (1995: 221) escribió que

estos relatos se comprometen con la búsqueda de la inmortalidad; ello puede ser cierto en un nivel de lectura. Sin embargo, el significado implícito del relato hagiográfico puede no ser igual para una persona externa al *panth* encargada de narrar la historia una vez más, que para alguien que ya ha atravesado los procesos de iniciación, y que además ha recibido instrucción del guru acerca de ciertas prácticas, ni para el yogui errante que entona dichas gestas (quien, por ende, abarca las dos funciones recién puntualizadas). Tampoco necesariamente nosotros —como observadores externos que no nos limitamos a re-contar el cuento— hemos de hallar los mismos significados. El objetivo estriba en buscar diversos significados posibles. Si juzgamos por las varias versiones que existen de estos relatos (algunas muy distintas), no es difícil imaginar que la trama “original” (si tal cosa existe) ha estado sujeta a modificaciones o cambios de implicaciones, pero ello no necesariamente ha afectado de manera radical los sentidos generales del cuento. Estas modificaciones, sugiero, pueden ser un indicador de varios aspectos de la secta de los naths: la dramatización de procesos yóguicos, la tensión entre ramas distintas dentro del *panth*, las inconsistencias en términos de praxis, la reformulación del *panth* a la luz del contexto social, etc.

En todo caso, un modo de aproximación exige que encaremos estos relatos como si fueran mitos. Pero antes debemos precisar un poco. En estas historias nos encontraremos con algunos personajes que presumiblemente existieron (Gorakh, Bharthari, Gopicand), de manera que bien podrían catalogarse como leyendas. Son, además, historias que en su mayoría no provienen de fuentes de autoridad, sino de la transmisión oral.⁴ Una buena parte de los grandes mitos del hinduismo están codificados en textos de autoridad como los Vedas o los *pura?as*. Los *pura?as* constituyen la fuente mitológica principal del hinduismo y es significativo que estos

⁴ Como se verá en lo sucesivo, existen empero referencias a ciertos episodios en algunos *pura?as* y otros textos sánscritos.

textos pertenezcan a lo que se conoce como la Tradición Recordada (*Sm?ti*). Como Doniger (2005: 61) apunta: “En última instancia, desde dentro o fuera de la tradición, se podría decir que la tradición de un mito comienza cuando se escucha por *segunda vez* —esto es, cuando es recordado por vez primera—.” La repetición de un suceso mítico o legendario se afianza mediante la transmisión. En el caso del mito, no puede haber relato mítico sin una repetición que se remita hasta tiempos inmemoriales.

Por regla general, se concibe al mito como un relato maravilloso que tiene lugar fuera del tiempo histórico y que presenta personajes de naturaleza divina; sus temas suelen tratar el nacimiento del mundo o grandes acontecimientos con especial significación para la humanidad. A este rubro pertenecen las historias sobre el regreso de Quetzalcóatl, la fundación de Tenochtitlán o el encuentro entre Eco y Narciso, así como los relatos sobre las encarnaciones del dios Vi??u para reinstaurar la rectitud moral, el conflicto en torno del sacrificio entre los dioses Dak?a o Prajapati y Siva o el surgimiento de Ga?ga (el río sagrado). Por leyenda entendemos narraciones tradicionales que suelen mezclar elementos históricos con elementos fantásticos, o bien acontecimientos que transcurren sobre la tierra en tiempos “históricos”; así, es común que el personaje principal de una leyenda sea un héroe real o un personaje santo idealizado. A esta categoría corresponden las historias sobre Rodrigo Díaz de Vivar, El Cid Campeador; el rey Arturo, la peregrinación de los cuatro abuelos del pueblo quiché y los relatos sobre Buda, Sa?kara, Caitanya, Kabir, Tulsidas, Nanak y Kina Ram, entre otros. De acuerdo con los cómputos indios del tiempo, podríamos sostener que en el contexto del sur de Asia la leyenda se situaría en la última era cósmica (*kali-yuga*) —*más o menos* sincrónica con nuestro tiempo histórico—, mientras que el mito estaría ubicado en cualquiera de las otras tres eras, las que yacen más allá de nuestra historia.⁵

⁵ Debo esta última observación a David N. Lorenzen (en comunicación personal, marzo 2006). Ver también al respecto Lorenzen 1996: 154 y Lorenzen 1995a: 16-17.

En principio, las historias que se introducirán en los siguientes capítulos están catalogadas como leyendas. No obstante, en realidad estos cuentos comparten cosas tanto con el mito como con la leyenda. Como las leyendas, no describen el origen del universo, ni hablan de rituales ni de dioses; versan sobre personajes santos y heroicos ubicados en un pasado más o menos reciente (al menos dentro de nuestro pasado histórico, en algún punto de la era común); se basan en acontecimientos que pudieron haber sucedido y que la transmisión oral y creativa ha revestido con elementos fantásticos (la vida de Arturo, antiguo rey britano, incorpora los elementos de Excalibur y Avalon). Como los mitos, sin embargo, las historias nathas hablan de la creación de un mundo (su tradición) y en algunos casos las anécdotas emulan aspectos rituales (o viceversa); además, algunos de los motivos presentes en estos cuentos pertenecen al ámbito del símbolo mítico.

Hay que mencionar que para que un mito opere plenamente no basta con narrarlo; es menester interpretarlo, pues no sólo dota de significado a un pasado, sino al presente mismo (Doniger 2005: 63). Los mitos, pues, "se recuerdan porque persiste su necesidad" (idem). Tanto esta razón como el hecho de que los mitos sean de autoría anónima los hacen susceptibles de padecer variaciones a lo largo de su transmisión, lo cual, por supuesto, añade significados particulares en función de algún referente específico. La leyenda de La Llorona en México, por ejemplo, posee algunas variantes que explican el origen del personaje ya sea como una mujer que asesinó a sus hijos en tiempos de la colonia, o bien como el alma en pena de La Malinche, que sufre incesantemente por haber asesinado a sus hijos (=traicionado a sus hermanos mexicanos). Las implicaciones de esta última versión son harto significativas para la idiosincrasia mexicana moderna.⁶

⁶ En otras versiones del cuento, La Llorona es una manifestación fantasmal de Cihuacóatl, la diosa azteca de la protección, quien se aparece cada cincuenta y dos años vaticinando alguna terrible amenaza para el imperio azteca. Incidentalmente, éste puede ser un buen ejemplo de cómo un mito (el motivo de la diosa) se transforma en leyenda (el motivo del alma penitente). Las creencias prehispánicas no podían

Las leyendas naths comparten rasgos con las hagiografías de los poetas santos del medioevo indio tardío. John S. Hawley escribe sobre las hagiografías tempranas del periodo *bhaktique*, al menos en el caso de Surdas, “parecen haber sido la creación de escritores con asociaciones sectarias específicas. A menudo fueron redactadas justamente con la intención de establecer líneas de afinidad y afiliación que podrían dar a la tradición una mayor —o al menos diferente— coherencia de la que antes tenían”; tal es el caso de, por ejemplo, los *janam sakhis* de los sikhs o el *Caurasi vai??avan ki varta* de la escuela fundada por Vallabha (Hawley 1995: 163; Dasgupta 1995: 388). Ann Gold (1992: 42, 43) también advierte un fuerte componente devocional en las épicas nathas de Rajasthán que las acercan a la tradición *nirgu?i*.

En el caso de la narrativa hagiográfica natha, no hay modo de saber quién o quiénes fueron los autores. Son historias que se han contado y cantado de generación en generación, de un extremo al otro del subcontinente, y que poseen diversas variantes. En cualquier caso, con bastante seguridad los elementos constitutivos de estas historias —tanto los centrales como las variaciones— responden al tipo de motivaciones apuntadas por Hawley.

En un trabajo sobre las leyendas de Kabir, Lorenzen (1991: 3) expuso el siguiente panorama acerca del relato hagiográfico:

Las leyendas no se reúnen entorno de santos y héroes por mero azar. Las leyendas surgen del rico bagaje de temas y motivos que la historia pone a disposición de una sociedad en particular, pero existe un proceso selectivo para cada santo o héroe. (...) Los autores, generalmente desconocidos, de las leyendas, ya sean éstos individuales o colectivos, construyen las leyendas sobre la base de las necesidades, los gustos, las esperanzas y los deseos tanto de ellos mismos como de los receptores. (...) Cualquier episodio que les sea útil se

mantenerse de manera abierta bajo la catequización católica y tuvieron que transformarse o adaptarse a nuevas circunstancias.

preserva en la memoria popular a modo de melodía favorita que nuevos cantantes pueden reinterpretar, pero en ningún caso omitir del repertorio.

Las historias de la hagiografía natha corresponden en buena medida a esta descripción. Se trata de historias contadas no sólo para entretener, sino también para preservar, rememorar, la historia del *sampradaya*. Ya veremos que existen episodios paradigmáticos que se repiten con mucha frecuencia, si bien las variantes pueden llegar a ser muy significativas. Así como el breve relato que introduje al principio de esta sección posee (al menos) dos versiones diferentes en contexto pero similares en contenido, es un fenómeno bastante común que un motivo narrativo se repita a través de diversas tradiciones. Un famoso episodio en el Kabir Panth presenta a Gorakh y Kabir compitiendo para demostrar su superioridad. Ambos tienen que encontrar a su contrincante escondido en un lago: Gorakh se convierte en rana y es encontrado fácilmente; Kabir, por el contrario, se transforma en agua y demuestra así mayor capacidad espiritual. La misma anécdota figura en el *Dabistan*, pero allí Gorakh se enfrenta con un *sannyasi* llamado Datateri (=Dattatreya) (Briggs 2001: 191).

Sin duda, la adición o el eventual "olvido" de ciertos motivos dependen en varios casos de una necesidad sociohistórica concreta, o aun de ciertos factores regionales. No quiero decir que estas historias nunca sean contadas sólo para entretener a un público general; digo, más bien, que su función es una cuando se recitan hacia (y desde) el exterior, y otra cuando se recitan en (y para) el interior de la orden. Constituyen, como la mayoría de las leyendas sobre santos indios, "comentarios reflexivos que definen el pasado común imaginado por la comunidad y su identidad, amén de regular los valores religiosos, sociales, morales, políticos y aun económicos." En otras palabras, estas leyendas suelen "encarnar una ideología sociorreligiosa" (Lorenzen 1991: 4). De manera similar, Champion considera y sostiene que estudiar la tradición oral (folclórica, añadiría yo) representa un medio eficaz de sondear y evaluar

los valores ideológicos del grupo social que transmite dicha tradición (Champion 1989: 63).

Resulta significativo que la hagiografía *nath* esté sumamente cercana a la hagiografía *nirgu?i*. No sólo la tradición *bhakti* en general da importancia a la figura de personajes santos más o menos históricos (acaso legendarios, mas nunca míticos) en mayor medida que el hinduismo védico, sino que los *sants nirgu?is*, más que los *sagunis*, son especialmente proclives a este tipo de historias. La razón parece estribar en el hecho de que los poetas *nirgu?i* dimanaron, entre varias cosas, de un espíritu de rebelión en contra de las normas ortodoxas del hinduismo brahmínico. La Verdad Última no es para los *nirgu?is* una revelación que videntes y sabios reciben pasivamente, sino una experiencia que el santo realiza por medio de sus propios esfuerzos (Lorenzen 1996: 155-56). Antes de la consolidación de los *nirgu?is*, ya los *naths* dejaban de ser receptáculos pasivos de una revelación en el estilo de los *?is* védicos; antes bien, pretendían acceder a la Realidad Última a través de sus rigurosas prácticas y sus experiencias místicas.

Los relatos hagiográficos y folclóricos, aunque de tradición oral, constituyen textos en el sentido en que son susceptibles de ser interpretados y/o adecuados a condiciones y necesidades específicas. Ello sucede porque —como ya se puntualizó antes— se valen de mitos o de estructuras míticas para dar forma a los acontecimientos por narrar. Y es que el mito siempre está constituido por dos aspectos: uno social y uno simbólico. Pero “la función social específica del mito no agota (...) la riqueza de sentido del fondo simbólico, que otra constelación mítica podrá volver a emplear en otro contexto social” (Ricoeur 2003: 32). En otras palabras, lo que un mito implica nunca atañe sólo al mundo espiritual, sino que se relaciona directamente con el mundo secular. Lévi-Strauss lo puso de este modo:

El sistema mítico y las representaciones que emplean sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre los contrastes significativos situados en varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso, filosófico (ibid.: 51).

Ahora bien: los mitos engarzados en los cuentos naths intervienen en la *conformación* de la psique del nath-yogui. La identidad individual y colectiva —que siempre es tal en función de su papel para con una sociedad— pertenece al ámbito de la mente, el terreno donde forjamos nuestras ideas, nociones y concepciones. Una forma de aproximarse a los mitos es tomarlos como “proyecciones del inconsciente” (Jung 1973 §71), si bien ello no agota toda la relevancia de los mitos y las leyendas. Todas las perspectivas aportan valiosas herramientas para adquirir acercamientos y entendimientos más profundos de cada tema. Del mismo modo que hay que prestar atención al *logos*, hay que darle su justo sitio al *mythos*, pues ambos forman parte de nuestro conocimiento y de nuestro modo de conocimiento: “No hay *mythos* sin *logos*, y esto es lo que hace que podamos hablar del *mythos*. Pero, del mismo modo, no hay *logos* sin *mythos*, y esto es lo que hace que nunca podamos agotar el sentido y el poder del *logos*” (Panikkar 1997: 110). En efecto, los cuentos que estoy por presentar funcionan al mismo tiempo como leyendas y como mitos; esto es: narran las aventuras de personajes santos, a la vez que incluyen o informan modelos míticos.

El *logos* de estos cuentos es su estructura formal (un yogui va a tal sitio, atraviesa una dificultad específica y finalmente la resuelve); es la forma. El significado explícito es más o menos concurrente con la forma, es decir, la estructura primaria (un yogui va a tal sitio, atraviesa una dificultad y finalmente la resuelve *en virtud de su gran poder espiritual*). El *mythos*, por su parte, incluye los significados implícitos (¿qué

sugieren las dificultades que pasa el yogui y el modo como las resuelve?, ¿qué revelan el sitio donde se desarrolla la acción y los otros personajes que están involucrados en la historia?); es el fondo. La forma de la narrativa natha se apega al lenguaje y la estructura de la leyenda, en tanto relata los acontecimientos prodigiosos, piadosos o destacados de su santoral, y se vale de la multivocidad del símbolo.

Al mismo tiempo, el fondo esta imbuido de contenidos implícitos que, por una parte, responden a la herencia mitológica hindú y, por otra, al proceso de adaptación⁷ de la secta. Se trata de significados sugeridos, mas no obvios; escondidos y no siempre conscientes. Pues el mito puede ser entendido aquí como “aquello en lo que crees sin creer que crees en ello” (Panikkar 1999: 33). Dicho de otro modo: Quien cree en algo, no llama a ese algo *mito*, sino *verdad* o *realidad*; es el que no cree en ese algo quien se siente en la posición de denominarlo *mito*, *mentira*, etc. Para los nath-yoguis estas historias encierran no sólo anécdotas entretenidas, sino mensajes ideológicos en torno de su identidad como miembros de una comunidad religiosa. Las vidas de los naths ejemplares son modelos o ideales que coadyuvan la enseñanza del *panth*.

La narrativa nath

Las historias en torno de los nath-siddhas se encuentran desperdigadas en múltiples referencias a lo largo de una plétora de fuentes. Realizar una compilación de todas ellas constituye una tarea descomunal, por no decir imposible. La información relevante para la hagiografía nath se encuentra tanto en pasajes de algunos *pura?as* y tantras, como en textos vernáculos por todo el sur de Asia; además, hay que agregar cantos devocionales y cuentos folclóricos que se han transmitido oralmente a lo largo de muchos años. De hecho, este último rubro constituye la fuente más rica en

⁷ Empleo el término tal y como lo aplican David Sloan Wilson (*Darwin's Cathedral: evolution, religion and the nature of society*: 2002) y Roy Rappaport (*Ritual and Religion in the Making of Humanity*: 1999).

términos de hagiografía rath. La mayoría de referencias disponibles se encuentran escritas en hindi y otras lenguas del subcontinente distintas del sánscrito; en lenguas europeas no es posible hallar sino referencias esporádicas. Dicha información puede aparecer en la mayoría de lenguas indias, en particular las indoiranias (incluyendo el persa y el nepalí). Éste constituye un esfuerzo por reunir críticamente algunas de las historias más significativas para la hagiografía rath a partir de publicaciones populares.

En el caso del presente estudio, en particular de este capítulo, cabalgo sobre dos caballos. Las fuentes que utilizo no pertenecen propiamente a la literatura oral (no son canciones) ni a la literatura como tal (no son obras estéticas); sin embargo sí pertenecen a la literatura folclórica en tanto recogen historias que, de algún modo, son del dominio común y reflejan inquietudes difundidas por una comunidad. Mis fuentes son sobre todo cuentos folclóricos en lengua hindi publicados en el norte de India, en especial los estados de Rajasthán y Uttar Pradesh. Se trata de cuentos en torno de las figuras más venerables dentro del linaje rath: narran sus aventuras, vicisitudes y hazañas. Son, pues, narraciones hagiográficas en tanto constituyen casi las únicas fuentes disponibles sobre la vida de estos personajes. Varias de estas historias se preservan en distintas partes del subcontinente a través de otras lenguas como el bhojpuri, el rajasthani, el pañjabi o el bengalí.

Para llevar a cabo un estudio de las principales anécdotas de las sagas naths, he dado preferencia a fuentes en hindi porque éstas son abundantes y relativamente fáciles de conseguir. El hindi, además, es la lengua que he estudiado y que puedo leer directamente, además del sánscrito. Por otro lado, si he dado preferencia a fuentes en hindi por encima de las fuentes en sánscrito es porque en los relatos en hindi la presentación de la anécdota guarda un estilo mucho más cercano a la literatura folclórica. Al mismo tiempo, las referencias hagiográficas de los naths en fuentes sánscritas son mucho más escasas (las más de las veces limitadas a las figuras de

Matsyendra y Gorakha únicamente) y en general menos ricas en términos de detalles y elementos simbólicos socio-culturales. De hecho, el folclor popular se apega mucho más a la forma como las lenguas vernáculas han transmitido estas historias, que a la forma sánscrita, forma que, de hecho, es opuesta en varios sentidos al folclor (el conocimiento popular y general). Una empresa similar a ésta es la de Ann Gold (1992), cuyo estudio acerca de dos ciclos naths estuvo basado en los cuentos y canciones recitados por un bardo rajastaní contemporáneo .

La recurrencia y la variabilidad de las historias es bastante dispareja como para señalar un "corpus oficial" de la narrativa natha. Y aún más: los mismos personajes suelen mostrar actitudes y hasta personalidades variables a través de las varias historias desde ellos mismos y en relación con los otros personajes (Gold 1992: 56). No obstante, es posible identificar algunos episodios favoritos. Los episodios nathas principales se pueden resumir de la siguiente manera: los ciclos del surgimiento prodigioso y la iniciación de Matsyendra y el nacimiento de Gorakh; la relación entre ellos, tanto en términos de devoción como de rescate; los encuentros entre nath-yoguis y las competencias de poderes yóguicos; los ciclos que involucran tanto las tensiones de reyes ante la renuncia, como la influencia de un yogui sobre un monarca; anécdotas que presentan la participación de algún yogui en relación con el culto de alguna divinidad o consolidación de algún reino; las historias sobre la relación entre enamorados y el ascetismo, y milagros varios ejecutados por los yoguis para vencer una dificultad. Esta gran saga puede ser transmitida tanto bajo la forma de cuento, como de canción. El corpus que conforma este capítulo en particular consta de cuentos, no de canciones. Ello implica que algunas fuentes carezcan del sabor que a veces puede tener el relato cantado, pero permite confrontar con relativa fijeza versiones distintas. Estos cuentos no pertenecen literalmente al rubro literario, por lo

que no será necesario realizar una evaluación estética: interesa aquí no tanto la forma, sino los posibles contenidos.

No es posible reunir en un solo volumen todas las anécdotas de las sagas nathas, justamente a causa de la proliferación de versiones y variables. En este trabajo he escogido cuentos que circulan sobre todo en la zona nor-central de la India (particularmente los estados de Uttar Pradesh, Rajasthan y Delhi) a través de publicaciones en lengua hindi. Tras una pesquisa hagiográfica, decidí enfocarme en siete leyendas, cada una identificada aquí por una letra; las distintas versiones de una misma leyenda se identifican por medio de numerales (por ejemplo, B2 para la segunda versión del nacimiento de Gorakhnath). Por último debo decir que mi elección de leyendas naths para este estudio se debe a dos factores principales: por un lado, he escogido ciertas historias porque representan motivos paradigmáticos dentro de la hagiografía nath —según demuestra su recurrencia en diversas fuentes—, en tanto contribuyen a configurar la identidad de los naths y a transmitir su ideología sociorreligiosa. Por el otro lado —mas íntimamente relacionado— considero que también resultan útiles para llevar a cabo un análisis de las ansiedades y las prácticas del *panth*. En otras palabras, espero demostrar que la elaboración y/o transmisión de historias específicas ha servido bien para afianzar principios doctrinales del Nath Panth, o bien para poner de relieve su rechazo de ciertas prácticas.

Las principales fuentes en las cuales baso mi análisis, y de las cuales tomo casi todas las leyendas, son las siguientes:

a) Un *Gorakh carit* (GorC 1), publicado recientemente por el templo de Gorakhnath en Gorakhpur;

b) un *Sri Gorakhnath caritra* (GorC 2), editado por Camanlal Gautam;

c) la edición especial del templo de Gorakhpur que lleva por título *Nath-siddha caritra* (NSCar) (una suerte de enciclopedia hagiográfica, con información histórica y referencias a distintos episodios de los personajes naths);

d) el *SriGoga Mahapurana* (GogPur), un extenso texto, también de reciente composición, que versa sobre las leyendas de Goga (o Guga pir), héroe legendario del estado de Rajasthan y que incluye varios cuentos de nath-yoguis;

e) la *Sri sant-mal* de Narayanadas (SantM);

f) la *Bhakta-mal* de Raghavadas (BhkM), comentado por Caturdas y subcomentado por Narayanadas;

g) el *Rajjab Va?i*, de Rajjab, comentado por Narayanadas,

h) las versiones de Rajasthan cantadas por Madhu Nath y traducidas por Ann Gold (Gold 1992).

Casi todas estas fuentes están escritas en hindi y todas, o casi todas, incluyen los episodios que aquí se discuten. Las fuentes c), d) y e) no pertenecen al Nath Panth, sino que se dedican a alabar a numerosos santos de distintas sectas: la *Bhakta-mal* —que no hay que confundir con su homónimo, de Nabhadadas (ca. 1600)— fue compuesto por Raghavadas (ca. 1720) y comentado por Caturdas (ca. 1800); corresponde a la secta del Dadu Panth, al igual que Rajjab. Por su parte, la *Sant-mal* es una obra reciente de Narayanadas (década de 1980) y, al menos formalmente, pertenecía a la tradición del Dadu Panth. Es importante aclarar algo: tanto en la *Bhakta-mal* como en el *Rajjab-va?i*, la mayor parte de las historias tan sólo está aludida. En realidad, es el comentador quien proporciona el cuento completo—y en ambos casos se trata de Narayanadas, el mismo autor de SantM. Por ende, las versiones de las tres fuentes no presentan grandes diferencias entre sí.

Además haré uso de referencias relevantes disponibles en fuentes sánscritas como el *Skanda-purana* (SkPur) y el *Matsyendra-sa? hita* (MatSam). Adicionalmente,

los datos de la genealogía tibetana (Taranatha 2004; Dowman 1985) también serán tomados en cuenta cuando resulte pertinente. El trabajo etnográfico de Hasu Yajnik (2004) ofrece algunas versiones de los episodios E y F dentro del ámbito folclórico de Gujarat. En menor medida haré uso de la información recopilada por autores modernos como G. W. Briggs, David White, Shashibhusan Dasgupta y H. P. Dvivedi, entre otros (ver bibliografía).

Las diferencias formales entre las fuentes orales (Gold 1992; Yajnik 2004) y las escritas (el resto) son de distinto orden. Por un lado, cabe mencionar que el narrador de las historias en Gold 1992 (Madhu Nath) es mucho más procaz y constantemente utiliza un vocabulario mucho más duro e irreverente; en Yajnik 2004 el “sabor” que imprime el narrador se pierde por completo. Las fuentes restantes —en particular NSCar, GorC 1 y GorC 2— procuran conservar un lenguaje más formal. Mientras que en éstas últimas los personajes suelen hacer diferencia entre “tú” y “usted”, según la jerarquía entre ellos, en el lenguaje de Madhu Nath encontramos insultos con suma frecuencia. Las faltas de respeto son comunes y aplicadas a todos los personajes: reyes, yoguis y mujeres por igual. En parte, ésta es una de las características que hacen de esta historia un motivo de entretenimiento colectivo. Las sagas recitadas por Madhu Nath son en extremo extensas como para reproducirlas íntegramente aquí. Traté de enfocarme en los rasgos más significativos de dichas narrativas, a saber: motivos recurrentes y divergencias relevantes.

No es posible determinar el momento en que nacen los cuentos por analizar, aunque sí parece seguro afirmar que todos —al menos la mayoría de las versiones— se basan en una fuente en común; en todo caso, todas estas fuentes parten de motivos centrales, a los cuales añaden elementos de diversa índole (nombres de personajes secundarios, anécdotas colaterales, prolegómenos, etc.). Las varias versiones tienen bastantes elementos comunes, al menos los suficientes como para declarar que, en

realidad, son variantes del “mismo” cuento. Una pequeña parte del material que analizaré en los siguientes capítulos figura también en fuentes purañicas, si bien la fecha de este material es sumamente difícil de asignar.⁸ Prácticamente todas las escasas referencias purañicas a personajes naths se reducen al surgimiento de Matsyendra y Gorakha y no abundan en detalles.

La metodología utilizada para este capítulo comprende primero la presentación de las historias de un modo individual, haciendo una cuidadosa mención de las divergencias existentes entre diferentes versiones, para finalmente hacer una lectura crítica del contenido explícito e implícito del relato en cuestión. So riesgo de interrumpir el hilo narrativo del corpus hagiográfico, he decidido presentar mis lecturas después de cada leyenda: primero el cuento, después la discusión analítica. El formato de presentación de cada leyenda varía. Para algunas historias existen a veces versiones muy distintas, en cuyo caso he intentado reproducir las más significativas de modo independiente. En otros casos, las variantes son menores y en consecuencia he procurado “reconstruir” un solo relato a partir de las distintas fuentes, partiendo de la hipótesis de que exista algo similar a una “historia base o seminal”. En el caso de las fuentes que ya constituyen una traducción al inglés (Yajnik 2004, Gold 1992 y Dowman 1985) me he limitado a presentar un resumen de la historia en cuestión.

Tras la presentación de todos los relatos y a modo de síntesis, presentaré una lectura general de los cuentos tomados de forma colectiva; es decir que exploraré los elementos compartidos por los cuentos, ya no como textos autónomos, sino como integrantes de un todo: la narrativa natha. Haré especial énfasis en las diferencias existentes entre las versiones que he consultado, con el objeto de ponderar y sopesar datos significativos. Hacer una lectura no sólo de las leyendas, sino de las divergencias entre ellas, permitirá una valoración más completa de los elementos que dan forma a

⁸ Para una discusión general y crítica en torno de la fechación de los *purāṇas*, véase Rocher 1986: 100-03.

la gramática del Nath Panth. En otras palabras: la articulación y/o elección de ciertos sintagmas dentro de la sintaxis de las hagiografías puede revelar detalles interesantes: procesos internos de la secta, insinuaciones para con otros movimientos religiosos, actitudes frente al sistema social, etc.

En la medida de lo posible, he procurado ordenar las siete leyendas primero de un modo "cronológico" según la hagiografía natha y después según alguna afinidad temática. Sin embargo, en la práctica ello resulta sumamente difícil y hasta truculento, pues diversas leyendas se encuentran insertas dentro de un marco narrativo más amplio. Frecuentemente, por ejemplo, la historia del rey Gopicand involucra dentro de su larga trama el encierro de Jalandhar en un pozo y su liberación, un enfrentamiento entre Gorakh y Kanhapa, y la "desviación" de Matsyendra en el reino de las mujeres. Este tipo de intertextualidad no es, empero, una constante en todas las fuentes que he consultado. Aún más: historias similares figuran en diferentes fuentes, pero en contextos distintos (ello implica, entre otras cosas, el cambio no sólo del nombre, sino también de la identidad del protagonista). Los tres bloques temáticos que he considerado constituyen: 1) los nacimientos prodigiosos de tres figuras ejemplares (Matsyendra, Gorakh y Gahini), 2) el largo episodio del rescate de Matsyendranath a cargo de Gorakh, y 3) las historias que involucran la renunciación de la vida cortés y la conversión al ascetismo (Bharthari, Gopicand y Caura?g). A lo largo de todos los cuentos suelen aparecer diversas hazañas que los yoguis son capaces de realizar debido a condiciones diversas y los hechos concernientes a la relación entre ellos mismos una vez establecido su vínculo espiritual. Así, la primera leyenda se refiere al surgimiento de la figura mítica de Matsyendranatha, primer guru "humano" de la genealogía natha.

4. NATALICIOS EJEMPLARES

A. EL ORIGEN DE MATSYENDRA

La importancia de Matsyendranatha para el mundo tántrico reside en que, según cuenta la leyenda, él fue el “receptor” de las enseñanzas secretas originalmente reveladas por Siva mismo. Antes del momento de este “rescate”, prácticamente no hay información alguna sobre su vida; de hecho, el recobro de las doctrinas saivas vale casi como su nacimiento. Brahmananda, en su comentario a *Ha?hayoga-pradipika* 1.5, refiere que una vez, a la orilla de un mar, Adinatha se encontraba con la hija de la montaña, Gauri, para impartir el gran conocimiento del yoga. Un gran pez que por allí andaba escuchó la exposición y Siva se percató. Entonces, lleno de compasión, lo roció con un poco de agua y el cuerpo del pez se volvió divino; se convirtió así en Siddha Matsyendra (*sa ca prok?a?a-matrad divya-kayo matsyendra? siddho 'bhut*). El HYP pertenece al s. XV y el comentario *Jyotsna*, de Brahmananda, al s. XIX, de modo que se trata del compendio de varios siglos de desarrollo y simbiosis religiosa.

La versión típica, a través de las varias fuentes, refiere que en una ocasión un pez se aproximó a Svetadvipa, donde Siva instruía a la Diosa en varias prácticas de yoga (cf. fig. 15). Después de la cátedra, la pareja divina prosiguió su travesía por el océano y el pez cruzó su camino. El pez, cuya personalidad se traslapa con la del muchacho dentro de él, refiere su historia y confiesa que también ha escuchado las palabras de Siva en materia de yoga. El dios se mostró complacido, lo celebró como a un hijo suyo y lo bautizó como Matsyendranatha, en virtud de su procedencia: el vientre de un pez.

Hasta ahora, la fuente sánscrita más antigua donde se proporcione alguna información acerca del nacimiento o la vida de Matsyendra es el *Kaula-jñana-nir?aya*

Tanto en el KJN como en el resto de los textos editados por Bagchi, los colofones presentan más de una variante para el nombre de Matsyendra; el mismo KJN menciona los siguientes: Macchaghnapada, Macchendrapada, Matsyendrapada y Minapada (Bagchi 1986: 6). Acerca de la fecha de composición, Bagchi difiere de la opinión de H.P. Sastri, quien sitúa el KJN en el siglo IX; a partir de un estudio de comparación paleográfica, Bagchi concluye que el KJN corresponde más bien al s. XI (Bagchi 1986: 3-6).

Otra fuente sánscrita de interés es un largo texto de más de cincuenta capítulos conocido como *Matsyendra-sa? hita*. Hasta donde sé, sólo se ha hecho una tentativa por editar dicho texto. En 1994, Debabrata Sensharma publicó lo que sería la primera parte editada del *Matsyendra-sa? hita*; desafortunadamente no se ha publicado el resto del texto y sólo contamos con los primeros veinte capítulos, que son los que publicó Sensharma. Aunque el título ostenta el nombre de Matsyendra y el editor lo atribuye a aquél, es poco probable que, de hecho, Matsyendra haya escrito verdaderamente este texto. Lo más probable es que el MatSam pertenezca a un periodo bastante posterior al KJN. El manuscrito empleado por Sensharma data de mediados del siglo XIX; la única copia conocida se encuentra en el Instituto Wellcome de Historia de la Medicina, en Londres. En los Archivos Nacionales de Katmandú, Darbar Library, existen tres manuscritos bajo el mismo título que, de acuerdo con Sensharma, son completamente distintos del texto archivado en Londres. No existen mayores datos para determinar si la composición original se remonta mucho en el tiempo. El texto está redactado en un sánscrito más bien corrupto, y aun con las correcciones sugeridas por Sensharma en ocasiones resulta difícil esclarecer varios pasajes. En más de un caso, la interpretación del texto se basa más en la intuición que en un esclarecimiento infalible del léxico o la imperfecta gramática. Sensharma ofrece lecturas y correcciones de ciertos pasajes, mas sus alternativas no siempre satisfacen

del todo ni salvan la ambigüedad del texto. Con todo, no es imposible dilucidar el sentido general y las ideas centrales.

Comenzaremos con la versión recogida en el KJN, que es bastante corta. Se trata del modelo a partir del cual (no necesariamente en términos cronológicos o jerárquicos) se desarrollan el resto de versiones. La versión A-2 está formada con relatos que se basan en la información contenida en algunos *pura?as*. El texto editado por Kadav Sambhusarma (1964), en hindi, recoge una historia sobre el surgimiento de Matsyendra, la cual dice tomar del *Narada* y el *Skanda-pura?a*; Sensharma (1994) también alude al *Skanda-pura?a*. En este texto existe una versión bastante similar a la del KJN, pero con un elemento adicional. Se dice ahí que una familia había recibido la maldición de la aniquilación de su descendencia con el hijo por venir. Así, una vez que nació, fue arrojado al mar, donde fue devorado por un pez. La versión A-3 se apoya únicamente en el *Matsyendra-sa? hita*, ya que su relato posee características propias. A-4 está basada sobre todo en el *Goga-mahapura?* y complementada con *Gorakh carit*, *Gorakhnath caritra* y *Nath-siddha caritra*. Por último, tenemos la versión tibetana (A-5) que, aunque haciendo eco de la "historia base", incluye variantes interesantes.

*

Versión A-1 (KJN 16.21-43)

La estructura del *Kaula-jñana-nir?aya* es la típica conversación entre Siva, en su aspecto de Bhairava, y Devi, quien pide al dios le exponga los secretos más ocultos. En el capítulo 16, Siva-Bhairava refiere a la Diosa que ya una vez, bajo la forma de un avatar, le reveló las secretas doctrinas de Skanda, el del Rostro Séxtuple, en Kamarupa (KJN 16.21). En su forma no manifiesta, le reveló los secretos del Kaulagama en Candradvipa (KJN 16.22). Más adelante, Siva explica que pese a su empeño en

impartir dichas enseñanzas a Skanda, éste las arrojó al mar y un gran pez se las tragó. Siva tuvo entonces que lanzarse al océano, donde cogió un pez al cual le abrió el vientre (KJN 16.27-29). De allí, Siva recobró las ciencias esotéricas y las resguardó en un lugar secreto. Pero de nuevo Skanda se empeñó en extraviarlas y, bajo la forma de un ratón, las robó y volvió a arrojarlas al mar (KJN 16.30-31); las razones del comportamiento tan negligente del hijo de Siva no se explican en el texto en ningún momento. Una vez en las aguas, otro enorme pez devoró las enseñanzas y Siva intentó pescarlo, pero el pez era de una fuerza descomunal que ni empleando una poderosa red (*sakti-jala*) fue posible apresarlos. Entonces —sigue explicando Siva-Bhairava— aunque en origen de casta brahmánica, decidió convertirse en pescador (es decir, realizar funciones de una baja casta) y de este modo pudo pescar al animal acuático (KJN 16.32-36). Este conocimiento reside dentro de Siva en los últimos tiempos del kali-yuga (KJN 16.41). Más adelante, el capítulo 22 reitera que la ciencia secreta fue obtenida a partir del Gran Pez en Candradvipa, y así es como se canta en Kamakhya:

candra-dvipa? mahasastra? avatir?a? sulocane /

kamakhye giyate nathe mahamatysodara-sthit i? // (KJN 22.12)

*

Versión A-2 (SkPur vol. 3: 560-63; NarPur Uttara-bhaga 69.15-27; Sambhusarma 1964: 39-42)

Según esta historia, un astrólogo predice las circunstancias calamitosas del nacimiento de un niño en Pu?kara; en consecuencia, el padre del niño —un brahmín cuyo nombre no se proporciona— abandona al vástago en el Océano de Leche (*Ā?ira-sagara*). Puesto que el niño poseía una fuerza y un fulgor incomparables, estuvo destinado a iniciar el camino (*gati-vidh*) de Siva (*Paramesvar*). Así, en algún momento fue

devorado por un gran pez. Se trató, evidentemente, de un acontecimiento milagroso y a pesar de ello el niño no sucumbió a la muerte. Paralelamente, la diosa Parvati pide a Siva que le exponga el "relato inmortal" (*amar-kathā*), es decir, las enseñanzas que conducen a la adquisición de la inmortalidad. De este modo, dejan el Monte Kailasa y se dirigen hacia un banco de arena en medio del océano. Para asegurar que oídos no aptos escuchasen su exposición, Siva ahuyentó a hombres y bestias con tres palmadas y se dispuso entonces a comenzar su relato. Siva expuso las doctrinas secretas y el mantra de doce sílabas. La narración tomó mucho tiempo y la diosa sintió tal sueño que se quedó dormida.

Sin embargo, el relato de Siva no dejó de ser escuchado, pues el gran pez que había tragado al hijo del brahmín se hallaba en las inmediaciones. El humano en el vientre del pez oyó completa la exposición del gran dios y se hizo notar acercándose a las orillas del mar.

Siva dijo entonces: "¿Cómo es posible que estuvieras viviendo dentro de este pez? Dime la verdad."

"Oh, Dios Todopoderoso y Omnisciente", replicó el niño. "Tú lo sabes todo; ¿qué puedo decirte yo? Fui arrojado por mis padres al océano porque querían librarse de una maldición que vaticinaba el término de su descendencia a partir de mi nacimiento."

Debido a su enorme energía espiritual, el niño forzó su salida del interior del pez; el olor a pescado se transformó en un aroma divino. Se presentó luego ante Siva, quien le mostró gran favor y otorgó su gracia divina.

Después Siva despertó a Parvati y le expresó: "Oh Hija de la Montaña, éste niño es tu hijo y se convertirá en un gran líder del mundo; su influencia será como la del sol. No habrá nadie que pueda igualarlo o vencerlo."

Después dirigió al muchacho estas palabras: “Ya que has surgido de las entrañas de un pez, recibirás el nombre de Matsyanatha o Matsyendranatha; pues eres como un rey entre los peces. Ahora, pues, vete y yerra por la tierra. Difunde plenamente la ciencia del yoga.”

Tras mostrar sus respetos a la pareja divina, Matsyendra se puso en camino y empezó a propagar el yoga.

*

Versión A-3 (MatSam, pa?ala 1)

El primer capítulo del *Matsyendra-sa? hita* aborda el tema del surgimiento de Matsyendra. Aunque no comenta su nacimiento, sí refiere explícitamente que procede de una casta baja (*asa-jatiya?*).⁹ Según esta fuente, Matsyendra era pescador por oficio; aunque no especifica dónde, las descripciones parecen apuntar hacia la región de Bengala. En alguna ocasión, se aproximó a un pequeño islote donde un grupo de ascetas se encontraban realizando ritos de alguna doctrina secreta (*guptacara*), según las prescripciones expuestas en los saivagamas (MatSam 1.9). Los anacoretas –dice el texto—pertenecían a la casta brahmánica (*vipra, brahama?a*). Éste era, por supuesto, un lugar solitario, de modo que al notar la presencia del pescador ellos se incomodaron y alarmaron. El pescador se acercó a ellos con reverencia. Les preguntó quiénes eran y qué hacían. Ellos explicaron que rendían culto a Sambhu (Siva) y su consorte, mediante rituales que incluían la adoración de yogin is. El pescador finalmente les dijo que no debían temer, pues no revelaría sus prácticas. Complacidos, los ascetas le ofrecieron una dádiva. Antes que dinero, el pescador pidió le fuera otorgado el conocimiento supremo que produce grandes logros espirituales (*mahasiddhi*) (MatSam

⁹ Para las referencias a su casta ver, por ejemplo, MatSam 1.8, 12, 20, 21, 31, 43, 57.

1.25). Los ascetas percibieron una gran devoción y respeto en el pescador y como recompensa lo iniciaron (1.28). Después, los anacoretas le dijeron que en algunos meses podría alcanzar la perfección y se marcharon.

El recién iniciado abandonó entonces los utensilios de su profesión, la red y el anzuelo, y emprendió las meditaciones prescritas con el objeto de vencer la enfermedad, la vejez y la muerte. Pasó mucho tiempo así meditando, pero, concentrado como estaba, para él no habían transcurrido sino unas cuantas horas. Al cabo de medio año, obtuvo el fulgor y la omnisciencia propios de un yogui. Tras meditar, se dispuso a tomar un baño ritual, pero un enorme y fulgurante pez –enviado por el hado— lo tragó de un bocado (1.34-35). Una vez adentro, el yogui concentró sus meditaciones en su propio ser y transcurrieron así algunos días.

Al mismo tiempo, Siva y Parvati se encontraban en el monte Kailasa, donde ella le pide a su esposo le exponga las doctrinas del yoga que liberan de las garras de la vejez, la enfermedad y la muerte. Siva replica que ése no es el lugar apropiado y que deben dirigirse a un sitio aislado y alejado de la gente (1.39-41). Luego los dos dioses se asientan en una isla o islote a conversar. Allí, Siva, el que tiene la luna en la cresta de su cabello, expone la ciencia del yoga (*yoga-sastram*) a su esposa, la hija de la montaña.

El enorme pez nada alrededor del islote donde se encuentra la pareja divina y, de este modo, el yogui otrora pescador escucha las palabras de Siva. El sólo escuchar estas doctrinas confiere al yogui una omnisciencia sin igual. De algún modo que no queda muy claro en el texto, el yogui emerge del vientre del pez, hace reverencias al dios y a la diosa y cuenta a Siva que ha escuchado las enseñanzas del yoga. Le cuenta también que poco tiempo atrás él se dedicaba a la pesca, pero que recibió iniciación de unos *sadhus* y cierto conocimiento de prácticas secretas (1.57-58). Entonces explica que desea recibir todo el conocimiento y la gracia de Siva y pronuncia una larga letanía

de alabanzas en honor a él (1.69-84). Tras estas loas, Siva se siente satisfecho y tranquilo y decide concederle un don al devoto. Éste pide al dios la instrucción que yace secreta en las Escrituras y la cual libera de la vejez y la muerte. No sólo Siva otorga este conocimiento, sino que le pide al yogui que predique dichas enseñanzas por el mundo (1.88).

Después, Siva le confiere al yogui —hasta ahora sin nombre propio— el apelativo de Matsyendranatha, en virtud de que hubo surgido del vientre de un gran pez; es por este nombre como será conocido en los tres mundos (1.89). Finalmente, Siva desaparece junto con Devi. Matsyendra, movido por la compasión y el sentimiento de solidaridad para con el mundo, comienza a recorrer la tierra, al mismo tiempo buscando un discípulo adecuado, mas sin éxito. Así pasa algún tiempo y Matsyendra predica por todas partes las enseñanzas según Siva.

Al poco tiempo, Matsyendra se encuentra con un famoso rey Cola, quien está deseoso de conocimiento (1.97). El rey pregunta la identidad del yogui y el significado de las enseñanzas que imparte, impelido por las ansias de conocer los grandes secretos (1.99-100). El yogui contesta que llegará el momento en que le revele dichas doctrinas y que mientras debe esperar; después desaparece y el monarca permanece acongojado. Se pregunta: “¿Habré hecho algo malo? ¿Adónde se habrá ido?” (1.102). Por el modo en que desapareció, el rey infiere que este yogui debe poseer una naturaleza divina (1.104). Recuerda las palabras del yogui: “Cuando hallamos de encontrarnos de nuevo, entonces te revelaré el secreto.” Ello azuza sus deseos de encontrarlo de nuevo y se pone en marcha para buscarlo (1.108).

Los *slokas* 1.109-117 resultan particularmente incomprensibles. Faltan palabras en el texto y aun Sensharma no logra dilucidar posibles lecturas a partir de lo confuso del texto. Las condiciones de este segundo encuentro entre el rey y Matsyendra, por lo tanto, permanecen oscuras, pero al parecer no sucede más que lo siguiente. Al cabo

de un año, el rey Cola logra hallar al yogui. Tras un reconocimiento mutuo (en particular de la condición inmaculada y flamante de Matsyendra), el rey ofrece sus respetos como es debido. El rey hace entonces las preguntas relativas a las enseñanzas y Matsyendra replica que es menester dirigirse a un lugar apartado. Una vez allí, otorgará al rey Cola la consagración y expondrá el conocimiento (1.119).

Matsyendra relata brevemente que las enseñanzas que está por revelar al monarca le fueron expuestas por Siva mismo. Éste es un conocimiento difícil de obtener y él tuvo la oportunidad una vez que la Diosa se acercó al dios Siva para indagar sobre esta ciencia oculta (1.121-122). Matsyendra previene: no se deben repetir sin discreción estas palabras. En todo caso, sólo pueden recibirse directamente de los labios de un guru. Jamás habría que transmitir este conocimiento a personas indeseables o sin méritos, es decir, personas que desprecian los ritos, que carecen de fundamentos sobre yoga, cuya alma es malévola, quienes sólo buscan sacar provecho de las prácticas secretas, que siguen ciegamente juicios y razonamientos discriminatorios, quienes carecen de la gracia de Siva, etc. (1.127-129).

Esta ciencia está fuera del alcance de la mente de las personas burdas — literalmente, “bestias” (*pasu*) — y sólo puede obtenerse mediante el favor del guru y de este jamás hay que burlarse (1.130). Hay que ser tan celoso de este conocimiento que no se debe pronunciar ni siquiera entre congregaciones de personas buenas, sino sólo en privado; así ha sido la orden de la Diosa. Finalmente, Matsyendra dice a su interlocutor que gracias a su recepción de este conocimiento, se convertirá en un gran yogui y será conocido como Colendranatha (1.132) y agrega que anteriormente Siva mismo impartió estas enseñanzas a la Diosa en un lugar aislado, en un islote en medio del océano. Concluye diciendo que la esencia de esta doctrina no se halla ni en las austeridades, ni en el estudio, ni en los sacrificios, ni en la obtención de caridad o la opulencia; la quintaesencia sólo ha de hallarse en las escrituras divinas (*divyagama*).

*

Versión A-4 (GogPur: 55-67)

Dentro de la tradición vernácula, el *Sri Goga Mahapura?* recoge una versión interesante. Allí se cuenta que una vez, durante el momento de la creación del cosmos, el dios Brahma miró a su hija Sarasvati y fue presa de la lujuria, razón por la cual derramó su semen, que cayó en más de un sitio sagrado (*tirtha*). De este modo, nacieron 88000 videntes y sabios. Una porción de la semilla de Brahma cayó también en el océano, del cual surgió un enorme pez preñado. Este pez cargaba en el vientre con Kavi-Naraya?a, una manifestación de Vi??u.

En una orilla de ese mismo océano se encontraba Siva impartiendo el conocimiento a su esposa Parvati. Kavi-Naraya?a, aún dentro del pez, pudo escuchar con detalle esta revelación y profirió muestras de aprobación. Tras escuchar esto, Siva sospechó y preguntó a su esposa: “¿Has recibido mi enseñanza?”

El pez se acercó hacia el lugar donde estaba Parvati y respondió: “Usted ha revelado y expuesto los secretos escondidos en diversas escrituras, cuya esencia es ésta: todo el universo no es sino Siva; no hay nada más allá de Siva.”

Al ver que su esposa dormía y que una voz humana salía de entre las aguas, Siva se sintió perplejo: “Ningún humano podría tener el coraje de allegarse a este terrible y desolado sitio. Tampoco veo rastros de humano alguno, ¿entonces quién me ha respondido tras escuchar mis enseñanzas secretas?” Utilizó entonces su visión yóguica y se percató de que en el agua, junto a él, se hallaba un pez preñado, en cuyo vientre estaba Kavi-Naraya?a.

“¡Oh, Kavi-Naraya?a”, exclamó Siva, “has escuchado mi exposición de buen modo en el vientre de este pez. Ello me produce un gran júbilo. Hay que hacer buen

uso de esta ciencia y de los mantras. No los apliques maliciosamente cual si fueras un demonio. Ahora tienes autoridad sobre este esencial conocimiento; así lo creo sin reservas. En este instante estás en el vientre materno, así que mientras tanto recuerda bien esta esencia. Cuando llegue el momento de tu nacimiento, habrás de estudiar primero y después deambularás hasta encontrarme en el *asram* de Badri.¹⁰ Una vez allí, haré que Siddha Dattatreya te dé la iniciación y te tome como discípulo; de esta manera, tras escuchar su instrucción inmortal, tú mismo serás inmortal." Dicho esto, Siva despertó a Parvati y desaparecieron.

A continuación, el pez se aproximó hasta la orilla y depositó el huevo que traía en el vientre. Al ver el huevo, varias grullas se acercaron y una de ellas lo golpeó con el pico. El huevo se abrió como melón y de adentro emergió Kavi-Narayana llorando con tremenda fuerza. Los llantos del refulgente niño atemorizaron a las grullas y éstas volaron despavoridas. Hasta muy lejos llegaron las palabras del niño: "Está hecho."

Por casualidad, un pescador de nombre Kamik había ido a este sitio con el propósito de pescar. El pescador no tenía descendencia, lo cual le causaba gran pesar. Por esta razón, en cuanto escuchó el lloriqueo del niño se dirigió de inmediato hasta donde éste se encontraba. El pescador encontró a orillas del océano a un niño resplandeciente como el sol y no se veía a nadie en las inmediaciones o a la lejanía. El hombre supuso que, al verse solo, el niño habría sollozado y después roto en llantos. El pescador lo tomó en su regazo y comenzó a consolarlo hasta que el niño dejó de llorar. Por mucho tiempo estuvo el pescador acariciando y hablándole dulcemente al niño.

Cuando por fin el niño estuvo completamente tranquilo se escuchó una voz del cielo: "¡Oh, Kamik, este refulgente niño ha nacido del vientre de un pez. Has tenido gran fortuna, pues a quien tienes entre tus brazos es Kavi-Narayana. Llévatelo a tu

¹⁰ Badrinath (o *Badarikasram*), se ubica en Uttaranchal, a unos 30-35 km de la frontera con Tíbet. Este sitio es recurrente en la hagiografía Nath y constituye un famoso lugar de peregrinación. En algunos *puranas* se celebran las virtudes de este lugar (ver, por ejemplo, NarPur: 1975-89).

casa y edúcalo y consiéntelo como a tu propio hijo. Más adelante habrá de convertirse en un gran y santo yogui (*sant-yogi*). Tu nombre cobrará inmortalidad junto con él.”

Tras escuchar el mensaje celestial, Kamik sintió un gran júbilo. Agradeció a los dioses y a Siva y se encaminó hacia su hogar, hablando con dulzura al niño. Al llegar, le dio el niño a su esposa, Saradatta, y le contó lo sucedido. Ella dijo que querría y trataría al niño como si hubiese surgido de sus propias entrañas. Entonces, por influjo de Dios, de sus pechos secos comenzó a manar leche. La pareja decidió bautizar al niño como Machendra. Así transcurrió el tiempo hasta que el pequeño cumplió los cinco años.

Kamik y Saradatta siempre iban a la playa para pescar, pues la pesca era su modo de subsistencia. El pequeño Machendra también iba con sus padres a las orillas del mar, pero puesto que había nacido de un pez y había sido dentro de un pez que había recibido las enseñanzas de Siva, el niño desarrolló una aversión hacia la pesca. Al ver a sus padres recoger los peces, se sentía apesadumbrado y entonces se alejaba para permanecer retirado.

Cada día, el niño crecía como la luna; a medida que cumplía años, aumentaba también el fulgor de su rostro. Pero un día su madre cayó enferma y él padre se fue a la playa sólo en compañía del niño. Su padre tomó una gran canasta y se sumergió para atrapar peces, que iba colocando dentro de la canasta. Cuando hubo juntado bastantes peces, llevó la canasta hasta donde estaba Machendra y allí la colocó. Después fue de vuelta al agua. Al mirar dentro de la canasta, Machendra no tardó en percatarse de la aflicción de los peces. De inmediato comenzó a sacar a los peces de la canasta y regresarlos al agua; pronto el cesto quedó vacío.

Cuando Kamik terminó su tarea y miró la cesta vacía preguntó al niño: “¿Adónde se fueron los peces que estaban en la cesta?”

Machendra respondió sin dudar un instante: "Como no pude verlos sufrir, los devolví al agua del mar."

"Me has hecho desperdiciar todo un día de trabajo", replicó el padre. "Si no realizamos nuestro oficio, ¿entonces cómo haremos para comer? Nuestro modo de vida se basa en la venta de pescados. No vuelvas a hacerlo. Voy a pescar más peces y tú encárgate de cuidarlos."

Después de explicarle esto al niño, Kamik volvió a zambullirse en el agua. Machendra pensó que su codicioso (*lalc*) padre no debería de dejar de pescar, pues "ése es su modo de subsistencia, pero al mismo tiempo mi compasión me impide mirar esto. Por tanto, lo más apropiado es que lo deje trabajar y me retire."

Así, Machendra, al ya no estar presente, dejó que los peces poco a poco colmaran la cesta. Kamik no se percató de nada, pues estaba entregado a atrapar más peces. Cuando salió a la superficie, le dio mucho gusto encontrar que los peces estaban en la canasta, pero no vio a Machendra por ninguna parte: "Es un niño", pensó. "Seguramente se habrá ido por ahí a jugar", dicho lo cual continuó con su trabajo.

Estuvo pescando hasta que se ocultó el sol. Cuando por fin concluyó la pesca y salió del agua, aún no había señales del niño. Los buscó entonces por todas partes, pero sin dar con él. Al fin cayó la noche y perdió las esperanzas; cargó la cesta y el agua y se marchó a casa. Al llegar contó con detalle lo sucedido a su esposa, quien se sintió sumamente afligida y rompió en hondos llantos. Puesto que no había ya nada por hacer, se quedaron muy compungidos, presas de un infinito dolor; sin embargo, ya no volvieron a reencarnar.

Por su parte, Machendra se encaminó hacia Badrinath repitiendo con devoción el nombre de Siva. Una vez llegado, escogió un sitio aislado y comenzó a meditar y practicar austeridades. Al principio comió sólo vegetales y raíces, pero después se

contentó con comer únicamente aire. Así transcurrieron doce años sin que la determinación de Machendra amainara siquiera por un instante. Su cuerpo enflaqueció tanto que terminó hecho un costal de huesos. Al ver su terrible penitencia, Siva, el dios de dioses, se sintió complacido y junto con Dattatreya fue a encontrarse con Machendra.

Siva permaneció a cierta distancia sobre una losa de piedra y Dattatreya se aproximó al todavía muchacho; entonces le preguntó: "¿Cómo te llamas y por qué haces tan terrible penitencia?"

"Oh, Señor, dígame primero quién es usted y de dónde viene", replicó Machendra.

"Yo soy Dattatreya. He venido porque al ver tus austeridades he decidido concederte un don. Dime qué deseas."

Juntando las dos manos en señal de respeto, Machendra dijo: "Si usted tiene a bien mostrar generosidad para conmigo, haga que olvide todas mis faltas y me colme sólo de virtudes."

"Así sea", dijo Dattatreya, colocando su mano derecha sobre la cabeza de Machendra.

Entonces el cuerpo entero del muchacho se colmó de satisfacción y gozo. Después Dattatreya le transmitió un mantra y le dio iniciación en el Nath Panth, convirtiéndose por primera vez en el maestro de un discípulo.

Luego los dos se acercaron a donde se encontraba Siva. Machendra tocó los pies del dios de dioses como muestra de respeto y éste lo levantó y estrechó entre sus brazos: "Oh, Dattatreya", dijo Siva, "este divino muchacho estuvo en el vientre de un pez y así pudo escuchar cuando yo impartía la instrucción sagrada sobre el conocimiento supremo; obtuvo así la erudición sobre dichos secretos. Él es una encarnación de Kavi-Narayana, así que has hecho bien en iniciarlo en el camino natha.

Encárgate de conferirle todas las ciencias secretas. Yo lo bendigo para que se convierta en un discípulo completo y colmado de cualidades y para que merced a su fama imperecedera, ponga tu nombre en alto." Después, Siva desapareció y se dirigió al monte Kailasa.

Entonces Dattatreya se encargó de enseñarle al muchacho todas las ciencias relativas a los Vedas, las ciencias auxiliares¹¹ y la aplicación de diagramas y sílabas místicas. Luego le dijo que vagara por el mundo con el objeto de erradicar el sufrimiento de todos los seres vivos. Así lo hizo y al cabo de doce años Matsyendra redactó un texto intitulado *Sa? v ara-tantra-vidya*. El texto complació tanto al dios que es el sol del mundo que pronunció estas palabras: "Oh, Machendra, quien quiera que recite este *Sa? v ara-tantra*, podrá cumplir todos sus deseos."

*

Versión A-5 (Dowman 1985: 76-80)

Las *Leyendas de los ochenta y cuatro siddhas* dan a Matsyendra, el guru de Gorakh, el nombre de Minapa. La historia se apega en buena medida a la mayoría de las otras versiones. Se dice que Minapa era un pescador bengalí que, un día, fue tragado por un enorme pez al que trataba de pescar. El pez gigante lo llevó mar adentro y por casualidad se aproximó hasta un punto donde Mahadeva (=Siva) se encontraba impartiendo las enseñanzas secretas a Uma, su esposa. La diosa, sin embargo, se quedó dormida a mitad de la exposición, mas Minapa pudo escuchar todo desde el vientre. Cuando Mahadeva preguntó si Uma estaba poniendo atención, Minapa respondió desde dentro del pez. En ese instante, Uma se despertó y tuvo que confesar llena de vergüenza que se había quedado dormida.

¹¹ Es decir, las seis ciencias que acompañan el estudio de los Vedas, a saber: el sacrificio (*kalpa*), la fonética (*sik?ā*), la gramática (*vyakarana*), la prosodia y la métrica (*chandas*), la astronomía (*jyoti?ā*) y la etimología (*niruktā*).

Intrigado, Mahadeva quiso saber quién, entonces, le había respondido y, merced a su visión divina, divisó al hombre dentro del pez. Mahadeva tomó a este hombre por discípulo suyo y decidió impartirle la iniciación. Minapa recibió la iniciación y llevó a cabo su práctica a lo largo de doce años en el vientre del pez.

Un día, un pescador pescó a este pez gigantesco y pensó que tal vez estaría lleno de oro y plata. Tanto él como la gente que allí estaba quedaron sorprendidos al ver que de adentro salía un hombre. Minapa contó su historia y, gracias al nombre del rey que mencionó, los hombres pudieron determinar que había vivido doce años dentro del pez. Entonces le llamaron Minapa, lo adoraron y le hicieron ofrendas. Minapa, también conocido como Vajrapada y Acintapa, vivió unos quinientos años ayudando a sus semejantes, hasta que ascendió al paraíso de las *akinis*.

* * *

A partir de las versiones podemos identificar primero los motivos recurrentes: el símbolo del pez, el lugar donde se desarrolla la acción (la costa del mar o un islote en el océano) y el beneplácito y la eventual enseñanza del dios Siva. La mayoría de las versiones parecen coincidir en que el surgimiento de Matsyendra tuvo lugar en una región en el noreste de la península, seguramente en algún sitio cercano a la costa de Bengala. El KJN (16.22, 22.12) dice Candra-dvipa; NSCar (23) menciona a Saptasaga; el MatSam (1.40) parece referirse a Bengala (Va?ga), lo mismo que la fuente tibetana. En su introducción al *Matsyendra-sa? hita*, Sensharma explica que la pareja divina se encamina a Ba?g Des (la región de Bengala), pero el texto no lo dice explícitamente, a no ser que la referencia se encuentre en forma corrupta.¹² El GogPur

¹² El pasaje en cuestión es MatSam 1.40:
*s??ayu stvapare devi sugopya? m?tyunasanam /
 tasmad viviktasra sadya vase dese samahita? //.*

no especifica el lugar donde el pez-Matsyendra escucha los secretos, pero menciona dónde recibe iniciación formal más tarde: Badrinath, al norte, bajo la cordillera del Himalaya, muy cerca de la meseta del Tíbet. Los kanphāṅs de Mṛgasthali me relataron brevemente la historia, pero la plantearon en otro sitio, a saber, en los picos de Dhaula Giri, a unos cincuenta km al este del pico Annapurna en la cordillera del Himalaya. Como es de suponer, en su versión está del todo ausente el elemento marítimo. Se trata, por supuesto, de un intento por adaptar la leyenda al contexto nepalí.

En otras fuentes encontramos una mezcla de historias. Por ejemplo, el NSCar relata que primero Matsyendra, dentro del pez, escuchó los secretos que Siva revelaba a la diosa Gauri. Al percatarse, la pareja divina se molestó y condenaron a Matsyendra a olvidar en algún momento los conocimientos secretos. Fue así que Matsyendra volvió a nacer —como una encarnación de Kavi-Narayaṅa— dentro de una familia de brahmines. Más adelante en su vida, habría de ceder a las tentaciones de la sensualidad en Kadali (NSCar: 22-23). En esta versión tenemos una mezcla de varias versiones que conforman la leyenda A. Al parecer, todas ellas han sido populares. La leyenda de una familia que arroja al bebé Matsyendra al mar es mencionada brevemente por Mallik. Toma la referencia del *Yogi-sampradayavṅkṅtti*, texto al parecer escrito originalmente en lengua marathi. El episodio también aparece en el comentario de Narayaṅad as a la estrofa 310 de la *Bhakta-mal* de Raghavadas (Raghavadas 1969: 449).

Acerca de la vinculación de Matsyendra con el pez —y la pesca— es posible presentar dos posibles interpretaciones: una social y una espiritual. De acuerdo con el MatSam, no cabría duda: Matsyendra procedió de una casta de pescadores, es decir, una casta muy baja. En algún momento recibió una iniciación de unos ascetas

En la segunda línea, Sensharma propone *viviktaṅ ca* por *viviktaṅsra*, pero yo me inclino por entenderlo como *viviktaṅ ca*, aunque con ello no se salvan del todo las incongruencias gramaticales de caso. Después, el editor sugiere *vakṅe* (presente en voz pasiva de la raíz *vac*, “hablar”) por *vase*. Aquí, me parece, cabría suponer que la palabra pudiera ser una corrupción de *vaṅge* (=Baṅga en locativo). Como sea, no deja de ser una mera hipótesis.

brahmines que practicaban cerca del lugar donde Matsyendra se dedicaba a pescar. Después del episodio fantástico en que es tragado por un gigantesco pez, es su turno de otorgar iniciación en estas artes ocultas; el discípulo en turno es un rey Cola, cuyo nombre verdadero no conocemos, pero sí que más tarde habría de ser llamado Colendranatha. En las listas hagiográficas más comunes no se menciona este nombre.

Como la mayoría de fuentes, el MatSam explica el nombre de Matsyendra. Pese a su calidad de brahmin, Siva actúa como pescador (*kaivartta*) y rescata las enseñanzas amenazadas. En virtud de que fue bajo la apariencia de pescador como recupera la ciencia oculta, recibe el nombre de Matsyaghna (lit. "El que mata peces"). La idea central, pues, radica en el hecho de que Siva encarna como un pescador al que se le da el nombre de Matsyaghna. Lo interesante aquí es que la persona encargada de asegurar las doctrinas supremas procede de una casta inferior. Sin embargo, la leyenda cuenta que, en realidad, esta persona es una encarnación del dios Siva, a quien el texto coloca en la casta brahmánica. Resulta difícil determinar si lo que encontramos aquí es una relación pseudo-etimológica del nombre de Matsyendra, o bien una mitificación de una figura real. Quizás ambas posibilidades se entrelazan. Ésta es la leyenda básica (no necesariamente "primigenia", pues para ello sería imprescindible contar con más fuentes y con mayor certeza acerca de sus fechas). Las otras historias repiten los mismos sucesos, pero con algunas variantes. En una obra tibetana que cita Sensharma, el *Dpag -bsam -Gon -bzans*, también se comenta que Siva (Mahadeva) encarnó como pescador en Kamarupa y no sólo eso, sino que, de hecho, nació del vientre de un pez; de ahí su nombre (Sensharma 1994: 31 -32).

De tomar por cierta la relación estipulada por el texto mismo (es decir, que en algún momento Matsyendra transmitió las enseñanzas a un rey Cola), tendríamos por fuerza que situar el texto en una fecha posterior al s. XI, cuando gobernó Rajendra Coladeva (entre 1016 y 1044 en Tamil Nadu, Kerala, Karnataka y Sri Lanka) y tal vez

incluso después del s. XIII, momento de declive del reino Cola. El periodo de dominio de la dinastía Cola abarca los siglos IX y XIII, pero no hay más elementos para poder situar la historia en algún momento determinado. Puesto que Rajendra Coladeva fue quizás el monarca más famoso y exitoso del reino Cola, no sería extraño que el MatSam se refiriera justamente a él. En el capítulo 3 planteo que las posibles fechas de Matsyendra podrían ubicarse entre los siglos VIII-IX. Eso nos deja aún unos cuatro siglos de rango que sólo podríamos sortear en la medida en que pudiéramos encontrar referencias a este texto en otras fuentes o viceversa, o bien basándonos en otros textos que corroboren la información del MatSam. Ésta segunda opción, de hecho, quizá fuese más adecuada, porque, como Sensharma apunta, existen otros manuscritos bajo el mismo título almacenados en Nepal, pero que nada tienen que ver con el texto por él editado. Otro método factible sería rastrear, si no citas explícitas, sí al menos algunas líneas extrapoladas o repetidas en otros textos relacionados. Es una labor futura que bien valdría la pena. En todo caso, lo más seguro es que el MatSam sea un texto de relativa reciente composición y, en consecuencia, debemos tomar con pinzas la información y no como si se tratase de testimonios verídicos e incuestionables.

El elemento de ser tragado por un pez posee significados menos sociales, pero importantes para el imaginario yóguico. El nombre y la asociación piscina de Matsyendra remiten a una técnica conocida como *matsyodara* o *matsyodari-yoga*, la técnica del “vientre del pez”. En primera instancia uno podría suponer que *matsyodara*, de modo análogo al corazón, puede simbolizar una suerte de absorción o reclusión en alguna especie de receptáculo místico (Muller-Ortega 1989: 124). Como demostró White, sin embargo, Matsyendra parece haber enseñado una doctrina yóguica que se basaba en una retención del diafragma que supuestamente, a su vez, producía ciertos efectos en el cuerpo y la conciencia del *sadhaka*; la técnica consiste en forzar una

contracción del diafragma que produce una inversión de la circulación del aliento, el semen y la mente.¹³ Los textos sobre haṅha-yoga una y otra vez refieren que el control de estos tres fluidos induce el estado de inmortalidad y de liberación en el complejo del haṅha-yoga. Posiblemente la técnica de *matsyodari-yoga* se refiere a *kumbhaka*, el proceso de retención del aliento según el modelo de *praṅayama* en la literatura haṅhayóguica. La técnica está descrita en *Amarauḡha-prabodha*, obra atribuida a Gorakhnath.

vibraṅaṅ pavanaṅ haṅhan niyamitaṅ graṅso 'sti minodare /

kaivalyo bhagavan vimucya sahasa yavan na cetaty asau //

El texto dice: “La retención del aliento, que es controlado por la fuerza, es [la técnica llamada] *minodara*” (AmPrab §10a).

En la leyenda A-4 hay una pequeña evidencia que parecería apoyar la hipótesis de que Matsyendra se convierte en un gran maestro de la ascesis y el control de la respiración: una vez llegado a Badrinath, Matsyendra se dedica a meditar durante doce años, comiendo sólo vegetales, luego raíces y al final únicamente aire. La evidencia, como dije, no es del todo sólida. Un prolongado periodo de austeridades, por supuesto, es motivo recurrente tanto en la hagiografía como la historiografía religiosa del sur de Asia. Entre otros ejemplos, podemos citar a Mahima Swami (s. XIX) — fundador del Mahima Dharma en Orissa—, quien de acuerdo con varios informes ayunó a base de frutas primero, luego de leche y al final sólo de agua (Banerjee 2007: 76-77).

También existe la posibilidad de que exista cierta relación entre el símbolo del pez, en estas historias, y alguna práctica sexual. Si tenemos en cuenta que Matsyendra bien pudo haber surgido en alguna parte en o cercana a Bengala, que sus textos sánscritos están asociados con la escuela kaula tántrica y que los Bauls de Bengala son

¹³ Para una exposición más detallada, ver White 2004: 222-29, 231-33. White considera a esta técnica “una doctrina sin duda revolucionaria, dada su perenne importancia en el hinduismo tántrico durante los últimos mil años” (Ibid.: 225).

conocidos por algunas de sus prácticas sexo-tántricas y que poseen vínculos con los naths, entonces la descripción que hace June McDaniel sobre las prácticas de los Bauls puede semejar bastante algún método atribuido a Matsyendra. Para los Bauls, el hombre situado en el corazón (=Isvara), bajo la forma de un pez (*min-rupa*), nada por la corriente de la sangre menstrual de la mujer. El Baul logra que este pez nade contracorriente y en dirección superior (en White 2004: 229). Aunque con otra terminología, esta descripción remite sin duda al proceso de *urddhva-retas*, aquél mediante el cual se previene que el semen se derrame, y hace que ascienda a través de *su?umna na?i* y se convierta/funda con el *am?ta* (néctar) localizado en la base superior del *axis* sutil de los *cakras*. Las ambiguas implicaciones sexuales hacen eco también en A-5, en donde Minapa se incorpora al cielo de las *?akinis*.

El término de *urddhva-retas* (literalmente, "semen ascendente") supone un gran control de la sexualidad, una rigurosa conducta célibe. Es una característica que todo asceta, y en particular un verdadero yogui, debe poseer. En lugar de ceder a las tentaciones sensuales, el yogui debe controlar su libido, lo que supone controlar internamente su flujo seminal. En lugar de dirigirse hacia el pene (es decir, hacia abajo), el semen es dirigido por el control yóguico hacia arriba, dentro del cuerpo sutil, hasta la región craneal. La práctica de *urddhva-retas* está en contraposición con el coito ritual que efectúan algunas sectas tántricas, incluida la escuela kaula-yogini supuestamente fundada por Matsyendra.

Tras reflexionar en torno de varios mitos e historias que involucran al pez (o peces), Wendy Doniger O'Flaherty considera que los peces a veces pueden fungir como una suerte de antídoto contra el pensamiento (Doniger 2005: 127); cabe reparar en el hecho de que se trata en especial de un pensamiento más bien acosador. Ésta es una interpretación adecuada en este contexto, puesto que una de las directrices del yoga (en la mayoría de sus variedades) es frenar o controlar el fluir del pensamiento.

Tampoco resulta del todo fortuito que en esta frase exista un sentido metafórico: el pez 'nada' en (y por tanto aplaca) el "flujo" mental. La mente y el pensamiento representan un remolino (*citta-vṛtti*) que obstaculiza el ascenso espiritual y sólo sosegándolo se puede seguir avanzando y lograr la perfección.

A partir de la relación mundo acuático/mundo mental, y desde un enfoque jungiano, podemos aún dar otro sentido al símbolo del pez. Dentro de la tradición bíblica, se cuenta la historia de Jonás, a quien embulle "un gran pez" durante tres días y tres noches (Jonás 2.1-11; Corán 21.87, 37.139-48).¹⁴ En la parábola de Jonás (y aun en la historia de Pinocho), el enorme pez que se lo traga y que tiempo después lo regurgita funciona como "símbolo de la memoria, de la persistencia del pasado, tal vez del inconsciente" y acaso sea un tipo de "realidad arquetípica" (Doniger 2005: 129). En A-4 y A-5 ni Matsyendra sale por sí solo del pez ni Siva lo saca, sino que es por acción del pez mismo. De este modo, el hecho de que Matsyendra, de algún modo, se convierta en un pez y después retorne a su forma humana puede simbolizar una especie de despertar espiritual o psíquico, en el cual "recuerda" (recobra y transmite) las enseñanzas divinas de Siva. En el Evangelio según San Mateo, por ejemplo, el mismo Jesús compara su sepulcro con el confinamiento de Jonás "en el vientre del pez" (Mateo 12.39-41).

Resulta significativo que tanto Jonás como Matsyendra sostienen un diálogo con Dios/Siva desde el vientre del pez y esto es lo que eventualmente permite la liberación, el congraciamiento de Dios y la orden de llevar a cabo una misión (transmitir el mensaje de Dios a Nínive en el caso del primero y la difusión de las enseñanzas de Siva en el segundo). Cabe mencionar que en la literatura sufí no es extraña la identificación de Matsyendra con Jonás; ésta se hace presente incluso en el *Dabistan*, obra india escrita en persa en el siglo XVII (cf. Ernst 2005 39-41).

¹⁴ Aunque comúnmente el imaginario colectivo lo concibe como una ballena (mamífero éste, que no pez), el texto no hace ninguna adaración; se limita a decir que "Yahvé ordenó a un gran pez que tragara a Jonás" (Jonás 2.1).

Podemos ver un valor casi soteriológico en el símbolo del pez en tanto encarnación de alguna personalidad divina. Jesús se convierte en “pescador de hombres” y hace de sus discípulos también pescadores; en una de sus encarnaciones, Viṣṇu aparece como un pez en constante expansión que, eventualmente, salva la vida de Manu, el legislador mítico del hinduismo. En ambos casos —los apóstoles y Matsya, el avatar piscino de Viṣṇu—, buscan la salvación de la raza humana. De algún modo esta asociación tácita —tal vez arquetípica— debió operar de distintas formas en la línea de transmisión nath. Así, en su *Jñanesvari*, Jñandeva (1989: 349) identifica a Matsyendra con la encarnación de Viṣṇu como pez. Antes que él, tanto el autor como el comentador del *Tantraloka* explican que el nombre de Mina/Macchanda evidencia que él ha roto las “redes” (*pasa*) de la existencia; representa una figura salvífica porque es el Gran Pez, el amo del “océano de la existencia” —metáfora común para referirse a la vida— y porque comunica las enseñanzas divinas (cf. TA 1.6, 1.7, 4.266-67, 26.71). En otras culturas también se han encontrado ejemplos de héroes míticos que, bajo la apariencia de un pez o mitad pez, traen el conocimiento a modo de revelación para la humanidad, como es el caso de Oanes, personaje mitad humano, mitad pez que ilustró a los sumerios (cf. Neumann 1993: 23).

Taranatha acota una ligera variante a esta leyenda. Dice que durante su estancia en el vientre del pez, Minapa recibe instrucción sobre el control del *praṇā*. Al salir del pez Minapa obtiene un “hijo”, con quien va en busca de Carpaṇ —otro nath-siddha— para seguir con su adiestramiento; se les conoce como Minapa y Macchendrapa respectivamente. Minapa se convierte en guru de Halipa (Haṇṇipa=Jalandhar), Malipa y Tibolipa —siddhacaryas budistas—; Macchendra, de Gorakṇā. Dowman opina que: “It is probable that the introduction of Minapa’s disciple, Macchendra, was Taranatha’s device to explain away the two names, and to give the *saiva* and Buddhist lineages separate *adi-gurus*” (Dowman 1985: 79). Resulta curioso

que en esta versión haya una tergiversación del orden con respecto al linaje varjrayana. Según las fuentes tibetanas, Luipa es distinto de, y anterior por varias generaciones a, Mina, a quien se considera guru de Gorakṣa. En este relato, Mina no sólo es anterior sino “padre” de Macchendra. Esto no hace sino seguir dificultando la verdadera identidad de Matsyendra/Mina/Luipa. Lo que esta versión sí hace, no obstante, es poner de relieve la relación de Mina/Matsyendra con alguna técnica de control respiratorio.

Una diferencia interesante entre las varias versiones es la iniciación de Matsyendra a cargo de Dattatreya en una de las variantes del cuento (según el GogPur). Después de su encuentro con Siva no parece que haya ninguna necesidad de más condecoraciones espirituales, pero la historia narra justamente esto. La leyenda incorpora elementos vaishnavas que, al parecer, no existían en las versiones más tempranas, como el KJN. La vinculación de este episodio con Dattatreya se debe sin duda a la creciente tradición del centro y el sur que justamente proclama a Dattatreya como el fundador de la secta de los naths. Esto está en consonancia con la tradición del Avadhuta Sampradaya. A juzgar por los textos que aparentemente fueron compuestos en el norte de la península, Matsyendra no está relacionado con alguna manifestación de Viṣṇu, sino directamente como discípulo de Siva y sin ningún nexo familiar verdadero. El MatSam, por otra parte, podría haber sido redactado en alguna zona del sur, en virtud de la inclusión del Rey Cola, pero en esta fuente tampoco se hace mención de la imaginería del culto de Dattatreya. Es muy probable que la inclusión de Dattatreya en esta historia se deba a intereses sectarios, pero es intrigante que el GogPur lidia sobre todo con la tradición de Rajasthán, donde el culto de Dattatreya no es particularmente célebre. El culto de Dattatreya básicamente tiene lugar en el estado de Maharashtra, lugar de acción de los varkaris. De hecho, la

versión del GogPur parece incorporar diversos elementos procedentes de distintas corrientes: unas más vaiṣṇavas, otras más saivas y otras más budistas.

Hacia el final de esta misma versión, se dice que Matsyendra redactó un texto intitulado *Saṣvara-tantra-vidya*, obra de difícil localización. Este Samvara Tantra podría aludir al Cakra-saṣvara Tantra, una forma de tantra practicada sobre todo por los sidhacaryas, una de las líneas de transmisión del budismo vajrayana. En su *Historia del budismo en India (rGya-gar-chos-'byu?)* —compuesta en 1608— Taranatha menciona a dos Kṛṣṇacaryas, ambos del siglo X, que posiblemente fueron maestro y discípulo. Este último practicó algunas formas de tantra (el Saṣvara, el Hevajra y el Yamari) en Nalanda¹⁵ (Nalendra), hasta que una manifestación de la Diosa le indicó que debía partir hacia Kamarupa (Kamaru), en Assam, para adquirir *siddhā*. Una vez allí, aparecieron ante él cientos de siddha-yoguis y yoginis para asistirlo (Taranatha 2004: 268; Dowman 1985: 131). Taranatha atribuye a este Kṛṣṇacarya la composición de un tratado sobre el Saṣvara Tantra. En otra parte menciona un texto intitulado *Sri-cakra-saṣvara-sadhana*, compuesto por un tal Darika (o Dṛgi), autor también de un *Vajra-sattva-sadhana* que también se atribuye a Luipa (Taranatha 2004: 230). No podemos asegurar que se trate del mismo texto mencionado en la leyenda citada en GogPur, pero todo parece apuntar hacia la típica simbiosis entre siddhas budistas y nath-yoguis.

Otra posibilidad es que se tratase del *Sabara-tantra* citado por el *Gorakṣa-siddhanta-saṣvara-graha*¹⁶ Debido a un fenómeno lingüístico muy frecuente en lenguas indias, los sonidos sibilantes palatal, cerebral y dental suelen confundirse unos con otros en la lengua hablada. Un simple error de transcripción podría haber omitido (o incluido) una *anusvara* (ṃ) sobre la sílaba SA/SA. Los capítulos segundo y cuarto

¹⁵ Antigua ciudad del actual estado de Bihar en la región centro-norte de la India, donde existió un célebre centro de estudios budista (¿V a.e.c.-XII e.c.). El plan de estudios de la universidad de Nalanda no se limitaba a las escrituras budistas, sino que también contemplaba el estudio de lógica, medicina, bellas artes, matemáticas y teología y filosofía de otras tradiciones religiosas.

¹⁶ GorSS 1: 14

del MatSam hablan del Sambhava-yoga-sastra, revelado por Siva a Parvati. ¿Es posible que exista alguna relación entre estos términos (*Sa? vara* y *Sabara*)? ¿Sería válido suponer que una deformación oral o confusión fonética del *Sambhava* habría derivado en *Samvara* y, posteriormente, en *Sabara* o viceversa? La relación fonética entre ambos términos — *Sambhava* y *Sa? v ara* — es dudosa; cercana, mas no convincente. Además, ambos poseen un significado muy claro: el primero se refiere a Sambhu, uno de los nombres de Siva, mientras que el segundo posee asociaciones fuertemente budistas, como se mencionó en el párrafo anterior.

B. EL NACIMIENTO DE GORAKHNATH

Gorakhnath es el guru paradigmático del Nath Panth; él es el verdadero padre de la tradición y a él se le atribuye la perfección y difusión del ha?ha-yoga. Uno de los rasgos esenciales que lo caracterizan es su riguroso celibato, razón que lo habrá de contraponerse a su propio guru en algún momento. Gorakh aparece en numerosos episodios, ya sea rescatando a algún otro yogui y convirtiéndose en su guru, o bien desplegando sus poderes a causa de su enojo o de alguna especie de concurso informal de milagros. Generalmente se le recuerda como a un personajes caritativo, generoso y misericordioso, pero también lo encontramos a veces como una figura irascible, inflexible y a veces de un tesón que raya en la crueldad.

En lo que concierne al nacimiento de Gorakh, las fuentes con las que cuento coinciden en varios puntos. En primer lugar, se cuenta que Gorakh tuvo un nacimiento no natural (*ayonija*, lit. “no nacido de útero”), sin intervención alguna de semen y líquidos vaginales (*raja-virya*) (GorC 2: 11). Hasta el momento no he encontrado (ni creo que exista) alguna versión que narre un nacimiento natural dentro de la

hagiografía ratha; la única excepción, aunque poco esclarecedora, es una versión tibetana (ver leyenda B-3). Lo importante de los relatos tradicionales es asentar la naturaleza divina de Gorakh, manifestada mediante un nacimiento prodigioso.

La primera versión de esta leyenda (B-1) está basada en Sambhusarma (1964: 41-45), que a su vez dice basarse en la historia del *Narada-* y el *Skanda-pura?a*.¹⁷ En esta fuente se incluye una paráfrasis en hindi de una historia acerca del surgimiento de Gorak?a, como encarnación de Siva. La versión B-2 se basa en *Goga Mahapura?* (GogPur), *Gorakh carit* (GorC 1) y *Gorkhnath caritra* (GorC 2). Entre estas tres fuentes existen algunas divergencias, pero se trata básicamente del mismo cuento. La última versión, B-3, está basada en una fuente de la tradición tibetana (Dowman 1985).

*

Versión B-1 (Sambhusarma 1964: 42-45)

La historia es contada por el dios Brahma al sabio Narada. Se cuenta, pues, que un tiempo después de que Matsyendra recorriera el mundo haciendo proselitismo en favor del yoga, Siva encontró plena satisfacción en este yogui, de modo que se lo hace saber y le ofrece un don divino. Matsyendra sólo le pide al dios que lo auxilie en la tarea de difundir el camino del yoga, a lo cual Siva replica que así lo hará: promete encarnarse. Mientras el momento llega, Matsyendra continúa propagando el conocimiento del yoga, que se conoce de diversas formas y nombres: raja-yoga, laya-yoga, ha?ha-yoga, mantra-yoga, dhyana-yoga y vijñana-yoga.

¹⁷ Hay varios debates en torno del *Narada-purana*. Algunas teorías sostienen que se trata más bien de una obra reciente (ca. S. XVI-XVII), mientras que otras fuentes la sitúan como uno de las dieciocho puranas principales y perteneciente al s. IX. Es bastante posible que, de hecho, las varias partes que componen el texto daten de diferentes épocas. El extenso *Skanda-purana* constituye un texto aún más complicado. Hay quienes opinan que el título no es sino un nombre genérico al cual se adscriben diversos textos. Aunque hubo quienes lo situaron en el siglo VII, parece más o menos probable que pertenezca a los siglos X-XIII (cf. Rocher 1986: 202, 203, 228-37).

Cuando Siva decide cumplir su promesa de manifestarse corporalmente para asistir a Matsyendra, su esposa Parvati siente herido su orgullo y celos del poder de su marido. Entonces dijo a Siva: "Donde sea que estés, yo nunca estoy separada de ti. Tú no posees realidad ninguna independiente de mí. Si tú eres *VP?u*, yo soy *Lak?m i*; si eres Mahesvara, yo soy Mahesvari; si eres Siva, yo soy Sakti; si eres Brahma, yo soy Savitri; si eres *Puru?a*, yo soy *Prak?ti*; si eres el Brahman, yo soy Maya. No eres distinto de mí."

Siva respondió entonces: "Ciertamente, donde tú estás allí estoy yo; esto es cierto. Pero que donde yo estoy tú siempre estés, eso es mentira. Pues es verdad que donde hay una vasija, siempre hay barro, pero donde hay barro no necesariamente hay una vasija. El éter imbuye todos los objetos, pero los objetos no colman el éter."

Tras decir esto, se dividió a sí mismo en dos partes: en una parte permaneció con su forma original y en la otra parte se manifestó como Gorak?a. Así producido, Gorak?a se dirigió a la cima de una montaña pura y permaneció en meditación. A causa del calor de las prácticas de austeridad de Gorak?a, la montaña comenzó a fulgurar intensamente.

Poco tiempo después, Siva se encaminó junto con Parvati hacia el lugar donde Gorak?a se hallaba meditando. A medio camino tomaron un descanso y Siva dijo a su cónyuge: "Oh Gauri, en esta montaña que ves se encuentra un gran ser (*param puru?*), un excelente yogui que medita desde hace mucho tiempo. Ve allí y toma *darsan* de este yogui¹⁸."

La diosa se puso en marcha. Al acercarse, vio que Gorakh resplandecía como si de un sol se tratase debido a la energía de sus meditaciones. Parvati entonces saludó

¹⁸ *Darsan* (de la raíz *v dṣ*, "ver") designa aquí el acto auspicioso de mirar directamente a un personaje sagrado, trátase de una divinidad, un santo o una autoridad espiritual (o, incluso, lugares de peregrinación; véase Diana Eck 1993: 20-21). El *darsan* (*darsana* en sánscrito) puede darse también a través de una imagen o ídolo, sobre todo si se trata de una deidad. El fruto de "hacer" *darsan* es que el favor o gracia del personaje sagrado en cuestión recae en el devoto; equivale, pues, a recibir una bendición.

debidamente al yogui, reconociendo una forma de Siva. Recordando las palabras de Siva pensó: "¿No será esto un artificio de él para refutar mis aseveraciones? Es momento de poner a prueba a este yogui. Es difícil vencer las acciones de Maya. Yo soy Maya, la más poderosa; sin mi poder, Brahma, Viṣṇu y Siva son pasivos."

Así, se dispuso a poner a prueba a Gorakṣa. Utilizó el influjo de las sustancias y los objetos, mientras permanecía invisible, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles. Comprendió entonces que ésta era en verdad una encarnación prodigiosa de Siva y asumió la superioridad de su divino esposo.

Luego Gorakṣ le dijo a la diosa: "Anda, ve con Siva, que te está esperando."

Así lo hizo ella y al llegar le expresó a Siva: "Lo que decías era verdad. Aun sin mí sigues siendo poderoso; tu realidad es la principal. Así mismo lo he experimentado. La disolución del poder (*sakti*) tiene lugar en el interior del poderoso (*saktiman*). Oh Isvara, ¿quién es este gran yogui?"

"Ese yogui se llama Gorakṣanatha; es la deidad tutelar (*iṣṭa devata*) de todos los hombres y los videntes. Él es el iniciador de la rueda de la materia y el conquistador de la muerte. Este Gorakṣa soy yo; él es mi verdadera forma. No hay diferencia alguna entre los dos. Fue en pos del bienestar y la protección de los Vedas, el ganado y la tierra que he encarnado como Gorakṣa. Sólo él vence la muerte y hay que venerarlo; de otro modo, es muy difícil vencer la muerte. La fuerza del yogui es magnífica; ya sea que este yogui mantenga una forma única o varias, ya sea que permanezca en la tierra o en el cielo, ya sea que se manifieste en forma material o en forma sutil, ya sea que esté presente en el grano o en el monte, este yogui es capaz de realizar las acciones de Brahma o Viṣṇu."

"Oh Señor", replicó Parvati, "tu poder es inigualable. El universo no es sino tu jardín y tú eres el jardinero." De este modo, ambos se dirigieron al Monte Kailasa.

Brahma continúa su relato a Narada y explica que más tarde Gorakṣa se encaminó hacia donde se hallaba Matsyendra meditando, en un estado de total absorción (*samadh*). Gracias al yoga mental de Matsyendra, Gorakṣa “despertó” espiritualmente y, a partir de las doctrinas yóguicas de Matsyendra, Gorakṣa difundió tres instrucciones de yoga: *saktipata*, *karuṣavalokana*, y *aupadesika*. Brahma concluye mencionando que gracias a las enseñanzas de Gorakṣa, numerosos monarcas, videntes y personas alcanzaron el éxito y fueron así copartícipes de la inmortalidad.

*

Versión B-2 (GogPur: 67-74; GorC 1: 14-17; GorC 2: 5-10)

El nacimiento de Gorakh, sin embargo, sucede bajo distintas circunstancias en otros textos. Aquí, Gorakh es una encarnación de Hari-Narayaṇa. En una ocasión Matsyendra realizaba una peregrinación en Bengala y llegó a un sitio de nombre Candragiri. Allí habitaba Surya Dayal, un ferviente *paṇḍit* de gran devoción junto con su bella y dedicada esposa, Sarasvati. Aunque ambos profesaban puntualmente sus obligaciones religiosas, no contaban todavía con la bendición de tener prole. Esta insatisfacción, empero, no les hacía descuidar sus labores rituales y devocionales. En algún momento, Matsyendra llegó a la puerta de este matrimonio y ella escuchó la voz que entonaba un “!Alakh! ¡Alakh!¹⁹”, de modo que salió a su encuentro, resuelta a otorgar alguna caridad al errante asceta. De inmediato Matsyendra percibió que la mujer se encontraba acongojada y le preguntó la razón.

“No es sólo tristeza lo que tengo”, respondió la mujer. “Me aflige no tener hijos todavía y la gente se burla de mí por ello. Oh, Señor, si por ventura y merced

¹⁹ Del sánscrito *alaksya*, “invisible, imperceptible.” Designa a la divinidad en su aspecto último y trascendental. El saludo tradicional de los nath-yoguis supone que uno pronuncie *Alakh*, el nombre de la Realidad Última, y otro responda *Ades*, “Ordene, mande”.

mediante su favor y gracia tuviere a bien utilizar sus poderes para otorgarme un hijo, me haría inmensamente feliz.”

Como respuesta, Matsyendra sacó de su alforja un puñado de cenizas y lo entregó a Sarasvati diciéndole: “Toma esto. Cómetelo mezclado con *khir*²⁰ después de haber tomado un baño purificadorio; te concederá lo que deseas. Al cabo de doce años regresaré por aquí y te visitaré.” Tras decir esto cual se marchó.

Más tarde, Sarasvati se encontró con unas amigas vecinas y les contó lo sucedido, mostrándoles el puñado de cenizas.

“¿Pero cómo es posible que con un montón de cenizas se produzca un niño? No se puede,” interpelaron incrédulas las mujeres.

“Hay que andarse con cuidado con esos yoguis, no sea que te engatusen.” “Dicen que hacen cosas terribles,” continuó una de ellas.

Contaron dos o tres rumores en torno de malévolos *sadhus*, quienes a final de cuentas sólo lograban arruinar la reputación de las mujeres.

“Es gente loca y peligrosa”, le decían. “Mejor no te comas las cenizas.”

Para sus adentros, ella se debatía: creerles o no creerles. Cuando había estado frente al yogui, pudo notar un resplandor en su rostro que sólo podría haber emanado de un verdadero santo. Pero, ¿y si ellas tuviesen razón? ¿Qué necesidad tenía de pasar penurias gratuitamente? Así que finalmente decidió deshacerse de la ceniza y la arrojó a un pequeño hueco en la tierra a las afueras de la aldea; la gente del pueblo comenzó a depositar en ese mismo lugar toda clase de desperdicios. Sucedió, entonces, que la combinación de desechos y estiércol propiciaron la germinación de la ceniza. Pasaron varios años y Sarasvati, ignorante de cualquier cosa, continuó cargando con la tristeza de no haber procreado.

²⁰ Dulce típico hecho a base de arroz, leche y azúcar.

Al cabo de doce años Matsyendra emprende por fin el retorno a C andragiri para conocer al niño, quien, según piensa Matsyendra, tendría ya unos once años de edad. Al grito de *¡Alakh, Alakh!* Sarasvati se atemorizó, pues no pensaba en verdad que aquel yogui recordaría su promesa de volver. Temía que el yogui ahora le pronunciase alguna maldición. Con sumo silencio extendió su mano para hacerle entrega de limosna, pero Matsyendra, en lugar de recibirla, le preguntó: "Mujer, tu crío ya debe estar algo crecido ¿Acaso no piensas mostrármelo?"

Ella no respondió y él preguntó de nuevo: "Dime, ¿acaso no nació el niño?" Finalmente ella replicó que había arrojado la ceniza a un montículo de estiércol y Matsyendra quiso ir hasta allí.

Una vez en el lugar, el yogui instó a que se asomara el vástago, quien a su vez respondió que, en efecto, había nacido, pero que no podía salir por sí solo, ya que se encontraba debajo de todo el mogote. Le ayudó a salir y emergió un fulgurante muchacho. Entonces Matsyendra dijo al niño: "Puesto que has surgido de heces de vaca, te llamarás Gorakh. Eres hijo del Sol y por tanto tu gloria será semejante a la del sol."

Después se volvió hacia Sarasvati, que no cabía de asombro, y le dijo: "Lo hecho, hecho está; ahora ya nada hay por hacer. No tendrás la fortuna de gozar de un hijo, pues éste es un niño de naturaleza divina, destinado al camino espiritual."

Ella rompió en llanto y Matsyendra la consoló diciendo: "Dedícate, pues, a hacer plegarias a Dios. Se cree que tener un hijo es garantía de buena fortuna, pero un hijo malo atraerá la desventura." Luego la instruyó acerca de las ataduras²¹ e inició a Gorakh en la doctrina del camino nath, tras lo cual los dos, maestro y discípulo, emprendieron la retirada.

²¹ *dhir bandha* (GogPur: 74). ¿Se refiere a las ataduras que suponen el apego a los vínculos familiares y emotivos?

*

Versión B-3 (Dowman 1985: 81 -85)

En la versión tibetana, Gorakh es hijo de un vendedor de incienso . Gorakh, dicen las fuentes budistas, nació en el este de India durante el reinado del rey Devapala. Cuando tuvo edad suficiente, su padre lo contrató como vaquero. Un día, sentado con sus compañeros pastores, se acercó Mnapa, mientras unos cuervos apacentaban en un árbol.

Minapa informó a los pastores que debajo de un árbol lleno de cuervos se encontraba un príncipe al que le habían cercenado brazos y piernas. El príncipe necesitaba que alguien pudiera atenderlo. De inmediato se ofreció Gorak?a, quien pidió a Minapa encargarse a su vez del ganado mientras él atendía al príncipe mutilado.

Gorak?a le dijo a Minapa que alimentaría al príncipe con la comida que el dueño del ganado le proporcionaba día a día. Minapa se mostró satisfecho y contestó que de esa manera el príncipe podría realizar las cuatro funciones básicas de la vida.

Todos los días el muchacho acudió con el príncipe y le procuró los cuidados necesarios: le daba de comer y beber en la boca, le limpiaba el excremento con sus propias manos y le lavaba el cuerpo.

Un día, sin embargo, cuando Gorak?a llegó se encontró con que el príncipe estaba de pie. Entonces supo que había estado realizando su *yoga-sadhana* según las instrucciones de Minapa; el resultado era que ahora se habían regenerado sus miembros amputados. Levitando, ofreció enseñarle a Gorak?a cómo meditar. Mas el muchacho alegó que ya tenía un maestro y regresó con él.

Al encontrarse con Mina, Gorak?a le relató lo sucedido, para satisfacción de aquél. Inició entonces al muchacho, le confirió poderes y lo instruyó debidamente. Después partió hacia otra región.

Por su parte, y gracias a las enseñanzas de su guru, Gorakha obtuvo *mahamudra siddhi*. Anduvo mucho tiempo hasta hallar de nuevo a su guru, quien le dijo que sólo alcanzaría el éxito absoluto cuando hubiese procurado la liberación de diez millones de seres. Así pues, Gorakha se dedicó a iniciar e instruir a todo aquél que estuviera dispuesto a escucharlo, pero Mahadeva lo reprochó: Gorakha debía impartir el conocimiento profundo sólo a quien lo solicitara y estuviera verdaderamente preparado y lleno de fe. Así mismo lo hizo Gorakh desde entonces.

* * *

El primer rasgo que llama la atención es la procedencia misma de Gorakh. En B-1 Gorakh es explícitamente una encarnación de Siva, mientras que en B-2 su nacimiento se debe a los poderes milagrosos de Matsyendra; una variante de esta leyenda aparece en el *Buddha-purana*, donde es Siva y no Matsyendra quien obsequia las cenizas milagrosas a la mujer estéril (Sensharma 1994: 30-31). En B-3, por el contrario, su nacimiento es completamente normal y humano.

B-1, aunque a partir de una trama distinta, conserva el motivo de la relación entre Matsyendra y Gorakha, tema central en la mayoría de leyendas. En este caso, el texto declara expresamente que Gorakha no es sino una manifestación del dios Siva y, por lo tanto, el nacimiento es prodigioso, casi súbito. Hacia el final del cuento, esta versión menciona tres instrucciones de yoga que supuestamente Gorakh difundió por órdenes de su guru: *saktipata*, *karuavalokana* y *aupadesika*. Los nombres de estas instrucciones, sin embargo, no aparecen en ninguna fuente del Nath Panth que yo haya consultado ni de otras escuelas de yoga, por lo cual no podemos identificar adecuadamente dicha clasificación doctrinaria.

En B-3 Gorakh adopta los modos de un *bodhisattva*, pero rectifica debido a la amonestación de Mahadeva, es decir, Siva. ¿Podemos leer aquí la posibilidad de que en un inicio Gorakh hubiera sido budista y después haya tomado la fe saiva? Lo curioso es que ésta es una fuente budista y no tendría por qué hacer relevante el papel de Siva. En esta versión, además, Gorakh no recibe de ningún guru otro nombre, sino que conserva el mismo toda la historia. Debido a su profesión, de hecho, podemos incluso inferir que no se trata de un nombre verdadero como tal, sino de un apelativo genérico a partir de su oficio: el Ganadero o el Vaquero. Si bien en esta versión Gorakh no emerge de un montón de estiércol, la imagen se preserva de alguna manera durante su relación con Caura?gi. A través de su asistencia, Gorakh tiene incluso que limpiar el excremento del príncipe mutilado.

La mayoría de estos relatos, cuando no todos, suelen tener implicaciones simbólicas. Es significativo el material con el cual se propicia la generación de Gorakh. Como mencioné antes, una etimología ficticia del nombre es *go*=vaca, *rakh*=ceniza, es decir, estiércol incinerado. En la misma línea, Briggs recoge también una etimología adicional, según la cual a partir del nombre de Gorakh se extrae la palabra *ghor*, aquí con el significado de "inmundicia, mugre", si bien el significado primordial de la palabra es "atroz, terrorífico, repugnante" (Briggs 2001: 182; ver también Eliade 1998: 225). Independientemente de la fuente consultada por Briggs, esta interpretación es de carácter fantasioso y en nada apegado a realidades lingüísticas.

En la mayoría de las versiones de esta leyenda encontramos las siguientes constantes: a) la presencia de estiércol de vaca, b) la presencia de ceniza (la que Matsyendra entrega y la de las heces incineradas) y c) doce años que transcurren. Presumiblemente el elemento del estiércol de vaca posee dos factores de importancia: por un lado, hace alusión al nombre de Gorakh y, por el otro, lo vincula con un animal sagrado para el hinduismo. Es bastante frecuente que la etimología de nombres

propios y conceptos trascendentales se basen en sentidos metafóricos de las palabras; éste es el *modus operandi* de la etimología homilética a lo largo de la literatura religiosa sánscrita. Estar ligado a una figura sacra, como es la vaca, puede operar como un modo de presentar a Gorakh como baluarte del hinduismo, lo cual no deja de ser intrigante y aun sospechoso, pues los nath-yoguis han sido acusados varias veces de afanarse en prácticas censurables por la percepción ortodoxa. Durante la evolución del nathismo, es más bien difícil encontrar instancias en las que los naths aparezcan como defensores de una ortodoxia u ortopraxis hindú, mas no así en la historia reciente. Por el contrario, suelen estar asociados con escuelas catalogadas de heterodoxas, como el budismo y el tantra. Pero al mismo tiempo, es cierto que se tiene precisamente a Gorakh como una especie de reformador del *panth* y celoso guardián del *dharma* del yogui/asceta.

Aunque, como refieren el NSCar, Dasgupta y otros, se tiene a Gorakh por encarnación de Siva, resulta curioso que en las versiones de GogPur y GorC 2 se le asocie más bien con Visṇu. A pesar de que las tres relaciones recopiladas en GorC 1, GorC 2 y GogPur se ciñen más o menos a la misma historia, la pequeña diferencia es significativa. Primero, cuando Matsyendra entrega las cenizas a la mujer, le asegura que Hari-Narayana (una de las manifestaciones de Viṣṇu) se le aparecerá, y después, al ir en busca del niño, le informa que él es una encarnación de Hari. El GorC 1, editado por el templo de Gorakhpur, no incluye esta identificación, pero quizás en parte ello se debe a que el texto mismo es más escueto que el GorC 2 y el GogPur. Pero por otro lado, la grey de Gorakhpur se asume como seguidora de la fe saiva y resulta comprensible que no expresen una relación directa de Gorakh con el dios Visṇu, sino con Siva. Como sea, encontramos ya una confluencia de diversas denominaciones religiosas en la figura de Gorakhnath: saivismo, vaishṇavismo, budismo tibetano y las tradiciones eclécticas de Nepal. Falta ver los episodios en que Gorakh

hace las veces de guru de musulmanes o en que se pone de relieve su relación con algún personaje de la fe jaina. No está de más repetir que la incorporación más o menos fuerte de Gorakh por parte de distintas corrientes religiosas se debe, sin alguna duda, a la excesiva influencia que Gorakh ejerció sobre la cultura india, no sólo en el norte de la península india, sino también en el centro y el sur.

Por su parte, la *Sant-mal* (Naraya?adas 1982: 345), proporciona poca información al respecto; la historia está mucho más abreviada, pero difiere significativamente en un punto: Matsyendra hubo conferido a la mujer el puñado de ceniza consagrada en una población de nombre Jayasri, cerca de Ayodhya. Éste es un sitio que no suele aparecer en historias relacionadas con el Nath Panth. Aunque no tengo por el momento elementos para ofrecer una hipótesis elaborada, esto me sugiere ciertas tentativas por acercar la figura de Gorakh a la fe vai??ava. Ya mencioné en el párrafo anterior la sugerencia de que Gorakh podría haber sido una manifestación parcial de Vi??u. Debo aclarar, sin embargo, que el GogPur, donde se realiza este comentario, muestra en la contraportada a un Gorakh que ostenta los atributos inconfundibles de un seguidor de Siva.

Los elementos vai??avas no son infrecuentes en este tipo de hagiografías, sin embargo. En buena medida, el relato del nacimiento de Gorakh repite patrones de las vidas de otros santos, en particular de aquellos que pertenecen a las tradiciones devocionales *sagu?i* y *nirgu?i*. Sin duda, los relatos de las múltiples encarnaciones de Vi??u sirvieron, en mayor o menor medida, de modelo narrativo y como consecuencia se concedía que el santo en cuestión constituía una manifestación o bien de Vi??u (en alguna de sus formas) o bien del Brahman, el Ser Absoluto. Esto es particularmente cierto de los santos *nirgu?is*, como ha expuesto Lorenzen (1995b: 185). Pero falta analizar un poco más de cerca las implicaciones que los textos hagiográficos sugieren. A través de las varias versiones, la historia reproducida arriba corresponde, palabras

más, palabras menos, a la versión más generalizada y aceptada en torno del nacimiento de Gorakh. Tanto los elementos en común como las divergencias pueden ser de utilidad para derivar interpretaciones e hipótesis.

Una de las diferencias que encontramos entre las versiones consultadas se refiere a los nombres de los personajes involucrados en la narración. En GorC 1 no hay mención alguna de nombres; lo único que sabemos a partir de esta fuente es que Matsyendranath se encuentra con un matrimonio de brahmanes. El GorC 2 da el nombre de ambos: él se llama Sarvopa Dayal y su esposa, Sarasvati; al menos de él se afirma que pertenece a la casta de brahmanes (ella presumiblemente también). El GogPur, que se apega mucho a la historia del GorC 2, proporciona casi los mismos nombres. Ella se llama Sarasvati, aunque con frecuencia el narrador le cambia el nombre por Satyavati; por otra parte, el nombre de su marido difiere ligeramente del que apunta el GorC 2: Surya (=Sol) Dayal (=compasivo). No es difícil pensar que uno u otro pudieran ser lecturas equivocadas de una "fuente" común. Lo más probable es que el GogPur esté en lo correcto y se trate, en efecto, de Surya Dayal. Hay razones para inclinarse por este nombre. Al final de todo el episodio, cuando Matsyendra por fin recibe al niño, le asevera que él es hijo del sol (*Surya-putra*). Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que el uso de nombres específicos en las leyendas suele sugerir que la leyenda (o la versión de la historia) es relativamente reciente o, al menos, elaborada tardíamente. Los relatos legendarios más antiguos (como es el caso de las versiones puránicas) no apuntan más nombres que el del, o los, personaje (s) principal (es).

Podemos interpretar el nacimiento de Gorakh desde cuatro puntos de vista y adoptar las siguientes posturas, algunas más aceptables que otras:

1. Desde el punto de vista del creyente, se asume que la narración relata más o menos fielmente las condiciones extraordinarias del origen de Gorakh. Según esta

versión, Gorakh habría nacido merced el poder mágico de unas cenizas consagradas que un yogui o *sadhu* entregó a una mujer estéril y desolada. Más tarde, el niño se encontraría con este yogui o *sadhu*, que se convertiría en su preceptor, o padre, espiritual. Esta explicación es la más sencilla, pero también la más difícil de aceptar desde una postura histórica.

2. Quizá la historia exprese el hecho de que el origen de Gorakh sea incierto y, por tanto, se hayan *mitologizado* los elementos que intervienen en su nacimiento, es decir que al carecer de verdaderos padres, se le relaciona con algún factor divino o sobrenatural, en este caso el Dios-Sol (en GogPur, el esposo de la devota Sarasvati se llama Surya=sol). Más adelante este parentesco se caracteriza en el nombre del supuesto brahmín que habitaba en Candragiri. Su esposa, en consecuencia, recibe el nombre de Sarasvati, también nombre de una divinidad. La diosa Sarasvati, además de presidir sobre las artes y el conocimiento (trascendental), está también vinculada, aunque indirectamente, con la deidad solar. En algunos textos védicos y otros posteriores, Savitri, diosa solar, y Sarasvati hacen las veces de nombres alternativos de la plegaria *gayatri*, según el momento del día en que se entone (Muñoz 2002: 14, 80). En consecuencia, ambas aparecen como consortes del dios Brahma en diversos episodios puránicos (ibid.: 22, 25, *passim*). Las palabras *savitri*, *gayatri* y *sarasvati* poseen, dentro de un contexto védico y ritual, una significación solar. Las narraciones empleadas ponen especial énfasis en la naturaleza "refulgente" del muchacho de doce años: "*tejasvi (divya) balak*".
3. La siguiente posibilidad es que, de hecho, el proceso haya sido inverso, es decir que, en efecto, su padre se llamara Surya. La tradición se encargaría más tarde de transformar al padre humano en un padre divino: ya no un hombre, sino un astro celeste. Sería posible pensar que el nombre del padre diese lugar a especulaciones

o “mitologizaciones” posteriores por parte de los adeptos. Sin embargo, las referencias a condiciones más específicas acerca de quiénes eran o a qué se dedicaba este matrimonio, cuál era su condición económica, etc, son más bien nulas. Durante los doce años que transcurren antes del regreso de Matsyendra, nada sabemos del destino de ellos. Además, el padre sólo aparece al principio del episodio y únicamente es mencionado; en realidad nunca toma parte en los acontecimientos. La figura de este padre es ambigua. De hecho, parece más probable que este brahmín no existiese del todo. Gorakh, de este modo, sería un hijo bastardo, cuya madre, acaso por la vergüenza de haber sido abandonada por el hombre y con un hijo a costas, habría decidido deshacerse del vástago. Así, lo habría depositado fuera de la aldea, donde se almacenaban los desperdicios y demás deshechos. El niño entonces habría crecido al margen de la sociedad, entre los excrementos cenizos de las vacas (*Go-rakh*), hasta su encuentro con un asceta errante que lo habría adoptado.

4. Una última posibilidad resulta igualmente interesante, aunque carezca de evidencias directas para sostener la hipótesis. La idea está sugerida en el coloquio que sostiene Sarasvati con sus vecinas. Ellas insisten en que resulta peligroso asociarse con yoguis y otro tipo de ascetas errantes. ¿En qué radica el riesgo? Dentro de las historias que cuentan (aunque muy brevemente y no en todas las versiones), resalta el hecho de que una mujer vio su reputación mancillada al final del encuentro con un yogui. Dañar la reputación de una mujer equivale, sin pensar demasiado, en sostener contacto físico, sexual. Acaso podríamos releer la historia de este modo: en algún momento, un yogui de nombre Matsyendra cruzó por un pueblo y sedujo a una mujer (¿casada? ¿soltera?). Cabe recordar que Matsyendra entrega un puñado de ceniza a Sarasvati y que, como se apuntó más arriba, la ceniza es también un elemento de significación sexual. Al percatarse de que estaba

esperando un hijo: 1) la mujer refiere a sus vecinas la obtención de un elemento mágico, pero no le creen, y entonces 2) decide abandonar al niño. Aquí esta supuesta versión coincide con la anterior, salvo por la cuestión de la paternidad: se trata de un padre ausente (desapareció, murió, etc.) o de un asceta. Los datos sobre Matsyendra (tanto los legendarios como los que se refieren a sus prácticas religiosas) lo vinculan con la compañía de mujeres, así que no sería completamente imposible pensar que, de hecho, Matsyendra sea no sólo el padre espiritual, sino carnal, de Gorakhnath. No obstante, esto implicaría replantear por completo las fechas de ambos personajes y hasta el momento no creo que sea posible determinar una coincidencia real en el tiempo.

Después de reflexionar sobre estas distintas hipótesis, bien podemos decir que, pese a las diferencias entre las diversas versiones, el episodio posee las siguientes constantes: a) la intervención de Matsyendra para su engendramiento, b) la presencia de una mujer de nombre Sarasvati, c) la total ausencia de una vida familiar, d) una interpretación simbólica del nombre, y e) la idea de que Gorakh "desciende" ("*tum avatarit ho*", GorC 1) de algún orden divino o divinidad (Siva, Surya, Hari). Así, se desprende que Gorakh es una persona divina, hijo del sol (y en efecto, su reputación alcanzó tantos sitios en el sur de Asia como rincones toca el sol) e hijo también de la verdad (Satyavati) y el conocimiento, encarnados en Sarasvati.

Por otro lado, vale meditar sobre la caracterización de Matsyendra. En las versiones citadas, Matsyendra aparece como un yogui errante que anuncia su vocación con el llamado *Alakh, Alakh*. Incluso se narra que cuando Matsyendra se aproxima entonando este saludo, Gorakh lo recibe con el correspondiente ¡*Ades!*²² Posiblemente esto representa una interpolación posterior. *Alakh* es una forma de saludo que emplean los

²² Ver nota 21.

yoguis seguidores de alguna de las escuelas derivadas de Gorakhnath y es poco probable que se utilizara antes de él. Es más, todo apunta hacia el hecho de que las prácticas de Matsyendra se diferenciaban de las de Gorakh en más de un punto. Más que yogui, Matsyendra poseía otro tipo de aptitudes religiosas, en general de un carácter netamente tántrico. La cuestión de si Gorakh propagó estos métodos "tátricos" en su propio *sampradaya* queda aún por esclarecer y es por esa razón que en el presente estudio se intenta un análisis interpretativo tanto de los elementos hagiográficos como de los textuales.

C. LA CREACIÓN DE GAHINI

Gahini, aunque no vuelve a aparecer en nuestros cuentos, es una figura importante porque pertenece a la línea de descendencia de la tradición siddha de Maharashtra: Matsyendra, Gorakha, Gahininatha, Nivattinatha y Jñandev. También figura, como vimos en el capítulo correspondiente, con bastante frecuencia en las múltiples listas de naths y siddhas. Las circunstancias de su nacimiento recuerdan el modo en que para la tradición judeocristiana Dios creó a Adán, aunque los significados explícitos e implícitos difieren del relato bíblico.

*

Versión C-1 (GorC 2: 17-25)

Según la versión del *Gorakhnath caritra*, en una ocasión Matsyendra y Gorakh llegaron mendigando hasta una aldea de nombre Kanak. Gorakh quería estudiar los mantras de

la ciencia de las hierbas medicinales y milagrosas (*sa? jivan*).²³ Anduvieron hasta un lugar apartado.

En algún momento se acercaron unos niños. Venían jugando a sus juegos unos con otros, peleando entre sí y riendo a carcajadas. Gorakh quería que los niños se retiraran, porque no podría concentrarse en sus estudios con el ruido de aquellos juegos infantiles. Aun así, apartó su mente de dichos obstáculos y la centró en su *sadhana*

Entonces los niños se pusieron a jugar con barro y decidieron hacer un carro con todo y su cochero. Pero se preguntaban cómo le harían para hacer el carro. Unos de ellos al fin fueron a buscar barro y lo mezclaron con agua. Estuvieron moldeando el barro, tratando de darle forma de carro, pero no sabían cómo hacerlo y no lo podían lograr.

Los muchachos pensaron que tal vez deberían acercarse al *sadhu* y pedirle que él lo hiciera.

“*Baba* queremos hacer un carrito de barro, pero no podemos. Haznos uno.”

Gorakh estaba inmerso en la recitación de sus mantras pero al fin les dijo: “Yo no sé cómo hacer un carro de barro. Ahora, ¡váyanse a jugar lejos de aquí!”

Pero los niños volvieron a hablar: “Tú sí sabes cómo hacer un carro de barro, ¿por qué no b quieres hacer? Hemos oído que los que estudian saben hacer casas, carretas, asientos, catres, sillas y carros; todo eso. Seguro que tú sabes cómo hacerlo. Anda, haznos un carrito.”

Finalmente Gorakh accedió a darles instrucciones de cómo hacer un carrito: tenían que moldear la parte inferior, un eje, ruedas, etc. Los niños siguieron las indicaciones de Gorakh y al final terminaron de hacer el juguete y se quedaron muy contentos, haciendo gran alharaca. Gorakh les hizo señas para que se callaran.

²³ GorC 2: 17-18. El nombre de este mantra se refiere a unas hierbas medicinales y/o milagrosas que “infunden vida”.

Al ver el carrito, uno de los niños dijo. “Ahora necesita un cochero.”

“Nosotros lo jalaremos”, respondió otro niño, pero el primero replicó: “No, éste necesita un cochero también de barro.” Los demás estuvieron de acuerdo. Trajeron entonces más agua, la mezclaron con el barro y trataron de modelar un cochero, pero no pudieron. Fueron entonces de vuelta con Gorakh.

“*Sadhu Baba* ya hicimos el carro, pero ahora necesita un cochero y nosotros no lo podemos hacer. Ayúdanos, por favor.”

Para librarse por fin de este fastidio, Gorakh tomó un poco de barro húmedo y comenzó a modelarlo. Mientras tanto, seguía recitando los *sa? jivani-mantras* que estaba estudiando. Así fue terminando los miembros de la figurilla y uniéndolos hasta que el cochero estuvo listo. En el momento de concluir la figura del cochero, Gorakh seguía repitiendo sus mantras y de pronto la figura comenzó a moverse con vida. No tardaron en entrarle los siete *dhatu-s* y después le brotaron piel por fuera y huesos por dentro, carne, sangre, etc. También se incorporaron los *jñanendriya-s* y los *karmendriya-s*.²⁴ Al final, no había nada que distinguiera al niño-juguete de un niño real.

El niño recién creado exclamó: “¡Salve, Gurudeva!” Los otros chicos se atemorizaron y empezaron a gritar: “¡Ha creado un monstruo!”

Gorakhnath mismo quedó sumamente sorprendido de esto. Pero le dijo a este niño recién creado: “Hijo, siéntate aquí.” El niño se sentó junto a Gorakh y éste retomó sus recitaciones. Los muchachos se alejaron rápidamente del lugar a causa del miedo.

Una vez en la aldea, los chicos contaron lo sucedido. Los aldeanos estaban sorprendidos y escépticos a la vez: ¿cómo creer a las palabras de unos niños? Pero un aldeano fue a ver el prodigio y regresó para confirmar la historia de los muchachos.

²⁴ La mayoría de sistemas yóguicos recogen la terminología y constitución material del universo según la filosofía *Sa?khya*. Los *dhatu-s* —generalmente seis— son los elementos éter, aire, tierra, fuego y agua más la conciencia (*cetana*); en la medicina ayurvédica también se refiere a los tres humores: bilis, viento y flema. *Jñanendriya* designa a los órganos sensoriales, mientras que *karmendriya* se refiere a los órganos de la acción; los primeros *perciben* el aroma, el color, etc. y los segundos *producen*.

Como de rayo se propagó la noticia en todo el pueblo de que un yogui había hecho un juguete de barro y después le había dado vida.

Mientras tanto, Matsyendra estaba pidiendo limosnas en una casa a las afueras del pueblo. Escuchó las noticias y supuso que todo había sido a causa del *sa? jivani* mantra que Gorakh había estado estudiando, así que no se sorprendió.

Al regresar con Gorakh, lo encontró estudiando. Vio al niño a un lado de Gorakh y le puso una mano sobre la cabeza.

“Hijo”, le nombró, “tú serás un gran siddha yogui. Te llamarás Gahin inath.” Después le dio de beber la leche que había recibido como limosna.

Entonces Gorakh juntó sus manos y exclamó: “Oh, guru, ¿qué milagro es éste? Yo sólo hice un cochero de barro para que jugaran los chicos del pueblo, pero de pronto cobró vida y empezaron a surgirle miembros y sentidos.”

Habló Matsyendra: “Hijo mío, mientras moldeabas la figura de barro estabas repitiendo tus mantras; es por eso que la figura cobró vida.”

Gorakh permaneció en silencio. Matsyendra retomó la palabra: “Kara-Bhañjananath ha tomado forma en este niño. Necesitaba encarnar, por eso su nacimiento no es para nada insignificante.”

Por su parte, toda la gente del pueblo se congregaba para ir a ver el prodigio y se juntó mucha gente. Matsyendra ya no quería permanecer por más tiempo en este sitio, porque Gorakh ya había completado su aprendizaje del *sa? jivani* mantra. Le dijo a Gorakh que debían partir y éste asintió. La gente se enteró de que los yoguis pretendían marcharse y se apenaron. Querían que los milagrosos yoguis se quedaran en el pueblo para que siempre los cubriera una sombra de felicidad, pues a partir de ese día la salud y el bienestar social de la aldea prosperaron. Por más que suplicaron, los yoguis no aceptaron quedarse. Los pobladores comprendieron y sólo les pidieron que cuando volviesen a andar cerca pasaran por allí y se quedaran unos días.

Ahora bien, en el pueblo había un gran sabio y devoto brahmín de nombre Madhunath; su esposa, igualmente devota y piadosa, se llamaba Gaṅga. Ambos eran muy respetados en todo el pueblo. Él tenía un profundo conocimiento acerca de todos los deberes religiosos y siempre acudían a él. Sin embargo, este *paṇḍit* no era completamente feliz porque no habían podido tener hijos, por más intentos que habían hecho con hierbas y medicinas varias.

Algunas personas prestigiosas del pueblo fueron con él y le dijeron: “*Paṇḍit-jī!* ¿Ha usted escuchado que afuera de la aldea hay unos yoguis que dieron vida a un niño de barro? Vaya con ellos y pídale al niño; seguro que no se lo negarán. El niño es muy hermoso; le traerá a su casa buenaventura.”

El brahmín se quedó pensativo, pero su mujer se puso muy contenta y, en compañía de otras mujeres, fue a conocer al niño. Regresó y suplicó a su marido ir y pedir al niño; el *paṇḍit* accedió. Fue a encontrarse con Matsyendra y lo saludó respetuosamente.

“Oh, *Sadhu Baba*”, le comunicó un aldeano, “éste es Madhunath, el *paṇḍit* de la aldea. Posee grandes conocimientos y buena disposición, pero no tiene hijos y ello lo entristece.”

Matsyendra lo miró y adivinó a qué venía. “Lamento tu tristeza, *paṇḍit-jī*. Sé que has venido en busca de este niño, pero...”

“Pero ¿qué, Mah araj?”, indagó el jefe de la aldea.

“Pero no sé si sea apropiado que permanezca aquí.”

“¿Por qué no puede quedarse? Cuando el chico lo quiera y necesite, lo alimentaremos y consentiremos.”

“No tengo duda de que lo trataran bien. Lo que quiero decir es que éste no es un niño común y corriente.”

“¡Desde luego que no, Maharaj! Ha nacido del barro, ¿cómo podría ser común y corriente?”

Matsyendra soltó una carcajada. “Absolutamente todo surge del barro, hermano. Este cuerpo no es sino barro. Cuando se extinga después de la muerte, el cuerpo se convertirá en barro, así que no hay diferencia entre los dos.”

“¿Entonces, Maharaj”, preguntó el sabio del pueblo.

“La diferencia se encuentra en el alma. Según sea el karma de alguien, sus frutos serán excelentes o miserables. Al obtener un nacimiento superior, el *atman* se dedica tanto al beneficio propio como al bienestar ajeno, mientras que con un nacimiento inferior ni de su propio beneficio se preocupa; ¡ni qué decir del bienestar ajeno!”

Todos escucharon en silencio las palabras de Matsyendra, quien finalmente dijo: “Este niño no es sino un avatar de Kara-Bhañjana Narayāṇa. Ha surgido a partir de una porción de Saṅkara, así que es su forma manifiesta. Atenderlo requerirá amor y devoción totales.”

“Si esto es cierto, entonces seré bendecido. Le daré todo el amor y la devoción que pueda, Maharaj.”

Finalmente Matsyendra dio su consentimiento y le encomendó cuidarlo muy bien. Fueron todos juntos hasta casa del *paṅṅṅ* y la mujer no contuvo su alegría al ver al muchacho. El brahmín lo ungió con mantras védicos. Matsyendra entonces bendijo a la mujer y, con la mano en la frente de ella, pronunció un *mohan* mantra. De inmediato brotó en la mujer el estado de maternidad y le manó la leche.

“Oh, brahmanes”, retomó Matsyendra, “este niño traerá grandes bendiciones a su familia. Más adelante en el futuro, habrá de convertirse en un siddha yogui y buscará el bienestar del mundo. Su discípulo será Nivṅtinath.” Después de despedieron todos y los dos yoguis partieron.

*

Versión C-2 (GorC 1 : 26-34)

En esta versión, Gahini es avatar de Kara-bhajana Narayana. Se cuenta que en una ocasión Matsyendra y Gorakh llegaron al pueblo de Kanak y se instalaron en el lago a las afueras de éste. La historia calca bastante la versión de C-1; las circunstancias que rodean el nacimiento de Gahini son las mismas: unos niños molestan con sus juegos a un Gorakhnath que intenta meditar. Eventualmente, crea un muñeco de barro al cual termina por infundirle vida.

Pasó el tiempo y el niño creció saludablemente. Conforme crecía se llenaba también de cualidades divinas y al fin cumplió los doce años de edad. En ese momento Gorakhnath arribó de nuevo al pueblo. Le dijo al matrimonio brahmín que tenía intenciones de llevarse al muchacho para iniciarlo y ellos se acongojaron. Con firmeza y resolución, el yogui les dijo: "Sabéis bien que este muchacho ha encarnado por el bienestar de la gente. Les pido que permanezcan contentos y participen de esta gloria." Al fin, ellos consintieron al deseo de Gorakh. Gorakh dejó Kanak en compañía del chico. Toda la gente se lamentó por la ausencia del niño.

El yogui y el muchacho anduvieron sin cesar hasta que llegaron hasta un lugar silencioso. Allí tomaron asiento. Cuando llegó el momento auspicioso, Gorakh invocó a todos los dioses y dio la iniciación al muchacho según las normas. "Mi guru Matsyendra me impartió los conocimientos de yoga que él mismo recibió de Siva; practicar estos conocimientos en beneficio de la humanidad es el *yoga-siddhi* de un nath-yogui. Los poderes sobrehumanos de este conocimiento son muy difíciles de obtener." Gahininath recibió la iniciación, bajo una lluvia de flores y bendiciones de los dioses. Después partió hacia Badrikasrama.

Una vez allí, se dedicó a su *sadhana* durante doce años. Al terminar, se puso en marcha, con la intención de ayudar a la humanidad. Después de otros doce años, se encontró con Gorakh, quien aún lo instruyó sobre cómo llevar el bienestar a todos los hombres. Pero primero debería realizar duras penitencias para fortalecer sus aptitudes espirituales. Gahini se dirigió a Brahmagiri, muy cerca de donde nace el río Godavari, a practicar austeridades. Este lugar está situado en los montes de Sahay adri, cerca de Tryambakesvar en Nasik. Éste no sólo es un lugar donde los nath-yoguis practican sus *sadhanas*; también es un lugar de peregrinación. Se dice que allí, aun si el cielo chifla o el monte Meru ruge, uno no debe desprenderse del conocimiento inmortal sobre la no dualidad (*advaya jñan-am?*; o *atma-sukha-am ?*, según NSCar: 152).

* * *

A excepción del relato sobre el surgimiento de Matsyendra, los episodios de este capítulo constituyen el típico ejemplo del poder creativo del nath-yogui. Es importante advertir que, de algún modo, tenemos una suerte de cadena de descendencia aquí: Matsyendra procede de un origen divino, él propicia el nacimiento de Gorakh y éste, por último, crea a Gahini. En el caso de la leyenda B, como ya vimos, las cenizas originan a Gorakh. En este episodio Gahini nace a partir de una figura de barro, al igual que Adán en la tradición semítica. Aún más: Gorakh infunde la vida al muñeco de barro por medio del verbo; es debido a los mantras que está repitiendo en el momento de moldear al muñeco que éste cobra vida. El motivo que resalta es el inmenso poder creativo del yogui, aun a expensas de la voluntad: si bien Matsyendra produce el nacimiento de Gorakh con las cenizas con plena conciencia, Gorakhnath hace nacer a Gahini sin proponérselo; se trata prácticamente de un accidente. De este modo,

Gorakh se convierte en el progenitor de Gahinath. Gahini mismo se llama a sí mismo hijo de Gorakh en una obra atribuida a él, el *Gahini-pratap* (GorC 1: 26; NSCar: 147).

Tanto en C-1 como en C-2, se dice que Matsyendra y Gorakh se encontraban en peregrinación, pero no hay mayor referencia temporal. Lo único que sabemos es que llegan a un pueblo de nombre Kanak ("oro"). En otro texto, el *Jñana-kaivalya* el nacimiento de Gahini sucede directamente después de que Gorakh rescata a Matsyendra del reino de las mujeres (leyenda D₂). En dicha fuente se cuenta que, poco antes de poder partir, Gorakh tiene que asesinar al hijo de la reina Parimala y Matsyendra para disipar la ilusión. Después lo resucita y es así como surge Gahini (NSCar: 148). Dicho motivo está ausente de las fuentes que he consultado.

En las versiones C-1 y C-2 es claro que Gahini no es hijo ni real ni putativo de Matsyendra. Por el contrario, dejan al niño bajo la custodia de un matrimonio brahmín por algún tiempo. La mujer, del mismo modo que en B-2, tiene el nombre de un río sagrado: Gaṅga (en B-2 la mujer se llama Sarasvati). El brahmín, por su parte, se llama Madhunath. Llama la atención que su nombre incluya el apelativo nath, aun si no pertenece al Nath Panth (al menos no hay indicación alguna de ello en la historia). Posiblemente la colectividad ha otorgado este nombre al brahmín del cuento como emulación de los naths que han adoptado el tipo de vida doméstico.

Hay que advertir que la actitud de Gorakh para con los niños es más bien agria. En realidad, él no accede de buena gana a producirles un juguete. Antes bien, lo hace con el único propósito de acallar la alharaca que no lo deja meditar en paz. La predisposición negativa hacia los niños llegará a su más terrible clímax en el episodio del rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres (D₃). Matsyendra, por el contrario, suele mostrarse siempre más comprensivo antes las angustias paternas/maternas. Ya lo había hecho en B2 con Sarasvati, mujer devota pero acojonada a causa de su esterilidad. No es de sorprender, entonces, que Matsyendra

mismo haya de sucumbir a las tentaciones familiares y mucho menos que sea precisamente Gorakh —su incondicional e inflexible discípulo— quien se adjudique la empresa de liberarlo.

Un punto que vale la pena mencionar es que éste es uno de los pocos cuentos naths en que un pueblo prospera a causa del poder de un yogui. Sin embargo, es un bienestar que deriva indirectamente, casi involuntariamente, pues en ningún momento alguno los yoguis pronuncian algún sortilegio de bienestar para con el pueblo. Se habla de que los habitantes quieren que una “sombra” de felicidad cubra el pueblo (C-1). El nombre del pueblo (“oro”) refuerza este deseo de prosperidad. El hecho de que se utilice la palabra *sombra* y no otra, bien podría ser un indicador de que, desde el punto de vista del nath-yogui, la sensación de comodidad y prosperidad social es, a final de cuentas, sólo una ilusión de la dicha. La verdadera felicidad se encuentra en la experiencia mística y la búsqueda de Alakh Nirañjan.

En este relato hay fuertes ecos vaiṣṇavas. C-2 particularmente hace de Gahini una encarnación de una de las manifestaciones del dios Viṣṇu (Kara-bha(ñ)jana Narayaṇa) en la tradición del Avadhuta Sampradaya. Gahini pertenece a la tradición varkari de Maharashtra, la cual posee una orientación religiosa más bien vaiṣṇava. En el linaje varkari, Gahini es el maestro espiritual de Nivṛtti, quien a su vez es maestro de Jñanesvar. Ello está presente en la historia de su nacimiento. Los redactores del *Nath-siddha caritra* declaran que el nacimiento de Gahini, si bien no perteneciente a un linaje saiva, se debe a que el norte de la India se encontraba presa de la anarquía, la intranquilidad y la injusticia a causa del dominio extranjero. En el sur del subcontinente, por el contrario, las tradiciones y cultura védicas y sánscritas se habían preservado con mayor fuerza, así como la fe vaiṣṇava. Por esta razón —dice el NSCar: 145— uno de los nueve Narayaṇas, manifestaciones de Viṣṇu, decidió encarnar con el objeto de fundar una nueva escuela. El NSCar, de composición reciente, no sólo

menciona el texto varkari *Yogi-sampradayavikṛiti* de Jñanesvar, sino también una historia del *Bhagavata-purāṇa*, donde el personaje mítico Śhābhadeva engendra a los nueve Narayāṇas (ibid.: 94, 95 145).

Así, el Nath Panth acepta y reconoce la filiación varkari al Nath Sampradaya de manera abierta en un texto reciente editado por uno de los bastiones naths: el templo de Gorakhpur. La aceptación queda latente al aceptar que uno (o unos) de los personajes naths son encarnaciones de los nueve Narayāṇas. Este modelo no se limita al NSCar, sino que figura también en otras fuentes. Antes vimos que Matsyendra era una encarnación de KaviNarayāṇa (leyenda A-4) y Gorakh de Hari-Narayāṇa (GogPur y GorC 2 en B-2).

A diferencia de otros personajes que llegan a codearse con elementos impuros en la hagiografía natha (Jalandhar, Matsyendra, Bhartṛhari), la historia de Gahini está demarcada en un ambiente bastante ortodoxo. No hay lugar a ambigüedades aquí; incluso los mantras que Gorakh repite no tienen la finalidad de propiciar algún acto de magia, sino de ayudar a su meditación (si bien el resultado es ciertamente mágico). Los padres adoptivos de Gahini se llaman Madhu y Gaṅga en todas las fuentes y son de casta brahmánica. Ello está en perfecta consonancia con el entorno vaiṣṇava —y generalmente más convencional— en el cual se circunscribe la historia (aunque ello no quiere decir que, por supuesto, no haya saivas ortodoxos). Nasik, donde Gahini y Amarnath suelen pasar, es un lugar santo para el hinduismo, en especial por su vinculación con la imaginería vaiṣṇava. Se trata del legendario hogar de Rama. Nasik se encuentra en el estado de Maharashtra sobre la cuenca del río Godavari, a poco más de 100 km de la costa que da al mar Árabe. En la parte final de C-2, de hecho, Gahini se dirige justamente hacia el Godavari para seguir practicando sus austeridades. Éste es un motivo que se repetirá en otros relatos, si bien en distintas localidades.

Las constantes peregrinaciones traen a los yoguis de un lado a otro del subcontinente indio. Los relatos hagiográficos dan cuenta de ello a través de las eventuales referencias geográficas, si bien la mayor parte de los relatos que he incluido en este trabajo tienen lugar en el norte de la península. De este modo, el Nath Panth se va desarrollando no sólo cronológica, sino geográfica, social e ideológicamente. La siguiente leyenda ofrece la posibilidad de analizar un punto crucial de la ideología nath con respecto a sus antecedentes religiosos: Matsyendranath y la secta kaula.

5. EL DISCÍPULO SUPERA AL MAESTRO

A los yoguis se les atribuyen diversos poderes adquiridos mediante la rigurosa práctica de su *sadhana*. Además, se les reconoce como poseedores de una gran veneración por sus preceptores espirituales. Un motivo constante en los relatos hagiográficos es la constante muestra de una devoción casi filial por el guru. Existe una historia en que Gorakh busca alimento y limosna para su guru, Matsyendra, pero la mujer que lo recibe le dice que tiene que pagar por la dádiva. Gorakh, anteponiendo a todo la satisfacción de su maestro, entrega sus ojos como pago por la limosna, pues no posee más pertenencias que él mismo. Una vez que se reúne con Matsyendra, éste le devuelve la vista usando un puñado de cenizas consagradas.¹

Que Matsyendra le restituya los ojos a Gorakh supone que el guru “abre los ojos” del discípulo a la verdadera realidad o, en otras palabras, que “ilumina su sendero”.² El sacrificio de Gorakh representa un acto supremo de desapego. Pero también supone que el acto de *darsana* (visión, vista) va más allá del plano terrenal y que en última instancia es más importante lograr *divya-darśanā* (visión divina) que contemplar el mundo fenoménico y sucumbir a él. Una interpretación más freudiana explicaría la mutilación de los ojos como una muestra de castración, toda vez que los ojos suelen fungir como símbolos de los testículos. Recordemos que las tensiones erótico-familiares en el drama del rey Edipo producen la muerte de Layo, padre de Edipo, el incesto con su madre Yocasta y la eventual ceguera de Edipo. La castración simbólica de Gorakh en esta breve historia apunta hacia el riguroso celibato de Gorakh, en contraposición con la proclividad de Matsyendra a la sensualidad.

¹ GorC 1: 22-25; GorC 2: 10-15; GogPur: 74-82.

² Cf. D. Gold 1987b: 176.

Dentro de la hagiografía natha, la conducta devota del discípulo constituye una pieza central de las narrativas. Uno de los cuentos predilectos aborda justamente los intentos de Gorakh por liberar a Matsyendra de la red de la ilusión y la sensualidad. De algún modo, dicho episodio supone una inversión de roles: el discípulo se convierte en el guru de su maestro. Al final de la historia, podemos interpretar que Gorakh ha superado a su maestro, en virtud de su perfección espiritual. Sin embargo, las lecturas posibles no se agotan con esta conclusión. Hay en juego en ésta y el resto de las historias más que asentar la persecución de la perfección espiritual y la supremacía del camino del yoga.

Debido a la estructura de esta larga leyenda, he decidido hacer algunos cortes narrativos. He dividido la leyenda en cuatro sub-episodios, en virtud de la temática imperante en cada uno de ellos. Así, en D_1 encontramos un breve relato que sirve de antecedente al núcleo propiamente dicho de la historia (D_2). Más adelante D_3 y D_4 presentan pasajes complementarios y posteriores a la retirada del Reino de las Mujeres; estos dos últimos sub-episodios agregan elementos de análisis importantes, en particular D_3 .

La prueba de los cuatro naths

Esta pequeña historia sirve de preámbulo al siguiente ciclo. Aunque no es posible comprobarlo por ahora, creo factible que esta historia (D_1) pueda ser de "invención" más o menos tardía, es decir, posterior al siguiente episodio (D_2). Probablemente, sirvió como una explicación *a posteriori* del tropiezo que padecerá Matsyendra más adelante. Un punto significativo en este caso es que nos encontramos con un cuarteto de siddhas primigenios y no con el grupo de nueve nathas, que parece contar con mayor favor por parte de los devotos yoguis. Este grupo de nath-siddhas es quizá una

especie de híbrido surgido a partir de los grupos de los cuatro *yuga-nathas* (relativamente añejo) y los cinco *nathas* (relativamente tardío).³ Llama la atención que en este breve episodio Siva es distinto de Adya, el dios primordial y supremo.

*

Versión D_{T-1} (GorC 1 : 39-41)

Según algunas historias, una vez Siva hizo nacer a cuatro *siddhas* de su cuerpo.⁴ Matsyendra surgió de su ombligo, Ha?ipa (Jalandhar) de sus huesos, Kanhapa de sus orejas y Gorakh de su melena. Después Adya hizo nacer a una muchacha de nombre Gauri quien, por órdenes de Adya, Siva debía desposar. Un día, Gauri vio una guirnalda de cráneos adornando el cuello de Siva y preguntó al respecto. La respuesta de Siva fue que, en esencia, esos cráneos también eran de Gauri. Ella quedó intrigada y aun más porque la muerte nunca tocaba a su esposo. Ése era un gran secreto, dijo Siva, y la conminó a que fueran juntos a un lugar aislado para poder revelarle dicho secreto. Una vez que hubieron llegado al Océano de Leche (*K?ira-sagara*), Siva expuso los secretos, pero la diosa se sintió aburrida y pronto se quedó dormida. Al mismo tiempo había en las cercanías un pez que escuchó la exposición divina. Siva se percató y lo roció con agua, de modo que el pez adquirió un cuerpo divino. El pez, convertido en conocedor de yoga, era Matsyendra. Al despertar, la diosa confesó no haber escuchado la explicación de Siva y éste, enfadado de que alguien más hubiese escuchado de incógnito la revelación secreta, maldijo al pez: "Un día habrás de olvidar este gran yoga (*Mahayoga*).” Esta anécdota difiere notablemente de las apuntadas en la sección sobre el nacimiento de Matsyendra, donde, por el contrario, Siva se siente complacido y bendice y bautiza a Matsyendra.

³ Ver capítulo 2 en este trabajo.

⁴ Ver también Dasgupta 1995: 377 ss.

En otra ocasión, de vuelta en el monte Kailasa, Gauri insistió una y otra vez para que Siva ordenara a los cuatro siddhas que se casaran y tuvieran progenie. El dios replicó que ellos no participaban del deseo carnal (*kama*). Ella argumentó que no era posible que los humanos estuvieran libres de deseo. Mientras tanto los siddhas practicaban austeridades en los cuatro puntos cardinales: Haṛīpa en el este, Kanhapa en el sur, Gorakh en el oeste y Matsyendra en el norte. La diosa había tramado cómo hacerlos pasar por una prueba, así que adoptó la forma de “La que Confunde al Mundo” (Bhuvan-Mohini) y les ofreció por separado un platillo de alimento. Haṛīpa quedó rendido ante la belleza de Mohini y hasta quiso barrer las habitaciones de la diosa; en consecuencia fue condenado a trabajar como barrendero en el palacio de la reina Maynavati en Gauṛ, Bengala. Del mismo modo, Kanhapa se rindió ante la belleza de la doncella y sintió deseos de unión, así que recibió la maldición que lo condenó a convertirse en ave en el país de Turman.⁵ Gorakhnath, por su parte, pensó en esta mujer como en su propia madre y que debía allegarse a su regazo y prodigarle amor filial. Al verla, Matsyendra pensó en deleitarse con ella y disfrutar así de la dicha sexual (*kama-sukhā*). Gauri lo maldijo de esta forma: “El yoga que una vez aprendiste de Siva en el Océano de Leche habrás de olvidar, y en Kadali, siervo ante mil seiscientas mujeres, serás presa del encaprichamiento y el engaño.”

⁵ Aunque las referencias a esta historia en otras fuentes mencionan que Kanhapa es desterrado a un lugar llamado ṛahuka (Dasgupta 1995: 378, 393), el *Gorakh carit* explícitamente dice que el siddha es transformado en un ave ṛahuka y enviado a Turman (GorC 1: 41). La identidad de este sitio es incierta y no vuelve a aparecer en otros episodios o pasajes. Una posibilidad es que se trate de algún lugar en Asia Central: ¿Turkestán, Turkmenistán, Turfán en Xinjiang (antiguo oasis en tiempos de la ruta de la seda)? Esta hipótesis resulta más o menos plausible si tomamos en cuenta el intenso intercambio comercial y mercantil que tenía lugar entre Nepal, China, Tíbet, India y Asia Central a través de la ruta de la seda; estos intercambios influyeron en el universo tántrico, alquímico y yóguico sin lugar a dudas (cf. White 2004: 2, 62, 66, 378 n.75, 380 n.88; ver también Foltz 1999: 49, 53, 58, 59, 83-85).

El rescate del guru

Uno de los episodios favoritos del ciclo de leyendas naths es el rescate de Matsyendra a cargo de Gorakh, su más querido adepto. Se trata sin duda de uno de los episodios más paradigmáticos de la hagiografía nath. Las narrativas de este episodio son varias y cubren de un extremo al otro del subcontinente, lo que facilita el hecho de que se trate de una historia famosa no sólo dentro de los círculos de yoguis, sino del dominio público en general. Esta historia ha sido llevada al cine más de una ocasión.⁶ Como es de suponer, se trata de uno de los cuentos predilectos entre los naths, ya que pone de relieve la superioridad espiritual de Gorakh con respecto de su propio preceptor. La superioridad se da sobre todo en términos de práctica: Gorakh representa el celibato religioso y Matsyendra una religiosidad erótica que resulta incompatible con los códigos naths. El episodio, tal y como se relata comúnmente, posee algunas variaciones e incluso existe un pequeño relato que sirve de antecedente (D₁₋₁); algunas fuentes expanden el relato agregando algunos episodios extra (D₃ y D₄) que completan los esfuerzos de Gorakh por hacer reaccionar a su maestro. Este episodio es la trama central de varias obras literarias vernáculas, entre ellas el *Gorakḥa-vijaya* de Vidyapati, el *Gorakḥa-viḥāya* de Fayjulla y el *Minā-cetana* de Syamadas; al menos en el caso de las dos últimas, se trata básicamente del mismo texto (Dvivedi 1996: 43 *passim*).

Para la reconstrucción de este episodio me he basado principalmente en las versiones del *Gorakh carit* (GorC 1), el *Gorakhnath caritra* (GorC 2), el *Goga Mahapura?* (GogPur) y en la versión de Madhu Nath (Gold 1992), apoyándome también en el *Nath-siddha caritra* (NSCar). En la medida de lo posible he intentado

⁶ Al igual que la literatura folclórica sobre nath-yoguis, la cinematografía con temas naths no es corta y comprende producciones en varias lenguas indias, tanto del norte como del sur de la India. Entre los títulos que he podido rastrear figuran: *Gorakhnath* (1931), producido por British India Film Co., *Gorakh Aya* (1938) de Chatrbhuj Doshi, *Gorakh/Alakh Nirāñjan* (1940) de Bhalji Pendharkar, *Maya Macchindra* (1951) de Aspi Irani, *Gopichand* (1958) de Ishwarlal, *Gorakhnath Baba Tohe Kichdi Chadhaibe* (1986) de Surendra Choudhury. Desafortunadamente no he tenido hasta la fecha oportunidad de ver estas películas.

Dentro del arte dramático podemos mencionar al menos tres piezas: *Bhartḥari nirviveda* de Harihara (s. XV), en sánscrito, y las contemporáneas *Bharthari Piḥgala* de Dehlavi y *Gopi Chand* de Balakram Yogishvar (Gold 1992: 62, 67).

conservar el hilo narrativo sin demasiados brincos, pero ello no siempre ha sido posible. La presencia o ausencia de pasajes es frecuente a través de las diferentes versiones, amén de que el orden mismo difiere en gran medida. Tuve que realizar cortes temáticos un poco forzados para dar a esta historia un formato que permita un análisis sistemático.

*

Versión D₂1 (GorC 1 : 41-43)

Según consta en el *Gorakh carit*, en cierta ocasión, Matsyendra andaba de paseo con Gorakh por Kadali. Allí, mediante sus grandes poderes yóguicos, Matsyendra se introdujo al cuerpo del rey de Prayag, recién fallecido, para poder experimentar la vida cortesana. A su discípulo le encomendó su propio cuerpo, al cual volvería a entrar al cabo de doce años. Las mujeres del rey se enteraron de algún modo del asunto y desearon aniquilar el cuerpo de Matsyendra. A causa de una vieja enemistad, Virabhadra⁷ se hizo del cuerpo y no lo quería devolver, pero Gorakh lo confrontó y lo obligó a doblegarse. Así, Gorakh fue con la reina Parimala, encarnación de la diosa Vimala, e hizo salir a su guru del cuerpo del rey. La reina, entonces, se arrojó al fuego y volvió a nacer en casa de un rey bajo el nombre de Jayanti. Matsyendra le había dado su palabra de que habrían de encontrarse de nuevo, así que fue a buscarla al reino de mujeres de Kadali para reunirse con ella. El GorC 1 refiere que existen algunas variantes de la historia; en algunas de éstas, los nombres de la mujer que “tienta” a Matsyendra aparecen como Kamala y Maṅgala. En esencia, sin embargo, la historia relata la relación de Matsyendra con la reina de Triyarajya: Mainakini. Cuando hubo

⁷ Quién es este Virabhadra es difícil de establecer; tal vez se trate de una de las formas terribles de Siva en Andhra Pradesh (White 2004: 286), o uno de sus hijos según otras fuentes (Doniger 1973: 177, 241).

entrado al reino de las mujeres, Matsyendra se dedicó a practicar ritos tántricos de la escuela kaula.

*

Versión D₂2 (GorC 1: 44-54)

Con miras a su rescate, Gorakh emprendió el trayecto en compañía de dos discípulos (Laṅga y Mahālaṅga) disfrazados de brahmines. Fueron hacia Triy arajya (el Reino de las Mujeres). Al llegar a un lago, se sentaron a meditar y al poco tiempo llegaron unas mujeres de Kadali. Ellas quedaron fascinadas ante la presencia de Gorakh y él supo por ellas que Matsyendra se encontraba cautivo (y cautivado) al lado de la reina Mainakini y sus mil seiscientas doncellas. Sin embargo, la entrada a este lugar estaba vedada para todo yogui; sólo se permitía la entrada a bailarinas.

Quiso el azar que a las fronteras de Triyarajya llegara una carroza llena de jóvenes y hermosas mujeres, la más bella de las cuales era la líder. Había también varios instrumentos musicales. Al acercarse la carroza, Gorakh hizo una seña para que se detuviera e indagó a dónde se dirigían y quiénes eran. La líder del cortejo dijo a Gorakh que su nombre era Kaliṅga y que se dirigían hacia el palacio de la reina Mainakini, pues ella gustaba sobre manera de su espectáculo dancístico. Al final, Kaliṅga preguntó al yogui qué podía hacer por él. Gorakh contestó que su deseo era mirar Triyarajya y que, si ella lo permitía, quisiera viajar con ella. Ella replicó que no era posible entrar con aspecto de hombre, mas él agregó que se disfrazaría de mujer. Así que ella expresó que habría lugar en su grupo para algún músico o cantante diestro. Gorakh accedió a una prueba.

De esta manera, acompañándose con un *m?da?ga*,⁸ comenzó a cantar; Kali?ga a quedó maravillada y accedió a llevarlo consigo. Empezaron pues el camino y llegaron hasta un pueblo de nombre Cinnapa?an,⁹ el sol comenzaba a declinar lentamente. Buscaron un lugar apropiado para descansar y por fin detuvieron la carroza. Una vez que todos los quehaceres diurnos hubieron concluido, y tras satisfacer el hambre, Kali?ga, junto con su séquito artístico, se dispuso a descansar. Sin embargo, la meta de Gorakh era liberar a su guru, así que por la noche, mientras todos dormían, adoptó la posición de flor de loto y comenzó a meditar. Por medio de su meditación, Gorakh supo que el dios mono Hanuman se encontraba en los linderos de Triyarajya, a donde soñaba allegarse con el fin de impedir la entrada a cualquier hombre. Gorakh decidió entonces hacerse de armas invisibles para abatir al fuerte Hanuman con el fin de poder ingresar al reino de las mujeres; se hizo, pues, de las siguientes armas: *mohanastra*, *nagastra*, *sparsastra*, *vajrastra*, etc.¹⁰

Cómo fue que Hanuman hubo de asumir esta tarea es un hecho curioso. Al parecer, la reina de Kadali, al sentirse decepcionada o aburrida de su vida marital, propició a Hanuman y se ganó así su favor. Ella quería retener en su hogar a Matsyendra para poder disfrutar de los placeres conyugales. Al mismo tiempo, de esta manera Matsyendra tendría la oportunidad de realizar ritos kaula. Para evitar que Matsyendra interrumpiera su estancia en Kadali, la reina pidió a Hanuman que impidiera la entrada a cualquier hombre —pero en particular a cualquier yogui— al palacio o al reino.

A la medianoche, el fortachón Hanuman llegó a los linderos de Triyarajya según lo dispuesto. En ese mismo instante Gorakh lo atacó empleando una a una sus armas:

⁸ Un pequeño tambor doble, que se toca golpeando ambos extremos.

⁹ GorC 2 dice "Cinnapa?an". El nombre suele aparecer con bastante frecuencia en la hagiografía ratha. Por lo general es escenario de acontecimientos desastrosos y nunca auspiciosos.

¹⁰ Las armas invisibles son en realidad conjuros o mantras: *astra*, "arma"; *mohana* se refiere a la confusión, la ofuscación; *naga* designa a las serpientes, en particular las que habitan el inframundo; *sparsa* quiere decir tacto; *vajra* significa tanto diamante como rayo o trueno.

hizo uso de su *vajrastra* y propinó un duro golpe en el pecho del mono divino, quien cayó desfallecido al suelo; luego usó el *sparsastra* para inmovilizar su cuerpo. Entonces, por medio de *mohanastra*, su mente se sumió en una confusión terrible. Con *nagastra*, Gorakh hizo sujetar los miembros de Hanuman y luego, usando *prekṣastra*, lo arrojó lejos de Triyarajya. El dios mono volvió en sí poco tiempo después y le costó trabajo comprender qué le había sucedido. Se encontraba aún bastante aturdido y decidió invocar entonces a Ramacandra, su señor. En cuanto Rama se manifestó, liberó a Hanuman y le reveló que todo había sido obra del yogui Gorakhnath, pues tenía la intención de liberar a su guru Matsyendra.

“Es por esto que te ha arrojado lo más lejos posible de las fronteras de Triyarajya”, concluyó Rama.

“Pero yo he prometido que mantendría a Matsyendra dentro de Triyarajya”, interpuso Hanuman. “Si él abandona a la reina, habré roto mi palabra. Por favor, señor, informe de esto a Gorakh.”

Decidieron ir en busca del yogui, quien se hallaba en Cinnapāṭṭan, y se disfrazaron de brahmines. Entraron con sigilo al pueblo y llegaron hasta donde se hallaba Gorakh, absorto en meditación. Tras terminar de meditar, el yogui se sorprendió al ver enfrente de él a dos brahmines y los saludó. Ellos revelaron su verdadera identidad y tomaron la palabra.

“Es preciso que usted dé su palabra de que ayudará a Hanuman”, inició Rama.

Hanuman prosiguió: “Debe abandonar su propósito de sacar a su guru Matsyendra de Triyarajya; yo he dado mi palabra a la reina de que él permanecería junto a ella, llevando a cabo su *sadhana*”

A esto, Gorakh replicó: “Mi guru es el protector y el diseñador de nuestro *sampradaya*, de nuestro yoga. Si él se encuentra ahora en Kadali, enmarañado en la

práctica de ritos kaubcara, es mi deber orientarle. Ayúdenme a cumplir este deber sagrado. Ambos son de buena naturaleza y concedores del yoga.”

Hanuman dijo entonces: “Conozco bien su yoga y sé que usted es la forma manifiesta de Siva. Respeto sus palabras, pero yo no puedo dar la espalda a la promesa que hice a la reina Mainakini; no tengo alternativa. Estoy consciente de que su misión es sagrada, pero no puede intentar sacar a Matsyendra de Kadali. Mi deseo ha sido que Matsyendra permanezca en Kadali.”

Gorakh le contestó: “No permitiré de ningún modo que nada se interponga en mi propósito; de lo contrario, estaré faltando a mis deberes como discípulo y, con ello, sólo me acarrearé pecados y se corromperá el dharma de nuestro yoga. He de abandonar este sitio junto con mi guru.”

La entrevista estaba encharcada y no se veía posibilidad de conciliación posible, pero al final intercedió Ramacandra: “Gorakh logrará su propósito, pues liberar a su guru es un deber sagrado. En cuanto a ti, Hanuman, tu deseo ya ha sido cumplido. En Setubandha, Ramesvara, diste tu palabra a la reina de retener a Matsyendra en Triyarajya durante doce años. Pues bien, ese lapso ya ha transcurrido, así que no existe obligación de que Matsyendra permanezca por más tiempo en este sitio, ni riesgo alguno de faltar a tu palabra.”

Al llegar la mañana a Cinnapaan, la comitiva de Kaliḡa se encontraba descansada y lista para seguir su camino. Así pues, se encaminaron hacia Sḡg-mu, la capital de Triyarajya, con Gorakh en el lugar del cochero. Kaliḡa aconsejó detener la carroza a cierta distancia del palacio, tras lo cual ella, las bailarinas y otras acompañantes bajaron del vehículo. Kaliḡa aconsejó además a Gorakh vestirse como doncella. Una de las sirvientas de Kaliḡa entró al palacio con entusiasmo para informar a la reina Mainakini del arribo de la comitiva de Kaliḡa. Después, todas las bailarinas saludaron a la reina según el protocolo e instalaron y adornaron el escenario.

La reina sintió un poco de celos a causa de la belleza de la núbil apariencia que había adoptado Gorakh, por lo cual se sentó entre ella (es decir, Gorakh), que estaba en el escenario, y Matsyendra. Gorakh se situó junto al portón real, tambor en mano.

La velada dio inicio y el tambor de Gorakh acompañó los movimientos de Kali?ga, pero también comenzó a emitir advertencias para Matsyendra, quien se hallaba sentado en el trono real junto a Mainakini. Los sonidos del tambor atrajeron la atención del guru, quien no tardó mucho en comprender los mensajes. Poco a poco el *tum-tum* del tambor cobró forma, hasta pronunciar el siguiente enunciado: "Despierta, Macchandar; Gorakh ha llegado." Gorakh continuó haciendo sonar el tambor, que profería su mensaje: "Oh, Gu ru, usted es un gran conocedor del yoga; no es apropiado que se entregue al gozo sexual, que se apegue a la sensualidad y el influjo de Maya. Abandone tal conducta. Usted es un gran yogui, con el rango de guru. En Vidyanagar¹¹, el honorable yogui Kanhipa me informó que usted se hallaba en el bosque de Kadali, inmerso en prácticas kaula con las mujeres del harén. Al estar así acogido y regocijado por la tigresa Maya, sólo ocasionará la extinción del néctar de la inmortalidad; al estar encaprichado con el sonar de las ajorcas, sólo logra que se pierdan las ganancias del Gran Yoga; su semen abandonará su cuerpo. He venido a recordarle los frutos del *natha-sadhana*."

Gorakh hizo una pausa y notó que a los cuatro costados del trono donde estaba Matsyendra varias cortesanas ahuyentaban a las moscas con una cola de yak, mientras otras le adornaban los pies. Volvió a tocar Gorakh: "Despierta, Macchandar; Gorakh ha llegado. Oh, Guru, no hay necesidad de que un yogui permanezca en compañía de mujeres; con ello se pierde el preciado semen y el cuerpo queda en manos de la muerte. La mujer es un obstáculo en la práctica del yoga. Por el día atrae mediante adornos, movimientos sensuales y bellas prendas; por la noche, mediante abrazos

¹¹ El texto anota que este nombre se refiere en realidad a la ciudad de Vijayanagara (GorC 1: 51), capital del imperio sureño en el Decán entre los siglos XIV-XVII y famosa por su oposición a las fuerzas islámicas.

amorosos ocasiona que se extinga el lago de inmortalidad. La mujer es una tigresa. Del mismo modo como un árbol a orillas de un río termina por caer, también el hombre, por influjo de la mujer, perece. Cuando el *am?i* fluye desde la cresta del monte Meru a través del *su?umna na?i*, el cuerpo se vuelve laxo, las piernas trémulas y llega la vejez, y el cabello parece cola de garza.”

“Oh, Minanatha”, prosiguió, “usted ha olvidado las palabras del guru.¹² Aparte de eso, no hay más verdad. Debido al fulgor de los ojos femeninos, usted ha olvidado las joyas y perlas de la sabiduría. ¡Abandone el ofuscamiento! El abismo entre el placer mundano y el conocimiento espiritual es como la diferencia entre el cielo y la tierra.”

Gorakh se colocó frente a Mainakini y dijo a Matsyendra: “Yo soy su discípulo. Puesto que era imposible ingresar a Triyarajya, me disfracé de doncella y vine con la comitiva de Kali?ga. Usted ha saboreado el placer sensual y practicado ritos kaula por doce años ya. Se ha cumplido el plazo que estipuló con Hanuman; ya he aclarado esto con Hanuman y Ramacandra. ¡Vámonos de aquí! Usted es un yogui *urddhva-retas*, así que no es correcto que permanezca aquí.” Entonces Matsyendra se levantó del trono y saludó de corazón a Gorakh.

“Oh, Guru”, dijo Gorakh, “abandonemos este lugar tan resplandeciente como el sol y después reflexione sobre el *paramatman*. El servicio real y sensual son cosas de reyes; usted, por el contrario, es un gran yogui y debería meditar en Paramesvar, en Alakh Nirañjan.”

Al final, Gorakh logró hacer que su guru despertase y juntos abandonaron Triyarajya, dejando a la reina Mainakini con gran pesar (*moha-bha?g*). En sus ojos comenzaron a correr las lágrimas, pero dio su consentimiento para que se marcharan. Los súbditos también mostraron sus respetos al guru y su discípulo y los despidieron

¹² Es decir, las enseñanzas que Siva le había expuesto anteriormente (ver primer episodio).

llenos de fe. Ellos dos emprendieron entonces su peregrinación y llegaron hasta el reino de Taila?g.

(...)

*

Versión D₂-3 (GorC 2: 31-50; GogPur: 473-505)

Como en las otras versiones, aquí Gorakh se dirige hasta Kadali para liberar a su guru. En esta versión, sin embargo, Gorakh se entera acerca de la presencia de Hanuman por medio de Kali?ga. Una vez reunidos, él expresa a la bailarina sus deseos de ir a Triyarajya, el Reino de las Mujeres.

“¿Aun siendo un renunciante quieres entrar a un reino de mujeres? Vaya, vaya; tal es el influjo del deseo que ni *??is* ni *munis* se salvan”, dijo riendo Kali?ga. Gorakh se defendió: “De ningún modo, Madre. Yo soy un estricto célibe. Sólo deseo ir para mirar ese reino. Además, con que me des un par de *ro ?s*¹³ al día estaré más que satisfecho.”

Ella pensó que le saldría muy barata la manutención de este acompañante, pero se preguntó cómo harían para hacerlo entrar al reino. Kali?ga le refiere que, según cuenta la gente, Hanuman suele ir allí y bramar enérgicamente todos los días: “Ningún hombre logra permanecer con vida en ese sitio tras escuchar estos terribles ruidos, pero las mujeres, por el contrario, se embarazan por medio del sonido. Y estas mujeres, a su vez, sólo paren niñas.”

“Qué extraño relato”, dijo sorprendido Gorakh.

“Te digo que yo sé bien que esto en verdad sucede”, retomó ella.

“Yo soy un yogui, un *sannyasi*, ¿qué me puede hacer Hanuman?”, respondió Gorakh y añadió: “En todo caso, yo me valgo de otros métodos.”

¹³ Pan indio de forma circular y aplanada, muy célebre en toda la península.

“¿Cuáles son esos?”, preguntó Kali?ga.

“Gracias a mis poderes yóguicos, puedo adoptar diversas formas. De ser necesario, tomaré la forma de una mujer, de modo que Hanuman no se dé cuenta de que soy un hombre.”

“¿Pero cómo te protegerás contra el estruendoso bramido de Hanuman?”

El yogui contestó: “Ello no puede tener ningún poder sobre mí. Soy un siddha-yogui y nada puede doblegar mi voluntad.”

“¿Y cómo asegurarte de que llegues allá?”

“Llévame como acompañante musical y de ese modo no habrá sospechas.”

“Un acompañante debe ser muy diestro en técnicas musicales. Tú eres un *sadhu* inexperto, ¿qué puedes saber sobre música?”

“Conozco varias canciones. Si lo deseas, hazme una prueba.” Ella accedió y Gorakh se dispuso a tocar. Por medio de cenizas consagradas que se untó en la frente, obtuvo *gandharva-vidya*¹⁴ Comenzó a tocar con suma perfección y después entonó algunos versos; todas las personas presentes, más los animales y las aves, quedaron fascinados.

Así, Kali?ga accedió a la petición de Gorakh: “Oh, Baba, en verdad que eres bueno. Seguramente tu arte complacerá a la reina de Triy arajya. Puedes venir conmigo. Pero dime, ¿cuál es tu nombre?”

Gorakh no quería revelar su verdadero nombre y respondió: “En esta etapa de la vida,¹⁵ nosotros no tenemos ningún nombre en particular; tan sólo somos *sadhus*. Pero antes de entrar en esta fase, mi nombre era Purva?am.”

Kali?ga se sintió satisfecha con la compañía de este nuevo músico y emprendieron el viaje, con Gorakh en el lugar del cochero. Así, llegaron a Cinnapa?an,

¹⁴ Es decir, el arte o ciencia (*vidya*) de la música, inspirada por la corte de músicos celestiales (*gandharva*).

¹⁵ El texto utiliza la palabra *asram* (GorC 2: 34), de manera que alude al modelo de las cuatro etapas de la vida según la tradición clásica hindú (*catur-var?asrama-dharma*): la vida de estudiante y celibato, la vida como jefe de familia, la vida como eremita en el bosque y la vida como asceta.

un pueblo ubicado en Triyarajya. Allí decidieron detenerse para descansar y pasar la noche. Kalīga dio órdenes a la comitiva para que se fuera a dormir. "También tú vete a dormir", indicó a Gorakh.

"Aún no tengo sueño, pero ya me llegará. ¿Qué es dormir o despertar para un yogui o un asceta? Aunque dormidos, siempre están despiertos." Kalīga no comprendió sus palabras y se fue a dormir junto con su séquito; pronto comenzaron a roncar, pero Gorakh permaneció despierto.

Estuvo cavilando cómo sacar a su guru de la red de Maya hasta que se le ocurrió un modo. Pensó que si Hanuman impedía la entrada al reino, tal vez él mismo podría dar solución al problema. Por medio de sus poderes invocó diversas armas con el fin de que nadie pudiera acercarse a Triyarajya, ni siquiera Hanuman. Éste habitaba en Setubandha-Ramesvar, atendiendo a su señor Ramacandra. Al cabo de un rato en la noche, el dios mono se dirigió hacia Triyarajya. Gorakh arremetió contra Hanuman al igual que en la versión anterior (D₂-2), por medio de varias armas mágicas, y lo sometió.

Cuando se apareció Rama le preguntó a Hanuman qué había sucedido; éste respondió que había sido atacado con varias armas, pero no sabía como era posible que lo hubieran puesto en tan lamentable situación. "¿Quién podrá haber sido capaz de hacerme tal cosa?", preguntó Hanuman. "Sólo un demonio o un monstruo podría haberlo hecho. Nadie de entre los hombres o los dioses es tan fuerte o atrevido."

Rama respondió: "Ningún demonio o monstruo hubiera sido capaz de faltarte el respeto de este modo; de entre los dioses, ninguno tendría la fuerza de inmovilizarte de tal manera; sólo un humano se podría haber atrevido."

"¿Quién es este humano?", interpeló Hanuman. "Le voy a enseñar que hizo muy mal al meterse conmigo."

“Tranquilízate”, rió Rama. “Hay que pensar con calma primero; cuando se actúa sin reflexionar uno se puede arrepentir. Mide primero la fuerza de tu adversario y después considera cómo contraatacar.”

Tras escuchar estas suaves palabras, Hanuman dijo con respeto: “Explícame quién es este adversario para poder hacerme una idea.”

Así procedió su amo: “En estos tiempos, sólo un nath-yogui es capaz de realizar un prodigio como éste. El sublime yogui Matsyendranatha utilizó cenizas consagradas para lograr una encarnación de Hari-Naraya?a; su nombre actual es Gorakhnath.”

“¡Gorakhnath!”, exclamó con sorpresa el mono divino. “El discípulo de Matsyendra posee tanto poder, mientras que su guru se encuentra absorto en el lodo del gozo y el placer en Triyarajya. Qué sorprendente.”

“¿Qué tiene eso de sorprendente?”, interpuso Rama. “Muchas habilidades se obtienen mediante la ascesis; de este modo, ¿qué pueda haber que no sea asequible? ¿Quién es capaz de compararse con un asceta?”

Hanuman preguntó: “En el mundo hay muchos *sadhakas*, adoradores y devotos de Hari, pero ¿que poderes no tienen ellos que sí posean los yoguis?”

“En efecto, Hanuman. Pero el propósito de ese yogui no es faltarte al respeto. Sólo desea liberar a su guru Matsyendra del reino de Triyarajya. Fue por esto que infligió tal portento en ti, de modo tal que pudieras comprender bien su poder.”

Hanuman replicó entonces: “Pero, señor, yo mismo he dispuesto que Matsyendra permanezca en ese sitio al lado de la reina Mainakini; ella se ganó ese favor debido a sus reverencias para conmigo. Si Matsyendra abandona Triyarajya habrá problemas.”

“¿Y qué se puede hacer?”, dijo Rama. “Gorakh querrá llevarse con él a su guru.”

“Si usted le advierte de todo esto, me ayudará a hacer cumplir mi promesa. Por favor ayúdeme”, replicó Hanuman.

“¿Y cómo iremos?”, indagó Ramacandra. “Será preciso disfrazarse. Si nos presentamos en nuestra forma real, podría haber dificultades.”

“Entonces lo mejor será disfrazarse de brahmines.” Hanuman asintió, después se disfrazaron y se dirigieron a Cinnapaan.

Mientras tanto, allá, Kali¹⁶ga y las demás mujeres continuaban roncando y Gorakh seguía en la postura de flor de loto. Pasó la media noche y no se veía a persona alguna en los alrededores. Todo estaba sumido en una quietud absoluta y sólo se escuchaba el sonido de algunos animales de la jungla. Entonces Gorakh vio que dos figuras, dos brahmines, se acercaban a él. Esto le extrañó porque ya era la noche estaba muy entrada y además se prohibía el tránsito de hombres por las fronteras de Triyarajya. Se acercó a ellos, los saludó y los invitó a sentarse; después les preguntó: “¿Quiénes son y de dónde vienen? ¿Por qué vienen a mí a estas horas de la noche? Hablen, por favor.”

Uno de ellos respondió: “Hemos venido contigo por una causa particular. Si usted nos promete cumplirla, nosotros le relataremos toda la verdad.”

Gorakh sospechó que estos brahmines escondían algo y pensó que si daba su palabra podría sufrir algún daño. No sabía quiénes eran ellos ni qué querían. Después de todo, hay muchas divinidades y demonios que deambulan disfrazados; bien podría tratarse de *bhutas*, *pretas* o *pisacas*.¹⁶ “Como sea”, pensó, “no hay ni entre los demonios ni los *bhutas*, *pretas* o *pisacas* nadie que se me compare o se atreva a acercárseme. Así que lo más probable es que se trate de alguna divinidad y por eso vienen disfrazados de brahmines.”

¹⁶ Se trata de tres tipos distintos de “fantasmas”, “espíritus” o “demonios”.

Tras considerar esto, se dirigió a los dos hombres: "Oh, Distinguidos y Venerables, primero revelen su identidad y entonces haré la promesa. Aún no soy capaz de tomar una resolución."

"Oh, Rey de los yoguis, es Rama quien te habla y él es Hanuman, mi devoto."

Gorakh tocó sus pies y con un nudo en la garganta exclamó: "Oh, Señor, que gran suerte tengo de tener *darsan* de usted. Mientras yo soy un mero e insignificante *sadhaka* humano, usted es un dios en los tres mundos. Vuelvo a ofrecerle mis respetos."

Entonces Rama señaló: "Ya hemos revelado nuestra identidad. Di, ¿cumplirás con el encargo?"

"Antes de dar mi palabra, quisiera escuchar su petición", contestó el yogui. "¿Qué debo hacer?"

"¡Muy bien dicho!", interpuso Rama. "¡Hanuman!, habla con el yogui."

Tras oír la orden, Hanuman se dirigió a Gorakh: "Oh, Gran yogui, sé que Matsyendra es tu guru y que deseas sacarlo de Triyarajya, pero yo he dado la orden de que permanezca allí, así que déjalo quedarse."

Gorakh le respondió: "Oh, Excelso entre los simios, me gustaría acatar su petición, pero, considere, ¿cree que sería propio que dejara que mi guru siguiera inmerso en ese infierno material? ¿Acaso no padecerá su práctica del yoga y acaso no se manchará el Nath Panth de seguir atado al placer? Mi intención es sacar de aquí a mi guru; ayúdeme a cumplir mi cometido. Tal vez me ayude, tal vez no, pero tengo que hacer esto."

"Pero, Gorakh", alegó toscamente Hanuman, "¡tú no puedes hacer eso!"

Entonces Gorakh replicó con firmeza: "¡Sin duda que lo haré, Dios mono! No hay poder en el mundo que me lo pueda impedir. He de hacer esto."

Hanuman le respondió a gritos: “¡Entonces tendrás que pelear conmigo! Ninguna criatura hará que rompa mi palabra.”

“Hanuman-ji, si no tengo más opción, así tendré que hacerlo”, exclamó Gorakh con voz suave, pero firme.

Hanuman se encolerizó, pero Rama lo hizo entrar en razón: “¡Hanuman! La fuerza no rinde frutos; es necesaria la ayuda de la ética. Dime, ¿especificó la reina por cuánto tiempo pedía la dicha de un hombre?”

“No”, fue su respuesta.

Rama continuó el interrogatorio: “¿Diste la orden de que Matsyendra habría de quedarse por siempre en Triyarajya?”.

“No”, volvió a responder Hanuman.

“¿Entonces qué necesidad tienes de enojarte? Matsyendra ha pasado ya bastante tiempo allí de acuerdo con tu mandato, pero nunca se dispuso que habría de permanecer atado por siempre. Así pues, consiente al deseo de Gorakh de llevárselo con él. Si Gorakh, por su propio esfuerzo, tiene éxito, tampoco así correrá peligro tu promesa.”

Hanuman se calmó un poco, pero su mente seguía inquieta: “Entonces, señor, ¿ya no tengo ninguna obligación que cumplir?”, a lo que Rama contestó entre risas: “¡Sí, hay una! Que Matsyendra recobre la conciencia. Si no recobra la conciencia, no será correcto. Informa a Mainakini que Gorakh ha entrado ya a Triyarajya y que quiere llevarse a Matsyendra.” Hanuman aceptó la orden y Gorakh volvió a tocar los pies de ambos con respeto. Después Rama se sumió en sus pensamientos y Hanuman salió para Triyarajya.

Ya pasaba de la medianoche y el palacio se encontraba en calma. Salvo por las lámparas alimentadas con *ghi*,¹⁷ no había nada. La puerta estaba cerrada. Hanuman

¹⁷ Mantequilla clarificada que se utiliza tanto para cocinar como para ofrendar a los dioses.

adoptó un cuerpo sutil y se condujo hacia los aposentos de la reina, quien dormía profundamente. El dios mono hizo varios sonidos para despertarla, pero ella no abrió los ojos. Sin tener más remedio, tuvo que sacudirla. En completa confusión, la reina se levantó, vio a Hanuman en frente de ella y lo saludó.

“Oh, Señor”, pronunció Mainakini. “¿Qué inconveniente lo ha traído a estas horas?”

Le contestó el sirviente de Rama: “Has acertado en hablar de inconvenientes; cuando se teme que al devoto de uno mismo le ocurra alguna desgracia, entonces es necesario tomarse la molestia de acudir, Mainakini.”

Perpleja, dijo: “¿Qué desgracia va a ocurrirme?”

“Oh, Mainakini, aun si no es una desgracia que aflija el cuerpo, sí causará pesar en la mente.”

“Hable claro, Señor. Si cuento con su protección, ¿qué peligro puedo correr? Este asunto es en verdad inusual. Pero dígame de qué peligro se trata. ¿Por qué tras escucharlo el temor y el desasosiego acosan mi mente?”

Finalmente, Hanuman explicó: “Debido a tu petición, yo te prometí que Matsyendra colmaría tus deseos carnales. Él ha pasado ya doce años a tu lado e incluso has parido un hijo suyo; no obstante...”

Con la sensación de inquietud exacerbada, la reina exclamó: “¡Pero hable, hable! ¿Por qué se calla? ¡Termine de hablar de una buena vez, por favor!”

“El discípulo de Matsyendra es Gorakh; él es muy poderoso y obstinado (*duragrahi*). Ante él, nada funciona. Él ha aprendido todas las sabidurías de su guru Matsyendra y es capaz de realizar la creación de un nuevo mundo, preservarlo y destruirlo. Ha venido con la intención de llevarse a Matsyendra.”

Mainakini fue presa de la inquietud y se postró a los pies de Hanuman, implorando: “Oh, Señor, utilice algún ardid para que Gorakh no pueda llevárselo.”

“Todo ardid resulta vano con él”, replicó Hanuman. “Por lo tanto, no hay nada que hacer.”

“Entonces”, retomó la reina, “convéncalo; hable con él.”

“No va a aceptar nada. Ya incluso Ramacandra-ji ha intentado convencerlo y la respuesta de Gorakh fue: ‘Voy a llevarme a mi guru’”.

“¿Y qué podemos hacer entonces, Señor?”

“Aún queda un medio al cual recurrir. Hay que lograr que Matsyendra siga bajo el influjo de las artes femeninas¹⁸ para que se quede aquí de otro modo, Gorakh conseguirá su objetivo.” Dicho lo cual, desapareció y ella se sentó con gran pesar.

La noche terminó y llegó la madrugada. Kali?ga y sus acompañantes se levantaron y ella vio que Gorakh continuaba absorto en posición de flor de loto. Pronto se alistaron todos y, con Gorakh en el sitio del conductor, partieron. Poco después arribaron a S??gamu??, la capital de Cinnapa??an. Aparcaron la carroza un poco después de la puerta real principal y descendieron. Luego Kali?ga comentó a Gorakh: “¡Oh, Sadhu Baba!, más vale que de prisa tomes aspecto de mujer, de lo contrario nos meterás a todos en graves problemas.”

Gorakh asintió y por medio de sus poderes yóguicos convirtió su cuerpo en el de una joven y bella moza. Al verlo, Kali?ga exclamó: “No creo que haya aquí en Triyarajya una joven más hermosa que tú”, a lo cual el yogui contestó con una carcajada.

Después Kali?ga hizo que una de sus acompañantes informara a la reina de su llegada, de modo que pudieran instalar el escenario y preparar el espectáculo. Aunque Mainakini aún tenía la mente atormentada, dio su consentimiento con tal de distraerse. La sirvienta corrió a reportarse con su ama Kali?ga y todas se dispusieron a realizar los preparativos. Primero la comitiva de bailarinas entró a la sala de audiencias y encontró

¹⁸ “*triya-caritra*” en el original (GorC 2: 43).

a la reina sentada en un trono engalanado con joyas al lado de Matsyendra, también ataviado con múltiples adornos reales. Las bailarinas, junto con Gorakh, rindieron los debidos saludos. Después se colocaron en sus respectivos sitios y comenzaron a interpretar. Mientras Gorakh tocaba el *m?da?ga*, Kalí?ga entonaba melodiosos cantos que atraían la atención de todos. Al terminar de cantar, comenzó a bailar como sólo ella lo hacía. La audiencia la aclamaba: “¡Bravo, bravo!”

Luego, la atención de todos los presentes se centró en el *m?da?ga* la ejecución hacía manar maravillosos sonidos. La reina quedó absorta al ritmo del tambor, pero produjo un contundente influjo en Matsyendra. De pronto se percató de las palabras insertas en el sonido del tambor: “Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado.” Las palabras resonaban una y otra vez y Matsyendra las oía cada vez con mayor claridad. Esto le produjo gran agitación y le resultó difícil mantenerse en el trono; se movía de un lado a otro sin cesar.

Al verlo, la reina expresó: “Parece que este espectáculo lo molesta. Si así lo desea, podemos interrumpirlo cuanto antes.”

“No me molesta”, replicó Matsyendra. “Estoy cobrando conciencia.”

“No le entiendo”, repuso ella.

“¡Pues trata de entender entonces, reina! Mira: escucha lo que ese tambor está diciendo.”

Mainakini le dijo: “Explíqueme para poder entenderlo. ¿Está diciendo que del tambor sale algún sonido no humano que aún no he podido escuchar?”

“El *m?da?ga* emite claramente la siguientes palabras: ‘Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado’. Escucha bien.”

Así lo hizo ella y al fin pudo distinguir las palabras. “Puedo escuchar las palabras, ¿pero qué significado pueden tener?”, exclamó.

“Es muy claro —dijo Matsyendra—: Gorakh ha venido y parece que planea llevarme con él.”

Puesto que ya Hanuman le había comentado a la reina de la llegada de Gorakh, supuso que quien tocaba el tambor no podía sino ser él mismo. Para probarlo, le quitó el tambor que estaba tocando y le proporcionó otro, pero Gorakh siguió emitiendo los mismos sonidos. Volvió a cambiarle los tambores, mas los sonidos continuaban sonando: “Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado.” De este modo, estuvo completamente segura que esta ejecutora no era sino Gorakh. Entonces, tras otorgar premios tanto a Kaliṅga como a sus acompañantes, hizo una seña para que la percusionista se detuviera.

“Oh, Gran Reina”, interpuso Kaliṅga, “no haga que se detenga o el espectáculo llegará a su fin, pues ella es quien mejor sabe tocar el *mṛdaṅga*.”

Pero la reina respondió: “Pero no es una mujer; es un hombre. No se permite la entrada de hombres a Triyarajya y al traerlo contigo has cometido una grave falta. Venir con cualquier hombre disfrazado de mujer con el objeto de engañar constituye una gran ofensa. Mas, con todo, estoy muy satisfecha con tu espectáculo y te permito que te retires colmada de buena ventura y estima. Sin embargo, esta persona disfrazada no puede salir de aquí.” Tras escuchar las solemnes palabras de la reina, todos asintieron; la gente del palacio dio una auspiciosa despedida a Kaliṅga.

Al poco tiempo Mainakini condujo a Gorakh, aun con la apariencia de una muchacha, a una sala aparte y le preguntó: “¿Puedo conocer tu verdadera forma?”

“Desde luego.” Entonces, por medio de sus poderes yóguicos, adoptó su verdadera apariencia: “Oh, Reina, ésta es mi verdadera forma. Mi nombre es Gorakhnath y soy discípulo del rey Matsyendra. Puesto que la entrada de hombres a este reino está prohibida, tuve que venir con la apariencia de una mujer.”

Aunque con incertidumbre, Mainakini permitió a Gorakh reunirse con Matsyendra a solas. Gorakh le relató todo lo que había hecho durante los últimos doce años y después repitió sus advertencias: “Oh, Querido Guru, usted es una siddha yogui, un *urdhva-retas*. Me sorprende que haya permanecido tanto tiempo en Triyarajya. Pero por esta razón la gente anda hablando mucho acerca de la decadencia de los costumbres del Nath Panth.”

Matsyendra se sintió apenado y explicó que si había llegado allí había sido a instancias de Hanuman. Gorakh explicó a su vez lo sucedido con Ram y Hanuman y le dijo que ya no había necesidad de permanecer allí ni temor alguno de faltar a su palabra. Matsyendra asintió, pero se preocupó por la reina.

Por su parte, Mainakini pensó que tal vez si Gorakh caía en la red del encanto de las mujeres, entonces no abandonaría el reino con Matsyendra. Envío a las doncellas más hermosas de entre su séquito con la intención de atender y deleitar a Gorakh.

Ellas se acercaron y al instante dijo Gorakh: “Yo no quiero tener nada que ver con mujeres.”

“Pero aquí no hay ningún hombre, ¿quién te va a atender entonces?”

“No necesito la ayuda de nadie. Todo lo que tenga que hacer, lo puedo hacer por mí mismo y con gusto. Aun si hubiera hombres, tampoco aceptaría su ayuda.” Entonces ellas intentaron seducirlo mediante la danza. Comenzaron a bailar en frente de él medio desnudas, pero Gorakh ni siquiera levantó la mirada. Derrotadas, regresaron con la reina y le informaron de su fracaso. Ella no sabía qué más intentar para retenerlos.

(...)

Según cuenta la historia Madhu Nath, en una ocasión Gorakh, a sabiendas de que habría una reunión de yoguis encabezada por Kanni Pav (Kanhapa), pero a la cual él no está invitado, realiza una serie de tretas para castigarlos. Les hizo llegar dos carretas: una llena de piedras y rocas y otras cargada de sabrosos bocadillos. Kanhapa supuso que todo era obra de Gorakh y se las arregló para traerlo.

Arribaron pues al jardín donde se reunían los naths y Kanni dio instrucciones de que preparan las bebidas y las pipas. Mientras compartían *bha?g* y hachís,¹⁹ Gorakh alcanzó a escuchar que uno de los discípulos de Kanhapa hablaba con desagrado. De esta manera se enteró de que su guru, Matsyendra, estaba cautivo en el Reino de las Mujeres en Bengala. Kanhapa y sus discípulos quisieron burlarse de Gorakh, pero éste le contestó a Kanhapa que su guru, Jalandhar, estaba atrapado en un pozo cubierto de excremento de caballo por órdenes del rey Gopicand. Se desafiaron entonces: habrían de competir para ver quién rescataba primero a su respectivo maestro. Gorakh se dirigió entonces hacia Bengala.

Matsyendra había llegado en algún momento a Bengala y allí un grupo de hechiceras rajput lo habían convertido en perico. Durante algún tiempo lo mantenían como perico por el día como humano en la noche, hasta que se enamoraron de él y dejaron de convertirlo en ave. Con el tiempo, Matsyendra engendró a dos niños: Nim y Paras. Matsyendra sabía que Gorakh intentaría venir por él, así que dispuso en las fronteras a un guardián para que impidiera la entrada a todo yogui

Gorakh llegó a la frontera y el guardia le impidió entrar; lo hizo regresar sobre sus pasos. A unos kilómetros de distancia, Gorakh se encontró con un grupo de músicos que se dirigían a Bengala. Los convenció para que lo aceptaran como ayudante y cambió sus vestimentas de asceta por las de pastor. Fueron hasta Bengala

¹⁹ Aquí el texto alude a mezclas de bebidas lácteas frías (*?ha??a*) o calientes con marihuana y a preparados de marihuana, hachís u opio con tabaco para fumar en sus pipas cilíndricas. Durante el festival de Siva-ratri (la Gran Noche de Siva), en Varanasi, la gente suele consumir abierta y prolongadamente las bebidas mezcladas con *bha?g*; todo con el objeto de propiciar el mismo estado de intoxicación que Siva experimenta en la mitología puránica.

y el guardia, al no ver ningún yogui, les permitió ingresar. La comitiva escogió un templo para levantar el escenario. Gorakh pidió a los músicos que lo dejaran acompañar el espectáculo. Le dieron permiso de tocar el tambor. El espectáculo comenzó y en cuanto Gorakh comenzó a tamborilear todo el pueblo quedó maravillado.

Las noticias del espléndido espectáculo llegaron hasta la corte. Matsyendra quiso entonces que los músicos tocaran esa noche en el fuerte del palacio. Complacidos, los músicos se prepararon.

La función dio inicio y toda la gente de la corte estaba fascinada. Matsyendra contemplaba el espectáculo, sentado en el trono y con sus hijos sobre sus rodillas. Cuando la función estaba a la mitad, el tambor de Gorakh empezó a exhortar a su guru para que despertara. Matsyendra supuso que el percusionista no era otro que Gorakhnath. El tambor insistía: “Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado”.

Entonces Gorakh dejó a un lado el tambor y se acercó a su guru. Se postró frente a él y rindió sus respetos. Matsyendra lo reconoció, quitó a sus hijos del regazo y sentó a Gorakh en sus rodillas. Después siguieron disfrutando de la función.

(...)

Fatricidio

Versión D₃1 (GorC 2 : 50-54; GogPur: 512-23)

Pocos días después de la exitosa entrada de Gorakh a la corte de Mainakini, Matsyendra estaba sentado en compañía de Gorakh, la reina y su hijo. Pues sucede que Matsyendra había tenido un hijo con Mainakini, al cual querían mucho —en especial la reina, quien se desvivía por él— y al cual habían bautizado como Minanatha. Así pues, Matsyendra comentó a Gorakh: “Hace muchos días que Mina no se baña, porque había estado enfermo con una terrible fiebre. Mas ahora ya está de nuevo

sano, así que es menester que reciba un baño. Sería bueno que lo llevaras a la orilla del río y le dieras un buen baño.”

Gorakh vislumbró las intenciones de su guru y accedió. Se dirigió con Minanatha hasta el río. Al llegar, lo tomó por una pierna y lo levantó; el niño comenzó a chillar pero Gorakh no hizo caso. Después, al igual que un *dhobi*,²⁰ comenzó a golpear al niño contra una losa de piedra como si fuera una prenda de ropa. Pero lo que es bueno para la ropa, no lo es para los seres vivos. Al poco tiempo, el niño perdió la vida.

Luego Gorakh se puso a frotar la piel contra la piedra para limpiarla y le sacó toda mancha interna. De regreso en el palacio, se fue directo hacia la azotea y allí colgó la piel al sol para que se secase. Al no ver al chico, Matsyendra preguntó por él.

“Le di un buen baño, tal y como me ordenó. Por eso puse la piel a secarse al sol.”

Mediante su visión yóguica, Matsyendra vio que el niño estaba muerto. La reina primero quedó pasmada debido a las palabras de Gorakh y después se llevó a Matsyendra hacia la azotea. Allí se encontraron con la piel de Minanatha, colgada y secándose. Main akini lloró y lloró hasta que perdió la conciencia. Al volver en sí, espetó a Gorakh: “¡Eh, bastardo, cruel! Has matado al chico. Habla: ¿por qué has hecho tal cosa? No sólo lo has matado; también has destrozado su esqueleto. ¿Dónde están los huesos y todo lo demás? Aquí no hay nada.”

Gorakh se dirigió a Matsyendra: “Guru -ji, usted me indicó que le diera un buen baño y así lo hice. ¿Cuál es mi falta?”

“¡Estúpido!”, respondió con ira, “¡bañar no quiere decir matar! Has hecho un acto vil y despiadado a causa de tu envidia y has hecho crecer la tristeza de la reina.”

Ella lloraba desconsolada: “¿Qué voy a hacer ahora; qué voy a hacer sin él?”

²⁰ El *dhobi* es un lavadero tradicional de ropa. Su técnica consiste en golpear con fuerza las prendas mojadas contra una losa de piedra, técnica efectiva para quitar las manchas, pero a menudo perjudicial para el buen mantenimiento de las telas.

Con tono de humildad, Gorakh le dirigió unas palabras: "Oh, Madre: nadie mata a nadie y nadie muere a causa de nadie. El alma es inmortal; no se puede matar. Así que no hay que sentir pena por ello."

"¿Qué dices, bastardo?", replicó Matsyendra. "¿Ahora te quieres hacer pasar por sabio? ¿Primero matas y después te conviertes en un iluminado?"

Entonces Gorakh respondió: "Guru-ji, usted es un gran conocedor y un gran yogui. El alma es inmortal; usted mismo lo dijo antes. Dijo que la vida²¹ no es sino el bosque de la destrucción y que nada permanece. Todas las criaturas están destinadas a perecer, así que no hay necesidad de afligirse por la muerte."

"Pero ello no significa que tuviera que matar a este inocente. Ahora dime, ¿qué voy a hacer sin Minanatha?"

La reina también se lamentó de esta manera: "Sin mi hijo, ya nada me parece bien. ¿Cómo puedo seguir con vida? ¿Qué voy a hacer ahora, Gorakh?"

Con voz solemne y profunda Gorakh dijo: "Lo hecho, hecho está; no se puede hacer nada al respecto. Él tenía que morir y se murió. Déme el castigo que quiera darme."

Entonces Matsyendra exclamó: "Gorakh, tú tienes el poder de restituir la vida a Minanatha. Te ordeno que le devuelvas la vida."

Tras escuchar a su guru, Gorakh tomó un puñado de cenizas, las hechizó con un mantra y después esparció las cenizas sobre la piel del muchacho. ¿Y qué sucedió? Que junto con Minanatha surgieron también ciento ochenta Minanathas más, todos idénticos. La reina no salía de su asombro.

"Madre", dijo Gorakh, "elige a tu hijo de entre estos Minanathas que tiene en frente de usted."

²¹ El texto dice *sara*.

"Pareces ser un gran mago", replicó la reina. "Por favor, deshaz tu hechizo; sólo quiero a mi hijo, ¿cómo saber cual de ellos es?"

"¿Cómo!", replicó Gorakh, "¿Acaso no es usted capaz de reconocer a su verdadero hijo? ¿Cómo puede entonces llamarlo *suyo*?"

"Dices bien", respondió ella, "pero con ello no se disipa mi confusión. Sin duda eres una persona creadora de grandes prodigios. Por favor, reúneme con mi hijo de nuevo."

Entonces Gorakh hizo que se disiparan todos los dobles y la reina abrazó a su hijo. Todo esto hizo que la reina mirara con admiración y gran estima a Gorakh.

"Madre", exclamó Gorakh, "ahora permite que me marche en compañía de mi guru sin ningún obstáculo. En realidad, no es apropiado que permanezca por más tiempo aquí, pues ello está en detrimento de la propagación del *dharma*."

Ella comprendía que no había modo de poner obstáculos a Gorakh, ya que era un siddha yogui, y le contestó: "Muy bien, hijo mío. Puedes irte, sólo te pido que permanezcas durante un año."

"Un año es demasiado tiempo, reina", alegó Gorakh. "Pero no deseo causarle pesar. Nos quedaremos por seis meses." Ella se sintió satisfecha y se retiró a sus aposentos.

Una vez solos, Gorakh preguntó a Matsyendra: "¿Por qué me mandó al río para matar al chico y después se mostró tan acongojado?"

"Me pareció que era el único modo de romper con la confusión y el apego de Mainakini. Tú actuaste según mi deseo y te alabo por ello. Ahora ya no habrá obstáculo alguno para retirarnos de este sitio."

Versión D₃-2 (Gold 1992: 284-96)

Después de que Matsyendra reconoció a su discípulo Gorakh gracias a su ejecución con el tambor, le hizo señas para que se acercara. En sus piernas estaban sentados sus hijos Nimnath y Parasnath. Los retiró de su regazo y sentó allí a Gorakh mientras ordenó a los músicos seguir tocando.

Mientras tanto, Gorakh miró a los niños, que no tendrían más de cinco o siete años, y les ocasionó ganas de ir a orinar y defecar. Los chicos dijeron a su padre que querían ir a hacer del baño, pero Matsyendra les dijo que esperaran y que contemplaran el espectáculo, mas ellos siguieron insistiendo. Finalmente le dijo a Gorakh que los llevara a hacer del baño.

Gorakh los llevó afuera y les prohibió orinar y defecar al mismo tiempo: u orinaban o defecaban. Si hacían ambas cosas a la vez, Gorakh los apuñalaría. El miedo los paralizó y se aguantaron las ganas, por temor a que la orina trajera consigo la caca y viceversa. Al final dijeron haber terminado y Gorakh los llevó de regreso al palacio.

Después de un rato de estar viendo el espectáculo, Gorakh hizo que los niños volvieran a sentir ganas de ir al baño. Se lo hicieron saber a su padre y éste, enfadado, pidió a Gorakh que los volviera a sacar. "Encárgate de que se hagan caca", le dijo.

Gorakh tomó a los niños de la muñeca y los llevó hasta una losa de piedra afuera del palacio. Después comenzó a azotarlos contra la piedra. Luego les quitó la piel y apiló los huesos y la carne. Regresó al palacio y colgó las pieles sobre el respaldo de la silla de su guru. Matsyendra no vio a los niños y le preguntó a Gorakh dónde estaban. Gorakh respondió que estaban allí mismo, viendo el espectáculo. Matsyendra se percató de lo que había sucedido y montó en cólera.

Gorakh alegó que no había hecho sino cumplir las órdenes del guru. Matsyendra lo reprendió fuertemente y le pidió que les devolviera la vida. Por medio de

su pócima inmortal, Gorakh juntó los restos de los niños y los volvió a la vida. Matsyendra estuvo complacido.

Al despuntar el alba concluyó el espectáculo musical. Gorakh se despidió de los músicos, aunque ellos no querían irse sin él. Después se reunió con Matsyendra y le contó que había tenido una riña en una asamblea convocada por Kanhapa. Le dijo que se habían retado: a ver quién rescataba primero a su guru.

Matsyendra informó a Gorakh que las mujeres de la corte no los dejarían marcharse, pero Gorakh trató de infundirle ánimos, pues tenía su asunto pendiente con Kanhapa. Matsyendra terminó por acceder, pero dijo que al menos quería llevarse consigo a sus hijos, Nim y Paras.

Decidieron partir a medianoche. Matsyendra previno una vez más que si las brujas los descubrían intentarían matarlos. Gorakh le dijo que no se preocupara. Sin embargo, Matsyendra también se llevó cuatro lingotes de oro con el pretexto de que con ello pagaría un día de festín para los *sadhus*. Los niños iban por delante.

Para el momento en que llegaron a la frontera, una de las reinas se percató de que los yoguis se habían ido, junto con los chicos. Despertó a las otras tres reinas. Enfurecidas, se convirtieron en una mula, un buitre, un zopilote²² y en Sitala, la diosa de la viruela, y se fueron volando para darles alcance.

Gorakh tomó sus tenazas²³ y golpeó a la que se había convertido en mula, después la entregó a los alfareros para que la sometieran con mucha carga y poca comida. Golpeó a la que se había convertido en buitre y aún hoy sigue dando tumbos en el cielo. A la que había adoptado la forma de Sitala la colocó afuera de una aldea; ella era la madre de Nim y Paras. Se acercó la que se había convertido en un enorme zopilote y Gorakh la forzó a seguir volando por siempre en el cielo.

²² La identificación de estas aves no parece ser demasiado clara, pero en todo caso se trata de aves carroñeras (cf. Gold 1992: 289 n.).

²³ Los yoguis suelen cargar con una tenazas de hierro que sirven para avivar el fuego de sus hogueras (ver fig. 3). Alternativamente podrían también servir como método de autodefensa o intimidación.

Gorakh regresó con Matsyendra y los dos chicos y prosiguieron su camino. En cada poblado al que llegaban prendían una fogata y Gorakh iba a buscar sobras de comida para todos. Al llegar a una ciudad, Gorakh sugirió a su guru que los muchachos fueran con él a buscar comida para que comenzaran a adiestrarse en la vida de asceta. Matsyendra objetó que ellos eran hijos de reyes y que nada tenían que ver con la limosna. Gorakh logró al fin convencer a Matsyendra, pero Gorakh estaba planeando cómo deshacerse de ellos.

Gorakh se llevó a Nim y Paras, ambos con sus respectivas sandalias y tenazas. Llegaron hasta una ciudad en donde se estaba dando un festín con objeto del funeral de un mercader. Gorakh los mandó en busca de limosnas.

Gorakh llegó cerca de la casa del mercader y en un pozo de nombre Ratan que estaba allí mismo había una vaca. Gorakh le ordenó a la vaca ir hasta la puerta de la casa de quien brindaba el festín y morir allí. La vaca obedeció. Al ver que había una vaca muerta, la gente dejó de comer y se preocuparon. ¿Cómo podían comer así? ¿Quién se llevaría el cadáver?

En ese momento aparecieron Nim y Paras: “¡Alakh! ¡Alakh! Están teniendo un gran festín; dennos algo de comer para nosotros y nuestro guru.” Pero uno de los comerciantes les dijo: “Les daremos algo de comer si se llevan de aquí ese animal muerto. Arrastren el cadáver hasta el pozo.”

Nim dijo a su hermano que si Gorakh los veía, seguramente los golpearía. Paras alegó que era probable que Gorakh estuviese lejos de ahí. Convenció a su hermano de jalar al animal y conseguir así algo de comer. Después de remover el cadáver, los dejaron sentarse a la mesa y les dieron de comer. Cuando estuvieron satisfechos, regresaron con Matsyendra, quien los felicitó y despreció los horribles alimentos que Gorakh solía traer.

Mientras tanto, Gorakh regresó al pozo y encontró el cuerpo sin vida de la vaca. Utilizando su pócima mágica, resucitó a la vaca y le ordenó irse a pastar. Después fue de vuelta hacia el campamento y ofreció las sobras de comida a su guru. Matsyendra despreció su comida y le contó de las delicias que los dos niños habían traído. Gorakh alegó que la comida de los muchachos estaba contaminada y que la de él era pura. Matsyendra pensó que no era sino envidia.

Gorakh le pidió a Matsyendra que cubriera ambas comidas. En cuanto así lo hubo hecho, la de Gorakh recibió la bendición de la prosperidad y la de los chicos se convirtió en sangre y pus. Gorakh explicó que la comida de los niños procedía de una vaca muerta y que ellos se habían convertido en *chamars*. Nim y Paras alegaron que si no lo hacían, el comerciante no les daría de comer. Sin embargo, Matsyendra exclamó que ya estaban manchados. Gorakh añadió que ahora los niños ya no podían compartir la comida ni fumar con ellos.

Después, tanto Matsyendra como Gorakh tomaron a cada uno de los niños por la muñeca y los llevaron hasta una losa de piedra, afuera de la casa del comerciante. Allí comenzaron a azotarlos. Los niños sangraban a borbotones. El comerciante y su esposa vieron lo que sucedía y suplicaron a los yoguis que dejaran de atormentar a los chicos. Matsyendra reclamó a los comerciantes haber causado la contaminación de los chicos.

El matrimonio dijo que no tenía responsabilidad alguna, pero Matsyendra seguía enfadado. El mercader imploró por la vida de los muchachos. Matsyendra continuaba azotando a los niños contra la piedra, como si fueran un par de prendas sucias. El mercader volvió a suplicar y dijo que convertirían a los niños en deidades locales. Le mostraron a Matsyendra un templo sin efigies y allí, en un nicho, colocaron a Nim y a Paras. Gorakh los convirtió en piedra. Luego indicó a los comerciantes y a los

brahmines que ofrendaran agua y arroz a las estatuillas y que bebieran el néctar que escurriría de sus penes, de lo contrario morirían.

Nimnath y Parasnath se convirtieron en divinidades jainas y Gorakh pensó que ahora ya nadie le podía recriminar que su guru hubiera disfrutado de mujeres y tenido hijos.

(...)

Necedad

Versión D_r1 (GorC 1 / 2)

Después de abandonar el reino de Triy arajya, Matsyendra y Gorakh llegaron a Taila?g. Realizaron un baño ritual en la confluencia de los ríos Godavari y Ganges, tras lo cual subieron hasta un monasterio en la cima de una montaña, dedicado a Valmiki. Se trataba de un camino poco transitado, desolado y peligroso por la presencia de ladrones.

Aun cuando Matsyendra se había liberado de la red de la sensualidad, su mente todavía no lograba deshacerse del todo del encaprichamiento del gozo. Le dijo entonces a Gorakh: "En el momento de despedirnos, la reina de Kadali depositó unos lingotes de oro en mi alforja." Además, varias joyas le adornaban los brazos y las piernas.

Tras ver esto, Gorakh tomó con la punta de sus dedos un poco de agua de su ánfora y roció un monte; al punto, éste se convirtió en oro. A Matsyendra le complació enormemente el gran poder yóguico de su aprendiz (*yoga-siddh*); este acto produjo que Matsyendra desarrollara aversión por el oro y arrojó su alforja, que estaba llena de oro.

Juntos se preparaban para proseguir el camino hacia el *asram* de Valmiki. Viendo que su guru se sentía incómodo ante todo este oro, Gorakh convirtió el monte

de oro en una montaña de cuarzo, pero como a juicio de Matsyendra éste aún lucía ostentoso, el discípulo optó por convertir el monte en ocre. Después explicó a su maestro que ellos eran siddha-yoguis, avadhutas que estaban más allá de cualquier deseo: "Así pues, ¿qué necesidad tenemos de oro? Nosotros somos yoguis que sólo rendimos servicios en el reino de la renuncia y el desapego."

De este modo, ambos siguieron caminando y platicando amigablemente rumbo al *asram* de Valmiki, donde finalmente pasaron la noche. Matsyendra propuso a Gorakh considerar la preparación de alimentos sagrados en honor de santos, yoguis, siddhas y avadhutas.

*

Versión D₄-2 (Gold 1992: 296-300)

Gorakh había logrado deshacerse de Nimnath y de Parasnath, los hijos de Matsyendra. Ahora iban en peregrinación pero Gorakh notó que la alforja de su guru era muy pesada. Matsyendra cargaba con cuatro lingotes de oro. El discípulo ofreció cargar la alforja del guru, pero éste declinó la oferta por temor a que Gorakh se deshiciese del oro.

Eventualmente llegaron hasta un baniano y un pozo. Matsyendra propuso que se detuvieran a descansar, hacer del baño, limpiarse y fumar un poco. Matsyendra dijo que iría a lavarse la cara y las manos (es decir, a hacer del baño). Matsyendra ordenó a Gorakh que no parara de aplaudir mientras él se retiraba para evacuar. De este modo, pensó Matsyendra, Gorakh tendría las manos ocupadas y no podría arrojar los lingotes de oro.

Gorakh comenzó a aplaudir y Matsyendra se alejó para evacuar. En cuanto Matsyendra estuvo fuera de la vista, Gorakh empezó a aplaudir sobre su muslo y con la

otra mano hurgó en la alforja del guru. Encontró los lingotes de oro y los arrojó al pozo. En cuanto Matsyendra escuchó los sonidos del agua, regresó corriendo, sin importarle si había terminado de cagar o no.

Al llegar, Matsyendra le reclamó a Gorakh haberse deshecho del oro y de haberlo obligado a abandonar el palacio y sus reinas; le recriminó haber asesinado a sus hijos. Le dijo que ya no quería seguir en su compañía.

Se dispuso a marcharse, pero Gorakh trató de retenerlo. Matsyendra no iba a ceder. Entonces Gorakh tomó sus tenazas y las arrojó hacia un monte. Al contacto de las tenazas, el monte entero se convirtió en oro. Le indicó a su guru que tomase todo cuanto deseara, a lo que Matsyendra alegó que no podía cargar con un monte entero. Entonces Gorakh le aconsejó tomar sólo el equivalente a cuatro lingotes.

Así lo hizo Matsyendra, pero mientras se alejaban, el guru miró para atrás y contempló el monte dorado que resplandecía. Le pidió a Gorakh que convirtiera el monte de nuevo en tierra, pues el oro podría provocar la ambición de los gobernantes vecinos y llevarlos a la guerra.

Así, Gorakh escupió sobre el monte y éste se convirtió en piedras de Cachemira. Después prosiguieron su camino hacia el reino de Gau ?.

(...)

* * *

En primer lugar podríamos preguntarnos si la corta historia que sirve de preludio (D₁-1) a esta leyenda no será sino un mito "inventado" para dar legitimidad al grupo de cuatro naths originales. La relevancia de esta corta historia radica en el hecho de que ofrece una narración del origen divino de estos naths y de su posterior condición. En otra versión (*Gorak?a-vijay* y *Mina-cetana*), el escenario es similar: la diosa quiere

poner a prueba a los cuatro naths primigenios (además de los cuatro arriba acotados, Cauraṅgi surge de los miembros de Siva, pero no es examinado). Al igual que en la versión usada aquí, en aquella todos menos Gorakh fallan la prueba; como recompensa, él habrá de renacer bajo el nombre de Carpaṅi. La maldición de Matsyendra es sucumbir a la sensualidad de dieciséis mil mujeres en el Bosque de Kadali; Kanhapa es exiliado a un sitio de nombre Dahuka o Turman²⁴ y Haṅipa es convertido en barrendero. El GorC 1 refiere explícitamente que es por esta maldición que Matsyendra practicó el kaulacara, es decir, un pernicioso camino tántrico. El sentido más claro, a mi parecer, es la condena abierta de la escuela kaula. No será sino hasta el siguiente pasaje (D₂) cuando el ambiente kaula sea más manifiesto.

La historia del rescate de Matsyendra se cuenta también en un texto intitulado *Jñana-kaivalya*, de un tal Cintamaṅinath. El episodio se desarrolla en Triyarajya y la reina que retiene al guru de Gorakh se llama Parimala (NSCar: 148). En una versión incluida en el NSCar (210) se dice que Matsyendra disfrutó en Kadali la compañía de las reinas Kamala y Maṅgala. Así, en algunas versiones se afirma que Matsyendra disfrutó la compañía de una o dos reinas, más las numerosas cortesanas del reino. La versión D₃-2 no proporciona el nombre de la reina principal con la cual se acopla Matsyendra. Independientemente del nombre de la reina, lo más importante de esta historia es la empresa de Gorakh para entrar al reino de las mujeres y liberar a Matsyendra.

Resulta interesante que las anécdotas relatadas por Madhava-Vidyaranya en su biografía de Saṅkara —*Saṅkara-dig-vijaya* (SaṅDV)— prácticamente calcan al pie de la letra la estadia de Matsyendra en Kadali y el rescate de Gorakh (D₂). En esta biografía Saṅkaracarya, el inflexible exponente del advaita vedanta, se propone aprender las artes amatorias. Sin embargo, al mismo tiempo el SaṅDV integra ingredientes del

²⁴ Ver nota 5 arriba.

supuesto episodio anterior mencionado más arriba: cuando Matsyendra abandona su cuerpo, lo deja al cuidado de Gorakh y penetra el cuerpo de un rey muerto (SaṅkDV 9.79-85). Esta historia, empero, no es contada de esta forma ni en GorC 1, ni en GorC 2, ni en GogP.

En la narrativa de Madhava, Padmapada, uno de los discípulos de Saṅkara, relata la leyenda de Matsyendra a modo de moraleja y advertencia. No obstante, Saṅkara decide hacer como Matsyendra y, para obtener conocimiento en materia de sexo (*kama/anaṅga-sastra*), penetra al cuerpo de un rey muerto. Al igual que Matsyendra hizo con Gorakh, Saṅkara pide a Padmapada resguardar su propio cuerpo en una cueva (SaṅkDV 9.101-03). Una vez animando el cadáver seleccionado, Saṅkara primero se encargó de la administración del reino a través de los ministros; el reino comenzó a prosperar inusitadamente y los ministros supusieron que algún santo había reanimado el cuerpo del fallecido rey (SaṅkDV 10.1-10). Después, Saṅkara les encomendó el reino para poder recluirse en las habitaciones de las cortesanas. Con ellas no sólo se entregó al placer sexual, sino también al juego de dados y la bebida (SaṅkDV 10.11-14).

La explicación de este relato es que Saṅkara en realidad no contamina su cuerpo por tener contacto con el goce. De algún modo, experimentar todo esto a través de otro cuerpo lo exonera de la contaminación.²⁵ El mayor riesgo, sin embargo, es que Saṅkara olvide su condición de asceta (*saṅnyasin*), por lo que su discípulo tiene que tomar cartas en el asunto. Al igual que Gorakh, Padmapada —en compañía de sus condiscípulos— decide entrar al palacio de incógnito, simulando ser un grupo de músicos. Una vez en la corte real, los discípulos comienzan a entonar melodiosas canciones, en cuya letra el mensaje expresa que su guru (Saṅkara) ha olvidado las enseñanzas del vedanta y ha cedido a las tentaciones de la carne. Eventualmente,

²⁵ Para una interesante discusión a cerca de las implicaciones epistemológicas y ontológicas de la penetración en el cuerpo o la mente de otro personaje, ver Doniger 2005: 31-36.

Sa?kara recobra la conciencia, regresa a su propio cuerpo y se reúne con sus alumnos (Sa?kDV 10.33-60).²⁶

La leyenda de Sa?kara tiene una diferencia importante con la leyenda de Matsyendra. En el primer caso, Sa?kara únicamente busca obtener conocimiento en materia de sexo, pues con ello su sabiduría estará completa. Matsyendra, por su parte, se involucra en el goce sensual no debido a la búsqueda del conocimiento, sino por el gozo mismo. De hecho, y a partir de las asociaciones con la escuela kaula, Matsyendra hace del contacto sexual una pieza central en sus métodos religiosos. En todo caso, ambas leyendas ponen de manifiesto el poderoso influjo de la sexualidad y la belleza femenina.

Hay diferencias significativas en las versiones que he consultado para esta leyenda. En NSCar y Gold 1992 no hay mención de Hanuman y Rama, quienes sí participan activamente en la historia según GorC 1, GorC 2 y GogPur. Me parece que su participación no era un motivo "original" de esta leyenda y que se trata más bien de una adición posterior. Su inclusión, como la de Dattatreya en otras leyendas, se debe sin duda a la interacción sociorreligiosa con corrientes va?avæ. En los textos naths en sánscrito las referencias vai??avas son escasas, cuando no ausentes. Obras como el *Gorak?a-sataka*, el *Viveka-marta??a*, el *Yoga-bija* o el *Amanaska-yoga* no contienen alabanzas a personajes del panteón va?ava. La poesía vernácula nath, por otro lado, tampoco suele mencionar divinidades vai??avas; en los pocos casos en que ello sucede, es siempre como un apelativo del Absoluto y, por ende, equivalente a Nirañjan, es decir, con un trasfondo más bien *nirgu?i*.

De algún modo relacionado es el hecho de que en D₂-3 Gorakh haga referencia al modelo de las cuatro etapas de la vida, un modelo que es más cercano a la teoría de

²⁶ Bouy ofrece un cuidadoso y valioso panorama acerca de la actitud de Sa?kara y los seguidores del advaita hacia el yoga. De acuerdo con el autor, Sa?kara se mostró más bien contra la diada Sa?khya-Yoga, pero hacia los siglos XVI-XVII los seguidores del advaita comenzaron a aceptar la visión soteriológica del yoga, en particular la de los nath-yoguis (Bouy 1994: 51-72).

las cuatro clases sociales y de los círculos convencionales. Los naths en principio son más afines a los poetas *nirgu?is*, quienes rechazaban las jerarquías e instituciones sociales. Los *sagunis*, por el contrario, perpetúan estos sistemas.

Una de las diferencias principales entre los movimientos *sagunis* y *nirgu?is* es que los primeros suelen profesar devoción a un dios personal y cualificado, mientras que los segundos son devotos de un dios sin atributos. Pero el desarrollo de la religión *bhaktise* basa también en otro aspecto. La mayoría está estrechamente vinculada con la posición frente al *var?asrama-dharma*, a saber, el sistema de cuatro clases y cuatro etapas de la comunidad según el hinduismo ortodoxo. De acuerdo con este modelo, la humanidad, por sanción divina, está dividida en cuatro clases sociales, tradicionalmente: sacerdotes (*brahmines*), guerreros (*k?atriyas*), comerciantes (*vaisyas*) y sirvientes (*sudras*), más los intocables que yacen en el extremo más bajo de la jerarquía social. A lo largo de su vida, el ser humano debe cumplir con las funciones propias de su casta (*jati*) o clase (*var?a*) social según se estipula en los códigos de conducta del hinduismo como el *Manu-sm?ti*, entre otros. Por otro lado, el hombre —entiéndase persona del sexo masculino y de alguna casta alta, preferentemente brahmín o k?atriya— debe cubrir cuatro etapas durante su vida: 1) la vida de estudiante, donde debe guardar devoción a las escrituras, las enseñanzas y sus preceptores (*brahmacarin*), 2) la vida como jefe de familia y procurador de sustento y bienes materiales (*g?hastha*), 3) ya entrado en años, la vida como ermita en el bosque (*vana-prastha*) donde debe dedicarse a la meditación para finalmente convertirse en 4) asceta (*sannyasin*), abandonando toda morada fija y rompiendo todo lazo con el mundo social. Aunque muy pocas personas cumplían con las cuatro etapas estipuladas, el modelo tenía autoridad merced a su sanción en las escrituras sagradas, o *sastras*, dentro de la concepción ortodoxa, para convertirse en asceta era necesario haber

pasado primero por las tres etapas previas. Preferentemente, el asceta idóneo habría de ser un brahmán, en tanto encarnación de la autoridad de los Vedas.

Mucho se ha dicho que este sistema está diseñado para justificar la soberanía de las clases altas y mantener el orden. Este sistema, por supuesto, está dirigido en buena medida a preservar el status social de los privilegiados y a mantener cierto orden social. Qué tan legítimo resulta, es difícil de decir. Lo cierto es que, en efecto, los brahmines son los principales promotores y conservadores de estos lineamientos sociales. Sin duda alguna, el *varṇāśrama-dharma* como muchos otros fenómenos, ha sido empleado con fines que distan de un orden social dependiente de un orden cósmico o divino, como originalmente se le consideraba.

Otra diferencia notable es que en GorC 2 ni Hanuman ni la reina Mainakini estipulan de manera explícita el tiempo que Matsyendra ha de permanecer en Triyarajya, mientras que en GorC 1 y en otras fuentes tienen que pasar doce años. El periodo cabalístico de doce años es un motivo recurrente y volveré a él en el capítulo sobre la gramática nath (capítulo 7). Otra diferencia es que en GorC 2 Matsyendra trata de justificar su estancia en el Reino de las Mujeres, alegando que si está allí es debido a la injerencia de Hanuman. En ninguna de las otras fuentes Matsyendra busca disculparse; en D₂-4, de hecho, su renuencia a abandonar Kadali es particularmente fuerte.

También es interesante que en D₂-4 Gorakh le explique a Matsyendra que ha ido hasta el Reino de las Mujeres por una apuesta con Kaṇva: ver quién libera primero a su respectivo maestro. Tal parece que en esta versión Gorakh apremia a su guru a regresar más por una cuestión de competencia que por verdadera preocupación ética. La actitud de Gorakh, en todo caso, es de un profundo desagrado por todo lo que tenga que ver con la vida mundana y la familia: desprecia abiertamente a mujeres y niños; no tiene ningún reparo en darles terribles palizas a unas y otros.

Eliade cita una versión de este episodio en la que Gorakh dice a su maestro que el "olvido" que padece fue producto de Durga (Eliade 1966: 4). La nota de Eliade debe estar relacionada con la historia de la prueba de los cuatro naths que incluí antes (D₁₋₁). El énfasis explícito es que Matsyendra olvida las verdaderas enseñanzas del Nath Panth. En consecuencia, el *panth* sufre de desprestigio (Gorakh busca salvar a su guru no sólo por el guru mismo, sino por la mala reputación que la secta está ganándose). Dvivedi cree que al principio Matsyendra seguía el camino del yoga, pero que en algún momento "se desvió" y se involucró con mujeres, tal vez participando de ritos de la mano izquierda (*vamacara*). Además, opina que desde el principio las prácticas de Jalandhar y K^{???}apada (Kanhapa) divergían de las de Matsyendra y Gorak[?]a (Dvivedi 1996: 50). Si tal cosa es cierta, ello queda reflejado en la recurrente animadversión entre Gorakh y Kanhapa.

En todas las versiones del episodio D₂, el clímax se produce cuando Gorakh hace retumbar el tambor de manera que suenen las palabras clave: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado". En todos los casos, Matsyendra reconoce la presencia de su alumno, aunque no en todos Matsyendra rompe con la fuerza de la ilusión de una vez por todas. En D₂₋₂, por ejemplo, tocar el tambor es todo lo que Gorakh tiene que hacer para despertar a su guru. En D₂₋₃, por el contrario, aún tiene que quedarse un tiempo para volver a insistir con Matsyendra y recurrir a uno o dos artilugios. De manera análoga, en D₂₋₄ Matsyendra reconoce y acepta su vínculo con Gorakh gracias al sonido del tambor, pero no muestra intenciones de retirarse de una vez; antes bien, desea seguir disfrutando del espectáculo y no será sino hasta más adelante (D₃₋₂) cuando renuncie a la vida doméstica.

El aturdimiento de Matsyendra es grave porque supone perderse a uno mismo: "Olvidar' es equivalente, por un lado, a 'dormir' y, por otro, a la pérdida del sí mismo, o sea a desorientarse, estar ciego (tener los ojos vendados)" (Eliade 1966: 5). Gorakh

es el discípulo idóneo que no sólo tiene siempre abiertos los ojos (su guru mismo le dio *divya-dṛṣṭi*, la visión divina), sino que vela por el bienestar de su maestro. Así, la historia se debate entre los intentos de Gorakh por hacer “despertar” o reaccionar a su guru y la reticencia o incapacidad de Matsyendra para hacerlo. Las palabras que Gorakh dirige a su guru son: “Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado”. Se trata no sólo de “hacer memoria”, sino de un supremo acto para recobrar lo olvidado. La simple memoria (*mnemé*) no es lo mismo que el *acordarse de (anamnesis)*: el segundo implica un olvido momentáneo, mientras que la mera memoria supone un recordar algo sin haberlo olvidado necesariamente (Eliade 1966: 7); recurrir a un dato del pasado es distinto que olvidar algo. Hacer que alguien “se acuerde [de algo]” también puede significar tanto “hacer a alguien volver a su juicio” como “despertar”. Las palabras de Gorakh equivalen a decir: “Acuérdate, Matsyendra, lo que antes eras”, puesto que lo ha olvidado. Recordar (“traer a la memoria”), pues, difiere de acordarse (“recobrar lo olvidado”). En este episodio se trata de un grave caso de olvido ontológico.

Es este tipo de olvido el que Gorakh intenta revertir en su maestro por medio de un despertar: “‘Despertar’ implica *anamnesis*, reconocimiento de la verdadera identidad del alma, o sea re-conocimiento de su origen *æ*lestial’ (Eliade 1966: 15). Resulta significativo que Gorakh recurra en todas las fuentes al verbo “despertar” y no sólo a un posible “renunciar”. Matsyendra, de hecho, es ya un renunciante sólo que ha caído presa de la tentación sensual; su discípulo busca hacerlo reaccionar, hacerle recordar el camino de la ascesis. La bivalencia de este despertar es evidente en la palabra que se emplea en hindi: en algunas versiones Gorakh dice *jag*, *Macchandar*; en otras, *cet*, *Machendar*. *Jagna* es el verbo que literalmente designa la acción de despertar de un sueño; *cetna* quiere decir “cobrar consciencia”. No es un mero sopor físico el que Matsyendra experimenta, sino un olvido ontológico que es necesario

vencer a través de la *anamnesis*. Así, en D₂₋₃, cuando Matsyendra repara en el mensaje del tambor, exclama: "Estoy cobrando consciencia."

Matsyendra infiere con estas palabras que está pronto a retomar su plena identidad con el Absoluto. Una historia similar, mas no idéntica, aparece en el *Narada-puraṇa*. Allí, el rey Rukmaṅgala se entrega sin reparo a las delicias del amor con Mohini, la hija del dios Brahma, hasta que el retumbar de unos tambores le recuerda la llegada de un periodo de ayuno y abstinencia. Rukmaṅgala decide suspender su actividad sexual con el objeto de cosechar méritos religiosos, pero tiene que dialogar con la renuente Mohini, quien no está tan dispuesta a aceptar la abstinencia sexual (NarPur: 1647-56). En nuestro relato, la reina Mainakini tampoco querrá ceder tan fácilmente a la pérdida del cónyuge; algo similar ocurrió con Saṅkara y sucederá con la mujer de Gopicand más adelante. En todos los casos el poder femenino tratará de *encantar* a la figura marital.

Mientras que los discípulos de Saṅkara recurren a canciones, Gorakh se vale de un tambor, elemento resaltado en todas las fuentes. ¿Por qué el tambor es tan importante en el rescate de Matsyendra? Una clave de ello es el insistente retumbar del tambor que Gorakh sostiene. De acuerdo con *Haṅghayoga-pradipika*, el camino hacia la meta del yoga está compuesto por cuatro etapas, cada una de las cuales está acompañada de distintos sonidos. La tercera etapa, una antes de alcanzar el grado máximo, está acompañada del sonido de un tamborcillo (HYP 4.74-75). Una vez que el yogui alcanza el último estado, su ser se identifica plenamente con Siva (HYP 4.78).

Si por un lado Matsyendra debe despertar de su aletargamiento espiritual, por el otro Gorakh permanece siempre alerta. El no dormir no sólo supone vencer la fatiga física sino una prueba de índole espiritual; permanecer despierto, en vigilia, supone permanecer alerta y consciente en el mundo del espíritu (Eliade 1966: 16). El discípulo de Matsyendra se sabe siddha-yogui y como tal es capaz de vencer las limitaciones

corporales, como son el sueño y la fatiga. A diferencia de los discípulos de Jesús que no fueron capaces de permanecer despiertos, Gorakh pasa toda la noche en vela, meditando en posición de flor de loto (*padmasana*), y por la mañana Kali?ga aún lo encuentra en esta posición, un claro indicador de la vigilia ontológica de Gorakh; el loto suele simbolizar la claridad sapiencial, la sabiduría y la pureza espiritual. El control de Gorakh sobre el sueño supone no sólo la regencia sobre el cuerpo y la fatiga, sino la posesión del conocimiento verdad ero (*vidya, jñana*). De este modo, Gorakh es también capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacer prodigios.

Resulta interesante que Gorakh elija como estrategia disfrazarse de bailarina y llegar a Kadali junto con una comitiva musical. La única excepción es D₂-4, donde Gorakh no se disfraza de doncella sino de pastor, pero en todos los casos Gorakh tiene que disfrazarse. La constante amonestación que Gorakh hará a Matsyendra es que no debe sucumbir a la red de *maya* (ilusión). La ilusión es generalmente entendida como un juego o divertimento del magno poder de Sakti. Es, pues, una suerte de espectáculo que al entretener al espectador lo sume en el engaño: creer que lo que contempla es verdadero. El hecho de que Gorakh adopte la forma de una bailarina o eunuco sugiere que se encuentra más allá de la identificación con el cuerpo (masculino o femenino) y de las tentaciones sensuales. Recordemos que cuando las cortesanas intentan seducirlo con baile y con desnudo, Gorakh responde secamente que no le interesa en absoluto involucrarse con mujeres (D₂-3).

En un sentido puramente yóguico, la adopción de una forma femenina, mas sin identificarse con dicho cuerpo, puede simbolizar un estado elevado de introspección yóguica. Gorakh, en tanto maestro de *hā?ha-yoga*, es capaz de alcanzar los más altos estadios del trance meditativo (*śamadhi*), el cual yace más allá de discriminaciones y dualidades. Ellen Goldberg ha hecho un análisis de los procesos *hā?hayóguicos* en función del simbolismo andrógino de la figura de Ardhanarisvara, el "Señor con mitad

de mujer". Ardhanarisvara es una representación iconográfica de Siva que muestra la interpenetración de él con Sakti, su contraparte femenina. En el ámbito del yoga, Ardhanarisvara bien puede implicar un proceso de transmutación que busca erradicar toda relatividad, incluidas las designaciones de género (Goldberg 2002: 58-59). Cuando las mujeres de la corte intentan seducir a Gorakh (D₂-3), el yogui es capaz de resistir por la sencilla razón de que no se identifica con su cuerpo; de este modo, no cae presa de la excitación sexual. Si retomamos la interpretación freudiana de los ojos como símbolo de los testículos, resulta bastante esclarecedor que ante las mujeres que bailan casi desnudas, Gorakh *ni siquiera levanta la mirada*, lo cual equivale a decir que sus órganos sexuales están completamente desactivados; su excitación, del todo aniquilada. El cuerpo yóguico es una suerte de campo sagrado donde tiene lugar la interpenetración de todas las energías masculinas y femeninas (Goldberg 2002: 63). Así, Gorakhnath no tiene necesidad de buscar la cópula externa, pues dentro de su cuerpo yóguico, de algún modo, ya sucede una cópula interna, una en la cual confluyen Siva y Sakti a través del *amṛta* y de *kuṣṛālini*.

La música y la danza en este episodio son más que meros motivos ornamentales de la narrativa. Se trata de la construcción de una ilusión paralela a aquella que aprisiona a Matsyendra. Acaso a partir de la premisa homeopática del *haṛḥayoga* (combatir veneno con veneno), Gorakh se ve en la necesidad de combatir ilusión con ilusión. Entre las ventajas que se conceden al yoga se encuentran numerosos *siddhis* (poderes sobrenaturales); obtener estas ventajas supone la ganancia de un poder personal y, por ende, la facultad de controlar la ilusión (A. Gold 1991: 102-03). Así, Gorakh produce una suerte de *maya* alternativa, una *pratimaya* que por un momento envuelve a esa otra *maya* que ha causado el olvido de Matsyendra. Por un momento, abandonarse al ritmo de la música contribuye a que Matsyendra "olvide" su condición temporal de rey; en otras palabras: deja por un

instante de estar consciente de que es rey y padre y queda abierto, receptivo, al influjo de la ilusión que Gorakh ha creado. Súbitamente, Matsyendra “despierta” de un doble sueño: su papel como espectador de una simple función musical y su papel como monarca y padre de familia. Ambas son falsas y no corresponden con su verdadera identidad: la de un renunciante que ha tomado el camino del yoga.

Otra sutil, pero efectiva, sugerencia de que todo esto no es sino *maya* aparece en Gold 1992. Gorakh había desollado a los niños y los revive al mismo tiempo de que el espectáculo musical concluye; significativamente todo ello confluye con el amanecer. Es entonces cuando Matsyendra parece por primera vez acceder a irse de Kadali con Gorakh.

En D₃-2, en dos ocasiones Matsyendra se muestra perturbado porque los persiguen las hechiceras del reino de Kadali. Gorakh le advierte que no dedique ni un sólo pensamiento a las mujeres/brujas que, furibundas, vienen detrás de ellos. Lo que Gorakh parece subrayar es que uno será inmune al mundo fenoménico sólo en la medida en que pueda controlar la mente y los pensamientos. Pero Matsyendra no puede evitar pensar en las brujas que los persiguen y, como resultado, Gorakh tiene que hacerles frente y hacerles ver su suerte.

La estancia de Matsyendra en el Reino de las Mujeres bien puede concebirse como un aletargamiento cognoscitivo. En un sentido, esta estancia en Kadali puede leerse como un ejemplo del espíritu (*puru ?a*) que está inmerso en el despliegue del mundo fenoménico (*prak?ti*); es el constante riesgo que corre el ser humano en vida de ceder a los gozos sensoriales. La literatura nath declara que un verdadero yogui/avadhuta es aquel que puede remover todas las vicisitudes ocasionadas por *prak?ti* (SSP 6.1). Gorakh advierte a Matsyendra que padece un sopor que le impide discernir su verdadero papel como yogui. Mas Gorakh se vale de herramientas igualmente “ilusorias”: no aparece tal cual es, sino que recurre a una forma femenina.

Ello es importante porque Matsyendra está entregado por completo a *prakṛi* (el principio femenino) y jamás hubiera hecho caso a Gorakh en su aspecto de hombre y —aún más importante— de renunciante. En efecto, la entrada de cualquier hombre, en especial de yoguis, a Kadali está estrictamente prohibida.

Gorakh utiliza herramientas musicales y despliega su propio espectáculo. Los sonidos que emanan del tambor de Gorakh indican el proceso raja-yóguico hacia el “despertar”, es decir, hacia Isvara. Al mismo tiempo, también puede sugerir la canalización de la *kuṣṭhalin i sakti* según las técnicas del haṭha-yoga. En el *Haṭha-yoga-pradīpikā* la relación entre raja-yoga y haṭha-yoga es indisoluble. Uno siempre está en función del otro y, de hecho, se estipula que el haṭha-yoga es una suerte de escalinata hacia el raja-yoga (HYP 1.1, 1.2, 2.77). Aunque los relatos hagiográficos no incluyen detalles explícitos sobre las prácticas de yoga, ello no quiere decir que no existan ciertos presupuestos implícitos. En D₂-2, Gorakh comenta a Matsyendra que: “Cuando el *amṛit* fluye desde la cresta del monte Meru a través del *suṣūmna nāḍī*, el cuerpo se vuelve laxo, las piernas trémulas y llega la vejez, y el cabello parece cola de garza.” Es decir, que cuando el néctar o semen gotea de arriba hacia abajo (lo contrario al proceso de *urddhva-retas*) no se puede evitar la decadencia del cuerpo, la enfermedad y la vejez (el cabello adquiere el mismo color que la garza, es decir, encanece).

El episodio del rescate de Matsyendra es tan poderoso en el imaginario nath —y en el folclor indio— que varios versos de la producción vernácula parecen referirse a él. Entre los *paḍas* de la poesía nath hay estrofas que casi podrían ser las palabras que Gorakh dirige a Matsyendra para hacerlo reaccionar:

Guru-ji, no haga eso, que ello aniquila el *amṛit*, el *maharas*.

Durante el día la tigresa confunde la mente; por la noche seca el lago.

Intencionadamente, los idiotas alimentan a la tigresa en cada casa.

El hombre apegado a la mujer es como un árbol a orillas de un río:

pocas esperanzas tiene de vivir.

Todo lo que nace en la mente (=amor, pasión)

es la causa de la destrucción del cuerpo.

El pie tropieza, la pierna flaquea;

el cabello es cual cola de garza.

La tigresa extingue el *am?t*, el *maharas*

y con los ojos lo bate terriblemente.

¡Desprecia a la tigresa; perfora a la tigresa!

La tigresa es nuestro cuerpo

y ruge y ruge devorando a dioses y hombres;

así dice Gorakhnath.

(Bani *pad* 43)

El momento en que Gorakh hace que emanen palabras del tambor es un pasaje clave en esta leyenda. D₂-3 prácticamente sólo se limita al exhorto de Gorakh a su guru: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado". Además de estas paradigmáticas palabras, en D₂-2 Gorakh, de modo explícito, se refiere a la ilusión (Maya) como una tigresa. Entregarse al placer que Maya supone ocasiona un gran ofuscamiento y, lo que es aun peor, la pérdida de la simiente (*am?t*, *maharas*). Tanto en el relato como en el verso es claro que el poder de la tigresa se refiere al gozo sexual; ello está sugerido en la confusión que la tigresa produce por la noche: de día, las mujeres agradan con bailes y adornos; de noche, satisfacen con abrazos y arrumacos. De hecho, el *pad* 43 no es sino la forma versificada de las palabras que Gorakh pronuncia en D₂-2:

Por el día [la mujer] atrae mediante adornos, movimientos sensuales y bellas prendas; por la noche, mediante abrazos amorosos ocasiona que se extinga el

lago de inmortalidad. La mujer es una tigresa. Del mismo modo como un árbol a orillas de un río termina por caer, también el hombre, por influjo de la mujer, perece.

La idea se repite una y otra vez en la poesía n ath:

Día a día duerme la tigresa y en la noche chupa el cuerpo.

El ansioso de sensaciones no reconoce la verdadera esencia

y en su propia casa alberga a la tigresa.

(Bani *pad* 48.1a)

Gorakh advierte a su interlocutor que ceder ante la tentación del gozo sensorial y sensual provoca la perdición en las fauces de la tigresa. Pero ceder ante el sexo es terrible: la vagina (*bhag*) no es sino un demonio (*rakasi*) que carcome (Bani *pad* 48). Hay que proteger el cuerpo de esta fiera, pues puede terminar por consumir hasta el tuétano (*pad* 49b).

La conducta que Gorakh defiende es la del perfecto yogui que se ha desembarazado de todo lazo emocional con el mundo secular y doméstico, es decir, el *avadhuta*. Matsyendra, a juicio de Gorakh, ha confundido el gozo (*bhoga*) del yoga con el gozo mundano. El *pad* 49 concluye con una fuerte amonestación al propio guru y no queda ya duda de que Gorakh dirige estos versos a Matsyendra:

Has envejecido y adquirido un reino; no has abandonado la ilusión y confusión.

Así habla Gorakh: escucha Machhandar, tú que eres hijo de Isvar;

Sólo quien cuida la eyaculación es célibe y a él llaman *avadhuta*.

En otro verso, Gorakh dice que tener esclavas, mujeres y familia es como prostituirse; concluye diciendo: "No permitas que la semilla conseguida se pierda / Abandonándote a una mujer y olvidando a Nirañjan" (Bani *pad* 55).

El peligro que corre Matsyendra es perder no sólo el camino de la ascesis, sino la vida misma. Matsyendra está condenado a perecer en tres días; esto es, por perder

su semilla. El semen (*bindu*, *sukra*) se llama también “gran jugo o elixir” (*maharas*) porque es portador del néctar de la inmortalidad (*amṛta*). Su “despertar” es, pues, el proceso alquímico que convierte el sexo en gozo liberador, que transmuta semen en ambrosía. De otro modo, el sexo del cual ha estado disfrutando Matsyendra sólo conduciría al fracaso espiritual y a la muerte común *porque* —y aquí lo más importante— *ha estado eyaculando*. Más adelante, en el capítulo 7, volveré sobre la oposición al camino kaula y sus prácticas eróticas. Por ahora lo importante es señalar que el semen de Matsyendra no sólo se ha derramado a causa del placer sino que ha producido ataduras familiares, pues ha engendrado uno (D_{3-1}) o dos hijos (D_{3-2}).

La identidad del hijo, o los hijos, de Matsyendra es interesante. White (2004: 237) —basándose en el *Sri Gorakhnath caritra* de Gautam (GorC 2) y otras fuentes— refiere que el hijo que Gorakh desuella se llama Binduknath, mas en mi edición del GorC 2, de hecho, el nombre es Minanath (posiblemente un error tipográfico por Minanatha).²⁷ El nombre de Binduknath aparece en Dasgupta (1995: 213) y, como Bindunath, en Dvivedi (1996: 46) pero no en GorC 1, GorC 2 ni en GogPur. Dentro de la versión D_{3-1} , el GogPur, que repite casi al pie de la letra la historia según el GorC 2, apunta que el nombre del hijo es Mauninath; tanto éste nombre como Minanath están tipográficamente cercanos aunque son significados diferentes: Mina conserva el significado de pez, mientras que Mauni es un derivado de la palabra *muni*, “sabio”. En D_{3-2} , en vez de un hijo, se trata de dos: Nim y Paras. Es notorio a partir de Gold 1992 la historia justifica de algún modo el surgimiento de dos divinidades jainas. En esta versión, Gorakh lleva a cabo dos intentos por deshacerse de ellos: primero desollándolos y después provocando su contaminación espiritual. En D_{3-1} , lo hace una sola vez. En GorC 2 el hijo Minanath permanece en la corte al lado de su madre Mainakini. En Gold 1992, los hijos aún deberán padecer más estragos. En GorC 1,

²⁷ Para los diferentes nombres de Matsyendra, ver capítulo 3 y capítulo 4, leyenda A.

Gorakh rescata a Matsyendra sólo por medio del tambor; no tiene necesidad de propiciar la muerte del / los vástago (s) de su guru como en la mayoría de las fuentes.

El punto climático en ambas versiones radica en la forma cruel en que Gorakh mata a los hijos de su guru. El asesinato toma como pretexto un juego de palabras: *hacer (se) caca y lavar/restregar*. Gorakh alega cumplir al pie de la letra la orden de Matsyendra (hacerlos caca, lavarlos/restregarlos como si fueran ropas sucias), pero produciendo su muerte. Una diferencia importante entre ambas versiones (además del número de hijos) es la actitud de Matsyendra. En las dos versiones Matsyendra y la reina se enfurecen, pero en D₃-1 es un enojo simulado, pues, de hecho, Matsyendra estaba mandando una señal a su discípulo. La finalidad era lograr que la reina accediera a dejar partir a Matsyendra de Kadali después de comprender la ilusoriedad de la vida y la muerte. En D₃-2, por el contrario, la ira de Matsyendra es verdadera y Gorakh precisa de más de una artimaña para poder hacer reaccionar a su maestro. En las dos versiones Gorakh devuelve la vida a los niños, aunque la dinámica de D₃-1 recuerda las leyendas E-1 y E-2, donde Gorakh hace aparecer también cientos de reinas ante un atónito Bharthari.

Sin duda alguna, Gorakh demuestra un rechazo absoluto por los vínculos familiares, lo que suele traducirse en actos de verdadera crueldad. Las tensiones en torno de la vida familiar son recurrentes en los episodios hagiográficos que conforman la segunda parte de este trabajo. Ello no es gratuito. Ya hemos visto las condiciones que rodean el nacimiento de Matsyendra, Gorakh y Gahini. Pero aún faltan más ejemplos. Ahondaré sobre este punto en el séptimo capítulo.

Por el momento falta todavía señalar que después de que Gorakh logra ingresar a la corte de Mainakini, "despertar" a su guru y hacer que se haga a la idea de dejar atrás la sensualidad femenina y los lazos paternos, Matsyendra todavía alberga una última atadura: la riqueza. A su regreso, Matsyendra va cargado de oro y joyas (D₄-1 y

D₄₋₂). En la versión de Madhu Nath (D₄₋₂), Gorakh descubre el oro, mientras que en la otra versión (D₄₋₁) Matsyendra mismo confiesa que lo trae. Gorakh tiene que efectuar un verdadero prodigio: transformar un monte entero en oro. Es importante que Matsyendra cargue los lingotes de oro en la alforja, no sólo un distintivo de la vida errante, sino también el utensilio donde un yogui porta sus famosas cenizas mágicas. Gorakh, en más de una ocasión, utiliza estas cenizas. Matsyendra mismo las utilizó una vez para darle un hijo a una mujer estéril: el niño se convirtió en Gorakhnath (B-2).

El apego a la riqueza es tan poderoso que no basta con perder el oro por allí; Gorakh convierte una montaña en oro. Después la transforma en cuarzo y luego en ocre. Ello tiene la finalidad de hacer recordar a Matsyendra que la riqueza no es sino una ilusión y que, en última instancia, es más un peso que una ventaja. Esto resulta claro cuando Matsyendra declara que es imposible cargar con un monte a cuestas (D₄₋₂). Sin embargo, en la misma versión (donde el guru intenta todo el tiempo ocultar el oro), Matsyendra en realidad nunca se desprende del oro, como sí en D₄₋₁. Al final del pasaje, como sea, Matsyendra da muestras de sensatez. Pide a su alumno transformar el monte en piedras, pues si permanece como oro ello de seguro podría provocar que los reinos vecinos entraran en conflicto a causa de la codicia. La ambición es producto no sólo del deseo carnal, sino también de la riqueza y la propagación de las líneas familiares. Gorakh, a lo largo de toda la leyenda D con sus distintas variantes, ha tenido que lidiar con todas estas causas, las cuales atan a su guru en el mundo secular. En el siguiente capítulo encontraremos episodios que involucran a personajes que padecerán estas mismas ataduras de un modo inverso: en vez de ser ascetas que cedieron a la ambición, leeremos acerca de personajes de la realeza que por alguna u otra razón habrán de tomar los votos de asceta.

6. REALEZA, AMOR Y ASCESIS

Dentro del reparto hagiográfico de los naths, destacan personajes cuya excepcionalidad no radica en el despliegue de poderes sobrenaturales, sino en el hecho de pertenecer a la realeza. Este largo capítulo se compone de tres leyendas paradigmáticas e interesantes, cuyos personajes principales son dos reyes (Bhart?hari, Gopicand) y un príncipe (Caura?gi). Los dos reyes, además, están emparentados; Bhart?hari, personaje principal de una de estas leyendas, es también el tío de Gopicand, protagonista de otro célebre ciclo de leyendas. Las dinámicas narrativas de estos cuentos giran en torno de las vicisitudes que los personajes tienen que atravesar a causa de la renuncia (*vairagyā*).

Como se verá más adelante, los motivos que empujan a Bharthari a tomar los votos de la ascesis difieren sobre manera de las razones que también convierten a su sobrino, Gopi, en yogui. El carácter y la personalidad de ambos revelan motivaciones y tensiones diferentes en torno de la renunciación. Éste es uno de los episodios favoritos del repertorio hagiográfico nath, junto con el de Gopicand y el rescate de Matsyendra. En particular las leyendas sobre Bhart?hari y Gopi son objeto de incontables versiones recitadas y cantadas a lo largo y ancho del subcontinente, tanto entre comunidades hindúes como entre musulmanes.

La historia del príncipe Caura?gi cuenta con una narrativa propia que la distingue de las otras dos historias, pero cuyas implicaciones son relevantes para comprender la construcción de la psicología nath. Sobre todo en el Pañjab son famosas las historias en donde Caura?gi se conoce como Puran Bhagat

EL REY DESCONSOLADO: BHARTHARI

Esta historia trata de un rey que voluntariamente emprende el camino de la renuncia y el ascetismo. Bharthari, o Bhartḥari en su forma sánscrita, fue rey de Ujjain en el estado de Rajasthan y se cree que él mismo fue el autor de la célebre obra sánscrita el *Sataka-trayam* ("Los trescientos versos"). En esta obra cada una de las tres partes lidia con un aspecto en concreto de la experiencia humana, la última de las cuales es la renuncia y el desapego de la vida mundana. Independientemente de si el autor de esta obra y el nath-yogui constituyen la misma persona, el hecho de que el *Sataka-trayam* aborde el rechazo de la vida cortés y la preferencia por la renuncia los acerca bastante.

Básicamente contamos con tres diferentes versiones de la leyenda de Bharthari, al respecto de las cuales se hallan algunas variantes menores. Por un lado tenemos la versión E-1, basada en GorC 1 y GorC 2; aunque con leves diferencias, ambas fuentes relatan la misma versión. Sin embargo, la versión E-2, aunque similar a E-1, posee algunas diferencias importantes; dicha versión está basada en las recitaciones de Madhu Nath (Gold 1992) y pone de manifiesto las preocupaciones e intereses particulares de una zona de Rajasthan. Puesto que esta versión corresponde a la recitación exclusiva de la historia de Bharthari, abunda en detalles, lo que no sucede con las otras fuentes, las cuales presentan episodios de distintos personajes y, en general, a través de cuentos muy cortos. Una tercera versión, mucha más corta, es menos rica en detalles y ofrece algunas variantes notables. La versión E-3, que es significativamente diferente de E-1 y E-2, aparece en pocas de las fuentes con las que cuento, aunque no es en absoluto desconocida; esta versión está basada sobre todo en la *Sant-mal* de Narayanadas.

Versión E-1 (GorC 1 : 66-78; GorC 2:62-69)

Una vez, Bharthari salió de su capital para cazar en el bosque. Durante la caza, el rey mató un venado y lo cogió para llevárselo. Al ver esto, las gacelas se sintieron afligidas y comenzaron a andar detrás del rey.

Cerca de ahí, Gorakh regresaba de estar meditando en el monte Tora?mal. Cuando vio la escena, detuvo al rey y le espetó: "Si no eres capaz de dar la vida, no estás autorizado para dar la muerte. Mira la tristeza que has ocasionado a las gacelas." Bharthari se percató entonces de que todas las gacelas lo miraban; ellas clamaban por la vida del fallecido venado. Bharthari estaba confundido: qué debía hacer. Le explicó a Gorakh que el venado ya estaba muerto y no sería cosa fácil devolverle la vida.

"Dígame qué debemos hacer", preguntó al yogui.

Sucedía que, en realidad, el venado era un discípulo de Gorakh que había adoptado la forma de un venado para llevar a cabo su *yoga-sadhana*. Al espirar su último aliento, el alumno pronunció estas palabras: "Que un ladrón reciba la velocidad de mis piernas y pueda, de este modo, salvar su vida. Que un yogui reciba mi cuerno y pueda, de este modo, llevar a cabo los rituales de los naths. Que mi piel sea recibida por un asceta y que ésta sea usada como asiento para su ascesis. Que mis ojos sean recibidos por las mujeres y que ellas sean conocidas como 'ojos de gacela' por su belleza."

Gorakh le dijo a Bharthari: "Has matado a mi discípulo."

Luego de su alforja tomó un puñado de cenizas que hechizó con un mantra y las roció sobre el venado, quien al punto se irguió de nuevo con vida, dando grandes zancadas. Se reunió con las gacelas y juntos se perdieron en el bosque. El rey Bharthari no podía contener su asombro. Se postró a los pies del yogui, a modo de refugio, y le pidió la iniciación en el camino del yoga. Gorakh, complacido, respondió:

“No tengo ninguna objeción en iniciarte, pero éste es un camino de renunciación; antes de recorrerlo deberías pedir el consentimiento de tu reina y tu familia real.”

Bharthari regresó a Palacio y entró a los aposentos de Piṅgala, la reina. El rey le contó cómo Gorakh, mediante sus poderes yóguicos, había revivido al venado muerto y que él, Bharthari, estaba ansioso por recibir iniciación de Gorakh.

“Confío en que me ayudarás a cumplir con este acto sagrado”, le dijo. “Espero que me ayudes para que mi propósito sea fructífero. Recibir iniciación de un yogui como Gorakh es como obtener el fruto de los méritos acumulados en varias vidas. A través de las enseñanzas de Yogui Gorakhnath podré hacer que se cumplan tus votos de fidelidad y buena esposa (*pati-vrat*).”

Mientras tanto, en toda la ciudad de Ujjain corrió la noticia de la hazaña que Gorakh había realizado en el bosque a su regreso del monte Toraṃmal. Al mismo tiempo, la gente estaba afligida por la súbita decisión del rey de convertirse en asceta. Sabían que el reino quedaría en manos de Vikramaditya, pero no confiaban en que sería una buena administración.

Bharthari insistió bastante con Piṅgala para que ella consintiera en su deseo de convertirse en yogui: “Yo honro tu cualidad de buena esposa, mas necesito tu consentimiento. Fue por consejo de Gorakh que he venido a ti.”

La reina estaba perturbada y sus ojos se llenaron de lágrimas; le resultaba insoportable separarse de su esposo. Sabía que tras la muerte del marido seguiría la muerte de la mujer; tal era la exigencia de los votos de una buena esposa. Esto la oprimía mucho.

La gente del reino seguía consternada por los deseos de renunciación de su rey y el reino se sumió en un mar de congoja. Bharthari tuvo que quedarse en el reino un tiempo para reconfortar a su pueblo. Sin embargo, estaba desesperado por dejar todo y hacerse asceta y se mantuvo alejado de los placeres reales. El apego a la belleza de

Pi?gala le resultaba un obstáculo mayor, así que pensó en una estrategia para poner a prueba la fidelidad de su esposa. Así pues, un día salió acompañado por gente de la corte para cazar en el bosque. Una vez allí, dio muerte a un animal de la jungla, se quitó sus vestimentas y las embadurnó con la sangre del animal. Luego dijo a sus súbditos: "Tomen mis ropajes y regresen al reino; vayan a donde la reina y, mostrándole mis vestimentas, díganle que un león me ha dado muerte."

Los hombres de la corte quedaron atónitos y consternados con la terrible misión que el rey les encomendaba y trataron de disuadirlo. Pero el rey se mostró firme y ellos no tuvieron más remedio que consentir. Resignados, tomaron las vestimentas ensangrentadas y fueron a buscar a la reina Pi?gala. Le informaron de la supuesta muerte del rey y le mostraron sus ropajes. Ella se desplomó y un grito de dolor invadió el palacio. La noticia recorrió el reino con la rapidez de un relámpago y todo mundo se lamentó. La reina no pudo resistir este golpe y su aliento la abandonó definitivamente. El reino se sumió aun más en la tristeza.

Al poco tiempo, el rey Bharthari se disfrazó con el objeto de entrar al reino y averiguar la consecuencia de su estratagema. Al percibir que el reino entero estaba sumido en un extraño silencio, se preocupó. Preguntó a la gente y supo que la reina había perdido la vida por no poder soportar la pérdida de su marido. De inmediato se hizo hacia el palacio, presa de la inquietud. Una vez en el harén, contempló una abrumadora escena: el cadáver de la reina Pi?gala. Bharthari comenzó a llorar; su dolor se desbordó. Finalmente, se realizaron los rituales crematorios y Bharthari no soportó la separación de su bienamada esposa. Loco de dolor, decidió pasar el resto de su existencia en el campo crematorio. Tanto su hermano como la gente de la corte intentaron disuadirlo, mas sin lograrlo.

Así, Bharthari hizo del campo crematorio su morada permanente y allí deambulaba de un lado a otro, expresando su aflicción: "¡Ay, Pi?gala! ¡Ay, Pi?gala!".

Doce años pasaron de esta manera. Él se convirtió en la encarnación misma de la ascesis. Daba lástima mirarlo así.

En algún momento, las noticias llegaron a Gorakh, quien se encontraba en el monte Girnar. Para iluminar a Bharthari, Gorakh se alzó por los aires y fue a buscarlo al campo crematorio. Al verlo en tan lamentable situación, Gorakh pensó en alguna estrategia para hacerlo reaccionar. Fue entonces hasta una aldea cercana y se hizo de una vasija de barro. De regreso en el campo de cremación, dejó caer la vasija al suelo, rompiéndola en varios pedazos, y comenzó a exclamar: "¡Ay, mi vasija! ¡Ay, mi vasija!"

Los alaridos de Gorakh alcanzaron los oídos de Bharthari; escuchar el dolor de alguien más lo conmovió. Luego se acercó a Gorakh y le preguntó: "Oh, Mahatma, ¿por qué llora? ¿Qué aflicción lo atormenta?"

"Oh, rey", respondió aquél, "mi vasija ha caído al suelo y se ha roto en mil pedazos. ¿Cómo habré de recuperarla?" Bharthari quedó estupefacto por un momento.

"Mahatma", dijo al fin, "no me parece apropiado que usted se lamente de esta forma por una insignificante vasija de barro. Puede conseguir otra vasija como ésta en cualquier lado. Una vasija de barro no es más que barro. No debe llorar por eso. Si lo desea, podemos ir a la ciudad y allí haré que le fabriquen una vasija de oro."

Mas Gorakh replicó: "Oh, rey ¿quién sabe desde cuándo está usted lamentando la separación de su reina Pi?gala? Si yo lamento la pérdida de mi vasija, ¿por qué se sorprende? Usted no puede mandar hacerme una vasija de oro; no puede traerme una vasija tal y como ésta lo era."

"¡Válgame!", exclamó Bharthari, "¿cree usted que una vasija de barro y la reina Pi?gala son la misma cosa? Usted puede hallar muchas otras vasijas más, pero ¿dónde habré de ver yo de nuevo a mi querida Pi?gala?"

Gorakh le respondió: "En un instante puede volver a ver a su Pi?gala, pero usted no puede mostrarme de nuevo la vasija."

Confundido, Bharthari dijo: "Oh, *sadhu*, ¿puede usted hacer que yo vea a Pi?gala?"

Entonces Gorakh le indicó: "Si usted desea verla, cierre primero los ojos."

Así lo hizo Bharthari. Mientras tanto, Gorakh extrajo de su alforja un puñado de cenizas que encantó con un mantra especial y después las esparció por el suelo. Al punto surgieron cientos de Pi?galas. Luego le ordenó a Bharthari abrir los ojos. Al verse frente a todas estas Pi?galas, el rey no podía creer lo que estaba mirando. Se adelantó para tocarlas, pero el yogui lo detuvo: "No puedes tocar a ninguna sino hasta que hayas reconocido a la verdadera Pi?gala. Él se sintió desolado; cómo reconocer a la suya de entre todas estas imágenes idénticas.

Las varias Pi?galas advirtieron la impotencia de Bharthari y profirieron las siguientes palabras: "Oh, rey, quien haya nacido en este mundo, ciertamente habrá de morir. Libérese de la ilusión y la confusión y busque llegar a Dios. Tiene la buena fortuna de tener al gran yogui Gorakhnath frente a usted; refúgiense en él y alcanzará así la liberación."

Después, todas desaparecieron y la confusión de Bharthari se esfumó. Se postró entonces a los pies de Gorakh; reconoció su gran poder yóguico y explicó que estaba listo y ansioso de recibir su iniciación. Después se dirigieron juntos hacia el palacio.

Vikramaditya, el hermano menor de Bharthari, les dio la bienvenida, pero le causó aflicción saber que su hermano mayor había decidido convertirse en asceta.

"No será fácil para su gente verlo partir", comunicó Vikram a Gorakh. "Sus súbditos lo quieren mucho y varios enemigos le temen."

"Escucha, rey: no intentes cambiar su decisión. Él está determinado a abandonar la vida cortés y tomar refugio en *Guru-dev*. Así que coopera para que su mente no se disperse."

“Oh, Bhagavan”, contestó Vikram, “quédense un poco de tiempo, unos cuantos meses, para reponer las fuerzas.”

“Oh, rey”, replicó Gorakh, “el alma es muy fuerte y la mente muy inestable.¹ La atracción de los sentidos arrastra a los hombres continuamente. Acaso lo que ahora es concentración en la renuncia, mañana se convierta en apego a los placeres. Por lo tanto, él ya no debe permanecer más aquí. Usted es perfectamente capaz tanto de proteger a súbditos como de lidiar enemigos. Hágase cargo de los asuntos reales como el mismo Bharthari hubiera hecho.” De todos modos, Vikram insistió y logró que Gorakh accediera a quedarse junto con Bharthari al menos unos días. Después habrían de irse.

Gorakh permaneció tres días en el palacio para ilustrar al rey Vikram y sus consejeros en materia de yoga. Luego instó a Bharthari a renunciar a sus ropajes reales y vestir las prendas de un yogui, y a ir después al harén para pedir limosna.

“Rey, la mente es muy inestable; siempre anda en pos de los objetos sensoriales. Si deseas romper este lazo, es preciso tomar los votos de renunciante. De lo contrario, puedes quedarte y contentarte con cantar *bhajans* a Dios.”

“¡De ningún modo!”, exclamó Bharthari. Ya no me agrada la vida casera; quiero irme contigo.”

Gorakh prosiguió: “Para convertirse en yogui hay que mendigar. Debes pensar en todas las mujeres del palacio como si se tratase de tu madre para no ceder a su belleza. Pide limosna de ellas.”

Llegó Bharthari hasta la entrada del harén y profirió el saludo nath: “¡Alakh!” Llamó así la atención de las mujeres. Al ver a su rey vestido de asceta, todas las reinas sollozaron, mas él dijo: “Madres, denme algo de limosna.”

¹ *Atma ba?i balvati aur man ba?a cañcal hai* (GorC 2: 67).

Con lágrimas en los ojos, las reinas exclamaron: “Oh, rey, somos sus fieles esclavas. Todo lo que hay aquí le pertenece. ¿Por qué nos avergüenza de esta manera?”

“Oh, madres”, respondió él. “En una vida uno es esposo, en otra padre y en otra hijo. Ya no soy el rey Bharthari, sino el yogui Bharthinath. Piensen en mí como en un hijo y denme algo de limosna. Tómenme como a un hijo y denme limosnas.”

“¿Cómo podemos tomarlo por hijo si usted es nuestro marido?”, replicaron las mujeres. No destruya nuestra buena ventura.”

“Su Bharthari ya no existe, ¿para qué llorar por él? Alaben a Dios y denme rápido algo de limosnas. No puedo quedarme mucho tiempo, pues sigo las órdenes de Yogui Gorakhnath.”

Aceptando la voluntad de Bharthari, las reinas se apresuraron a darle algo en su escudilla, no sea que se marchara con las manos vacías y no regresara jamás.² Bharthari recibió la limosna y, sin pensar en ellas ni en su aflicción, se reunió con Gorakh para servirlo. Juntos se marcharon del palacio y del reino de Vikram, en dirección de Girnar. Cuando encontró el momento apropiado, Gorakh inició a Bharthari según las normas del Nath Panth. De inmediato el discípulo se dedicó al yoga y a la práctica de *nad-upasana*.

*

Versión E-2 (Gold 1992: 105-58)

Cuenta Madhu Nath que Bharthari había sido rey de Ujjain por algunos años, pero nunca había salido de caza por temor a una vieja profecía. Un día, sin embargo, su reina principal, Pí?gala, lo conminó a ir a cazar al bosque. Sus facultades de rey no

² Tradicionalmente se cree que si un asceta se va de algún poblado con las manos vacías, jamás habrá de volver. Ello es una señal de mal agüero, pues la afluencia constante de ascetas mendicantes garantiza la prosperidad de la localidad.

estarían completas si no era capaz de dar muerte a algunos animales. Así, Bharthari finalmente accedió y se dirigió a la jungla.

Después de separarse de su ejército, Bharthari y uno de sus consejeros se toparon con un ciervo acompañado de siete mil gacelas. Las gacelas vieron llegar al rey y supieron cuál era su propósito. Temieron por la vida de su esposo, el ciervo, a quien instaron a huir. El ciervo, airado, contestó que no huiría, sino que haría frente a su muerte.

Entonces las gacelas lo rodearon y suplicaron ante Bharthari. Le dijeron que en vez de matar a su esposo, mejor tomara la vida de una de ellas. El rey alegó que cumplía celosamente con tres votos en su vida: nunca beber agua corriente de los ríos, no montar yeguas preñadas, ni matar o lastimar mujeres.

El ciervo le hizo frente, pero le advirtió que sólo la tercera flecha habría de darle muerte. Le pidió también que, tras su muerte, diera de comer sus patas a los cobardes y los ladrones para que adquirieran velocidad, que entregara la piel a un yogui o *sadhu*, que con los cuernos Gorakh hiciera unos cornos para hacer el llamado de ¡Alakh!. Los ojos estarían destinados para la reina, de modo que incrementara su belleza. Bharthari asintió y disparó sus flechas. Fue la tercera la que le dio muerte.

Entonces, atormentadas, todas las gacelas se inmolaron como *satis*, arrojándose a los cuernos de su fallecido esposo. Mientras se inmolaban, maldijeron al rey: el mismo sufrimiento que ellas padecían habría de atormentar al palacio del rey.

Bharthari no los prestó mucha atención por tratarse de animales, pero quedó asombrado ante la fidelidad de estas esposas. Se preguntó si su propia mujer tendría la misma devoción y fidelidad. Desensartó a las gacelas de los cuernos del ciervo muerto, después sacó su paño y lo bañó en la sangre. Quería poner a prueba a su reina. Envío a un mensajero con el paño hacia el palacio.

El sirviente hizo lo cometido, pero la reina tenía dudas. Ella tenía un árbol mágico al cual se le marchitaría una de sus ramas cuando el rey padeciera el menor percance. Mas el árbol estaba rebosante y lleno de vida. El sirviente, ufano, la acusó de hipócrita, así que Pírgala, resignada, invocó la ayuda de Siva para convertirse en *sati*.

Al principio Siva no quiso acceder a la petición de Pírgala pues, dijo él, su esposo Bharthari aún vivía. Al final, la reina terminó por convencerlo. Siva le dio la fuerza de *sati* y ella se inmoló en el Jardín Capala.

Mientras tanto, Bharthari venía de regreso, pero la sed lo acosaba. La presencia de una garza le indicó la posibilidad de hallar agua. En efecto, gracias a la garza el rey dio con un pozo a los pies de una higuera. Tras beber, se recostó a reposar en la higuera.

En ese momento llegó un cazador, cargando con diez o veinte liebres y diez o veinte venados. Los colocó debajo del árbol. Había acordado encontrarse con su esposa en ese sitio. El cazador vio a un pájaro cucú sentado en el árbol y a un halcón en el aire, acechando al cucú. El cazador tuvo entonces la intención de matarlos de un solo tiro en cuanto se alinearan. El cucú estaba aterido de miedo: temía que si levantaba el vuelo, el halcón lo pescaría, y si permanecía allí, el cazador lo mataría. Invocó a Dios y suplicó su ayuda.

Entonces, por obra divina, una serpiente venenosa salió de entre las raíces de la higuera y mordió al cazador en la parte trasera de la cabeza. El cazador murió de inmediato. Casi al instante llegó su mujer, quien se sorprendió al ver la gran cacería de su marido, pero después se percató de que él yacía inerte en el suelo. Decidió entonces convertirse en *sati*, justo al pie de la higuera. En el suelo había montones de estiércol que, al ser pateadas por ella, se convirtieron en cocos. Con los cocos y con ramas del árbol, la mujer encendió una pira funeraria. Luego tomó una daga y

comenzó a mutilarse: primero un seno, luego el otro; después una mano y una pierna. Todo lo arrojó a la pira al tiempo que entonaba el nombre de Dios: "¡Hara, Hara! ¡Siva, Siva!".

Bharthari contemplaba la escena sin ser visto, lleno de asombro. Entonces quiso conocer las predicciones de esta *sati*. La mujer le dijo que le esperaba un año auspicioso pero le recriminó estar contemplando la inmolación como si de un espectáculo se tratase. Le dijo entonces que en ese preciso instante todo el reino estaba de luto por la muerte de la reina Pí?gala.

Se fue corriendo hacia Ujjain, directamente al jardín, y encontró una multitud reunida en torno de una pira, lamentando la muerte de la reina Pí?gala. En cuanto bajó de su caballo, Bharthari comenzó a caminar alrededor de la pira exclamando: "¡Ay, Pí?gala ¡Ay, Pí?gala!" Algunos oficiales y consejeros le dijeron que la culpa era de él mismo por haber fingido su muerte.

Bharthari siguió alrededor de la pira durante tres días, y nadie podía cocinar o probar bocado. La gente comenzó a padecer hambre hasta que todo fue un caos y aun el trono mismo de Dios se estremeció.

Dios mandó averiguar qué sucedía en los tres mundos. Nārada averiguó la razón y Dios mandó llamar al resto de los dioses para saber quién había admitido la *sati* de Pí?gala. Finalmente Siva reconoció su responsabilidad. El Dios Supremo lo obligó a restituir el orden. Apenado, Siva buscó a Gorakh para que solucionase todo.

Gorakh llegó al jardín Capala y encontró a Bharthari caminando alrededor de la pira, lamentándose: "¡Ay, Pí?gala! ¡Ay, Pí?gala!" El yogui trató de hacer reaccionar al rey; le informó que el reino estaba muriendo de hambre, pero Bharthari no hacía caso.

Entonces Gorakh arrojó un puñado de cenizas al viento y las cenizas de la pira se esparcieron. Bharthari siguió sin hacer caso y sin parar de lamentarse. Después Gorakh tomó su escudilla para beber y la arrojó contra una roca; la escudilla se rompió

y mientras Bharthari gritaba "¡Ay, Pingala!", Gorakh comenzó a caminar alrededor de los restos de la vasija gritando "¡Ay, mi vasija! ¡Ay, mi vasija!" Cada vez gritaba más fuerte hasta que captó la atención de todo mundo y algunos comenzaron a reír. El rey se indignó, pero nadie se atrevió a hacerle frente a Gorakh.

Gorakh y Bharthari comenzaron a discutir. El rey exigía al yogui que parara de burlarse, pero el yogui alegaba que su pena era más honda pues sin la vasija ya no podía apaciguar su sed; en cambio, la pérdida de una mujer, decía Gorakh, no tenía importancia, pues no era de ninguna utilidad en vida.

Bharthari replicó que podía dar setecientos cincuenta vasijas iguales. Gorakh le dijo que si de verdad podía lograrlo, entonces él le daría setecientos cincuenta Pi?galas. Bharthari se mostró incrédulo al principio, pero Gorakh lo convenció, así que Bharthari mandó llamar a todos los alfareros del reino y les ordenó fabricar las vasijas.

Después de unos días, los alfareros fueron a buscar el material a las minas y comenzaron a amasarlo en sus talleres y después en los hornos. Pero Gorakh utilizó sus poderes para que las vasijas no quedaran bien, por más que se esforzaran los alfareros. Al cabo de unas semanas, cargaron todas las vasijas y las llevaron hasta el jardín Capala. Después de que Bharthari se las ofreció a Gorakh, éste protestó que no eran del mismo color; que siguiere intentándolo. Pero no era posible, así que Bharthari suplicó a Gorakh.

Ante la súplica del rey, Gorakh golpeó siete veces con sus pinzas la pira, invocando el nombre de Siva, y surgieron entonces setecientos cincuenta Pi?galas. Todas eran idénticas a la reina Pi?gala e idénticas entre sí. Se colocaron en dos filas. Gorakh le ordenó tomar a la suya, pero Bharthari alegó que todas eran idénticas y que no podía reconocer a la suya.

Atosigado, Bharthari se acercó a ellas e intentó reconocer a su Pi?gala, pero todas eran exactamente iguales. Después de inspeccionarlas por un rato dijo que todas

eran suyas. "¿Qué dices", interpelló Gorakh. "¿Primero te lamentas por una Pi?gala y ahora te quieres quedar con las setecientos cincuenta?"

Gorakh le ordenó cerrar los ojos y tomar por la cintura con firmeza a una de las Pi?galas. Así lo hizo. Luego Gorakh volvió a golpear con sus pinzas y todas las demás Pi?galas desaparecieron. Pero la que Bharthari había asido se levantó en el aire, jalando con ella al rey. Gorakh la hizo detenerse y quedarse con Bharthari, a quien le ordenó hacerse cargo del reino.

Pasaron algunos días, pero el rey no tenía reposo. En sus sueños se le aparecían ora Siva, ora Gorakhnath, quien le amonestaba por seguir atado a la vida mundana: "Oh rey, ¿por qué sigues atado a esto en vez de tomar el camino del yoga? Nada perdura en un reinado. Sólo acumulas pecado y te granjeas el infierno. Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar."

Así transcurrió un mes entero, sin que el rey lograra hallar sosiego. Recordaba las hazañas de Gorakh y, al compararlas con su propia vida, ésta no parecía tener mérito alguno. Tomó la resolución de convertir se en yogui y buscó a Gorakh a través de bosques y junglas. Al encontrarlo, le pidió que lo iniciara. Gorakh le advirtió que le causaría dolor a la reina, pero eso no le importó al rey. Gorakh accedió entonces.

Gorakh lo hizo sentarse en cuclillas y le perforó una oreja; a continuación introdujo un pedazo de madera en el orificio. Después encendió un jarrón y lo colocó sobre la cabeza de Bharthari, de modo que el fuego calentaba sus orejas. Luego partieron juntos hacia Badrinath. Primero tomaron *darsan* de Badari Naraya?a y después fueron a hacer ofrendas a la diosa H?g Laj. Fue una peregrinación muy dura y austera. Finalmente llegaron hasta el bosque Kajali.

Allí, Gorakh retiró el jarrón ardiendo de la cabeza de Bharthari y colocó los *darsanis* en sus orejas. Le enseñó también a untarse el cuerpo con cenizas y la repetición de mantras con rosarios. Le dio un taparrabos y un cuerno de venado. Le

ordenó entonces ir con Pīṅgala y, llamándole “madre”, pedirle limosnas. Al principio, Bharthari se resistió, pero terminó por aceptar las órdenes del guru y se convirtió en yogui tras pedir limosna de su reina.

(...)

*

Versión E-3 (SantM: 348-49)

En esta versión, Bharthari es hijo de Gandharvasena, rey de Ujjain, y hermano mayor de Vikramaditya. El reino entero, de hecho, estaba bajo el cuidado de Vikram, pues el hedonista rey Bharthari era dado a la disipación y los juegos eróticos. Al mismo tiempo, se había convertido en un logrado poeta y gran erudito. Vikram se oponía rotundamente a este estilo de vida y debido a esta oposición Bharthari mandó expulsar del reino a su hermano.

En una ocasión, el rey Bharthari se enteró de que su reina principal, Pīṅgala, estaba enamorada del caballerango en jefe. Esto lo empujó a querer convertirse en renunciante. Así, un día salió de caza y persiguió a un venado negro hasta llegar a una higuera. En ese árbol estaba sentado Gorakh, intoxicado de éxtasis y hablando en voz alta consigo mismo. El venado se escondió cerca de Gorakh.

Bharthari se acercó y, al escuchar las incomprensibles palabras de Gorakh, pensó: “Éste debe ser un santo o un loco.” Luego le preguntó: “¿Has visto pasar por aquí a un venado?”

Mas Gorakh no respondió y continuó entonando sus experiencias de yoga.

“¿Quién eres?”, preguntó el rey. “¿Acaso no oyes que te estoy hablando? ¿Hay alguna aldea cerca de aquí?” Siguió sin obtener respuesta.

Finalmente cayó el crepúsculo y el venado salió de su escondite. Bhartḥari se apresuró y lo atravesó con una flecha. Entonces Gorakh tomó el venado en su regazo y preguntó: “¿Quién eres?”

“Soy el rey de este país.”

“¿Por qué has matado a esta inocente criatura?”, retomó Gorakh. “Si no puedes dar la vida, ¿cómo te atreves a dar la muerte?”

“¿Acaso tú puedes dar la vida?”, indagó el rey.

“Desde luego que sí”, respondió el yogui.

“Pues si puedes revivir a este venado”, declaró el rey, “entonces me convertiré en tu discípulo”.

Gorakh hizo resucitar al venado y Bhartḥari se convirtió en su discípulo, ya que finalmente deseaba tomar los votos de asceta a causa de la infidelidad de Pṛgala. Gorakh lo instruyó y Bhartḥari practicó su *sadhana*.

Permaneció durante el festival de *Caturmas*³ en la ciudad de Tijara del reino Alvar en casa de un alfarero que vivía con su esposa. Ellos no sentían respeto y afecto por Bharthari en igual medida. Al terminar el Caturmas, Bhartḥari les dijo: “El afecto de él es bueno; el afecto de ella es malo. ¡Que tengan mitad oro y mitad arena!”⁴ Entonces todas las vasijas que tenía el alfarero se convirtieron la mitad en oro y la mitad en arena.

Un rey pensó que Bhartḥari era un ladrón y lo amenazó con una lanza, pero la parte de hierro se hizo suave como cera y de la parte de madera se convirtió en leña verde.⁵ Esto sucedió por la gracia de Gorakh. Bhartḥari se convirtió en una persona

³ *Caturmas*, o *catur-masya*, es una serie de ofrendas rituales que se celebra cada cuatro meses—la primera en el mes de Phalguna (febrero-marzo)— y la cual está regida por las lunas nueva y llena (cf. N.N. Bhattacharyya 1996: 56-61). El mes de Phalguna suele regir también los importantes festivales de Holi y Sivaratri.

⁴ *Baba ka het, Mai ka kuhet; adha kañcan, adha ret* (SantM: 349).

⁵ *aur ka ??ha ke bhag me? a?kur nikal aye arthat hara ho gaya tha* (idem).

muy longeva y en un gran nath-yogui que realizó duras austeridades, y nunca volvió a comer carne.

* * *

En términos generales, las fuentes coinciden en que Bhartḥari, rey de Ujjain (Avanti o Avantika) renunció voluntariamente a la vida real para convertirse en yogui. Resulta muy significativo que este personaje decida convertirse en asceta por voluntad propia y no porque las circunstancias o el destino así lo provocaron. Una de las diferencias más notables estriba, sin duda, en el detonador de tal decisión. Mientras que en la mayoría de mis fuentes el rey decide tomar los votos de asceta a causa de un profundo dolor (la muerte de su esposa, la reina Piṅgala), en una de las fuentes Bhartḥari se decepciona de la vida mundana como consecuencia de la infidelidad de su mujer (E-3). A diferencia de E-1, en E-2 Bhartḥari se entera de la muerte de Piṅgala en el bosque, gracias a la esposa de un cazador que se inmola; no porque entre disfrazado al reino.

Existen todavía otras versiones de esta leyenda. H. A. Rose registró una versión de Pañjab algo distinta (Briggs 2001: 11-12): allí, Bhartḥari sale a cazar ante la insistencia de sus setenta reinas. Una vez en el bosque, se encuentra con un venado y sus setenta venadas y es una de ellas quien convence al venado de dejarse matar. Más adelante, en E-2 la esposa de un cazador, creyendo muerto a su esposo, hace lo propio, ante los asombrados ojos de Bhartḥari. Todo esto lleva al rey de Ujjain a poner a prueba la devoción marital de su esposa y, eventualmente, a su renunciación. En una versión bhojpuri de la leyenda de Bhartḥari, su esposa muestra deseos de convertirse también en renunciante (yogini) para poder acompañarlo, pero el rey

rechaza con firmeza la propuesta. Ello sólo le granjearía mala reputación y el desprecio de su guru (Champion 1989: 68).

En E-3, el rey Bhart?hari decide renunciar porque su esposa está enamorada de un caballero, mientras que en Gold 1992, GorC 1 y GorC 2 la reina Pi?gala insiste para que no abandone la vida de palacio. El tema de la infidelidad también era motivo principal de esta historia según me la refirió Shukdeo Singh en Varanasi.⁶ En esta versión, la trama gira en torno de un don de inmortalidad que un brahmín asceta ha recibido de los dioses como compensación por sus austeridades. Más adelante, el brahmín obsequia este don a Bhart? quien, por amor, lo regala a su esposa. La reina, a su vez, regala el don a su amante y éste a una prostituta que, al final, lo regala de vuelta a Bhart?. Al conocer todos los eslabones que yacen detrás de esta cadena de obsequios, el rey descubre la infidelidad de su esposa y decide abandonar la vida cortesana y el mundo secular. De alguna manera, esta versión guarda cierta relación con la supuesta identidad entre el protagonista de esta historia y el autor del *Satak-trayam*, donde, como mencioné anteriormente (capítulo 3), se pone de relieve el rechazo de la vida cortesana en función del sentimiento de desilusión. E-3 apoya esta identificación.

El papel que la reina Pi?gala desempeña en la historia es crucial, pero las versiones difieren en cuanto al modo como ella contribuye a ello. Es imposible no detectar cierta ironía cuando en E-1 Bharthari suplica a su esposa, en honor de los votos de fidelidad y deberes conyugales, que lo ayude a tomar el camino de la ascesis. Le dice que, de ayudarlo, Gorakhnath mismo habrá de encargarse de que se cumplan cabalmente los votos de una buena esposa (*pati-vrat*). El resultado, como hemos visto, es el fallecimiento de Pi?gala, difícilmente un final feliz para una esposa devota. Es más: Bharthari prácticamente pide a Pi?gala que se convierta en viuda por voluntad

⁶ En comunicación personal, febrero de 2005. Ver también A. Gold 1992: 61 y Yajnik 2004: 163.

propia, toda vez que convertirse en asceta supone experimentar una muerte como ente social. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en esta versión la reina no se inmola en *sati*, sino que simplemente fallece fulminada por el dolor. El elemento irónico está también presente en E-2. Cuando el rey Bharthari está a punto de matar al venado, las gacelas piden tomar su lugar. El rey alega que no puede hacerlo, pues ha hecho la promesa de nunca hacer daño a una mujer. Bharthari rompe su palabra pues, primero, causa el dolor y muerte de las gacelas viudas y, por último, provoca la inmólación de la reina al fingir su muerte a causa de una prueba absurda.

Así, debemos advertir que un tema intrínseco a este episodio es la problemática del lazo y los deberes conyugales de la esposa. Este motivo se reitera en otros pasajes del episodio. Al principio del cuento, Bharthari tiene que lidiar con la congoja y determinación de las esposas del ciervo al que está cazando. A pesar de sus súplicas, el rey quita la vida al ciervo. Las gacelas viudas se inmolan —conducta prescrita para una beata viuda— y maldicen a Bharthari. Este elemento no figura salvo en Gold 1992. De algún modo, esta maldición aminora un poco la determinación de Bharthari por convertirse en yogui. Así, en esta versión, cuando el rey termina por renunciar ello casi sucede porque ya no tenía ninguna otra salida. La decisión de convertirse en asceta está llena de ambigüedad en el relato de Madhu Nath, acaso porque el interés de este bardo sea conceder cierto valor a los lazos familiares, aun cuando la historia trata sobre la renunciación. El peso de la vida conyugal es evidente cuando, después de restituir a Piṅgala, Gorakh reprende a Bharthari por volver a apegarse al mundo secular. Esta obstinación, como sea, es un rasgo mucho más intrínseco a la personalidad de Gopicand.

Como en una de las versiones de la leyenda de La Llorona en México, Bharthari lamenta la muerte de un ser querido con insistencia y desesperanza (“¡Ay, mis hijos!” / “¡Ay, Piṅgala!”), pero se trata de una muerte que él mismo propició. Es

válido suponer que más que el amor hacia el ser perdido, lo que ocasiona sus lamentaciones no es sino un sentimiento de culpa. Bharthari sufre porque sabe que él ha sido la causa de la auto-inmolación de la reina. La paradoja es que, como rey y marido, Bharthari necesita comprobar que su esposa poseía los valores de *sati* pero no es capaz de soportar la inmolación ni de poner fin a su vida como lo ha hecho Piṅgala. Su muerte se da sólo en términos simbólicos: la circunvalación en el crematorio y su conversión en asceta.

La penitencia de Bharthari previa a la iniciación de Gorakh presenta variantes interesantes entre las distintas versiones: mientras que en E-1 la penitencia tiene lugar en un campo de cremación (*smasana*), en E-2 sucede en un jardín, si bien en ambos casos ello ocurre en torno de la pira funeraria de su reina. En GorC 2 queda claro que Bharthari permaneció en el campo de cremación durante doce años; en GorC 1 ello no es explícito. En E-2 el rey desconsolado permanece en un lastimero estado de dolor y locura durante tres días. En E-3 este incidente no forma parte de la historia en absoluto. Tanto en E-1 como en E-2, dicha penitencia termina merced a la intervención de Gorakh. La imagen de un rey enloquecido en medio de un campo crematorio —por antonomasia, uno de los lugares más impuros en el imaginario hindú— es sumamente fuerte y cabría preguntarse si no es ésta, en parte, la razón de que en E-2 la escena tenga lugar en uno de los jardines palaciegos. El diccionario Oxford de hindi define *Capal* como “inestable, trémulo, impaciente, inquieto”, pero también puede referirse al árbol *pipal* (A. Gold 1992: 79). La conducta de Bharthari en E-2 corresponde perfectamente con esta definición. Como sustantivo femenino, *capala*, puede significar tanto “relámpago” como Lakṣmi, la diosa de la prosperidad. Esto refiere indirectamente al pasaje en que la esposa del cazador, también en E-2, se inmola y Bharthari se acerca a ella para conocer las predicciones, que supuestamente la diosa Lakṣmi transmite a una mujer que comete *sati*. Sin embargo, en el Jardín Capala no hay

prosperidad alguna; de hecho, la desquiciada conducta del rey pone en riesgo al reino entero.

En cuanto a las diferencias internas de E-1, hay que mencionar en primer lugar el modo como Gorakh se entera de la situación de Bhartḥari. Aunque en ambas fuentes Gorakh se encuentra en el monte Girnar, en GorC 2 es gracias a Dattatreya que se entera de Bhartḥ, mientras que en GorC 1 ello no se explicita. De hecho, el episodio en GorC 2 comienza justo cuando Dattatreya informa a Gorakh de la conducta del rey de Ujjain. El preludeo de la caza en el bosque, el incidente con el venado y la prueba de devoción que el rey aplica a su esposa, la reina, sólo aparece como parte del cuento en sí en GorC 1. El GorC 2 relata que cierta vez Gorakh se encontraba en Girnar para hacer su *sadhan* por instrucciones de Matsyendra. Allí Gorakh se encontró con Dattatreya, ante quien se postró con reverencia. Tuvieron una charla y Gorakh le relató sus aventuras con Matsyendra. Al final, Dattatreya le dijo: "Hijo mío, conoces la ciudad de Avanti. Bhartḥari, el rey de allí, lleva doce años sentado en el campo crematorio, clamando "¡Ay, Pṛgala! ¡Ay, Pṛgala!" "¿Quién es ésta Pṛgala?", indagó Gorakh. Entonces Dattatreya hace el relato de la situación.

La participación de Dattatreya está del todo ausente no sólo en GorC 1, sino en el resto de fuentes consultadas. La participación o no de elementos o referentes *vaiśavas*, como se puede ver a lo largo del recuento de estas leyendas en este trabajo, es una de las constantes en cuanto a variantes importantes se refiere. Sin duda podemos intuir motivaciones sectarias en ello y un amplio intercambio de identidades religiosas.

En la pieza teatral en sánscrito titulada *Bhartḥari-nirveda* la renunciación del rey no es consciente. Mientras está de duelo por la muerte de la reina, Bhartḥ se lamenta tan hondamente que, en un arranque de aflicción, decide renunciar al mundo. Más tarde, cuando Gorakh revive a Pṛgala, el apenado Bhartḥari se mantiene firme y

decide cumplir su promesa de abandonar la vida palaciega y mundana (Briggs 2001: 188; Gold 1992: 62). Esta versión, a diferencia de las versiones estrictamente legendarias, es obra de un autor identificable: Harihara (s. XV). Las versiones que he consultado —todas mucho más folclóricas— coinciden en que Bharthari renuncia voluntaria y conscientemente. De hecho, éste es uno de los rasgos principales que lo diferencian de su sobrino Gopicand.

El nombre de la esposa del rey Bharthari es sin duda emblemático, pues alude a la terminología yóguica. *Pīṅgala* es el nombre de uno de los canales principales (*naḍī*) de energía sutil dentro del cuerpo yóguico. En E-2, Gorakh promete a Bharthari aparecer setecientos cincuenta reinas ante él. El número no es exacto, pero recuerda al número de canales de corriente sutil en el cuerpo yóguico (*naḍīs*). En algunas fuentes se dice que el cuerpo sutil posee setecientos veinte *naḍīs*, de los cuales sólo tres son los más importantes: *īḍā*, *pīṅgala* y *suḍumna*. No parece descabellado suponer que en este cuento exista alusión a alguna práctica yóguica; volveré sobre este punto en el capítulo 7. Por ahora me interesa subrayar que no me parece una coincidencia el nombre de la esposa de Bharthari, sobre todo porque su papel en la historia no es menor.

En E-1 y E-2, Gorakh produce cientos de *Pīṅgalas* (falsas) ante un atónito y desconsolado Bharthari, pero entre estas versiones hay diferencias importantes. En E-1 las *Pīṅgalas* ilusorias apremian a Bharthari a tomar el camino del yoga; un poco más adelante, cuando Bharthari tiene que pedir limosna a las mujeres del harén, llamándoles “madre”, *Pīṅgala* ya no vive. En E-2, por el contrario, de las cientos de *Pīṅgalas* que Gorakh hace surgir, una (¿real, ficticia?) permanece y también a ella Bharthari debe pedir limosna. En E-3, por supuesto, este pasaje ni siquiera forma parte de la historia, pues fue en principio la infidelidad de la reina lo que originó la renuncia del rey.

La comparación entre la reina Piṅgala y una vasija de barro es, en primera instancia, irreverente y cómica. Es también bastante efectiva, al considerar ciertas costumbres mortuorias. De acuerdo con una costumbre rural, cuando alguien muere es menester romper todos los utensilios de barro y reemplazarlos por nuevos, pues los originales han quedado manchados con la muerte (Gold 1992: 83). Recordemos que la muerte, particularmente el cadáver, es una de los tabúes más arraigados en la sociedad hindú. Al destrozar su vasija, Gorakh realiza un acto sumamente enérgico y efectivo: por un lado, lleva a cabo la costumbre de romper los objetos de barro (aunque su vasija no tiene nada que ver con la familia real); por otro, hace énfasis en la naturaleza inevitable de la muerte (al menos para quien no ha emprendido el camino de la ascesis). Al igual que la reproducción de la vasija original de Gorakh, es imposible reducir a Piṅgala. La muerte es infalible en el mundo secular. Sólo el yogui puede domarla. Aquí es importante advertir que el yogui decide cuándo y a quién revivir en ciertos momentos.

Parece haber una insistencia indirecta en el papel de los alfareros como devotos. En E-2 el pasaje en que los alfareros elaboran vasijas para satisfacer a Gorakh es relativamente largo. En E-3, el episodio concluye con Bharthari como huésped de un matrimonio de alfareros. En otro cuento, el narrador menciona que Gorakh se encuentra haciendo austeridades en casa de un alfarero. De acuerdo con un informante de Ann Gold, tradicionalmente los alfareros representan dadores de vida, toda vez que portan agua para apaciguar la sed de la gente (Gold 1992: 268 n.3). Este motivo hace que la comparación entre la reina y la vasija sea al mismo tiempo más impertinente y dramática. Resulta impertinente a ojos de Bharthari, pero dramáticamente efectiva por la analogía tácita del cuerpo con el jarrón, ambos contenedores de una sustancia vital: el aliento (*praṇa*) y el agua.

Hay dos diálogos fundamentales en este episodio. El primero es pieza común a todas las versiones, a saber: la conversación entre Gorakh y Bhartṅhari cuando el yogui busca interrumpir la conducta enloquecida del rey alrededor de la pira funeraria. El diálogo entre Piṅgala y Bharthari en E-2 es de suma importancia y aun central en esta versión, un incidente que está del todo ausente en E-1 y E-3. En E-1, por el contrario, el diálogo entre Gorakh y Vikram —si bien bastante corto— resulta significativo; el diálogo entre ellos aparece con detalle en GorC 2, mas no en GorC 1. Lo que debemos subrayar de este diálogo son las palabras que Gorakh dirige al rey, quien se ha habituado de nuevo a la vida en la corte: “Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar” (E-2). Las palabras de Gorakh poseen un significado crucial: expresa la oposición del *ethos* secular/guerrero al *ethos* espiritual, un punto que, de cierto modo, está presente en las leyendas E-F, y sobre el que volveré en el siguiente capítulo.

E. EL REY APEGADO: GOPICAND

Gopicand, sobrino del rey Bhartṅhari, experimenta de una manera muy distinta el camino hacia la ascesis. En absoluta contraposición con la toma voluntaria de votos ascéticos de su tío, el rey Gopi más bien se resiste insistentemente. Su renuncia es más forzada que deseada y, en consecuencia, las angustias al respecto constituyen un elemento crucial en la mayoría de las versiones de esta leyenda. El destino y su madre misma determinan que Gopi debe convertirse en yogui. No obstante, es hasta después de una serie de vericuetos que Gopicand asume por fin el camino del yoga y, según algunas versiones de la leyenda, se retira al bosque de Kadali para cumplir su *sadhana*

Las versiones en torno de Gopi son abundantes en muchas lenguas. Las versiones bengalíes poseen diferencias importantes con las versiones que he consultado; por ejemplo, la ausencia de la hermana de Gopi y la ausencia del entierro de Jalandhar en el pozo. El otro factor importante es que en las versiones no bengalíes, las frecuentes hechiceras suelen estar asociadas con el territorio bengalí (Gold 1992: 64). Ello es significativo si tenemos en mente la geografía tántrica.

Las versiones que anoto a continuación están basadas principalmente en NSCar, Gold 1992 y Yajnik 2004. SantM, BhkM y Rajjab ofrecen muy poca información sobre esta saga. Sorpresivamente, tanto GorC 1 como GorC 2 se refieren a la historia de Gopicand sólo a partir del rescate de Jalandhar que, como mencioné antes, es un motivo ausente en las versiones bengalíes y gujarati. En estas dos últimas fuentes es interesante que la transformación de Gopi en yogui no merezca demasiadas páginas. GogPur dedica bastantes páginas al episodio de Jalandhar y algunas más para la toma de votos ascéticos del rey Gopi. En la versión de Gujarat (Yajnik 2004) las historias de Bhart?hari y Gopicand se entrelazan, si bien el personaje principal en esta versión es Gopi; Bhart? constituye más un elemento secundario en la historia de la renuncia de su sobrino Gopi.

*

Versión F-1 (NSCar: 203-209)

Según esta versión, el rey Ma?ikandra y su esposa Maynavati gobernaban prósperamente en Bengala, pero les entristecía que aún no hubieran parido un heredero al trono. La reina entonces hizo unos votos especiales⁷ y en consecuencia concibió a Gopicand. El palacio se desbordó de felicidad. Llegaron astrólogos de

⁷ *Ratnakar vrat*, lit. "el voto con forma de joya" (NSCar: 204); *ratnakar* también quiere decir "mina de piedras preciosas" o "mar". El sentido preciso de este voto es confuso. ¿Tal vez la reina se pone a meditar arduamente junto al mar?

regiones muy lejanas para preparar el horóscopo del recién nacido; ellos quedaron preocupados con los resultados. El rey, intrigado, preguntó al respecto. Ellos respondieron que el nacimiento del niño era sin duda auspicioso y que gozaría de larga vida; sin embargo, apenas entrado en su juventud, a muy temprana edad habría de abandonar el palacio y adoptar el camino del yoga. Si permanecía en la corte, entonces tendría una vida muy corta. El rey respondió que eso era una total falsedad.

“Dejen de manchar en vano el destino de mi hijo”, les espetó.

La reina Maynavati tuvo especial cuidado con la educación del niño. El rey, por su parte, no dejaba de estar intranquilo por las predicciones de los astrólogos. Sabía que la madre estaba a favor de que el niño se convirtiera en asceta. Para impedir que en vez de ascender al trono el niño optara por la vía del ascetismo a instancias de la madre o de algún asceta, planeó apartar a la madre y prohibirle la entrada al palacio a cualquier yogui.

Jalandhar no tardó mucho en llegar al reino. Al enterarse de la prohibición, montó en cólera y maldijo que el rey moriría en un lapso no mayor de seis meses. Para evitar que la madre del niño lo animara a tomar el camino del yoga, el rey Ma? ikcandra la mandó desterrar. Ella quiso instruir al rey en materia de yoga e influir en él, pero lo último que el rey quería era tener a una mujer por guru. Fue desterrada y se dirigió a la ciudad de Pherusa.⁸ Ma? ikcandra la mandó llamar sólo en el momento de su muerte. Ella lo mandó encerrar en un cuarto con una puerta de hierro para tratar de impedir que la muerte lo alcanzara, pero sus poderes yóguicos fueron infructíferos. Cuentan que la reina se transformó en abeja y fue al reino de Yama, el dios de la muerte, pero ni aun así pudo salvar la vida de su marido.

Tras la muerte del rey, la reina Maynavati se hizo cargo del reino hasta que Gopicand tuvo edad suficiente para asumir el trono. El rey del sur, Rajendra Cola,

⁸ Seguramente Ferusa, en Dhaka (actual Bangladesh).

buscaba hacer una alianza y para ello quería cazar a su hija con Gopi. Él ya tenía otras esposas: Udayini, Padmini y Campadevi. Udayini y Padmini eran hijas de un rey de Dakka. Gopi pasaba su tiempo gozando de todas ellas. A la reina Maynavati le oprimía el corazón pensar que si Gopicand no se convertía en yogui durante su juventud, entonces moriría joven, así que lo instó a que recibiera iniciación de Jalandharnath.

“Este cuerpo es perecedero; el gozo también es perecedero. La vida transcurre inútilmente entre el placer y el dolor y no hay necesidad de seguir así.”

Gopicand comprendió las palabras de su madre y entendió la importancia de tener una iniciación espiritual.

Sin embargo, Jalandhar le dijo a Gopi que convertirse en yogui no era cosa fácil. Era necesario emprender una difícil examinación. Le dijo que regresara al palacio, que consiguiera agua para su baño sagrado y que mendigara para conseguirle comida. Tendría que llamar “madre” a todas las reinas y pedirles limosnas; sería también necesario que para consagrarse en el conocimiento del yoga obtuviera la orden de su madre. Luego Jalandhar le dio su propia vasija: “Llévalo de agua con tus propias manos.”

El rey se dirigió al palacio para llenar la vasija del yogui; se sentía acongojado, pero lo que importaba era llevar a cabo las órdenes del guru. Como no pudo levantar el ánfora llena de agua, sus sirvientas reales lo hicieron. Gracias a sus poderes yóguicos, Jalandhar se dio cuenta de esto: el rey no había pasado satisfactoriamente la prueba. Le dijo que el ánfora se había mancillado con el contacto de las mujeres y le ordenó ir a la ciudad para pedir limosna. El rey se puso una alforja sobre el hombro. Al entrar a la ciudad, los ministros lo vieron y lo saludaron: “Oh, Majestad. Siéntese en el trono; no debería estar pidiendo limosnas.”

Gopicand respondió: “Ya no soy un rey; soy el discípulo de Jalandharnath.” Mas ante la insistencia de la gente de la corte, Gopi tomó un poco de harina del palacio .

Jalandhar le dijo que la harina venía sólo de una casa, así que no se podía considerar limosna y era por lo tanto impura.⁹ Entonces le ordenó tomar limosnas de la mano misma de las reinas. Gopi contestó que ello no era posible.

“He tomado su mano en matrimonio. ¿Cómo habría de llamarles “madre” y pedirles limosna?”

“Oh, rey”, dijo el yogui, “no hay nada en el camino del yoga; este camino es muy arduo. Mientras no puedas pedir limosna de tus reinas, ¿cómo podrías devenir inmortal?” Entonces Gopi se dispuso a cumplir la orden del guru.

Llegó al palacio y fue con su reina Campadevi para pedirle limosna. Esto satisfizo a Jalandhar, quien dijo a Gopi: “Muy bien, ahora sólo falta que recibas limosna de tu madre para poder ingresar al reino del yoga. Sin órdenes tuyas, no puedes convertirte en yogui.”

Así lo hizo Gopi. Maynavati rebozó de alegría maternal al ver a su hijo y, con el gran conocimiento que tenía, le dirigió estas palabras a su Gopicand: “Hijo mío, te he enviado con Jalandharnath para que venzas la vejez y la muerte. No era mi intención que abandonararas el reino de Gau ? para vestir los ropajes de color ocre y convertirte en yogui.”

Sus ojos se llenaron de lágrimas y se le hizo un nudo en la garganta. No soportaba la idea de separarse de su hijo. Del mismo modo, los ministros sollozaban y las mujeres se lamentaban en sus aposentos. Los lamentos de las reinas Udayini, Padmini y Campadevi conmovieron los duros corazones de los yoguis.

Jalandhar llegó hasta el palacio para convertir a Gopicand en su discípulo. Primero se dirigió a Maynavati: “Los placeres reales son efímeros, fugaces; no impidas que tu hijo se convierta en yogui. Ayúdame a que reciba las ropas ocre y la iniciación.”

⁹ Al parecer el protocolo de mendicante exige que el renunciante recoja limosnas de distintas personas y hogares para asegurar su errancia.

Al principio Maynavati se sintió profundamente afligida; después de todo, ella no era sino una madre, la madre del rey de Gau ?.

Entonces ella recordó las palabras de los astrólogos: si Gopi no se convertía en yogui, moriría muy joven. Así, entregó a Gopi un manto de vagabundo y le dijo: “Debes andar errante con tu guru, pero no debes ir nunca a la ciudad de Dhara.” Le dijo además que anduviera como yogui errante durante doce años y que incluso el gran sabio Janak había sido también un gran yogui que se ocupó de los asuntos reales. Así, prosiguió su madre, después de esos doce años y de realizar su *sadhana*, Gopi debería volver a la capital para tomar el mando de nuevo. Luego Jalandhar lo instruyó en el culto de Paramasiva, quien es Alakh Nirañjan, el Inefable Vacío, y partieron juntos.

Llegaron hasta el sur de la India. Por azares del destino Jalandhar quiso ponerle una prueba a Gopi y lo dejó como rehén en casa de una prostituta llamada Hira. Hira intentó hacer caer en tentación a Gopi y se le insinuó abiertamente; pero Gopi rechazó el acercamiento, pues su mente estaba concentrada en el yoga. Entonces Hira comenzó a torturarlo de varias maneras. Las esposas de Gopi se enteraron del incidente. Las reinas Udayini y Padmini tomaron a dos loros¹⁰ y en su cola ataron una carta; después los mandaron a volar. Las aves llegaron hasta donde Gopi estaba prisionero y, después de inspeccionar su situación, regresaron.

Al mismo tiempo, Jalandhar también se enteró y se encaminó a la morada de la prostituta. Exigió que le entregara al prisionero. Hira respondió que Gopi ya había muerto. Mediante su visión yóguica, Jalandhar comprendió todo lo que pasaba; emitió entonces un rugido (*hu? kar*) y después liberó a Gopi, quien se postró a los pies del guru.

¹⁰ En el texto, los pájaros son específicamente *tota* (perico) y *maina* (mina, mainato), dos aves capaces de imitar sonidos humanos.

Después de regresar a la capital real, Gopicand renunció para siempre al reino y se afianzó como yogui. Por azares del destino, regresó en compañía de su guru y llegaron a Dhara. Su madre ya le había advertido que nunca fuese a esta ciudad, pero ¿quién puede interponerse al destino?

El rey de Dhara se había casado con Candravali, la hermana de Gopi. Cuando Candravali se enteró de que su hermano venía a Dhara como asceta, rompió en llanto, inundando la ciudad de lamentos. Al llegar a la puerta del palacio, Gopicand pidió limosnas. Candravali se desmayó a tal grado que parecía que el aliento la abandonaría. Después de que volvió en sí, Gopi regresó a la capital real en compañía de Candravali y Jalandhar. Candravali se convirtió en una *yogini* muy famosa. Por su parte, Gopi ya había sumergido por completo su mente en la idea de la renuncia y el desapego.

(...)

*

Versión F-2 (Gold 1992: 161-218)

Maynavati, la reina de Bengala, no había podido tener hijos, así que se dedicó a atender a cien *sadhus* y cien brahmines con el objeto de conseguir un favor de ellos. Les prodigó vacas, oro y alimentos; ofreció oblaciones y estandartes a los dioses en sus templos. Pero ni aun así obtuvo el don de la maternidad. Así, pues, la reina se cansó y decidió dejar de venerar a *sadhus*, brahmines y dioses en señal de disgusto.

A los tres días se le apareció el señor Sa?kara (Siva) bajo la forma de un joven yogui de cabello enmarañado. En un principio, Maynavati se rehusó a dar limosna alguna pues todas sus caridades habían sido en vano. El dios Siva contestó que no estaba en su destino convertirse en madre. Ella insistió y, al final, Siva le dijo que le hiciera ofrendas de leche y mantequilla; después le informó que no lejos se encontraba un yogui de nombre Jalindar practicando austeridades en compañía de mil

cuatrocientos discípulos que hacían *tapas* invisiblemente y mil cuatrocientos que hacían *tapas* visiblemente. Le dijo que podría tomar a uno de los discípulos como hijo suyo.

Ella llegó hasta donde se encontraban Jalindar y los demás yoguis, alrededor de una hoguera. Entre los yoguis visibles estaba Carpañath, quien era el líder de los discípulos. Jalindar tenía los ojos cerrados. La reina le llamó, mas él no respondió. Maynavati insistió, pero el yogui permaneció inmutable.

Enfadada, se acostó a un costado de la fogata y se quedó dormida por doce años. Pasaron terribles lluvias y la reina falleció, sucumbiendo a escorpiones, hormigas y termitas que levantaron allí un monte. Incluso crecieron árboles de mangos y limas de su estómago.

Jalindar abrió los ojos al cabo de doce años y reprendió a Carpañath por haber descuidado la limpieza del lugar. El discípulo arguyó que no había descuidado la limpieza, pero tampoco había modo de disponer de los restos de una reina.

Jalindar ordenó a Carpañath que arrancara los árboles, exhumara todos los huesos y los juntara de nuevo. Después Jalindar utilizó un elixir para revivir a la reina. Cuando ella volvió a la vida le pidió un obsequio. Ella pidió un hijo, pero el dijo que no era parte de su destino convertirse en madre. Después de recriminar, Maynavati logró que Jalindar accediera.

El yogui le dijo a la reina que le entregaría a uno de sus discípulos, quien nacería como hijo de ella. Sin embargo, Jalindar puso una condición: el hijo habría de pasar los primeros doce años de su infancia sin problemas, después podría gobernar el reino por otros doce años, tras los cuales debería convertirse en yogui; de lo contrario, habría de morir muy joven.

A otro día, Jalindar envió a Carpañath al palacio. Cuando Maynavati escuchó el grito de Alakh a las puertas del palacio, ordenó a una de sus esclavas que entregara un platón lleno de diamantes y rubíes al yogui. La esclava fue a encontrarse con el

yogui. Carpa? desdénó las joyas y tuvo un altercado con la esclava. Ésta, a su vez, se burló de la aparente estupidez del yogui. Él terminó por convertir una piedra en oro.

La esclava fue corriendo a contarle lo sucedido a Maynavati. Ella ordenó que llenaran la jícara del yogui con leche. Pero se necesitó de doce jarrones completos para poder llenar la jícara. Al final, Carpa? dijo a la reina que Jalindar la esperaba en la mañana junto a la fogata.

Al la mañana siguiente Man avati fue a encontrarse con Jalindar en el Jardín Capala. Él le dijo que escogiera a un muchacho de entre todos. Después de inspeccionarlos —algunos eran viejos o feos o hasta deformes—, escogió a un niño que resplandecía de belleza y en cuyo pie brillaba un loto y una joya en el brazo. Jalindar objetó que ése era su mejor alumno y quien hacía brillar a su congregación. Ella recordó que debía cumplir su promesa y el yogui tuvo que acceder. Le dijo al muchacho que debía irse con Maynavati, gobernar el reino y desposar cientos de mujeres y esclavas. El muchacho estaba atónito y reacio, pero aceptó la orden del guru. Entonces Jalindar fulminó al muchacho con un elixir y entregó las cenizas a Maynavati para que se las comiera. Después Jalindar informó a la reina que terminaría por darle dos retoños: un niño y una niña. La niña podría permanecer siempre como hija de Maynavati, pero —recordó el yogui— el niño sólo era un préstamo.

El tiempo transcurrió. El niño se convirtió en muchacho y eventualmente ascendió al trono. Gobernó el reino durante doce años y, puesto que el lapso se había cumplido, Maynavati comenzó a inducir la renuncia de su hijo Gopi. Insistió una y otra vez hasta que Gopi accedió tomar la iniciación de Jalindar. Pero los consejeros reales lo hicieron desistir y le aconsejaron que tratara de deshacerse de su guru. Planearon entonces arrojarlo a un pozo y enterrarlo bajo excremento de caballo. Gopi aceptó la propuesta.

Jalindar estaba al lado del pozo y Gopicand se acercó para saludarlo. Mientras se postró ante el yogui, uno de los consejeros se acercó por detrás de Jalindar y lo empujó al pozo. Cinco días tardaron los jardineros en llenar el pozo con estiércol.

La reina quedó consternada y se preocupó por su hijo. Ya habían pasado los doce años estipulados y si Gopicand no se convertía en yogui, habría de morir inexorablemente.

Un día el rey Gopi estaba reclinado, tras haber almorzado, atendido por sus reinas y sus esclavas. Los mensajeros de la muerte vinieron a buscarlo y lo tocaron con sus varas. El aliento lo abandonó y, ante su muerte, las reinas y esclavas sollozaron amargamente. La reina fue a ver qué pasaba y se encontró con el cuerpo sin vida de Gopi; quedó inconsolable.

Fue entonces a suplicar ante Gorakh y Jalindar, que se encontraban fumando hachís juntos. Los yoguis enfadaron con el dios de la muerte y Gorakh se dirigió al reino de los muertos. Una vez allí, golpeó a los mensajeros de la muerte y recuperó a Gopi. Una vez que estuvo de vuelta con Maynavati, Gopi volvió a ser apremiado a tomar los votos de asceta. Gopi quedó convencido. Maynavati lo condujo hasta donde estaban Jalindar y Gorakh para que recibiera la iniciación.

Cuando Gopi se disponía a acercárseles, ellos se convirtieron en leones gigantes y se aproximaron amenazantes al rey. El reconoció que había obrado mal y aceptó el castigo que quisieran darle. Jalindar le dijo que aún no estaba listo para convertirse en asceta, pues seguía atado a sus deseos. Gopi insistió y al final Jalindar cedió.

Hizo sentarse a Gopicand junto a la fogata y sacó una daga de cuatro filos. Con ella perforó la oreja izquierda de Gopi y de la herida manó leche. Después insertó una clavija de madera. Se dispuso entonces a repetir el procedimiento con la otra oreja, pero Gopi estaba lamentando dejar atrás los placeres reales. Jalindar perforó la oreja derecha y de la herida brotó sangre. Jalindar increpó fuertemente a Gopi.

Después insertó en la oreja derecha una clavija hecha de madera del árbol del *nim*. Después colocó un platón de hierro sobre la cabeza de Gopi, al cual le prendió fuego. Luego se llevó al recién iniciado en peregrinación al bosque de Kajali. Al llegar, Jalindar le dijo a Gopi: “Muy bien; ya eres un discípulo firme (*pakka*¹¹); te has convertido en yogui”, y le entregó una alforja, unas tenazas, un cuerno de venado y unas sandalias de madera.

Después le dijo que para concluir con el proceso de conversión debería ir hasta el palacio, llamar “madre” a Pa?am De, su reina principal, y pedirle limosna. De inmediato Gopi alegó que ello no era posible, pues había “diseminado todas sus hojas y olido todas sus flores”. El guru respondió que ahora que era yogui ya no tenía mujer; que todas las mujeres eran ahora para él como madres.

Cuando Gopi estaba entrando al reino de Gau?, contempló la magnificencia del reino y recordó sus pasadas glorias: la pompa, la caza, las odas de los bardos. Ahora estaba harapiento, cubierto de cenizas y el cabello enmarañado. La nostalgia lo hizo llorar. Imploró entonces la presencia de su guru.

Al instante se apareció Jalindar y lo reprendió pues, si así se sentía en la jungla, ¿cómo soportaría el encuentro con las reinas y las esclavas? Con lágrimas en los ojos Gopi argumentó que Jalindar no entendía la situación pues nunca había tenido familia. Jalindar intentó apaciguarlo y le recomendó orar. Al final le volvió a indicar que fuera al palacio a pedir limosna.

Gopicand volvió a emprender el camino y, ya en las afueras de Gau?, se sentó a meditar a las orillas de un río. Mientras tenía los ojos cerrados, las mil seiscientas esclavas de Gopi vinieron al río por agua. Al ver al yogui meditando, Hira Dasi, una de ellas, propuso indagar acerca del paradero de su rey convertido en asceta con este

¹¹ *Pakka* significa “maduro, cocinado, frito, genuino”.

yogui. Gopi fingió no saber nada y pidió limosnas. Las esclavas insistieron y él perdió la paciencia, así que las amenazó con azotarlas.

Ellas se apresuraron a llenar sus jarras y se marcharon. Al llegar al palacio fueron reprendidas por haber tardado tanto. Hira Dasi explicó el encuentro y la reina Pa?am De la reprendió por avivar sus heridas.

Mientras tanto, Gopi recogió sus cosas y entró volando al reino de Gau?. Una vez adentro la nostalgia lo atacó de nuevo. Al ver que nadie lo vitoreaba, se acongojó. Incluso encontró al mejor de sus elefantes morir de hambre. Finalmente llegó a las puertas del palacio. "¡Alakh!", gritó.

La reina Pa?am De escuchó el llamado; hacía mucho tiempo que los yoguis no pasaban por allí. Ordenó a la esclava Hira dar joyas al yogui, pues no quería que, yéndose con las manos vacías, maldijera al reino. La esclava se adornó exuberantemente y fue con el yogui.

Hira le ofreció al yogui un platón lleno de diamantes y rubíes, pero el yogui desdeñó la ofrenda. En vez de las joyas, pidió que le llevaran los restos del banquete de la reina Pa?am De. Hira se burló de él y lo amenazó con su vara de bambú. Ella quería hacerse pasar por Pa?am De y eso exasperó a Gopi, quien terminó por propinarle varios golpes con sus tenazas.

Hira regresó llorando al palacio. La reina Pa?am De le preguntó por qué lloraba de esa manera. Hira le mostró su espalda: dos largas heridas la recorrían desde el cuello hasta las nalgas. Pa?am De ordenó a Hira reunir a las mil seiscientas esclavas para que sacaran a varazos al yogui del reino. Pa?am les advirtió que no lo mataran, sólo que lo asustaran y ahuyentaran. Las esclavas llegaron a donde estaba Gopi.

Gopi se vio rodeado y se asustó; las reprendió por mostrarse tan malagradecidas ahora, cuando antes se disputaban sus sobras. Ellas lo callaron a gritos y se le fueron encima a golpes y jalneos.

Gopi comenzó a sollozar y a implorar la presencia de su guru Jalindar. Al instante se apareció. Gopi le explicó la situación. Jalindar le aconsejó tomar un trapo y humedecerlo en el agua de su alforja para limpiarse las cenizas que cubrían su cuerpo. Después de limpiarse refulgieron el loto en su pie, la joya en su brazo y la luna en su frente. De inmediato las esclavas reconocieron al rey, se detuvieron, atónitas, y suplicaron perdón. Luego regresaron al palacio.

Ante la interrogativa de Pa?am De, Hira le explicó que el yogui que se encontraba afuera no era sino Gopicand mismo. La reina se dirigió al balcón para cerciorarse y, desde allí, contempló a Gopi brillando con todo su esplendor. Con pesar, ella le preguntó por qué había abandonado el palacio. Pero él hizo sonar su cuerno de venado y respondió: “¡Alakh! Hey, Madre Pa?am, dame algo de limosna. Es la orden de mi guru.”

Pa?am De sintió gran pesar al oír a su propio esposo llamándole “madre”. Entonces se dejó caer del balcón. La reina perdió el conocimiento y las esclavas la atendieron entre lamentos. Los lloriqueos atrajeron la atención de Maynavati, quien se acercó. Las esclavas le explicaron que Gopi había venido como yogui y que la reina había caído desde el balcón. Después se dirigió al balcón y vio a Gopi

Él le dijo que su guru lo había enviado a pedir limosna de Pa?am De. Maynavati le prometió hacer que le entregaran alguna limosna. Después fue con Pa?am De y la instó a dar limosnas al yogui.

Así pues, las once mil reinas y mil seiscientas esclavas prepararon un banquete para Gopi, quien seguía pidiendo una caridad. Encabezadas por Pa?am De, todas las mujeres trajeron los alimentos en untuosos platos. Gopi llamó “madre” a Pa?am y ella, al instante, dio la media vuelta.

Maynavati la convenció y ella colocó los alimentos en la escudilla de Gopi. Tan pronto recibió la limosna, todas las reinas y esclavas lo rodearon. Luego trajeron a

Phulam De, la hija de Gopi, que reconoció de inmediato a su padre. Todos rompieron en llanto. Gopicand volvió a implorar la asistencia de su guru.

La imploración de Gopi hizo aparecer de inmediato a Jalindar. El guru notó que Gopi estaba por ceder a la red de *maya* así que tomó su elixir mágico e incineró a Gopi. Al mismo tiempo, lo hizo subir al palacio de su madre. Ella se dio cuenta de esto. Entonces Maynavati recriminó a todas las mujeres. Regresó a sus aposentos para reunirse con Gopi y le preparó un buen almuerzo.

Después le dijo que siguiera el camino recto y que nunca se dirigiera a Bengala. Gopi preguntó por qué y ella le explicó que allí vivía su hermana; si ella lo veía con el atuendo de un yogui se mataría. Gopi replicó que ella, su madre, no lo había hecho y que su hermana tampoco tendría por qué hacerlo. Por último dijo que era posible que en esta vida, este carnaval de despedidas, terminara por encontrársela.

(...)

*

Versión F-3 (Yajnik 2004: 155-62)

Había una vez un alfarero en la ciudad de Ujjora que tenía un asno excepcional y testarudo. El asno insistía en que quería desposar a la princesa, la hija del rey Devisi? ha. Al alfarero le inquietaba que el asunto pudiera llegar a oídos del rey y, temiendo por su vida, decidió abandonar la ciudad. Sin embargo, el rey se enteró y lo retuvo. Por la noche, el asno convirtió las murallas del castillo en oro y decidió hacer los preparativos de la boda. Al final, terminaron por casarse.

Durante la noche, el asno se convertía en un apuesto joven para unirse a la princesa. Así pasaron los días. Con la esperanza de conservar únicamente el cuerpo del joven, se decidió incinerar el cuerpo del asno, pero asno y joven perecieron juntos.

Dios acudió de inmediato y, por medio de un elixir, devolvió la vida al asno. Por accidente, una gota cayó sobre una astilla de madera y ésta cobró vida en la forma de un leñador.

Un día el rey Bharthari salió de caza, invocando a la diosa sedienta de sangre. Dio muerte a un antílope y todas las gacelas se lamentaron y lo maldijeron. Al mismo tiempo, Dios se hizo presente en la forma de un asceta y, por medio de su elixir, devolvió la vida al antílope. El asceta le dijo a Bharthari que al cabo de doce años habría de convertirse en asceta.

Al mismo tiempo, Gorakhnath andaba en compañía de sus discípulos, entre los cuales se encontraba el leñador que había nacido de la astilla. Llegaron todos hasta Dhaka y allí Gorakh prendió una hoguera; Gorakh se puso a meditar durante doce años. Al terminar, pidió a sus discípulos que le trajeran el agua de un pozo seco, la leche de una vaca sin leche y la carne de un búfalo descarnado. Al mismo tiempo, la reina Menavati también intentó encontrar estas cosas y, al no poder, le mandó una ofrenda de joyas y oro, pero para Gorakh esto era lo mismo que rocas. Entonces Menavati fue con Gorakh para tomar *darsan*. Él, al ver acercarse a una mujer, tomó un puñado de cenizas y las arrojó hacia la reina, fulminándola en el instante. Sus discípulo lo hicieron entrar en razón y Gorakh resucitó a la reina con un elixir. Le prometió que tendría un hijo que gobernaría Bengala. Luego ordenó a su discípulo el leñador encarnar como Gopicand en el útero de Menavati.

El niño nació, creció y reinó sobre Bengala durante doce años. Al cumplirse el décimo tercer año, Gorakh llegó al reino; Menavati conminó a su hijo Gopi a recibir la iniciación de Gorakh. Gopi fue hasta donde estaba el yogui, pero como éste había tomado la forma de un leproso, Gopi se retiró con disgusto. Finalmente, Menavati lo convenció y Gopi terminó por convertirse en discípulo de Gorakh. Gopi recibió los

distintivos de un yogui, incluidos los aretes y, de pronto, tuvo una visión: todas sus reinas habían sido sus hermanas en una vida anterior.

Fue entonces hasta el palacio para pedirles limosna. Primero le ofrecieron oro y lata, pero él exigió panes rancios. Después fue a despedirse de Menavati. Ella, apenada, le dijo a Gopi que en su peregrinación habría de cruzar la tierra donde se encontraba su hermana Jasoda; le pidió que le entregara un brasero. (Menavati había escrito en secreto una súplica a Jasoda para que convenciera a Gopi a abandonar el ascetismo.) Gopicand emprendió su camino.

En el trayecto, Gopi pasó por Ujjeni (Ujjain), donde reinaba su tío materno Bharthari. El rey Bharthari estaba en procesión matrimonial y no quiso acercarse al asceta. Después de un rato, el rey reconoció a su sobrino, quien le contó por qué se había convertido en asceta. De inmediato Bharthari vislumbró una de sus vidas pasadas como venado y decidió también tomar los votos de asceta. Juntos partieron hacia la ciudad de Jasoda.

Una vez allí, le mandaron a Jasoda el brasero de Menavati pero no se detuvieron, sino que siguieron su camino. Jasoda leyó el mensaje y se estremeció. Decidió ir tras su hermano y su tío. Para ello, se ungió los senos con veneno y puso otro tanto en una botella de vino. Esa misma noche, su marido y su bebé perecieron. Encomendándolos a la gracia de Dios, Jasoda se fue en busca de sus parientes, mas nunca pudo dar con ellos.

Durante su procesión, tío y sobrino entonaban *bhajans* sin cesar, lo que en algún punto llegó a molestar el sueño de Kumbhara, el rey de Chitto. Él mandó encarcelar a los dos ascetas. Después mandó apresar un tercer mendicante, Khoda Meghavala, que también cantaba *bhajans* y liberó a los yoguis. El rey le dijo que sólo lo liberaría si demostraba que su devoción era pura y sincera. El devoto imploró y por la noche la diosa Sarasvati se le apareció en sueños. La diosa le dijo que, puesto

que era un verdadero devoto, los llevaría por sobre el agua hasta donde se encontraban Bharthari y Gopi. Ellos estaban meditando en medio del agua. Sarasvati les contó lo sucedido y ellos accedieron a intervenir en favor de Meghavalá: harían que el rey Kumbhara tuviera un hijo, aun cuando ello no estaba escrito en su destino.

Gopicand encargó su cuerpo a Bharthari y se hizo encarnar, para nacer a partir del muslo de la esposa de Kumbhara. El príncipe recibió el nombre de Lalaku y, tras la muerte del rey, sucedió a su padre en el trono. Pasaron doce años y Bharthari se cansó de esperar, en medio de sus austeridades en medio del océano. Al mismo tiempo, Bharthari salvó de morir ahogado a un *bania*. Mandó entonces un recado a su sobrino con el *bania*, ahora el príncipe Lalaku: o regresaba de inmediato a su verdadero cuerpo, o lo arrojaría al mar.

Gopicand/Lalaku dejó el reino bajo la custodia del *bania* y retornó a su propio cuerpo. Luego él y su tío Bharthari dejaron atrás el océano y prendieron una hoguera a orillas de un lago.

* * *

La saga del rey Gopi es sin duda una de las más célebres del repertorio folclórico en el subcontinente. Es también una de las más largas. La saga, a través de las distintas versiones, está construida de diversos sub-episodios que se van insertando en momentos clave de la narrativa principal. El tratamiento de Ann Gold (1992) registra con detalle una de estas versiones. Por mi parte, estoy interesado en recoger las variantes y recurrencias significativas entre varias versiones. Hemos visto que, pese a la proliferación de versiones folclóricas, las "historias base" se pueden reducir a tres versiones principales en este caso (F-1, F-2 y F-3). Sorpresivamente, en varias de mis

fuentes esta historia no es la más recurrente ni la más largamente abordada con la excepción de Gold 1992, el NSCar y, en menor medida, el GogPur.

De acuerdo con Ann Gold, la historia de la renuncia de Gopi retrata las “dimensiones humanas de la renunciación”, tipificadas en su “apego emocionalmente desgarrador” (Gold 1989: 771, 773). Pone también de relieve la tensión entre las virtudes del renunciante y el monarca (A. Gold 1989: 784). En esencia, Gopicand no encarna las verdaderas virtudes del yogui, pues nunca se muestra del todo dispuesto a tomar los votos de asceta, salvo en la versión F-3. Igualmente significativo resulta el hecho de que una y otra vez el rey-yogui falla durante sus intentos de meditación, es decir que nunca logra el “cese de las turbulencias mentales” (*citta-vṛtti-nirodha*), presupuesto de todas las prácticas de yoga. Al no poder controlar su mente, sus afecciones y sus afectos, literalmente Gopi *padece* la conversión en renunciante. Ciertamente él no representa al yogui idóneo. De hecho, Carpaṅ, el único discípulo de Jalandhar que aparece con nombre propio, sirve de preámbulo y contraparte a Gopi (F-2). Carpaṅ se muestra siempre como el más fiel alumno de Jalandhar. La contraposición entre ambos discípulos se refuerza sobre todo porque los dos experimentan una misma situación: tienen que pedir limosnas de la misma cortesana, Hira. Pero mientras que Carpaṅ realiza un prodigio (convierte piedras en oro¹²), Gopicand termina por apalea a la infortunada sirvienta. Ello le vale la represalia y la humillación de todas las sirvientas y cortesanas del palacio. Como sucede en más de una ocasión, Gopi sólo se libra porque suplica a su guru que venga a socorrerlo.

Gopicand y su tío Bhartṅhari se diferencian en gran medida. Mientras que Bhartṅ dice (E-1): “Ya no soy el rey Bhartṅhari, sino el yogui Bhartṅharinath; (...) sigo las órdenes de Yogui Gorakhnath”, Gopi dice (F-1): “Ya no soy un rey; soy el discípulo de Jalandharnath”. En el primer caso, sin embargo, las mujeres no tienen más remedio

¹² El Carbaripa del linaje tibetano convierte a una mujer y a su hijo en estatuas de Buda para liberarlos del hambre (Dowman 1985: 309).

que aceptar el hecho; en el segundo, la gente de la corte convence a Gopi de retomar sus funciones reales. Los diferencia también su actitud para con sus respectivas esposas. Si bien es cierto que Bharthari se lamenta profundamente por la muerte de Pīṅgala, la tendencia en las versiones del episodio presentan a un rey que no tiene el menor reparo en poner a prueba la fidelidad de su esposa (ello, como ya hemos visto, ocasiona eventualmente la muerte de la reina Pīṅgala). Gopicand, por su parte, siempre se muestra apegado sin remedio y alegremente involucrado con todas sus reinas; le preocupan. En términos de crítica de género, Gopicand resulta un personaje menos cuestionable que su tío Bharthari, quien se muestra menos atento por su esposa. En términos de ascetismo, sin embargo, Gopi constituye una figura sumamente inestable e imperfecta (opuesto por completo a la imagen del *siddha*).

La versión folclórica de Gujarat (F-3) constituye una variante interesante no sólo porque entremezcla las historias de Bharthari y Gopicand, sino por ciertos motivos internos. En esta narrativa, llama la atención las circunstancias que hacen a Bharthari convertirse en asceta. A diferencia del resto de versiones al respecto (leyendas E y F), en F-3 es Gopi quien persuade a su tío de tomar los votos de la ascetismo. El drama entre Bharthari y su esposa Pīṅgala está del todo ausente en esta versión. Se trata también del único relato —de entre los que he utilizado— en que se atribuye a Gopi la conversión de alguien. Por lo general, Gopi es arrastrado hacia la renuncia y no suele adoptar el papel de maestro de nadie.

Por otra parte, F-3 involucra una gran cantidad de motivos narrativos so riesgo de perder la coherencia discursiva. El alfarero y el asno con los que abre el cuento no vuelven a aparecer más ni queda claro cuál es su relevancia para con la historia. El editor se inclina a pensar que seguramente ello es el antecedente del nacimiento de Bharthari: el asno habría renacido/se había convertido en Bharthari y la princesa en la reina Pīṅgala. De hecho, una versión de Rajasthán es mucho más explícita sobre este

punto y desarrolla plenamente dicho pasaje. El asno, efectivamente, se casa con la princesa, quien más tarde dará a luz a Bharthari, Vikramaditya y Maynavati. Lo que no queda del todo claro en F-3 se aclara en el relato de Madhu Nath; por la noche, el asno no se convierte en hombre, sino que al jalarle las orejas, el hombre atrapado dentro del asno emerge. Eventualmente, la familia real planea quemar la piel de burro para que el hombre —en realidad el príncipe Gandharaph Syā— pueda permanecer libre. Cuando despunta el alba y Gandaraph Syā no tiene ya cuerpo de asno al cual volver, perece (Gold 1992: 73-104). Lo prodigioso de estos nacimientos no sólo radica en el hecho de que el padre sea un asno, sino en que el asno tiene las marcas de un sol y una luna, símbolos típicamente *hāṅhayóguicos*: el sol (representado por la sílaba HA) se refiere al canal sutil *īṅa* y la luna (representada por la sílaba ?HA) se refiere al canal *pīṅgala*.

En cuanto a los nombres de los personajes, existen algunas irregularidades. En primer lugar, todas las versiones coinciden en que la madre de Gopi se llama Maynavati (o sus variantes: Menavati, Manavati) y que ésta es la hermana de Bhartṅhari. En F-1 se mencionan a tres de sus esposas: Udayini, Padmini y Campadevi. En F-2 Campa De no es su mujer, sino su hermana, y su esposa recibe el nombre de Patam De. En F-3 ni siquiera figura el nombre o se hace mención alguna de la esposa, pero sí de su hermana: Jasoda, que en F-1 se llama Candravali. Sólo en F-2 se hace referencia a la hija de Gopi: Phulam De. Un personaje interesante es Hira, hechicera en F-1 y esclava de la corte en F-2. Para D.G. White, los nombres de la hechicera que aprisiona a Gopi (Hira) y el Bosque de Kadali (o Kajali) sugieren un trasfondo alquímico (White 2004: 300). Acaso veladamente podría hacer referencia a un trasfondo tántrico, en tanto la palabra *hira* (“diamante”) puede ser un sinónimo de *vajra* (“diamante”, “trueno”), término frecuentemente empleado en la literatura tántrica, en especial en la escuela del vajrayana. En la poesía nath la palabra *hira* aparece al inicio de un verso:

“Oh mente, cuando el diamante sea perforado por el diamante, / ¿adónde se marcha el cuerpo?” (Bani *pad* 54). Sería difícil derivar de estas líneas un sentido tántrico, pero ciertamente sí existe algún significado místico. El resto del poema citado versa sobre la adquisición del estado de meditación profunda (*samadhi*) mediante la práctica de técnicas de retención del aliento y perforación de “nudos” (*granthis*) dentro del cuerpo sutil. El poema no vuelve a hacer referencia al diamante u otras piedras preciosas, pero los versos arriba citados funcionan como el estribillo (*?ek*) que se repite a lo largo de todo el poema. Como dije, es difícil derivar el sentido del “diamante” en este verso, pero sería válido suponer que un nath-yogui conocedor de la literatura vernácula hiciera la asociación terminológica al escuchar el nombre del personaje en cuestión en la saga de Gopi.

El relato de Gopi se desarrolla en una gran cantidad de sitios, generalmente vecinos o pertenecientes a la región de Bengala. Además, el Jardín Capala figura tanto en la historia de Bharthari como en la de Gopi, aunque es posible que el nombre no designe a un sitio en particular, sino que se trate de un nombre genérico para un espacio situado en las cercanías de aldeas y palacios (A. Gold 1992: 79). Es en un Jardín Capala donde varias de las acciones significativas tienen lugar: los yoguis acampan y prenden sus hogueras, Jalandhar concede la maternidad a Maynavati, la reina Pi?gala se inmola, etc.

La historia de Gopi involucra interesantes implicaciones a distintos niveles. La mutación de Gopi de proveedor a mendicante implica sin duda serias tensiones socioculturales en lo que concierne a las normas hindúes de comensalidad y orden social (Gold 1989: 779). En el caso de Bharthari, esta dificultosa transición opera a través de la hambruna que la conducta del rey ocasiona. En Gopi la tensión se da de otro modo. Por otro lado, si bien las tres versiones presentan a Gopi como monarca (y presumiblemente como *k?atriya*), en F-3 encontramos elementos que veladamente se

relacionan con una teoría según la cual Gopi pudo haber pertenecido a una casta de comerciantes o de sudras (cf. cap. 3). En F-3, Bharthari rescata a un *baniya* y éste va a informar a Gopi/Lalaku?vara de la resolución de su tío Bhart?. Gopi/Lalaku?vara encomienda el reino al comerciante y se reúne con Bharthari. La relación en el texto es lejana, pero tal vez sugerente.

Si tomamos en cuenta las versiones arriba registradas, otra lectura que podemos dar a la hagiografía de Gopicand es que, de hecho, la verdadera figura mentora de Gopi no es Jalandhar, sino su madre. En realidad, es ella quien lo encamina hacia el yoga y le proporciona diversas enseñanzas en torno de la fugacidad y futilidad de la vida. La reina Maynavati accede finalmente a propiciar la renunciación de Gopi para evitar que éste muera joven (en unas versiones ella continuamente apela por ello). Pero, en un sentido, a final de cuentas Gopi “muere” para el mundo secular, ya que convertirse en asceta implica romper todo lazo con el mundo social. Los ritos de la iniciación simbolizan una muerte en el plano social necesaria para poder nacer a la vida ascética.

De algún modo, Gopi acepta estas instrucciones fácilmente en virtud de su apego a las mujeres, contrariamente a lo que sucede con su padre, Ma?ikcandra (Taloki, en Gold 1992).¹³ En NSCar, el rey Ma?ikcandra descarta la posibilidad de recibir conocimiento por parte de su mujer. Jalandhar funge como una suerte de tutor custodio más que como verdadero preceptor. La verdadera instrucción proviene de Maynavati. Esto no es de extrañar. En algunas fuentes naths se caracteriza a Maynavati como una *?akini*, poseedora de conocimientos tántricos y de yoga (Dasgupta 1995: 212, 397). En F-1 ello es evidente: cuando el rey Ma?ikcandra está a punto de fallecer, Maynavati intenta contrarrestar el poder del Dios de la Muerte e incluso viaja hasta el reino de los muertos, convertida en abeja.

¹³ En el comentario hindi a *Sa?kara-dig-vijaya* 9.80, su nombre es Trailokyacandra (Madhava 1987: 323).

Es curioso que pese a la insistencia del relato de Madhu Nath en presentar a los personajes femeninos como hechiceras, la reina Maynavati en F-2 sólo sea una mujer común y corriente, si bien insistente con respecto a la renuncia de su hijo. En F-2 Maynavati no ostenta grandes poderes, sólo un cariño profundo hacia Gopi. En algún momento del relato, la vida de Gopi está por terminar —pues aún no ha tomado los votos de asceta— y Maynavati pide el auxilio de Jalandhar y de Gorakh. Este pasaje repite aquél en que, en F-1, la reina viaja al mundo subterráneo para intentar salvar la vida del rey. En este caso se trata de Gorakh y no la reina quien viaja hasta el inframundo, y la otra diferencia es que Gorakh sí consigue salvar la vida de Gopi (en F-1, pese a los intentos de Maynavati, el rey Mañikendra muere). En F-3, por su parte, la reina/madre Menavati es un personaje inconsistente: primero motiva a Gopi para ir a recibir la iniciación de Gorakh y más adelante intenta disuadirlo de renunciar; de hecho, pide a su hija Jasoda que también tome cartas en el asunto.

Las diferencias entre distintas versiones dan cuenta de complejos y estereotipos regionales. En el relato de Madhu Nath, procedente de Rajasthan (Gold 1992), las mujeres —en especial las bengalíes— suelen ser siempre hechiceras, no sólo en el episodio de Kadali, sino también en las historias en torno de Gopicand y Jalandhar. En las versiones bengalíes de la leyenda de Gopicand, por el contrario, su madre Maynavati es una *yogini* (Gold y Gold 1984: 131). Sin lugar a dudas ello refleja distintas disposiciones hacia la figura de las mujeres como potenciales adeptas de yoga. Del algún modo, aunque menos marcado, en F-3 Jasoda, la hermana de Gopi, actúa en conformidad con el ideal de *yogini*, pues termina por sustituir a su familia y la vida de palacio por la vida de asceta.

Hay algunas inconsistencias en el relato de Madhu Nath: cuando Maynavati implora por la vida de Gopi a Gorakh y Jalandhar, éste último supuestamente se encuentra todavía dentro del pozo. En esta literatura parece que se da más

importancia al poder de los motivos hagiográficos que a una verdadera coherencia cronológica narrativa. Ello también es un indicador de que las “historias base” han estado sujetas a adiciones, alteraciones y adaptaciones a lo largo del tiempo y a través de zonas geográficas. No es difícil tampoco que distintas historias hagiográficas (naths o no) se hayan terminado fundiendo en una sola historia. El relato de Madhu Nath, como vimos en el párrafo anterior, incorpora el pasaje del descenso al mundo de los muertos en un contexto diferente y con distintos personajes. Incorpora también la estadía y el rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres.

F-3 incorpora una cantidad considerable de distintos motivos hagiográficos, muchos de los cuales presumiblemente no pertenecían a la “historia base” del relato sobre Gopicand (ni sobre Bharthari); en particular el pasaje final en que Gopicand encarna como el príncipe Lalakuvara. A diferencia de la mayoría de versiones disponibles, en ésta Gorakh es el guru tanto de Bharthari como de Gopi, cuando en general se tiene a Jalandhar por preceptor del rey Gopi. Por qué sucede esto es difícil de explicar; una mera hipótesis de reduccionismo nominal no parece plausible en virtud de que esta versión agrega múltiples elementos y personajes secundarios. Quizá, simple y llanamente, esto no sea sino una variante regional que acaso responda a la indudable influencia y celebridad del yogui paradigmático: Gorakhnath.

F. EL PRÍNCIPE MUTILADO: CAURAGI

A pesar de figurar en numerosas listas de nath-siddhas venerados (ochenta y cuatro siddhas y las varias listas de naths), las historias disponibles sobre Cauragi son más bien escasas, al menos en las fuentes que he podido consultar. En esencia, estas

fuentes presentan el mismo cuento con ligeras variantes. El cuento aparece en varias fuentes. Por un lado tenemos la *Bhakta-mal*, la *Sri sant-mal* y el *Rajjab-va?i*. La *Bhaktamal* presenta los versos "raíz" (*mul chhappay*) de Raghav, otros versos que ahondan en el tema, de Caturdas, y el sub-comentario de Naraya?adas.

Las fuentes naths consultadas que incluyen referencia a la historia de Caura?gi son: el *Gorakh carit* y el *Sri Gorakhnath caritra*, más el *Nath-siddha caritra*, que incluye elementos de dos o más versiones. En *Leyendas de los ochenta y cuatro mahasiddhas*, de la tradición tibetana, se dedica un capítulo a relatar la historia de Caura?gipa, o Caura?ginath. Brahmananda, el comentador de HYP, brevemente refiere que Matsyendra encontró al muchacho mutilado en un bosque y que se mostró compasivo ante él (coment. HYP 1.5).

Se recuerda a Caura?gi como una persona pura, recta y veraz: "*dharma-sil sat rakh ta?, Caura?gi karaj sare*" (BhkM §314); "*satya sil me? d??h rahe, ka?? sahan kar atra*" (SantM §391). Caura?gi se conoce también como Pura?/Puran Bhagat (NSCar, GorC 1) o como Pur?amal (en Raghavdas, Rajjab y Narayanadas). Algunas versiones de la historia de Puran, sin embargo, ofrecen ciertas variantes.

Podemos abordar esta leyenda a través de tres versiones principales: G-1 (*Bhakta-mal, Sant-mal, Rajjab-va?i*), G-2 (*NSCar, GorC 1, GorC2*) y G-3 (la hagiografía tibetana).

*

Versión G-1 (BhkM: 458-62; SantM: 350-51; Rajjab : 1388)

Se cuenta que una vez en la región de Pañjab existió un rey que gobernó en la ciudad de Syalko?.¹⁴ Su nombre era Salivan. El rey Salivan tuvo un hijo al que llamó Purnamal,

¹⁴ Ahora en Pakistán, a unos 110 km al norte de Lahore.

pero los astrólogos del reino advirtieron que el destino determinaba que no sería auspicioso que el rey viera el rostro del hijo durante doce años. Si ello sucedía, se corría el riesgo de que tanto el hijo como el padre murieran. Se decidió entonces criar al pequeño en un lugar apartado, donde el rey no pudiera mirarlo.

Pasó al fin el lapso convenido y el rey se apresuró a ir donde se encontraba el niño, pero tanto fue su entusiasmo que le falló la cuenta. En realidad, Salivan fue a mirar a Purnamal un día antes de que se cumpliera el lapso estipulado. Por esta razón se dice que le sucedieron a Purnamal las atrocidades que el destino había dispuesto. Salivan se sintió profundamente complacido al ver a su hijo.

Cuando Purnamal estaba en edad de contraer matrimonio, cierto rey quiso casarlo con su hija, pero Purnamal se rehusó. Su padre Salivan trató en vano de convencerlo. Así pues, el rey decidió contraer nupcias con la princesa. La nueva reina de Salivan se llamaba Lu? a.

Un día, Purnamal jugaba a la pelota y ésta fue a dar a los aposentos de Lu? a. El joven fue en busca de la pelota y ella, al verlo, quedó admirada por la belleza del joven y no pudo controlar los deseos de estar con él. La madrastra tomó por la mano a Pur?amal.

“No te vayas; pasa la noche conmigo y disfrútame.”

“Usted es mi madre, ¿por qué dice tal cosa?”, Pur?amal respondió. “¿Acaso no le avergüenza?”

Pero ella volvió a proponer abiertamente sus deseos: “Eres tan atractivo que cualquiera sucumbiría a tu belleza”.

“Usted siempre será mi madre”, profirió el príncipe. “La juventud es vana y la belleza insustancial, cuando uno se aparta del camino de la verdad.” El joven se dispuso a retirarse, pero ella lo asió con más fuerza, amenazante. Él se soltó y se marchó al instante.

Lu?a se sintió despechada y, con ánimos de venganza, rasgó un borde de su sari y esperó a que llegara su marido. En cuanto llegó Salivan, ella comenzó las acusaciones.

“Oh, Rey, ¿acaso ha hecho algo bueno su hijo?”

“¿Qué sucede?”, preguntó el.

“¿Qué puedo decirle? Es tan vergonzoso”, replicó ella. “Hoy ese desdichado no titubeó en intentar arruinar mi calidad de buena esposa (*śatitva*). Dios me dio las fuerzas para librarme de él, pero su mano alcanzó a rasgar mis ropas; ¡mire!”

De inmediato se encolerizó el rey. Tanta era su ofuscación que no consultó a sus consejeros ni interrogó a Pur?amal para confirmar la historia. Llamó a sus verdugos y les ordenó llevar a Pur?amal al bosque y cortarle brazos y piernas. Por eso dicen que el amor es ciego.¹⁵ Ellos así lo hicieron y después lo arrojaron a un pozo sin agua.

Poco tiempo después, pasó por allí una comitiva de yoguis, entre quienes estaban Matsyendra y Gorakh. Al escuchar que unas voces humanas salían del pozo, se sorprendieron. Se acercaron y vieron que adentro se hallaba un hombre sin brazos ni piernas, orando a Dīś. Gorakh tomó la palabra.

“¿Quién eres y cómo llegaste a esta situación?” Pur?amal contó lo sucedido.

Como Gorakh tenía algunas dudas, decidió someterlo a prueba: introdujo al pozo una hebra de algodón crudo¹⁶ y al contacto volvieron a brotarle a Pur?amal brazos y piernas, con los cuales pudo salir del pozo. Por esta razón Pur?amal recibió el nombre de Caura?gi (“El que tiene cuatro miembros [mutilados]”). Una vez afuera recibió iniciación de Gorakhnath y se convirtió en yogui.¹⁷

*

¹⁵ *use to kamandh kahte hi hai?* (BhkM: 460).

¹⁶ *kacce sut ka tar* (BhkM: 460; SantM: 351).

¹⁷ *Bhakta* en el comentario de Narayanadas (BhkM: 461).

Versión G-2 (GorC 1 : 108-14, GorC 2: 70-76)

Cierta ocasión, Matsyendra y Gorakh se encontraban en peregrinación hacia Badarikasram para buscar consejo de Dattatreya. En el camino pasaron por la ciudad de Kau??ilyapur y en una plazuela (*cauk*) encontraron a un muchacho afligido porque le habían cortado los brazos y las piernas. A su alrededor se encontraba una muchedumbre. La gente no cesaba de exclamar su sorpresa y su indignación por lo sucedido a aquel muchacho.

Los yoguis supieron por la gente que el nombre del muchacho era K???agar y que era hijo del rey Sasa?gar. A causa de una falta desconocida, el rey había mandado cortar los miembros del chico. Por ello, la gente estaba insultando al rey y a la reina. Matsyendra vio los trastabillones del muchacho y quiso conocer la historia. Mediante su poder de concentración, Matsyendra supo que una vez el rey Sasa?gar tomó un baño en el río K???a, hizo después una ofrenda al dios Surya y en sus manos plegadas cayó una gota de semen del dios Sa?kar. De esa semilla nació un niño, de modo que tuvo un nacimiento sobrenatural (*ayonija*).

El niño era grande, con una aguda inteligencia y con un futuro prometedor. Sin embargo, la reina lo había acusado de adulterio (es decir, incesto= *vyabhicar*), de manera tal que esta conspiración había provocado la actual condición del muchacho.

Matsyendra contó la historia a Gorakh, quien entonces dijo: "Oh, Guru-ji, es sorprendente este muchacho. ¿Por qué no lo llevamos con nosotros para protegerlo?"

Matsyendra dijo: "Gorakh, estás inmerso en la red de la compasión (*daya-maya*); nosotros somos yoguis renunciantes, ¿adónde nos llevaremos a este tullido (*lu? j pu? j*)?"

Pero Gorakh insistió: "Guru-ji, en primer lugar este chico merece su compasión y su auxilio; en segundo lugar, él tuvo un nacimiento supernatural a partir de la semilla de Siva. De ayudarlo, habrá de mostrar su gratitud."

"Está bien, pero antes de llevárnoslo hay que consultar la opinión del rey."

Así, ambos se encaminaron hacia el palacio de Sasagar y le pidieron permiso para llevarse con ellos a Kagar. ¿Qué objeción podría tener el rey? Una vez obtenida la aprobación del rey, dijo Gorakh: "Él estaba en un crucero (*cauragi*), así que se llamará Cauraginath." Matsyendra estuvo de acuerdo. Gorakh le acarició la cabeza y disipó su congoja. Luego lo levantó contra su pecho y todos marcharon hacia Badarikasram para tener *darsan* del Señor Saakar. El muchacho dejó de temer.

Matsyendra ordenó a Gorakh ir hacia una cueva en una montaña y dejar allí a Cauragi. Así lo hizo Gorakh. El discípulo de Matsyendra condujo al muchacho hasta dentro de la cueva.

"Hijo mío, te quedarás en este sitio y harás austeridades (*tapasya*). Yo tengo que irme en peregrinación, así que debes esperarme aquí. Pero es preciso que hagas meditación y te concentres en esa losa de piedra que está sobre tu cabeza, pues podría caer; gracias al poder de tu mirada, la losa permanecerá en su sitio. Si llegaras a desviar la mirada, la losa te caería encima y te mataría."

Después le dio la iniciación, se despidió y salió de la cueva. Para asegurar su protección, Gorakh colocó una losa obstruyendo la entrada de la cueva e invocó a la diosa Camuá. La diosa se apareció.

"Oh Señora, en esta cueva se halla un muchacho realizando austeridades. Le pido que lo proteja de las bestias salvajes y le dé una fruta cada día para que coma."

"Así sea", replicó Camuá y luego se desvaneció. Después Gorakh se reunió con Matsyendra, le contó las medidas que había tomado en la cueva y se marcharon

juntos. Más adelante decidieron seguir su camino por separado y transcurrieron varios años.

Mientras tanto, Caura?gi siguió meditando en la cueva y recitando el mantra que su guru, Gorakh, le había impartido. Según le instruyó Gorakh, Caura?gi no desvió ni por un momento la vista de la losa. La diosa Camu??a se ocupó del muchacho de acuerdo con el encargo de Gorakh. Todos los días le llevaba una fruta de temporada, pero Caura?gi ni siquiera miraba las frutas: temía desviar la mirada y que la losa lo aplastara, matándolo. Pasó todo el tiempo sin alimento y la cueva se llenó de frutas. Doce años pasaron de este modo.

Al cabo de este periodo, Gorakh regresó a este lugar. Retiró la piedra en la entrada para ingresar a la cueva y se encontró con Camu??a.

“Oh gran yogui”, lo saludó ella. “Tal y como me pediste, he cuidado y atendido a tu discípulo. Todos los días le traje una fruta y ahora hay miles de ellas aquí. No volteó para mirar ni siquiera una sola fruta.”

Gorakh se rió y dijo después con respeto: “¿Y cómo iba a mirar? Por temor a que la losa le cayera encima, no podía voltear la mirada.” La diosa desapareció entonces y Gorakh entró a la cueva.

Encontró montones de frutas en el suelo y llamó al discípulo: “Caura?gi, soy Gorakh y estoy de vuelta. Saca de aquí estas frutas que has dejado que se junten.”

Así lo hizo aquél, pues por gracia de su guru brazos y piernas le brotaron de nuevo. Sin embargo su cabeza estaba débil, así que la mirada misericordiosa del guru la volvió fuerte y robusta.

Después Gorakh quiso llevar a Caura?gi a un templo de Siva para que recibiera sus bendiciones. Caura?gi pasó otros seis meses en un sitio estudiando las escrituras. Así, obtuvo diversos conocimientos, facultades y poderes y reunió méritos espirituales.

Cuando Gorakh lo hizo apto por todos los medios, lo llevó de vuelta a Kau??ilyapur para encontrarse con su padre.

Por orden de Gorakh, Caura?gi ideó un plan para demostrar su poder y grandeza (*mahima*). Provocó entonces una terrible conmoción (*upadrava*). El rey mandó a sus espías a investigar cuál era la causa del alboroto, pero después de varios días no pudieron conocer la razón. Más tarde otros espías le informaron: "Oh, Mah araj, afuera de la ciudad se encuentran dos yoguis: uno adulto y otro joven. Sin duda ellos son la causa de esta conmoción. Sospechamos principalmente del yogui más joven .

El rey ordenó a un sirviente de su séquito aprehender a los yoguis y traerlos a la corte. Pero guardia que fue, guardia que no salió con vida, así que el rey decidió enviar varios guardias al mismo tiempo. Se enteró, sin embargo, que todos habían perdido la vida. El rey se enfureció y, en compañía de un gran ejército, se dirigió hacia donde estaban los yoguis.

Gracias a su visión yóguica, Gorakh vio que el rey Sasa? gar venía en camino junto con un ejército e incitó a Caura?gi.

"No es inapropiado que este malvado rey pruebe los frutos de su mal karma (*kukarma*), así que enfréntalo en batalla y derrótaló".

Caura?gi los vio llegar y salió a hacerles frente. Por un lado venía el rey y su ejército, y por el otro venía Caura?gi solo. Aun así, el joven estaba determinado y dio batalla; al final, el ejército corrió para salvar su vida. El derrotado rey, queriendo salvar su propia vida, se postró a los pies de Caura?ginath buscando refugio.

"Oh gran yogui, es usted una persona prodigiosa, ¿cómo podría compararme yo con usted? Perdone mi ofensa y dígame cómo servirle."

Entonces se acercó Gorakh. Después de que lo saludó el rey, el yogui dijo: "Oh, rey, que seas próspero. Haz un intento por reconocer a este yogui que te ha vencido."

El rey trató sin conseguirlo y se disculpó.

“Oh, rey”, le dijo Gorakh, “acuérdate: hace más de doce años le mandaste cortar los brazos y las piernas a tu propio hijo; después de lisiarlo lo abandonaste en un crucero.”

“En efecto, así mismo lo hice”, respondió el rey. “Pero ello fue a causa de una ofensa vil”.

“Pero ese muchacho no era culpable, rey. Fue acusado falsamente por tu reina.”

“Como sea, el niño ya ha de haber muerto”, interpuso el rey, “y aun si siguiese con vida, sin brazos ni piernas su vida sería inútil. Dos *sadhus* me pidieron permiso para llevárselo; no sé qué habrá pasado con él.”

“Fuimos mi guru y yo quienes se llevaron al muchacho. Este *Caura?ginath* que tienes ante ti es tu hijo mutilado.”

El rey, sorprendido, miró al joven y exclamó: “¡Maharaj, pero éste tiene brazos y piernas! A aquel muchacho le cortaron los miembros y los arrojaron por allí.”

“Oh rey”, declaró Gorakh, “nosotros somos yoguis humanitarios (*paropakar*); hemos abandonado nuestras ambiciones, así que podemos hacer cualquier cosa que deseemos. Tenemos el poder de unir los miembros cortados y cortar los miembros unidos. Podemos hasta crear un nuevo mundo si ése es nuestro deseo. Por medio del poder de mi mirada hice brotar de nuevo los brazos y las piernas de este muchacho.”

El rey se postró a los pies de Gorakh y exclamó: “Entonces usted le confirió también la destreza en la ciencia de las armas.”

Gorakh respondió: “Él permaneció durante doce años realizando terribles austeridades, sin probar un solo bocado; después adquirió destreza en diferentes armas. De esta manera su hijo devino altamente capacitado.”

Tras escuchar esto, el rey se sintió avergonzado y, levantándose, abrazó al muchacho. Luego invitó a maestro y discípulo a comer a Palacio. Allí, la reina pidió

perdón por su falta. Gorakh disfrutó de la hospitalidad del rey durante tres días. El rey quiso que permanecieran un poco más, pero Gorakh emprendió otra peregrinación en compañía de Caura?gi hacia Cachemira.

Al llegar a Amarnath, compuso una ilustre introducción (*mahaniya bhumika*). Después se dirigieron hacia China (¿o Tíbet?)¹⁸ y, al cabo de unos días, arribaron a un lugar llamado Pila?g. Una vez allí, Gorakh y Caura?gi se sentaron a meditar. La reina de este sitio era una mujer muy devota de Gorakh. Ella guardaba con mucho celo un voto de virginidad (*kaumarya-vrata*), pero desde hacía varios días tenía deseos de que el hijo del rey Salivan diera satisfacción sexual a su vida. Al ver que Gorakh llegaba junto con Caura?gi, la reina bendijo su buena suerte; tenía esperanzas de ver a Caura?gi en su palacio.

Gorakh sabía perfectamente de los deseos de la reina y quería poner a prueba la capacidad de su condiscipulo. Mandó, pues, a Caura?gi ir a la ciudad y pedir limosnas y algo de comer. Por azares del destino, Caura?gi llegó hasta el portón real y allí pronunció el llamado nath. La reina se apresuró a la puerta y lo hizo pasar hasta el harén, lo trató con reverencia y se sentaron a platicar. Ella hizo evidente sus deseos y Caura?gi, confundido ante esta inesperada amenaza de su *dharma*, trató de pensar en alguna solución para librarse.

“Oh, Reina”, dijo al fin. “Mi *guru-bhai* Gorakhnath se encuentra aquí. Es necesario que me dé algo de comer para él. Ayúdeme a concretar esta auspicioso acto.”

Ella accedió y colmó un platón con variados y deliciosos bocadillos, después se fueron juntos a donde estaba Gorakh. Ella lo saludó respetuosamente y le ofreció los alimentos. Gorakh comió y alabó su sabor. Al verlo tan complacido, la reina decidió

¹⁸ *Cin des.*

pedirle permiso para llevarse con ella a Caura?gi al palacio. Ante la aprobación de Gorakh, Caura?gi quedó estupefacto pero no tuvo más remedio que ir.

Cuando llegaron al palacio, la reina lo hizo entrar al harén y subir a un piso vacío en la planta superior. La reina no pudo ocultar sus intenciones eróticas y Caura?gi buscaba algún medio de proteger su *dharma*. A la primera oportunidad recurrió a su práctica de yoga e inmovilizó *udan-vayu*. Con esto, abrió un hueco en el muro del palacio y salió volando. La reina, al ver que el yogui se alejaba de ella de este modo, trató de asirlo, pero resbaló y cayó para afuera. Perdió la vida al tocar el suelo.

De inmediato corrió la noticia del infortunado accidente y una multitud se congregó. El palacio se cimbró con los gritos de dolor de la gente y se inundó con las olas de congoja. Caura?gi se enteró y regresó al lugar, conmovido por la lamentable escena. Predijo que en su siguiente vida, la reina podría disfrutar de los placeres conyugales y fue con Gorakh para relatarle lo sucedido. Gorakh le dijo: "Era necesario que te acercaras con la reina. Necesitaba poner a prueba la autoridad de tus virtudes yóguicas ante las proposiciones sexuales de la reina. Me da mucho gusto que hayas pasado la prueba."

*

Versión G-3 (Dowman 1985: 86 -90)

La tradición tibetana conserva una versión un poco diferente. Al igual que en las versiones anteriores, en el vajrayana se recuerda a Caura?gi como un nath-siddha, discípulo de Minapa y, en consecuencia, como condiscípulo de Gorak?a.

Caura?gi fue hijo de Devapala, un rey en la zona oriental de India. Cuando cumplió doce años, su madre padeció una terrible enfermedad que la consumió. Antes

de morir dirigió sus últimas palabras al niño: "Tanto las virtudes como los vicios surgen de las buenas y las malas acciones. Aun si tu vida peligra, evita actuar mal."

Tras la muerte de su esposa, el rey terminó por buscar otra esposa procedente de otra tierra. Un día, el rey salió a la jungla a dar alivio a su duelo. La nueva reina subió al techo del palacio para divisar al rey, pero sus ojos se posaron en el hijastro y al punto fue invadida de deseo. Mandó entonces un mensajero con el muchacho para invitarlo a estar juntos, pero él la rechazó. La reina se sintió humillada y ordenó a los guardias darle muerte, a lo que ellos se negaron.

La reina recurrió entonces al engaño: a su regreso, el rey la encontró recostada en la cama, desnuda, las ropas desgarradas, cubierta de manchas de sangre y sollozando. De inmediato preguntó qué había sucedido. Ella explicó que el muchacho había abusado de ella. Lleno de ira, el rey ordenó a sus verdugos llevar al muchacho a la jungla y desmembrarlo.

Los guardias reales fueron con el muchacho, mas lo querían tanto que antes preferían sacrificar a un hijo propio. El muchacho, recordando las palabras de su madre, se negó y los impelió a cumplir las órdenes de su padre. Así, desmembraron al príncipe y lo dejaron recargado en un árbol.

De repente pasó por allí Mnapa, quien era famoso en el reino de Devapala. Antes las súplicas del chico, Minapa le dio iniciación y le otorgó poderes; lo instruyó en la práctica de la retención de la respiración (*kumbhaka*) y le dijo que cuando hubiese concluido sus prácticas su cuerpo volvería a estar completo. Minapa se marchó, dejando al príncipe bajo el árbol. En su camino, Minapa se encontró con un grupo de pastores y ganaderos, uno de los cuales se ofreció a atender todos los días las necesidades del infortunado príncipe. El nombre de este muchacho era Gorak?a. Durante doce años se encargó de alimentar, dar de beber y limpiar al príncipe. Mientras tanto, el príncipe estuvo absorto en meditación.

Un día pasó por allí una comitiva de mercaderes reales, cargados de oro, plata y joyas, y levantaron su tienda cerca del árbol. Como precaución ante un posible robo, escondieron su tesoro dentro de la jungla. El príncipe los escuchó caminar y preguntó quiénes eran.

Temiendo que se tratara de algún ladrón, respondieron: "Somos carboneros".

"Así sea", replicó el príncipe. Cuando los mercaderes fueron a buscar su tesoro se encontraron con que éste se había convertido en carbón y fueron a comunicárselo al muchacho, quien —pensaron ellos— debía ser algún santo o sabio cuya palabra siempre resulta verdadera.

Le pidieron revertir su declarativa y él dijo que no estaba seguro de ser responsable de tal prodigio pero que lo intentaría: "Que el carbón retome su forma original".

Los mercaderes hallaron de nuevo su valioso tesoro y le ofrecieron regalos al muchacho en señal de respeto y veneración. En ese momento, él recordó las palabras de su guru y pidió la restauración de sus miembros: éstos volvieron a brotar, él se convirtió en un gran siddha y realizó muchos milagros, aunque poseía un carácter explosivo. Se dice que el árbol donde realizó su *sadhana* sigue vivo.

* * *

Esta leyenda no es muy extensa, pero da pie para realizar interpretaciones interesantes. Aunque las versiones presentadas se ciñen bastante al motivo central, existen algunas variantes significativas. En todos los casos, Caura?gi es un joven príncipe por el cual su madrastra llega a sentir lujuria. Los motivos subsecuentes son: la proposición indecorosa de la madrastra, el rechazo, la mentira, el desmembramiento y el encuentro con un (o unos) nath-siddha (s). De algún modo, la moraleja de la

historia de Caura?gi sugiere lo pernicioso que puede ser la vida erótica. El despliegue de tales sentimientos desemboca en la mutilación de un inocente. Lo interesante aquí es ver cómo se resuelve el conflicto y qué sentidos implícitos subyacen a la trama.

Las condiciones del nacimiento e infancia de Caura?gi difieren. En la versión G-1 los astrólogos vaticinan las circunstancias desfavorables del nacimiento del príncipe y lo aíslan durante doce años. En G-2 el niño nace por intervención divina y, por el contrario, parece tener un futuro prometedor. En G-3, por último, el muchacho posee un nacimiento y una infancia normales (al menos hasta cumplir los doce años de edad), al grado de que no merecen mayores referencias en el relato. Salvo en G-2, los primeros doce años son significativos. Los primeros doce años de su vida son importantes en todas las versiones, aunque el motivo varíe. En G-1 y en G-3 es al cabo de doce años que su madre fallece.

Los nombres de los personajes no se mantienen: Caura?gi se llama originalmente Pur?amal en G-1, K???agar en G-2 y no hay mención al respecto en G-3. El nombre del rey es distinto: Salivan (G-1), Sasamgar (G-2) y Devapala (G-3). En una versión bhojpuri, Puran Bhagat es hijo de un rey de nombre Salahar, que no está fonéticamente demasiado lejos de Salivahan (Champion 1989: 67).¹⁹ El nombre de la joven y nueva reina sólo figura en G-1: Lu?a. Resulta significativo que en G-3 el episodio tenga lugar en la zona este del subcontinente indio, es decir, en o cerca de Assam, donde generalmente se sitúa a Matsyendranatha. Por su parte, G-1 y G-2 sitúan la historia en el otro extremo del subcontinente: en el Pañjab en la zona oeste y Kau??ilyapur. En otras versiones, la historia tiene lugar específicamente en Sialkot, al norte de Pakistán.

A diferencia de la versión G-3, no hay en las otras dos versiones mención alguna de su madre biológica y en ninguna versión aparece algún otro familiar, aunque

¹⁹ Sobre la identidad de la familia de Caura?gi/Puran Bhagat, ver capítulo 3 más arriba.

en GorC 1 y NSCar se comenta brevemente que cuando abandonaron a Puran (=Caura?gi) en el pozo, su madre lloró hasta perder la vista. En G-3, sin embargo, la figura de la madre se reduce a las palabras que pronuncia en su lecho de muerte. En todos los casos, este papel maternal será ocupado por la nueva esposa del rey, quien —en G-3— proviene de una tierra extranjera; no sabemos cuál. El acercamiento entre la reina/madrastra y el príncipe no son homogéneas: entra por un encargo o jugando a la pelota G-1, la joven reina los mira desde lejos y envía un mensajero en G-3, etc. El resultado es el mismo: la negativa del príncipe y el engaño de la joven reina para consumir su venganza. Ante las mentiras de la joven reina, el rey es presa de la ira y manda matar/desmembrar al príncipe en todas las versiones.

Con ligeras variantes, los guardias y/o verdugos reales conducen al joven hasta la jungla y le cercenan brazos y piernas, para después dejarlo en un pozo (G-1), en un crucero (G-2), o en un árbol (G-3). Es allí donde lo encuentra u no o un grupo de naths. La sustancial diferencia aquí es que Gorak?a se convierte en su guru tanto en G-1 como en G-2, mientras que en G-3 se trata de Minapa (=Matsyendra); no obstante, Caura?gi se refiere a Gorakh como su condiscípulo (*guru-bhai*) en G-2. En el primer caso, Gorak?a —acompañado de otros yoguis— pregunta por lo sucedido, confirma la respuesta del príncipe y le renueva sus miembros; en la segunda, Matsyendra es quien aprende lo sucedido y lo relata a Gorakh, quien decide cargar con el muchacho mutilado; en la tercera versión, Minapa se limita a iniciarlo e instruirlo: la restauración de sus miembros correrá a cargo del príncipe mismo, para lo cual tendrá que cumplir el periodo de adiestramiento (doce años). Gorak?a se convierte en su condiscípulo.

Existe un famoso refrán en inglés que reza: *Hell hath no fury like a woman scorned* ("El infierno mismo no iguala la furia de una mujer despechada").²⁰ Las historias de esta anécdota ciertamente hablan de lo que puede ocasionar el despecho

²⁰ El proverbio está adaptado de la obra *The Mourning Bride* (1697) de William Congreve: "Heaven has no rage like love to hatred turned / Nor hell a fury like a woman scorned."

de una mujer. No obstante, tal vez podemos interpretar este episodio desde otra óptica. Hasta antes de los doce años, la vida del príncipe (y de la reina) carece de verdadera importancia. Es hasta que entra a la pubertad cuando el desequilibrio tiene lugar—al menos para el rey. De algún modo, desde el punto de vista del complejo edípico, el padre siente amenazado su papel como hombre (su virilidad) cuando el hijo deja de ser un niño y se convierte en un muchacho. La respuesta de la joven reina es obvia y no se hace esperar: la belleza del mancebo príncipe despierta los sentimientos libidinales de la reina. El rey/padre, antes de querer poner orden de manera racional (ya sea consultando a sus consejeros o hablando con su propio hijo), toma una decisión drástica, pero efectiva: cortarle los miembros y deshacerse de él. El acto posee un valor claramente fálico: desmembrarlo equivale a castrarlo, es decir, a eliminar toda posibilidad de rivalidad masculina. Y, de hecho, así lo es. El joven no sólo pierde brazos y piernas sino que desaparece de la vida real; queda extirpado de la familia para siempre.

Es interesante que en todas las versiones la reina lujuriosa nunca sea la madre natural del príncipe (sobre todo en la segunda parte de G-2). Acaso por aminorar la inquietante relación erótica e incestuosa, o bien el niño carece de madre real, o bien ésta muere. Sin embargo, madre real o no, en tanto esposa de su padre, su valor relacional para con el príncipe es un valor maternal. El príncipe mismo se lo dice: "Eres como mi madre." Según las fuentes que conforman G-1, Lu?a, la joven reina, estaba en principio destinada al príncipe, mas él se negó a casarse. El NSCar, sin embargo, refiere que el rey Salivahan desposó a la princesa Lu?a durante el aislamiento del príncipe. Una diferencia entre G-3, por un lado, y G-1 y G-2, por el otro, es que en G-3 la reina/madrastra y el príncipe/hijastro nunca se encuentran realmente. La invitación erótica se da a través de un mensajero y no personalmente, lo que resta fuerza a la

tentación. En las otras dos versiones, la reina insiste con halagos, toma de la mano o el brazo y aun con fuerza.

Las versiones G-2 y G-3 añaden acciones a la historia. En vez de concluir con la pronta restitución de los miembros amputados, en ambas versiones se narra la práctica espiritual del personaje principal, ora bajo instrucción de Gorakh, ora de Matsyendra, y las facultades que son producto de dicha práctica. La versión G-3 pone de manifiesto el poder de su palabra, en tanto siddha, de convertirse en realidad. Al respecto, las dos fuentes (NSCar; Dowman 1985) dicen que, al declarar que las personas que Caura?gi no puede ver deben en verdad ser carboneros —como ellos afirman—, los comerciantes se convierten en carboneros. En las *Leyendas de los ochenta y cuatro mahāsiddhas*, los personajes se dan cuenta de ello al abrir sus cofres en el bosque; en NSCar se percatan al llegar al bazar del pueblo.

En G-2 llama la atención que el prodigio de Caura?gi posee un objetivo en especial: derrotar a su padre en batalla. Aunque no hay indicios en la descripción de esta versión de que Caura?gi albergue rencores, Gorakh lo impele a darle un escarmiento al rey. Acompañado de un batallón, el rey se enfrenta a su propio hijo en las afueras del reino, pero el príncipe-convertido-en-yogui posee tales destrezas que consigue la victoria. El rey busca que el yogui le perdone la vida. Se trata de una clara vendetta, en donde la reina finalmente también reconoce su culpa y pide perdón. Es, por así decirlo, la *nemesis* que el personaje principal necesita para poder seguir adelante. Es importante que el rey reconozca que es su hijo desterrado quien lo ha vencido; tener la impresión de que fue derrotado por un poderoso yogui no basta aquí. Por eso, Gorakh hace que el rey reconozca la identidad del muchacho.

GorC 1 añade elementos interesantes a la historia y en ese sentido difiere de las otras fuentes que integran la versión G-2. Tras el encuentro de un grupo de nath-yoguis con el muchacho desmembrado en el pozo, Gorakh lo ayuda a salir, escucha su

historia y, por medio de cenizas encantadas, restituye sus brazos y piernas. Después lo presenta con Matsyendra, quien lo inicia, le imparte el mismo conocimiento que había recibido de Siva en el Océano de Leche (*Kṛīra-sagar*) y le confiere el nombre de Cauraṅginath. Le dice que debe evitar caer bajo el influjo del deseo, la ira y el sufrimiento. Luego lo deja bajo el cuidado de Gorakh, quien lo lleva hasta Amarnath y después a Pilaṅg.

Este sitio no figura en ninguna otra fuente ni historia de la hagiografía nath. Una posibilidad, aunque meramente especulativa, es que se trate de una región con ese nombre ubicada en Xinjiang, la provincia china más grande y la cual colinda con los territorios de Rusia, Mongolia, Kazajstán, Tayikistán, Pakistán, Afganistán y Tibet; esta hipótesis se basa en el hecho de que el texto se refiere a "Cin-des". Hemos visto que esta franja territorial es frecuentada tanto en historia como en leyenda por nath-siddhas, en especial por los personajes que pertenecen tanto al santoral nath como al vajrayana. Cauraṅgi es uno de estos personajes. Amarnath, ahora en el actual estado de Jamnu y Cachemira, se encuentra a sólo unos 35 km al sur de la frontera con Pakistán. Bien podría haber sido un acceso a las regiones transhimaláicas, desde antaño célebres por constituir centros especializados de enseñanzas esotéricas.

Dentro de G-2, el GorC 1 extiende la saga de Cauraṅgi de manera importante. Después de buscar revancha, Gorakh se lo lleva de peregrinación y, para ponerlo a prueba, permite que una reina lo tiene sexualmente. Cauraṅgi, pues, en esta versión tiene que resistir ante una propuesta erótica dos veces. En ambos casos lograr superar la prueba, pero los resultados son distintos. Las consecuencias de la primera tentación son, como ya vimos, la amputación de todos sus miembros. En la segunda ocasión, sin embargo, la lujuriosa mujer no representa ningún papel maternal y aun así recibe su merecido, aun si ello no fue nunca la intención de Cauraṅgi.

En este pasaje de G-2 llama la atención que Caura?gi recurra a sus perfecciones yóguicas para librarse de la situación. Específicamente recurre a técnicas de *pra?ayama* ("inmovilizó el *udan-vayu*"), presumiblemente en conjunción con técnicas de retención respiratoria (*bandhas*). De este modo consigue abrir un hueco en un muro del harén y salir volando. La reina, en un intento de atraparlo, termina por caer al vacío y perder la vida. Se trata de una de las pocas referencias claras a prácticas de ha?ha-yoga que podemos encontrar en estas narrativas hagiográficas. En segundo lugar, si bien Caura?gi rechaza los acercamientos de la reina de Pila?g, no parece condenar categóricamente su conducta. Incluso le concede la oportunidad de gozar plenamente de los placeres conyugales en su próxima vida. Este motivo, aunque con distintas implicaciones y en un contexto diferente, aparece en una de las versiones de la historia erótica de Matsyendra. En la versión D₂-1, Matsyendra disfruta primero la compañía de la reina Parimala, quien debido a la separación se inmo?; Matsyendra entonces le prometió que se encontrarían de nuevo en su siguiente vida para continuar con sus juegos eróticos.

Elementos narrativos en esta historia con implicaciones sexuales abundan. En una versión del Pañjab, Gorakh pone a prueba la sinceridad de Puran Bhagat, que está dentro de un pozo, por medio de un cordón enhebrado por una mujer virgen (Briggs 2001: 197). En otra versión, empero, el cordón no es hilvanado por ninguna doncella; tan sólo es proporcionado por Gorakh, quien le restituye la vista (Puran también había sido cegado en esta versión) y los miembros amputados (White 2003a: 22). Una interpretación freudiana claramente sugiere que al restituirle *la vista y los miembros* Gorakh le devuelve a Puran su capacidad viril. Otros veinticuatro años transcurren (es decir, 12 x 2) antes de que Gorakh lo saque del pozo en el que se encuentra. Tras recibir iniciación, Puran regresa a Sialkot, donde queda demostrada su perfección yóguica —de modo explícito—, pero también —a nivel implícito— su potencial

masculino. Después de perdonar a su madrastra Lu?a, le entrega unos puñados de granos y arroz para que ella pueda tener un hijo. Es así como nace Rasalu, su medio hermano (Ídem).

La adopción del camino de renunciante no es sencilla, señalamiento que en más de una ocasión hacen Gorakh, Matsyendra o Jalandhar a sus potenciales discípulos. Antes de darle la iniciación formal, Gorakh dice a Puran: "No debes pensar en el yoga. La realización del yoga te trasciende. Habrás de padecer hambre y sed, enfren tar con paciencia diversas pruebas y renunciar al mundo. Tendrás que dejar atrás todos los placeres sensoriales y entrar en una vida muy difícil de llevar" (Briggs 2001: 206). Ciertamente Puran/Caura?gi debe llevar a cabo un arduo periodo de preparación: en casi todas las versiones debe meditar durante doce años (o veinticuatro), ya sea dentro de un pozo o recluso en una cueva.

En la poesía nath existe lo que podría ser una alusión implícita a este relato. Tras un juego de silogismos "ilógicos" (*ula?va? si*), un poema alude a un cuerpo sin miembros:

El elefante queda absorto en el ojo de la hormiga;
 en la boca de la vaca surge la tigresa.
 Sólo después de doce años, pare la mujer estéril
 un retoño de brazos y piernas mutilados.

Así recita Gorakhnath, el hijo de Machindra. (Bani *pad* 34.3-5)

Barthwal, me parece, está equivocado cuando al comentar estos versos refiere que la madre y el retoño son "inútiles" o "insignificantes" y que aluden al poder vencido de Maya (Barthwal 1994: 129). No sería aventurado que detrás de estos versos se halle el mismo referente simbólico que subyace a la historia de Caura?gi/Puran. En los versos anteriores a la mención del "retoño de brazos y piernas mutilados" se sugiere una suerte de transmutación imposible de lograr bajo circunstancias normales.

Me parece válido leer aquí una dramatización de la conquista sobre las limitaciones temporales y el volver a la vida o el despertar a la realidad ontológica, es decir, hacerse de una *vajra-deha* o *siddha-deha*. Una de las prerrogativas del ha?ha-yoga es la perfección corporal, traducida en un total control tanto de las funciones vitales y fisiológicas, como de las energías internas. Sin duda, la leyenda de Caura?gi simboliza un proceso de "regeneración corporal" (*kaya-kalpa*) que la práctica del ha?ha-yoga supuestamente produce.²¹ En primera instancia, Caura?gi logra el perfecto control de las funciones fisiológicas, reduciendo su cuerpo a un mero "tronco" que no realiza mayor actividad que las "cuatro funciones vitales": comer, beber, excretar y dormir (cf. Dowman 1985: 82; Dasgupta 1995: 200). Lo que todo esto implica, por supuesto, es una ardua práctica de duros ascetismos, de prolongada e intensa meditación.²² Al mismo tiempo, este "desmembramiento alegórico" también sugiere un proceso alquímico realizado en Caura?gi, donde los otros personajes representan distintas fases del tratamiento de los metales: prensado, calcinación, etc. (White 2003a: 21-22).

²¹ Ver White 2004: 202.

²² Otra lectura de esta leyenda ofrece interpretaciones existenciales sobre la condición humana (cf. Harjeet Singh Gill, "The Human Condition in Puran Bhagat: An Essay in Existential Anthropology of a Punjabi Legend", *The World and the Word* (1986) ed. Veena Das, Sage Publications: New Delhi y Gold 1992: 55).

7. GRAMÁTICA NATH

Ahora bien, tras haber realizado una lectura minuciosa de algunas leyendas de la narrativa natha, es preciso condensar elementos en común. En las páginas anteriores (caps. 4-6) hice ya una primera lectura de estas leyendas individualmente. Los elementos compartidos servirán de hilo conductor a través de este dédalo de historias con el fin de poder aproximar una interpretación comprensiva de lo que las historias dicen colectivamente. En particular trataré de enfocarme en los significados implícitos de los que hablé en la sección introductoria a los relatos hagiográficos.

Como sugerí anteriormente y he tratado de hacer evidente en las lecturas individuales, creo que es posible escuchar en estos cuentos voces explícitas e implícitas que hablan de la ideología natha, tanto en un sentido religioso como en uno social. Ello no quiere decir que se trata de significados conscientes, por supuesto:

Ningún relator de un mismo mito incluye todos los detalles que puede conocer, así que una versión posterior puede expresar una idea que ha estado vigente en la tradición durante mucho tiempo. Algunas veces, versiones bastante tardías hacen explícito lo que ya se encontraba de manera oscura en una versión sumamente temprana (Doniger 1973: 13).

Mi argumento es que las diversas tensiones y ambigüedades que ha atravesado el *panth* han quedado reflejadas en la literatura hagiográfica. Diferentes relatores (colectivos o individuales) escogen motivos y elementos particulares para completar el sentido de una historia o leyenda de acuerdo con sus preocupaciones y necesidades. Aun así, por lo general ello no tiende a destruir el esquema narrativo del "relato base"; al mismo tiempo, tampoco un análisis objetivo del relato cancela la posibilidad de apropiación o subjetivación del relato por un sujeto (cf. Ricoeur 2002: 155-56).

El modo de proceder al analizar los relatos hagiográficos se basa, en parte, en los análisis estructurales de los relatos folclóricos llevados a cabo por otros estudiosos. En los capítulos anteriores se realizó una segmentación y en éste se trata de realizar un intento por integrar las distintas partes narrativas del universo hagiográfico nath; el objetivo estriba en desvelar la imbricación o encadenamiento implícito de las distintas unidades narrativas. La operatividad de actores y acciones es correlativa (cf. Ricoeur 2002: 138-39) y por ello recibirán igual atención. También por ello fue necesaria la ardua tarea de presentar previamente a nuestros actores desde fuera del mundo hagiográfico (cap. 3), pues a menudo cada actor importa al relato diversas cargas semiológicas. No se trata de personajes cuya relevancia sólo depende de su participación en los relatos. Es importante *qué sucede*, pero también *quién participa* y *por qué*.

Con respecto a la acción, es menester reconocer diferentes tipos de elementos discursivos. Por un lado tenemos elementos obvios en un nivel descriptivo (sentido explícito), tales como la capacidad de los yoguis para realizar prodigios varios (dar la vida, causar catástrofes, etc.) o la consecución de poderes extraordinarios (la capacidad de volar o levitar, el uso de encantamientos, la destreza militar, etc.). En un nivel más profundo y menos obvio (sentido implícito), encontramos elementos numéricos o naturales (el doce, el pozo, la cueva), pero también el tipo de relación que existe entre distintos personajes y las tensiones que afloran a partir de esto. Lo que busco es hallar respuestas a preguntas concretas: ¿qué sugieren las dinámicas de interacción entre los diversos personajes, así como los motivos recurrentes en las historias?, ¿hay mención de técnicas yóguicas?, ¿de qué manera se difunden los códigos ético-religiosos del Nath Panth?, ¿cómo libran los personajes las múltiples tensiones y aflicciones de que son víctimas?

A. ELEMENTOS SIMBÓLICOS

Fauna alegórica

En las leyendas de los ochenta y cuatro mahasiddhas se cuenta la historia de ?ombipa, un rey de Magadha que comenzó a practicar técnicas secretas en compañía de una joven hija de trovadores. Eventualmente son expulsados del reino por haber transgredido las normas de casta y se recluyen en una cueva para practicar su *sadhana*. Más adelante la gente del reino le pide al rey que asuma el trono de nuevo. El rey entra al reino montando un tigre, esgrimiendo serpientes como si fueran espadas e impartiendo el conocimiento a la población. Al final, pide que lo incineren junto a su consorte ritual (Dowman 1985: 53-56).

El tigre, la serpiente y la hoguera son símbolos importantes de la práctica ascética y en particular del yoga. Estos símbolos aparecen de forma a veces evidente y a veces inferida en la literatura folclórica. La narrativa natha no es la excepción. Cuando Gorakh ha tomado bajo su responsabilidad a Caura?gi, lo lleva a una cueva en medio de la jungla para que medite arduamente. Para protegerlo de las bestias, tapa la entrada de la cueva con una losa de piedra. Las bestias más temidas en una selva son por antonomasia los tigres y los leones. La imagen de un yogui en la jungla a merced del tigre evoca implicaciones específicas en el contexto religioso del sur de Asia. Es muy sabido que la figura de Siva encarna al yogui por excelencia y en parte demuestra que la popularidad del yoga es independiente de —y aun anterior a— el tantra. Las estampas populares con esta representación de Siva inundan el mercado en la península índica.¹

¹ Para algunos ejemplos iconográficos de Siva usando piel de tigre, ver Collins 1988: 113.

El tigre

La capacidad del yogui para vencer el acoso de los sentidos sensoriales y las limitaciones corporales está representada por la montadura de piel de tigre; las figuras 2, 6, 8, 15, 17, 18 y 22 muestran el motivo de la piel de tigre como montura de Siva y de yoguis.² Según varios tratados, existen tres tipos de aflicciones: *adhyatmika* (espirituales), *adhivaidika* (producidas por el destino) y *adhibautika* (naturales). El tigre, el león y la serpiente se cuentan entre las criaturas que infligen el tercer tipo de aflicciones (cf. HYP coment. 1.10), pero un valiente yogui no debe temerles (DatTan 28.1-3). Los sentidos y los estímulos correspondientes suponen una tiránica y peligrosa fuerza que hay que domar, pero tal empresa no resulta fácil de conseguir. Así, montar un tigre equivale a cruzar las barreras del tiempo y el espacio, la vida y la muerte. En India, sin embargo, el valor que parece predominar es el de la fiereza: estar sobre un félido de esta naturaleza representa la conquista —y la adquisición— de valor, fuerza, ímpetu y atrevimiento.³ El yogui, además, lleva tradicionalmente un tipo de vida ascética, deambulando de aquí para allá, a través de junglas y bosques, a merced de las inclemencias del clima y de la flora y la fauna. Un siddha, un yogui, ha reunido las aptitudes necesarias para lidiar con todas estas vejaciones, tanto las literales como las metafóricas; en muchas partes se cree que los yoguis habitan en las junglas y montan tigres: animales salvajes como tigres, leopardos y elefantes feroces se ponen a pies de un yogui (Briggs 2001: 135-36).

A nivel popular y rural, el respeto que inspiran estas fieras deriva incluso en la producción de veneración y hasta remedios naturales para diversos padecimientos. Algunos *camars* (comunidad de intocables) utilizan la grasa de los tigres, los leopardos y las panteras para curar el reumatismo, mientras que el corazón y la carne se usan para producir tónicos. Además, los bigotes y las garras sirven como poderosos

² Ver también MatSam 17.14, 22, 30 y 18.23; Doniger 1973: 238-39.

³ Recuérdese la iconografía de la Diosa Durga, ora montada sobre un tigre, ora sobre un león.

amuletos contra el mal de ojo u otros hechizos (Briggs 1920: 125). El simbolismo del tigre, pues, está asociado no sólo con la conquista de los sentidos, sino también con la magia.

En tanto poseedor de poderes mágicos y sobrenaturales, el yogui posee una función similar a la del chamán en otras culturas, en especial en la cultura popular y rural. Los chamanes suelen tener aliados animales y el animal protector del chamán es, en cierto sentido, su *alter ego* (Eliade 1996: 92); incluso se cree que las brujas — variantes malignas del chamán — pueden adoptar la forma de tigres o fieras semejantes (Briggs: 1920: 149). Según algunas descripciones, era frecuente encontrar que los yoguis estuvieran acompañados de vacas y de perros para protegerlas (Tulpule 1991: 275).⁴ El animal que acompaña a un chamán o a una figura divina es en buena medida una extensión de sus propios atributos y características. Ganesa, el dios con cabeza de elefante que elimina los obstáculos, está acompañado de un ratón: mientras que el majestuoso paquidermo tiene la fuerza para derribar murallas y torres, el sutil roedor posee las habilidades idóneas para escabullirse por cualquier rendija; así, ambos simbolizan modos opuestos, pero complementarios, de vencer obstáculos diversos.

En una versión de la historia de Gopicand, éste es presa de las fuerzas de Yama, el dios de la muerte. Su guru, Jalandhar/Ha?ipa, monta en cólera y decide buscar el modo de restituir la vida de su alumno. Mientras se dirige al reino de la muerte, deja el cadáver de Gopi bajo la custodia de los tigres de la jungla (Dasgupta 1995: 227). En la versión F-2, en este trabajo, Gopi busca a Jalandhar y a Gorakh en la selva. Ellos se transforman en feroces leones y, aunque no huye, Gopi está aterrado. ¿Que importancia puede tener el hecho de que Gopi sea encarado por fieros felinos y su

⁴ En algunas ocasiones, el perro puede fungir o bien como una representación de la devoción, o bien como una variante del tigre (cf. Tulpule 1991).

propia reacción? Este pasaje refleja su imperfección y falta de preparación en el plano espiritual, motivo crucial en la saga del rey Gopi.

El tigre —o león— bien puede encarnar los valores de la iniciación espiritual (Eliade 1998: 224). El tigre/león como símbolo de la iniciación espiritual está presente justo en el pasaje al que aludí en el párrafo anterior. En la versión E-1, Bharthari simula haber sido atacado por un león en la jungla poco después de haberse encontrado con Gorakhnath, su futuro guru. Sin embargo, por tratarse de una simulación (nunca, en realidad, se enfrenta a un león) no recibe la iniciación en ese momento, sino mucho después.

Después de buscar a Jalandhar y a Gorakh, Gopicand convence a Jalandhar de darle la iniciación formal en el camino del yoga. Jalandhar, entonces, procede a perforarle las orejas según la costumbre *nath*. La imperfección de Gopi es palpable porque de la segunda oreja perforada mana sangre y no leche, como en la primera. La leche simboliza el *amṛta* (ambrosía), es decir la consecución de la inmortalidad vía la renuncia; el hecho de que de la segunda oreja mane sangre indica que Gopi aún posee una parte mortal en virtud de su apego. Aunque los cuentos no lo manifiestan abiertamente, es posible aún interpretar estos fluidos desde otra óptica. La “leche” de la inmortalidad suele representar también el semen tanto en la mitología hindú como en el imaginario tántrico-yóguico, así como la sangre (*rajas, rakta*) suele referirse a los fluidos vaginales. La simultánea destilación de leche/semen y sangre evidencia que Gopicand todavía está interesado en unirse sexualmente con sus concubinas. Puesto que la tensión sexual de Gopi no ha sido dominada, sus fluidos corporales lo delatan.

Por otro lado, podemos incluir en este panorama al *praṇa* (el aliento vital), elemento que los practicantes de *haṛḥa*-yoga buscan ante todo controlar. El *praṇa* es concebido como una energía incontenible y devastadora si anda suelta y fuera de control. Es, pues, igual que una fiera que hay que domar. Los tratados de yoga repiten

que el adepto debe controlar el aliento vital igual que si de un tigre, un león o un elefante fiero se tratase (HYP 2.15). Para un *kanphañi*, la imagen del asceta sentado sobre la piel de tigre encarna la facultad del yogui para controlar el *pra?a*, o bien la victoria sobre el ego. El yogui está facultado para controlar tanto el *pra?a* como diversas otras energías, y por eso es concebido como una figura poderosa y temible. Pero también, en tanto semejante a Siva, el yogui domina las fuerzas de la naturaleza, cuya montura está representada por el tigre. No son extrañas las historias de ascetas que involucran la participación de uno de estos felinos. En el *Lila-caritra* de Kesiraja (ca. 1290), por ejemplo, se cuenta que Dattatreya confirió su energía (*sakti*) a uno de sus seguidores bajo la forma de un tigre (Rigopoulos 1998: 91).

En tanto representación del poder cautivante de la *maya* de sakti, la mujer también puede ser concebida como una fiera pernicioso. En la versión D₂-2 de la leyenda del rescate de Matsyendra, Gorakh está en la corte del Reino de las Mujeres y para despertar a Matsyendra, le dice que la mujer es una tigresa. Maya, así mismo y por extensión, es una tigresa. En estas narrativas, la mujer suele ser caracterizada como una leona o tigresa que absorbe el *maharasa* (semen) del hombre; lo mismo dice Maynavati a Gopicand para disuadirlo del apego a sus mujeres. A veces, Maya, cuerpo y deseo se confunden en el poder destructor de la tigresa:

La tigresa es nuestro cuerpo

y ruge y ruge devorando la belleza;

así dice Gorakhnath. (Bani *pad* 43).

Se trata de un motivo recurrente tanto en el folclor como en la poesía mística. El mismo Gorakh posee algunos versos en donde previene una y otra vez contra el contacto femenino en el mismo tenor.⁵ Varios poetas *nirgu?is* repiten la misma imagen de la mujer (Dasgupta 1995: 244, 246).

⁵ Ver por ejemplo Bani *pads* 2, 43 y 48, y el capítulo 5 en este trabajo.

La serpiente *ku??alin i*

En varios relatos, la serpiente es también un motivo importante. Existen varias leyendas que relacionan a Gorakhnath con serpientes. En general, cuando ello sucede, Gorakh controla las fuerzas de la naturaleza, en especial la lluvia. Una vez que estaba en el Valle de Kathmandú, un indignado Gorakh se sentó sobre nueve *nagas* (serpientes del inframundo) y produjo una terrible sequía que duró siete años; fue necesaria la intervención de su guru, Matsyendra, para que Gorakh liberara a los *nagas* y la lluvia pudiera regresar al valle (cf. Bouillier 1986: 129).⁶ El yogui, pues, doma a fieras y víboras igual que hace Siva, el patrono del yoga.⁷ Como se puede ver en múltiples imágenes, Siva suele esgrimir una o varias cobras tanto en su cuello como en alguna de sus manos.

La relación con el elemento serpentino es palpable si tomamos en cuenta que un buen número de encantadores de serpientes está, al menos nominalmente, vinculado con los yoguis. Los *sepalas*, por ejemplo, son una comunidad de encantadores de serpientes que trazan sus orígenes hasta Kanhapa. Se dice que algunos yoguis, tanto de los *sepalas* como de otros grupos, incluso comen carne de serpiente, aunque ello es difícil de comprobar (Briggs 2001: 133). Esto, sin embargo, hace de estos encantadores de serpientes una clase menospreciada. El motivo está presente en algunos episodios hagiográficos. En una versión de la exhumación de Jalandhar, Kanhapa recibe una maldición de su guru por haberle hecho proferir palabras en vano: la maldición consiste en que tanto Kanhapa como sus propios discípulos habrán de hacerse cargo de y ganarse la vida con —además de ingerir— alimañas como

⁶ Existe una imagen popular que parece evocar este episodio: Gorakh aparece sentado sobre una piel de tigre y nueve serpientes; al fondo se pueden percibir varios picos nevados que quizá representen las altas montañas himaláyicas desde la perspectiva del Valle de Katmandú (ver figura 22).

⁷ Ver, por ejemplo, Doniger 1973: 212, 222, 239-40, 242.

escorpiones y serpientes. En otra historia encontramos un marco narrativo distinto, pero con un resultado similar.

Sujetos a su eterna enemistad, en una ocasión Gorakh y Kanhapa participan de un gran banquete de yoguis. Gorakh exclama a todos los presentes que pidan lo que deseen y que ello aparecerá en sus escudillas. El bando de Kanhapa, receloso, quiere poner en evidencia la supuesta falta de destreza mágica de Gorakh y se atreve a pedir escorpiones como comida. El deseo se hace realidad. Los gurus que presiden el banquete condenan a la huésped de Kanhapa a comerse los escorpiones— una forma muy drástica de que se traguen sus palabras.⁸ En general, se acepta que un adiestrado asceta pueda controlar y asociarse con tigres o serpientes, pero comerlos los mancha. Paradójicamente, la serpiente es considerada también como uno de los cinco seres “sucios” (junto con el perro, el chacal, el toro y el *sudra*), cuyos cráneos suelen ser empleados por algunos *tantrikas* para llevar a cabo sus meditaciones (McDermott 2000: 168). Se sabe también de otras meditaciones extremas. Grupos de renunciantes como los *aghoris*, quienes según se dice pueden llegar incluso a comer pedazos de cadáveres humanos, son temidos y aborrecidos por la población en general. De modo significativo, un gran número de *aghoris* viste de negro: un color muy poco auspicioso y que ningún otro grupo de ascetas utiliza.⁹

La serpiente, por otra parte, posee un valor simbólico de suma importancia. No sólo por su relación directa con los seres de los mundos subterráneos que visualiza el imaginario hindú (los *nagas*), sino por sus implicaciones directamente yóguicas. El tercer capítulo del *Haṭhayoga-pradīpikā* comienza con una alusión a Ananta, la serpiente primordial que sostiene la tierra con sus montes y bosques, del mismo modo en que *kuṣṭhalī* es la base de todas las prácticas de yoga:

⁸ Ver también Briggs 2001: 56.

⁹ El negro es un color que suele asociarse con los demonios (*raḥṣā*). Del panteón hindú, prácticamente sólo Kali y Kala-bhairava —formas terribles de Parvati y Siva— usan este color (*Kali* y *Kala* significan “negra” y “negro” respectivamente).

sasaila-vana-dhatri?am yathadharo 'hinayaka? /

sarvesam?yoga-tantranam tathadharo hi ku??ali // (HYP 3.1)

Poetas místicos más reciente, como Ramprasad Sen en Bengala, también utilizan el símbolo de la serpiente *ku??alini* para expresar sentimientos religiosos (McDermott 2000).

Dentro del imaginario tántrico y yóguico, el cuerpo humano se concibe como un microcosmos (*pi??a??a*), en el cual se hallan condensados todos los elementos que existen en el universo , el macrocosmos (*brahma??a*). Si en el macrocosmos existe una serpiente que sirve de pilar del mundo, por fuerza existirá una serpiente análoga en el cuerpo del yogui. La *ku??alini* no sólo es la base de las prácticas del yoga —como mencionó arriba el HYP—, sino la contenedora de la energía yóguica, misma que el practicante ha de controlar y forzar dentro de él. La mente también es como una serpiente que, al escuchar el *nada* (el sonido cósmico del Absoluto), se olvida de todo y se concentra en una sola cosa (*ekagrata?*) (HYP 4.97; ver también SivSam 5.58).

Pero la serpiente, en tanto animal silvestre, representa también un riesgo. El número de muertes por picaduras de serpientes venenosas es altísimo en la India, si bien al mismo tiempo se les guarda veneración. Así como el yogui enfrenta, desafía y derrota a felinos y elefantes feroces, también es capaz de vencer sobre las ponzoñosas víboras. Incluso mordido por la serpiente Tak?asa, el yogui no sufre a causa del veneno (HYP 3.45). Esta serpiente es una de los ocho *nagas* (seres serpentinos) que gobiernan en Patala, el inframundo; el *naga* principal es Se?a o Ananta.

Es importante notar una ambigüedad de género significativa. La serpiente, en tanto símbolo fálico, constituye un elemento masculino: perfora la tierra, que es de género femenino en la cosmovisión hindú. Las serpientes en la iconografía de Siva bien podrían manifestar la incontenible libido del dios yogui (cf. Doniger 1973: 241 ss.). Cuando la misma imagen de una serpiente perforando la tierra y abriendo huecos se

traslada al cuerpo yóguico, sin embargo, encontramos una interesante inversión de género. *Kuṣṭhalīni*, la fuerza o energía sutil que está enroscada como serpiente en la base del cuerpo yóguico, es una fuerza femenina. Como su homóloga natural, la *kuṣṭhalīni* también perfora y abre huecos (los *granthis*, o nudos que están dispuestos entre los *cakras*). La inversión no sólo opera aquí en términos de género, sino que la serpiente femenina (*kuṣṭhalīni*) penetra y asciende, mientras que la serpiente masculina (la física) perfora la tierra y, al menos imaginariamente, desciende.

En realidad parece que la serpiente puede encarnar significaciones ambivalentes. A un tiempo, la serpiente puede funcionar como una alegoría del falo y la libido y, analógicamente, de la energía vital que representa la *kuṣṭhalīni* y aun de la mente misma cuando está suelta (HYP 4.97). Quizá esta ambivalencia de género es la causa de que el inframundo, en el imaginario hindú, esté poblado por seres serpentinicos que pueden ser tanto femeninos (*nāginis*) como masculinos (*nāgas*). Esta dualidad se combina en la imagen de la serpiente que se muerde la cola, un motivo fuertemente andrógino.

Como símbolo compuesto, la serpiente y el tigre bien podrían representar la pugna entre la vida y la muerte, semejando un poco la función que tenían el león y la serpiente en el antiguo culto a Mitra. La sierpe y el feroz felino pueden simbolizar el día y la noche, el cielo y la tierra (Neumann 1995: 98). A partir de una lectura hermenéutica de los cuentos, y con base en los postulados de la literatura nath en materia de haṭha-yoga, el tigre y la serpiente sin duda evocan el control de los sentidos y de distintas energías, lo cual incluye fluidos tanto materiales como sutiles. El *Kularṅga-tantra* previene al respecto:

kṛpāḥa-dharagamanat vyāghra-kaṭha valambanat /

bhujāḥa-dharaḥa-annunam asakyaḥa kula-varttanam // KulT 1.122

El camino kaula —pero también en muchos sentidos la práctica del yoga tántrico— está lleno de peligros. Es como una vara de bambú en donde se esconde una serpiente venenosa. Es como agarrar a un tigre por el cuello o vestir una víbora en el cuerpo. La poesía nath apremia a doblegar a la serpiente y a despertar a la abeja (el sonido del Absoluto y la claridad espiritual): *marau srapa?i? jagailyo bhaura*. Eventualmente, quien logre matar a la pernicioso serpiente conseguirá la inmunidad contra Yama, el Señor de la muerte: *jini mari srapa?i? takau kaha karai Jau? ra* (Bani pad 45).

El ciervo/venado

Un nombre común en sánscrito para referirse al león o al tigre es *m?gendra*, lit. “Señor sobre los venados”. En las versiones E-1 y E-2 de la leyenda de Bharthari vimos que el venado es un motivo recurrente; también figura en F-3 aunque allí el motivo esté menos desarrollado.¹⁰ La importancia de este símbolo no es menor de ninguna manera. El venado, en tanto animal silvestre, puede representar a la mente indómita (HYP 4.99). En consecuencia, el estudiante, asceta o yogui también puede vestir o llevar a cabo su *sadhana* sobre una piel de tigre o de venado (cf. GhS 5.33; Manu 2.41).¹¹ En ese caso, el significado es similar al de la piel de tigre: la conquista sobre las fuerzas incontrolables del espíritu y la carne. Estar sentado sobre una piel de venado, de hecho, equivale a ser un amo (“indra”) entre las bestias de la jungla, es decir, el rey de la selva: el león o tigre. *M?ga*, en sentido original, denota a los animales no domesticados y susceptibles de ser cazados (particularmente, ciervos y venados) y está etimológicamente emparentado con el sustantivo *marga*, “camino o sendero”. Tanto en los textos sánscritos como vernáculos, el nath-yogui es animado a

¹⁰ Ver también Briggs 2001: 201-02.

¹¹ Además de la piel de tigre, en algunos casos Siva puede estar asociado a la piel de animales como ciervos, carneros, cabras o elefantes (cf. Doniger 1973: 54, 60, 242; YogT 1.1.1). Curiosamente, el *Yoni-tantra* prescribe el sacrificio de los siguientes animales: león, vaca, camello, elefante, cabra, chacal, mangosta, tortuga y aun carne humana (YonT 3.5-6), lo cual se opone abiertamente a las prescripciones ortodoxas (cf. Manu 5.17-18).

seguir el camino del yoga o del avadhuta o de los naths (*yoga*, *avadhuta*, o *nathamarga*).

Pero el venado, ciervo o antilope también sugiere otros significados. Junto con el caballo en tiempos védicos, el venado representa un animal sacrificial por excelencia. Doniger ha hecho una interesante inspección de la tensión y las ambigüedades que giran en torno del sacrificio animal y el posible sacrificio humano en tiempos védicos. La tensión está sobre todo regida por la relación entre el *mṛga* y el *pasu*, respectivamente el animal domesticado y susceptible de ser sacrificado (Doniger 2005: 130-39). En un sentido se trata de una relación escalonada: mientras que los animales son sacrificados (e ingeridos) por los humanos, nosotros somos la ganadería de los dioses (ibíd.: 133).

En algunos *Gṛhya-sūtras* y *Brahmaṣas*, además, se establece una correspondencia entre algunos animales paradigmáticos y las castas (*varṇas*) que constituyen la clase de los "dos veces nacidos" (*dvijas*), es decir, quienes reciben la iniciación formal y social dentro de la jerarquía hindú. La correspondencia está caracterizada durante la iniciación, es decir el momento en que reciben el cordón sagrado y el *gayatri-mantra*. Así, el brahmín está representado por (representa a) el antilope o venado; el *kṣatriya* el tigre; y el *vaiśya* la cabra o la vaca (ibíd.: 134). Aquí menciono de nuevo que en el capítulo 3 llamé la atención sobre el hecho de que la palabra *gorakṣa*, el "pastoreo", es una de los deberes de la casta *vaiśya*. En la historia de Bharthari, él es un rey cazador y, por tanto, una suerte de tigre, pues representa un peligro para los ciervos y antílopes. En E-1, el venado asesinado es, en realidad, un yogui y discípulo de Gorakhnath. Esto, de acuerdo con la tipología de los *Brahmaṣas*, situaría al animal cazado por encima del cazador, toda vez que los brahmines están situados en la cima de la pirámide social hindú. En esta historia, el rey Bharthari debe de algún modo someterse a la amonestación de Gorakh. La imagen del venado como

animal sacrificial es incuestionable en esta leyenda: sea o no discípulo de Gorakh, el ciervo perece y las gacelas viudas se inmolan.

Lo crucial aquí es que no estamos ante un sacrificio ritual que contribuya a la prosperidad del reino. Por el contrario, en las versiones E-1 y E-2 se trata de un acontecimiento que da inicio a la desesperación de los pobladores. De no haber sido por la inmoción de las gacelas, el rey Bhart?hari no hubiese sentido deseos de poner a prueba la devoción de su propia esposa. Como vimos, ella morirá y el rey, sumido en una total desolación, llegará casi al borde de la locura. Esto produce el caos del reino.

Protocolo de iniciación

Hay algo más que podemos aprender acerca de la participación del ciervo en estas narrativas. Un incidente interesante que no suele aparecer en otros episodios hagiográficos es el proceso formal de iniciación en el Nath Panth; las excepciones más notables son las leyendas de Bhart?hari y de Gopicand. En el resto de leyendas, el narrador simplemente se limita a decirnos que X o Y da la iniciación a Z y que éste se fue en peregrinación o a practicar su *sadhana*. En estas historias (E-1, E-2; F-2, F-3) contamos con detalles explícitos acerca de la indumentaria y la toma de votos de un nath-yogui: los aretes y la perforación del cartilago, las vestimentas, las tenazas, la alforja, las sandalias. Hay que advertir que, a diferencia de E-1 y E-3, en E-2 Bharthari no pide la iniciación de Gorakh cuando éste revive al venado (que en esta versión no es discípulo de Gorakh), sino hacia el final del episodio.

En E-1 y E-2, el venado sacrificado realiza una petición: su cuerpo debe ser desmembrado y diferentes partes de éste habrán de entregarse a distintas personas. Los yoguis y/o ascetas deberán recibir la piel para meditar sobre ella y los cuernos para cumplir los rituales naths. Más arriba vimos ya la posible significación de la piel. Los cuernos apuntan hacia una práctica distintiva del nath-yogui.

Uno de los distintivos del nath-yogui es la especie de silbato que porta, denominado *si?g-nad*. Por lo general, los yoguis portan el *si?g-nad* en un collar y lo utilizan para iniciar rituales de adoración y alimenticios (Briggs 2001: 11-12). El nombre de este silbato está compuesto por las formas vernáculas de las palabras sánscritas *s??ga* ("cuerno") y *nada* ("sonido"). Este sonido alude en especial al llamado *nada-brahman*, el sonido del Absoluto que supuestamente sólo los yoguis más adelantados son capaces de escuchar pues se trata de un sonido "mudo" (*anahata*, lit. "no producido") (cf. GorSS 2: 21). Como había indicado antes, el zumbido de la abeja también representa el sonido del Absoluto y por ello la abeja figura tanto en las leyendas como en la literatura vernácula y sánscrita (cf. Henry 1995: 237 ss.). Escuchar estos sonidos, o encarnarlos, equivale a la conquista de la inmortalidad yóguica. En F-1, por ejemplo, Maynavati se convierte en abeja para ir al reino de Yama. Junto con las posturas y el control respiratorio, la concentración en el sonido del Absoluto es un requisito de la práctica del yogui (cf. HYP 1.56).

Las versiones E-1 y E-2 de la leyenda de Bharthari, así como la versión F-2 de la historia de Gopicand (y, en menor medida, F3), son de particular interés porque ofrecen un vistazo sobre el rito de iniciación del Nath Panth. Mientras que en la mayoría de los otros cuentos no hay mayor información que un somero "el guru le dio la iniciación y partieron juntos", en estas historias contamos con información más precisa sobre el protocolo de iniciación.

La seña más característica de los kanphata-yoguis son los ostentosos aretes que les perforan los cartílagos, no el lóbulo. Los aretes, que pueden ser de distintos materiales (barro, cuerno de rinoceronte, oro, cuarzo), reciben diversos nombres: *ku??al*, *darsan*, *mudra*. *Ku??al* quiere decir "circular, curvo" y, en este contexto, tanto puede aludir a la forma del distintivo como puede emular la energía sutil que se representa como una serpiente enroscada en el cuerpo psico-físico, la *ku??alini*.

Darsan (“visión, vista”) supone la capacidad del yogui de contemplar la Realidad Última debido a sus méritos espirituales. Al arete se le llama también *mudra* (lit. “sello”) porque simboliza el acto ritual por el cual el guru “imprime” el conocimiento del yoga en el recién iniciado discípulo y porque “sella” la experiencia del Absoluto. No hay que perder de vista que la palabra *mudra* también se refiere a una serie de prácticas ha?hayóguicas para la contracción del diafragma y la retención del aliento, que tienen el objetivo de domar los tres “fluidos” internos: aliento, esperma y mente.

De acuerdo con los relatos en cuestión, el guru que va a llevar a cabo la iniciación del alumno debe primero perforar el cartilago de la oreja izquierda y después el de la derecha. Luego debe insertar un cordón o una clavija de madera. A continuación, el maestro coloca sobre la cabeza del iniciado un platón de hierro ardiente, seguramente con el objeto de cauterizar las heridas. Cuando las heridas hayan cicatrizado por completo, el discípulo estará en disposición de recibir propiamente los *ku??als*. Entonces el guru también le entregará las tenazas o pinzas para avivar las brasas de hogueras y fuegos sagrados (*dhuni*), el silbato, la alforja, el taparrabos y las sandalias. Le indicará, además, que se unte de cenizas y le enseñará a recitar los mantras correspondientes al *panth*.

En algunas zonas refieren que la práctica de perforar las orejas fue instaurada por Matsyendra; otros dicen que fue Gorakh (Briggs 2001: 9). En la literatura hagiográfica no es frecuente encontrar a Matsyendra realizando o recibiendo la perforación, pero Gorakh sí perfora los cartílagos del rey Bharthari. La práctica de la perforación no es compartida por todas las subsectas asociadas con el Nath Panth. Célebres por su dispensa de este rito de iniciación son los aughars. Aunque el término aughar se refiere a un yogui novicio en vías de recibir la iniciación formal —a través de los aretes—, se ha convertido en una subsecta considerable. La secta de los aghoris está

emparentada con los aughars.¹² Otra secta de cierta importancia y también relacionada con los aghoris, son los oghars, asentados sobre todo en la zona occidental de la península y quienes, aparentemente, eran musulmanes en su mayoría en un inicio (Balfour 1897: 342). Posiblemente oghar y aughar sean en esencia lo mismo, no obstante.

Una leyenda cuenta que Ratannath, supuesto discípulo de Bharthari, fundó también una subsecta que no practica la perforación del cartilago. Según la leyenda, cuando estaban por perforar las orejas de Ratan, éste se abrió el pecho y mostró su corazón; con este acto, quedó demostrada su pureza y, por ende, la falta de necesidad del rito de iniciación (Briggs 2001: 65-66). Algunos seguidores de Kanhapa practican la perforación del lóbulo en lugar del cartilago (White 2004: 400), lo que físicamente los distinguiría de las corrientes de Gorakh. Para los naths propiamente dichos, los aughars —quienes no se han hecho la perforación— representan una orden menor de yoguis. El *Gorakṣa-siddhanta-saṅgraha*, citando el *Siddha-siddhanta-paddhati* y la *Kṛurika-upaniṣad*, estipula que un yogui cuyas orejas no hayan sido perforadas no obtiene la dicha suprema ni los verdaderos frutos de la *yoga-sadhana* (GorSS 2: 19).

Mineralogía yóguica

La ceniza

En más de una ocasión en la narrativa hagiográfica, alguno de los personajes naths hace uso de las cenizas consagradas que porta en su alforja. El elemento suele generar un acto prodigioso: el don de la maternidad a una mujer estéril, la restitución de miembros cercenados, la devolución de la vida o algún otro milagro. Matsyendra otorga un puñado de cenizas a una mujer estéril; de éstas cenizas habrá de nacer

¹² Sobre aughars y aghoris, ver R. P. Gupta 1995.

Gorakh más tarde (B-2). En algunas versiones de la historia de Caura?gi, Gorakh (o Matsyendra) restituye las piernas y brazos del príncipe mutilado por medio de cenizas.

Una de las grandes aficiones de algunas órdenes naths ha sido la alquimia. Ello supone el trato de diversas sustancias minerales. En el laboratorio del nath-siddha se realizaban diferentes procesos de transmutación alquímica, las más de las veces a través de la combustión. El proceso de combustión supone la calcinación de sustancias y la producción de cenizas (*bhasma, vibhuti*). Varias órdenes de yoguis y de ascetas saivas suelen ungirse el cuerpo con cenizas; el nath-siddha está conminado a untarse las cenizas (GorSS 2: 21), tal y como ejemplifican Gorakh y Bharthari en E-2. El acto de untarse el cuerpo con ceniza tiene la connotación de una muerte social, es decir, tomar los votos de asceta. Los significados que se desprenden de ello son varios, aunque todos relacionados entre sí.

D. G. White, al abordar el tema de la alquimia medieval india, habla de una “teología de las cenizas” como motivo central de dicha práctica (White 2004: 285 ss.; 2003a). En los cuentos hagiográficos que he analizado no aparecen por ningún lado, de forma evidente, los procedimientos alquímicos a los que los siddhas medievales debieron haber recurrido, como tampoco —en realidad— figuran las técnicas de ha?ha yoga de manera explícita; sin embargo, la recurrencia de las cenizas es notable. Además de los ejemplos que señalé líneas arriba hay que mencionar la leyenda D₃-1, donde Gorakh recurre a sus cenizas mágicas para hacer surgir a cientos de Minanathas frente a los ojos atónitos de sus padres Matsyendra y Mainakini; en otras leyendas (E-1 y E-2) Gorakh repite la acción, primero extinguiendo la pira funeraria y luego produciendo a cientos de P?galas.

En estos casos, el poder de la ceniza está sin duda relacionado con la capacidad de creación. Ello deriva de la simbología detrás de la ceniza. La ceniza empleada por *sadhus* y yoguis no es sólo un montón de ceniza ordinaria, sino que ha sido tratada

alquímica y/o espiritualmente. Sobre todo en el caso de los naths, la práctica del haṅha-yoga supone un equivalente del procedimiento alquímico (cf. White 2003a: 15 *passim*).¹³ La ceniza simboliza no sólo la muerte social, sino la fulminación del deseo. La metáfora se desprende de una historia puránica en la que Siva se encuentra absorto en meditación y el Deseo (Kama) —ya sea por instancias de Parvati o de los dioses— intenta azuzar la libido del dios asceta. Éste, enfadado, abre su tercer ojo y con un deslumbrante haz de luz fulmina a Kama. Esta historia cuenta con numerosas variantes (ver Doniger 1973: 143-45, 148-51), pero lo importante es advertir el constante enfrentamiento entre el dios del yoga y el dios del deseo.

Dos cosas hay que mencionar al respecto. 1) La ceniza como símbolo de la vía ascética implica el don de la inmortalidad: al haber abandonado el mundo secular, el iniciado entra alegóricamente al reino espiritual y, coadyuvado por sus austeridades, vence las limitaciones corporales. Manipular las cenizas equivale a controlar la vida y la muerte. 2) La imagen de Siva aniquilando a Kama tiene ecos yóguicos de igual importancia. Kama, dios del amor, busca excitar sexualmente a Siva, pero éste, sin siquiera abrir sus ojos, lo calcina mediante sus poderes de meditación. Más específicamente, se trata del fuego del yoga (*yogagn*). Bien podemos tomar este mito como una alegoría del proceso haṅhayóguico que se propone dominar al deseo individual —encarnado en la *kuṅṅalinī*— y “procesarla” simbólicamente de manera que fluya internamente para acumular el calor que produce la práctica de austeridades (*tapas*).

Convertirse en un adiestrado asceta o yogui, un siddha, supone el dominio total de las fuerzas naturales y aun espirituales. Aun en tiempos recientes, los gurus modernos Sai Baba Y Rajneesh Osho alegaban tener control sobre la materia. Este poder espiritual se traduce en *vibhuti*, las cenizas sagradas o fulgor divino que, de

¹³ Entre las evidencias textuales más notables se encuentran la repetición de un mismo pasaje del *Rasarṅava* (célebre texto alquímico) en *Haṅhayoga-pradipika* y la descripción que Gorakh hace del yoga como una práctica botánica y espiritual en el *Amarauḅha-prabodha* (White 2003a: 18).

algún modo, bendicen al devoto.¹⁴ La ceniza sagrada, en manos del siddha, prodiga la vida, confiere la gracia y controla la muerte. Como vimos en algunos cuentos, el yogui puede transmutar montañas en oro y meras rocas en piedras preciosas (ver leyendas D₄-1, D₄-2 y F-2). La ceniza es sin duda un elixir mágico y el yogui un gran taumaturgo.

La simbología mineral adquiere otras manifestaciones en estas sagas. La ceniza también puede aparecer como la calcinación no sólo de un mineral, sino del excremento. Gorakh nace de un montículo de estiércol en B-2 y manipula el estiércol de Caura?gi en G-3. En B-2 la relación con el poder creativo es particularmente obvia, porque el excremento se había mezclado con las cenizas que Matsyendra entregó a la mujer estéril. En G-3 las implicaciones del excremento no parecen ser creativas, sino muestras de la emancipación mental con respecto del pensamiento dualista.

El polvo no sólo es polvo ni la ceniza se reduce sólo a cenizas. Rocas y piedras constituyen motivos recurrentes también, quizá a partir de la idea de que el yogui puede oscilar entre lo material y lo sutil, entre lo corpóreo y lo etéreo. En la versión A-4 del origen de Matsyendra, éste recibe la iniciación completa de Dattatreya mientras Siva contempla la escena sobre una losa de piedra. En la leyenda de Caura?gi (versión G-2), Gorakh protege la entrada de la cueva donde Caura?gi practica su *sadhana* con una losa de piedra. En la saga del rescate de Matsyendra, después de que Gorakh ha hecho “despertar” a su guru, el hijo de Matsyendra es azotado contra una losa de piedra (D₃-1). La recurrencia de este elemento, me parece, no es accidental.

A primera vista podríamos pensar que en los dos primeros ejemplos arriba citados tenemos una realización “positiva” de la piedra (bendición, protección) y en el segundo una realización “negativa” (azote). No obstante, el segundo ejemplo es más complejo y más rico que el primero. Lo importante no es sólo que Gorakh restriegue a Mina *junior*

¹⁴ Un interesante ensayo al respecto es Swallow 1982.

contra una losa de piedra, sino que lo "limpia". En realidad, Gorakh purifica al hijo, si bien de una forma cruel, al tratarlo como un montón de ropas sucias. Ello ayuda al mismo tiempo a eliminar las manchas de confusión que todavía nublan la vista de Matsyendra y el apego de la reina.

Resulta interesante que la metáfora del *dhobi* lavando sobre una losa de piedra está presente también en la poesía nath (ver, por ejemplo, Bani *pads* 54 y 59). En esos versos la metáfora deviene más complicada porque las partes de la piedra de lavar representan al Sol y a la Luna, es decir, a los canales sutiles del cuerpo yóguico: *i?á* y *pi?gala*: "Hay que usar la luna como poste y el sol como plataforma: / día y noche hay que lavar en los *ghats* del Triveni" (Bani *pad* 54); "Haz con la luna la estaca y con el sol la piedra. / Constantemente el lavadero lava en la escalinata del Trive?i" (Bani *pad* 59). En estos versos, el *dhobi* lava en los *gha?s* (las escalinatas a orillas de un río) que conducen hasta el Trive?i, que en realidad se refiere al lugar de encuentro de los tres canales sutiles: los dos ya mencionados más *su?umna*.

El barro

Otro motivo recurrente en los cuentos es la analogía entre el cuerpo y el barro (o un jarrón). El caso paradigmático es Gahininath, quien nace justamente del barro (leyenda C). Del mismo modo Ratannath, discípulo de Bhart?ihari, también produce a un niño a partir del lodo (Briggs 2001: 65-66). En términos prácticos, el barro y el jarrón en el imaginario nath operan de modo similar a como lo hacen la ceniza y la piedra: se trata de dos binomios que ora se manifiestan sólidamente (piedra, jarrón) y ora blandamente. La ceniza y el barro son una sustancia dúctil. Gahini nace a partir del barro, materia prima para producir jarrones y vasijas.¹⁵ El cuerpo, en realidad, no es sino una suerte de jarrón. En el diálogo hagiográfico sostenido entre Hasan Kabiruddin

¹⁵ En el culto de Ga?inath en Mithila se concede especial importancia a nueve túmulos funerarios de barro, los cuales simbolizan a Ga ?inath, su familia y sus discípulos (ver Champion 1994: 69).

(sufi) y Kanipha/Kapada (yogui), las palabras “El cuerpo es como un jarro” se convierten en un motivo esencial (Khan 2000: 291). Según la tradición tibetana, un alfarero una vez preguntó a un yogui sobre el conocimiento trascendental; el yogui le respondió que:

El barro de la pasión y el pensamiento está hecho
con la tierra del desconocimiento y la ignorancia;

(...)

Los seis tipos de jarrones están formados con este barro.

Quema los jarrones en las flamas de la conciencia pura.

Tras comprender el significado de estas palabras, el alfarero se convirtió en el Siddha Kumbharipa (Dowman 1985: 306-08). El barro da forma al jarrón que es el cuerpo; la analogía se construye porque ambos son los continentes de algún contenido vital (agua, aliento, esperma). Se espera que el perfecto yogui, el avadhuta, pueda lograr la disociación de su ser con el cuerpo (*deha, piṅga*). Conseguir esto equivale a quebrar el jarro (*ghaṅga, kumbha*); entonces el yogui cobra conciencia total de que la substancia contenida por el cuerpo/jarro en esencia no es distinta del espacio circundante (*akasa*). La diferencia entre lo externo y lo interno se disuelve y se consigue la identificación total con el Absoluto (cf. AvG 1.31-32, 1.39, 2.25, 5.6).

Como vimos en el capítulo 6 al discutir la saga de Bharthari, Gorakh pone de manifiesto esta relación entre el cuerpo y el barro cuando se mofa del penitente rey. Gorakh le espeta: la vasija es más valiosa que Piṅgala porque ayudaba a apaciguar la sed, mientras que la reina no tenía ninguna utilidad (salvo, claro, extender las redes de Maya y el apego). El cuerpo perfeccionado, se desprende como moraleja, debe hacer igual que una vasija perfecta: contener los líquidos (en particular el semen) y evitar toda posibilidad de filtración, para lo cual se emplean las técnicas de contracción y retención (*mudras, bandhas*) que exponen los manuales de haṅha-yoga. El cuerpo

como jarrón forma parte de un complejo simbólico que demuestra que el cuerpo no es sino un cascarón, por completo desprovisto de esencia propia; es por eso que Gorakh es capaz de restituir la vida. Según la tradición natha, Jalandhar expresó que resulta sorprendente que el néctar se derrame del pozo del *brahma-randhra* y caiga en el jarrón que es el cuerpo (NSCar: 107). El control de la respiración emula la metáfora del jarro: las tres fases del *prañayama* reciben el nombre de *puraka* (inhalación), *kumbhaka* (retención) y *recaka* (exhalación). *Kumbhaka* significa, literalmente, “hacer como jarrón” para poder contener, en este caso el aliento.

Una de las palabras empleadas en el vocabulario nath para referirse al cuerpo es *piṅḡa*, lit. “bola”. El cuerpo, pues, constituye una “bola” de carne, huesos y sangre que, a través del proceso alquímico del *haṅḡa-yoga*, puede convertirse en un cuerpo perfecto (*śiddha-dehā*). En una versión de la leyenda de Ratannath, éste produce el nacimiento de un niño a partir de una bola de cenizas en medio de un banquete de yoguis. El niño recibió el nombre de Kaya (“cuerpo”)-nath (White 2004: 287-88). El *Siddha-siddhanta-paddhati*, acaso la exposición más sistemática de la filosofía natha, aborda extensivamente la generación, constitución y evolución del cuerpo humano en términos de *piṅḡa* (SSP *upadesas* 1-5). Así pues, el simbolismo de la ceniza, el barro y el cuerpo suelen estar interrelacionados.

La analogía entre cuerpo y barro no se detiene aquí. El barro se trabaja en el taller del alfarero, en un horno. En el *Yoga-bija* se expone una interesante tipología que no aparece en textos posteriores. Se dice que existen dos tipos de personas (*dehin*): quienes poseen la disciplina del yoga (*pari-pakva?*) y los que carecen de ella (*apakva?*) (YogB §34). Los términos, literalmente, quieren decir “cocidos, cocinados” y “no cocidos”. En la misma línea, el *Nath-siddha caritra* relaciona a Gahini con la cualidad de “*paripakvatā*”, el “estar cocido” (NSCar: 145). Se entiende que la idea aquí es que el cuerpo padece una suerte de cocción mística merced al fuego del yoga

(*yogagn*) (YogB §51). El punto en cuestión es dejar de sufrir a causa del cuerpo y librarse de las aflicciones corporales. Las personas comunes y corrientes son derrotadas a causa del cuerpo: se identifican con éste, por influjo de la egoidad (*aha? kara*) y sufren en consecuencia; los yoguis, por otro lado, vencen el cuerpo (YogB §49). Así pues, el seguidor de este camino busca edificar un cuerpo yóguico (*yoga-deha*), que eventualmente congregaría una infinitud de capacidades o energía extraordinarias (*nana-sakti-dhara?*), que comúnmente reciben el nombre de *siddhis* (YogB §52). El *siddha*, adepto de este camino, se convierte en un *saktiman*, “poseedor de energía”, y actúa según su propia voluntad (YogB §54, §55, §170).

Elementos de la vida diaria suelen adquirir una significación especial sobre todo en la poesía nath, característica que comparten con los poetas *nirgu?is*. Como explica Daniel Gold: “... una estrategia frecuente en la poesía de los *sants* es la transformación de imágenes mundanas en tipos con amplios significados universales que minan la significación religiosa de los roles convencionales de la sociedad hindú” (Gold 1992b: 24). Por esta razón, las figuras de personajes como el lavandero o el alfarero son cruciales dentro del mundo folclórico. Sobre todo los alfareros fungen como personajes recurrentes en la literatura hagiográfica: en una versión Bharthari ordena a un ejército de alaferos que preparen una (imposible) vasija a Gorakh (E-2); en otra versión, el mismo Bharthari, ya como yogui, es huésped de un matrimonio de alfareros (E-3); aún otra narrativa comienza con un personaje alfarero (F-3). Aquí representan un tipo ideal de devotos que pertenece a la misma categoría que los tejedores, los descuartizadores o los lavadores: todos de castas bajas.

MÉRITO Y DEMÉRITO

El número doce

Un factor compartido en la mayoría de los cuentos es la recurrencia del número doce como un periodo de tiempo necesario para la concreción de alguna eventualidad especialmente significativa. En un artículo sobre el valor simbólico de este número, John Spellman sugirió que el doce debe estar sin duda asociado con el *dharma*, en especial vinculado con el agua y la figura del rey (Spellman 1962). El autor basó su estudio sobre todo en fuentes sánscritas y en particular en la literatura épica. La recurrencia del número doce y las historias en las cuales está insertado llevaron a determinar a Spellman que el doce cumple una función similar a la del número cuarenta en la tradición bíblica (semítica) y cita varios ejemplos (Spellman 1962: 81).

En la Biblia, el cuarenta suele estar asociado con alguna reivindicación del orden moral o religioso. El Diluvio Universal dura cuarenta días y cuarenta noches (Génesis: 7.4, 13, 17); Israel tiene que andar cuarenta años en el desierto (Hechos VII.36), Jonás advierte que Nínive será destruida en cuarenta días a no ser que sus habitantes den muestras de arrepentimiento (Jonás 3) y se dice que los malvados serán azotados cuarenta veces (Deuteronomio 25.3).¹⁶ Tanto el número cuarenta en las referencias bíblicas como el doce en las fuentes de Spellman buscan reinstaurar la rectitud o la expiación de alguna culpa. Uno de los votos típicos de la orden de los *kapalikas* (*maha-vrata*) —mas no exclusivamente de ellos— consistía en cargar con un cráneo de brahmín y deambular durante doce años. El voto emula la culpa de brahmicidio (*brahma-hatya*) de Siva, el cual tiene que expurgar. Sin embargo, es muy posible que la adopción de este voto tuviese como objetivo reunir los méritos derivados de tal penitencia y no necesariamente la expiación del asesinato de un brahmín en realidad (cf. Lorenzen 1972: 73-82; ver también Doniger 1973: 123-27). En la tradición del Hár?i Phara?g (una subsecta *nath*), Sakkarnath, un discípulo de

¹⁶ Ver también Génesis 7.12, Jueces 3.11 y Éxodo 24.18.

Gorakh, entierra a un vil rey durante doce años como castigo de su irreverencia (Briggs 1934: 203).

La mayoría de las leyendas usadas por Spellman y en las cuales el doce posee un importante valor simbólico tienen que ver con sequías (Spellman 1962: 80, 83), de manera que el número doce está relacionado con el agua o la carencia de ésta (Ibid.: 79). En una leyenda célebre en Nepal, Gorakh ocasiona una terrible sequía. Existen varias versiones de esta historia, al parecer unas con una orientación más budista y otras con una más saiva. El motivo central es que un día Gorakh entra al Valle de Katmandú pero la gente no lo reconoce y, por ende, no le dan ninguna limosna. Gorakh, con su típica furia, decide sentarse en Mṛgasthali sobre los *nagas* para inmovilizarlos y detener las lluvias durante doce años. El rey Narendradeva envía a su consejero, Bandhudatta, a averiguar las razones de la sequía. Al final, deciden mandar llamar a Matsyendra, quien se encontraba en Assam. Cuando Gorakh se entera de la llegada de su guru, se levanta para mostrarle sus respetos. En ese momento los *nagas* quedan liberados y la lluvia descende por fin. Desde entonces se lleva a cabo el festival de la carroza (*ratha-yatra*) en Bungamati (Locke 1980: 285, 286, 290-94).

De manera colateral, esta historia pone de relieve una constante en la hagiografía natha: la relación entre el nath-yogui y la realeza. Una leyenda nepalesa cuenta que Gorakh se le apareció al primer rey Gorkha de la dinastía Shah y le concedió la regencia sobre ese territorio. La misma historia se cuenta con Prithivi Narayan Shah (Locke 1980: 440-41). Fue así como Gorakhnath se convirtió en el santo patrono de una poderosa dinastía nepalesa, mientras que Matsyendra era la figura tutelar del Valle. Spellman ha llamado la atención sobre la relación entre el rey, el *dharma* y el agua (la prosperidad); el védico Varuṇa no sólo es dios del agua, sino de la moralidad, el que está encargado de velar por el orden cósmico (*ṛta*) (Spellman 1962: 85). Resulta, pues, significativo que en la historia situada en Mṛgasthali estén

presentes los siguientes elementos: la (falta de) lluvia, el rey y el yogui (que oprime a las serpientes del inframundo). La sequía, además, dura doce años y es consecuencia de una falta de respeto hacia Gorakh (al menos en algunas versiones). En la versión F-3 de la historia de Gopicand, encontramos los tres elementos (agua, reino y el doce) combinados en un mismo pasaje, aunque el peligro no se refiere al *status quo* del reino, sino a la integridad de Gopi: Bharthari y Gopicand llevan a cabo sus meditaciones en medio del océano durante doce años y es justo en este periodo cuando Gopi encarna como Lalaku? v ara para hacerse cargo del reino de Chitto? a ga? ha. Bharthari prácticamente manda un ultimátum a su sobrino: o regresa a su propio cuerpo, o Bharthari se deshará de él.

Sin embargo, en la narrativa natha india el doce adquiere también otro sentido. Más que purgar algún demérito o falta moral, el doce suele implicar la consecución de méritos ascéticos. Varios de nuestros personajes deben cumplir con una práctica de doce años antes de alcanzar las perfecciones yóguicas: en la versión A-4 de la leyenda del origen de Matsyendra, éste realiza austeridades por doce años hasta que se le aparece Dattatreya y lo inicia, después se dedica a prodigar la buenaventura en beneficio de los hombres otros doce años y concluye redactando un texto; en la versión A-5 Minapa vive doce años dentro del vientre de un pez y al salir es venerado por la gente; en otra leyenda, Gorakh prácticamente nace como un niño de doce años (B-2); en la historia del rey renunciante Bharthari deambula doce años en un campo crematorio (versiones E-1 y E-2); en la leyenda del príncipe mutilado Caura? gi medita durante doce años en una cueva antes de recuperar sus miembros amputados (G-2). Por su parte, Gahini puede permanecer como hijo del matrimonio brahmín por doce años, tras los cuales toma el camino del yoga y realiza austeridades durante doce años (C-2). De modo similar, Jalandhar permite a la reina Maynavati quedar a cargo del muchacho Gopicand por doce años; después, éste podrá gobernar el reino por otros

doce años (F-2). Dura?gatnath, otro nath-yogui, también permanece en profundo estado de meditación durante doce años, al cabo de los cuales logra el poder de manipular las fuerzas de la naturaleza para maldecir a una aldea. Más adelante debe contrarrestar su agresión mediante un periodo de austeridades de treinta y seis años (es decir, tres periodos de doce cada uno).¹⁷ Dura?gatnath es uno de los pocos casos en que un periodo de doce años apunta tanto a la consecución de habilidades yóguicas como a la expiación de una falta. El doce, en el resto de cuentos naths, por lo general está en directa relación con el desarrollo de poderes yóguicos y el mérito espiritual.

Muerte como rito

De algún modo las muertes o encierros prolongados de algunos personajes fungen como una suerte de ritos de pasaje o iniciación, al menos en los casos de Caura?gi, Jalandhar, los hijos de Matsyendra y aun de Bharthari con su circunvalación en el campo crematorio. Para convertirse en asceta es indispensable experimentar un rito que simbolice la muerte del mundo secular. La identidad como miembro de la sociedad desaparece para dar paso a la identidad del renunciante. En el *Yoga-bija* se afirma que cuando el cuerpo sucumbe entonces tiene lugar el nacimiento (YogB §40-41). A través de la narrativa hagiográfica, el nath-yogui da muestras de su capacidad para vencer la muerte. Mientras que el resto de los personajes sucumben a las vejaciones corporales y las aflicciones emotivas, el yogui despliega su control sobre el mundo fenoménico: “las personas son vencidas a causa del cuerpo, pero los yoguis vencen el cuerpo” (YogB §49).

Pero dentro de la hagiografía natha no sólo se mide el mérito espiritual de los héroes. El mérito social suele ser igualmente importante, sobre todo a través de la figura de la esposa. En una de las versiones sobre la estancia de Matsyendra en el

¹⁷ Ver GorC 1: 89-93 y GorC 2: 85-88.

reino de las mujeres, aprendemos que anteriormente Matsyendra se había acoplado con Parimala, encarnación de la diosa Vimala. Tuvieron que separarse, por intervención de Gorakh, y la reina se inmoló. En este caso, el acto de *sati* reúne de nuevo a la mujer con la figura conyugal (Matsyendra): ella renace en el reino de Kadali y es allí donde Matsyendra permanecerá por varios años, entregado al goce sexual de la reina y las demás concubinas del reino.

Hay una preocupación recurrente, si bien no omnipresente, en torno de la inmolación de viudas en los cuentos que he incluido. Además del episodio referido en el párrafo anterior, en la saga de Bharthari la práctica de la *sati* representa un motivo central a la narrativa. Las gacelas del venado cazado, al enviudar, se inmolan sin titubear, lo mismo que la esposa del cazador que Bharthari encuentra en mitad del bosque. Más adelante en la historia, Pi?gala también comete *sati*, aunque *stricto sensu* su esposo, el rey Bharthari, no ha muerto. Debido a las circunstancias, la reina Pi?gala tiene que probar sus votos conyugales. En la versión E-1 de la leyenda de Bharthari, la reina cae presa del engaño de su intransigente marido, pero en la versión E-2 la situación es aún más extrema. Allí, Pi?gala sabe que la muerte de Bharthari no es verdadera y está consciente que todo no es sino una cruel prueba de su fidelidad marital. A veces, los personajes secundarios de la versión E-2 —a través del narrador— se muestran injustificadamente hostiles con Pi?gala; llegan a acusarla de haber matado a su esposo con el objeto de ganar los méritos maritales de una *sati*. En las secciones preliminares de esta historia, la princesa Pan De quita la vida conscientemente al asno dentro del cual está atrapado Gandaraph Sya? y, en consecuencia, mata a su esposo. Pan De se convierte en viuda, mas no hay descripción del rito de *sati*alli (cf. A. Gold 1992: 101-04).

Pese a que la muerte de su esposo es falsa, Pi?gala sí termina por arrojar a la pira. Lo que contrasta entre los distintos casos de *sati* (las gacelas y la esposa del

cazador, por un lado, y Piṅgala, por el otro) es que en el primer caso no hay censura alguna; por el contrario, el acto de inmolación es aplaudido. En contraste, cuando Bharthari lamenta el deceso de su mujer, la gente del reino y Gorakh le reprochan el asunto entero. ¿Por qué se lamenta si él mismo fue el causante consciente de dicha muerte? En un sentido, Bhart?, en su intento por poner a prueba el mérito de su esposa, sólo se gana el demérito de la mentira y, lo que resulta quizá más significativo, la transgresión a uno de sus principios: no agredir nunca a ninguna mujer (E-2).

Un motivo narrativo que contrasta con el personaje femenino principal en la historia de Bhart? (su esposa Piṅgala) se refiere al papel de Maynavati como viuda en algunas versiones de la historia de Gopi. Piṅgala, al creer muerto a su esposo, se inmola en acto de *sati*, un motivo insistente a lo largo del cuento. En algunas versiones bengalíes del cuento de Gopicand (Dasgupta 1995: 224-26), cuando el rey Manikcandra fallece sin remedio, su hijo Gopi insta a su madre a cometer *sati* pero el fuego no la incinera. En más de una ocasión, Gopi y el resto de la corte la hacen pasar por distintas ordalías, pero Maynavati siempre conserva la vida. La explicación es que ella había recibido iniciación de Gorakhnath en su infancia y por ello había logrado el don de la inmortalidad.

En algunas versiones, el tema de la *sati* siquiera se plantea. Las versiones de Gold 1992 suelen hacer hincapié en las vicisitudes de la inmolación de viudas, mas no se trata de un motivo recurrente. Resulta significativo que el motivo sea recurrente precisamente en la narrativa de Madhu Nath, más que en las publicaciones populares (en especial las ediciones de Gorakhpur). Tal vez no sería demasiado aventurado suponer que Madhu Nath, en tanto miembro de una comunidad doméstica, está más en contacto con las preocupaciones de la mujer y, por lo tanto, un poco más sensibilizado hacia las grandes angustias femeninas: el apego a la familia (en especial a los hijos) y el temor a la viudez.

Impureza

La disyuntiva entre mérito y demérito puede así mismo implicar la discordia entre la secularidad y la espiritualidad. Un importante modo de oposición entre los mundos secular y religioso se da mediante la actuación en o con elementos convencionalmente impuros. Muchas veces, ello puede producir una dinámica que vía la contradicción puede aliviar las tensiones aparentes. Gorakh nace de un montón de basura y estiércol (leyenda B-2), tiene contacto directo —¡y voluntario!— con el excremento de Caura?gi (B-3) y adopta la forma de un leproso para poner a prueba la devoción de Gopicand (F-3). En algunas versiones Matsyendra es un pescador: mata peces y manipula sus cuerpos sin vida. Bharthari toma su morada durante un largo periodo de tiempo en un campo crematorio (E-1 y E-2). De algún modo, en todos estos casos vemos acontecimientos o situaciones que no son productos del azar o el destino, sino que son llevados a cabo con plena conciencia y voluntad del agente. Es importante que no se trate tampoco de situaciones que los mancillan; antes bien, no sólo salen avante sino que obtienen un don espiritual, generalmente la iniciación plena en el Nath Panth.

Es cierto que en la leyenda del rey Bharthari el objetivo radica en hacerlo romper con su extraña conducta en torno de la pira funeraria, pero no hay indicación ni sugerencia alguna de que su vida, status o reputación corran peligro. De hecho, se convierte en objeto de burla sólo cuando Gorakh se mofa de él. En realidad es el pueblo quien corre peligro con la actitud del rey, no él mismo (E-2). Gorakh hace reaccionar a Bharthari por instancias de Siva; en vano el rey se pasa el tiempo lamentándose alrededor de la pira. Esta situación provoca que ningún súbdito está autorizado para cocinar o probar bocado y surge la hambruna en todo el reino. Bharthari, pues, vuelve a ganarse un demérito: la prosperidad del pueblo depende de

la virtud del monarca. Ante esta circunstancia, Bharthari no tiene sino dos opciones: o retomar sus funciones reales y reinstaurar el orden, o abandonar el reino y delegar la responsabilidad en alguien competente. Bharthari elige la segunda opción.

B. TENSIONES, ANSIEDADES Y OBSESIONES

Tantrafobia

Tras un auge de estudios sobre tantra, que se vivió a partir de la obra de John Woodroffe por algunas décadas, se ha estado gestando una especie de contramovimiento académico que tiende a “des-tantrizar” diversas corrientes religiosas del sur de Asia. Esto sucede a la par con el clamor ortodoxo hindú que no sólo da la espalda a las tradiciones tántricas sino que incluso las niega. Vale la pena ver de qué modos estas dinámicas entran en juego dentro del universo natha.

El Nath Panth está conformado por yoguis, mas no todo yogui es practicante de métodos tántricos. El *Mahabharata* no está exento de alusiones a prácticas de tipo yóguico. Más de una vez encontramos a Arjuna realizando austeridades con el fin de incrementar sus habilidades y destrezas bélicas. En un episodio interesante, Arjuna emprende un viaje hacia el norte (el Himalaya) para buscar una poderosa arma divina que sólo ha de adquirirse mediante una fuerte disciplina mental y física. Allí se encuentra con Siva, mientras el dios está absorto en la meditación y la contemplación. Estos son ejemplos de que el yoga y la ascesis pueden proporcionar habilidades sobrehumanas, pero no son siempre instancias de tantra. La terminología tántrica está ausente en este pasaje de la épica y la práctica de austeridades y yoga no conduce a un estado místico, sino a uno de mera consecución de objetos o talentos de algún tipo.

La mayoría de estudiosos coinciden en que lo más probable es que tanto el yoga clásico como el haṭha-yoga existían previamente y que Patañjali y Gorakhnath se encargaron de sintetizar unas tradiciones y/o prácticas ya existentes. Hasta ahora, es posible decir que los orígenes de la tradición haṭha-yóguica se pueden rastrear en

diversos textos escritos entre los siglos VIII y XII (White 2003: 144); los textos posteriores a este periodo serían especies de compendios o refinamientos de las doctrinas ya existentes. Así pues, Patañjali y Gorakhnath redactaron sus tratados y se convirtieron en grandes exponentes de ambos sistemas. De hecho, tal es la costumbre en el terreno del pensamiento filosófico indio; Saṅkara mismo, el célebre paladín del *advaita vedanta* (no-dualismo), no fue literalmente el fundador, sino el más influyente de entre los primeros exponentes de esta escuela filosófica. Lo mismo puede decirse de Ramanuja, Caitanya y otros personajes dentro de otras escuelas.

Nomenclatura yóguica

Una tipología de especial interés es la que se refiere a la clasificación del yoga. La taxonomía de los diferentes tipos de yoga es tan difícil de aprehender como el mercurio en la palma de la mano. Las implicaciones de cada camino yóguico tienden a traslaparse y apuntan hacia una aparente falta de consenso. En *Haṅhayoga-pradipika* se menciona al haṅha-yoga y al raja-yoga únicamente. El *Yoga-bija*, por su parte, manifiesta que el Gran Sendero del Yoga (*mahayoga*) es, de hecho, cuádruple; está conformado por el Mantrayoga, el Haṅha-yoga, el Raja-yoga y el Laya-yoga (YogB §143-44); lo mismo encontramos en AmPrab §3, 4 ss., SivSam 5.9 y DatYog §28-62, entre otros. De acuerdo con el YogB, la primera forma de yoga consiste en la realización de la interrelación entre la exhalación y la inhalación, tipificados por las sílabas HA y SA respectivamente. La repetición de éstas —es decir, el ritmo respiratorio— produce paulatinamente la palabra HAṅ SA, de significado místico en este contexto. A medida que se sostiene la repetición profunda de esta respiración, HAṅ SA se convierte, mediante un proceso de metátesis, en SO 'HAṅ, que literalmente quiere decir “eso [soy] yo” y que apunta a un estado de identificación mística con el absoluto o el principio universal (YogB §146-67). La constante repetición de las sílabas

HA? y SA suele denominarse *ajapa* ("no recitado") o *gayatri-mantra* (cf. GorS §44, 46; GorVac §48; GorSam 1.41 -45).

Ha?ha-yoga posee el usual significado que supone la unión de los canales místicos o sutiles: HA (que representa el Sol) y ?HA (que representa la Luna) (YogB §148-49). Por medio de ha?hayoga, se logra eventualmente la identificación del individuo (*k?etrajña*, lit. "conocedor del campo=cuerpo") y el Ser Absoluto (*Paramatman*). Cuando las diferentes prácticas conllevan una eventual y progresiva disolución de la conciencia en la sensación de Unidad infinita, se dice que hay *aya-yoga* (YogB §150-51). Por último, el YogB declara que *raja-yoga* designa al conjunto de métodos que producen la adquisición de las facultades extraordinarias, tales como reducirse de tamaño y otros, gracias a la unión de los alientos *pra?a* y *apana* (YogB §152-53). Más adelante encontramos ecos de Patañjali. Se menciona que los diversos *siddhis* pueden ser logrados mediante hierbas, méritos, sortilegios (*mantras*), elixires (*rasa*) y *sadhanas* espirituales (YogB §173-5).¹⁸

La hagiografía ofrece pasajes que parecen sugerir algunos procedimientos del *nath-yoga*. En la leyenda E-2, Gorakhnath utiliza un puñado de cenizas y produce a cientos de Pi?galas. Entonces, una de éstas toma al rey Bharthari de la mano y sale volando. Uno se siente tentado a leer aquí una alegoría de la *khecari-mudra*. Literalmente, *khecari* significa "que anda [vuela] por el cielo". Se trata de una de las diversas técnicas de retención abordadas por los tratados de yoga; consiste en colocar la lengua hacia atrás, con la punta dirigida hacia el cráneo y los ojos concentrados en las cejas (HYP 3.32). Los textos dicen que por medio de la *khecari-mudra* se puede evitar el flujo de líquido seminal (*bindu*) aun en contacto con una mujer hermosa y sensual (HYP 3.42). El objetivo es impedir el goteo del *am?ta*. En el episodio citado, la Pi?gala creada por Gorakh permanece por un tiempo al lado de Bharthari para dirigir el

¹⁸ Cf. YogS 4.1.

reino. Sin embargo, Bharthari termina por tomar definitivamente los votos de *æceta*. Es decir que esta *Pi?gala* no es sino un artilugio de Gorakh para que el rey transite el camino hacia la inmortalidad.

La fisiología sutil del *ha?ha-yoga* figura en la narrativa *natha*. El cuerpo sutil del *yogui* se visualiza como contenedor de "afluentes", "canales" o "venas" de energía sutil que reciben el nombre de *na?i*. Los nombres de las tres *na?is* principales figuran en la narrativa *natha*: *Ga?ga* (= *I?a*), madre adoptiva de *Gahini* en la leyenda C-1; *Sarasvati* (= *Su?umna*), la fallida madre de *Gorakh* en B-2, y *Pi?gala* (= *Yamuna*), la esposa del rey *Bhart?hari* en la leyenda E.¹⁹ De estos tres nombres/personajes, el más importante es *Pi?gala*; los otros dos (*Ga?ga* y *Sarasvati*) sólo desempeñan un papel menor en sus respectivas narrativas. El complejo de *na?i?* es de suma importancia para la tecnología *yóguica*, pues es el principal surtidor de aliento vital (*pra?a*, *vayu*); las distintas técnicas de respiración controlada buscan forzar el afluente de *pra?a* por estas vías. No está de más recordar que el tránsito controlado del aliento por estas vías es lo que da nombre a la forma de *yoga* empleada por los *naths*, es decir, el *ha?ha-yoga*.

De acuerdo con una etimología homilética de la palabra *ha?ha*, la sílaba *HA* designa el sol y *?HA* la Luna. *I?a*, el canal izquierdo, también es denominado Luna (*Candra*), y *Pi?gala*, el canal derecho, es denominado Sol (*Surya*).²⁰ Por estos dos conductos fluye el aliento vital en sentido ascendente y descendente; el movimiento da pie a los procesos vitales y la actividad tanto corporal como mental. La técnica del *pra?ayama* (respiración controlada) busca refrenar esta actividad respiratoria para canalizar el *pra?a* por el *su?umna*. Los "alientos" que fluyen por *i?a* y *pi?gala* son dos tipos distintos de aires o vientos: *pra?a* y *apana*. Mediante el control de la respiración

¹⁹ Goldberg anota, erróneamente, la siguiente identificación: *I?a*=*Yamuna* y *Pi?gala*=*Ga?ga* (Goldberg 2002: 71). En otras fuentes también es común encontrar que *I?a* equivale al río *Varuna* y *Pi?gab* al río *Asi*, que juntos delimitan el territorio de la ciudad de *Varanasi* (cf. *SivSam* 5.100, 105, 109). Estas equivalencias contribuyen a reforzar la analogía entre microcosmos y el macrocosmos en el imaginario *yóguico*.

²⁰ Cf. *GorVac* §109-10.

el yogui intenta fusionar ambos vientos y concentrarlos en el canal "sutilísimo" (*su?umna*), que corre por en medio de *i?a* y *pi?gala*. Esta fusión se entiende como la unión de las facultades simbólicas del Sol y la Luna dentro de esta fisiología mística; de ahí una de las explicaciones del nombre de *hatāya-yoga* = lit. "unión de HA (el Sol) y ?HA (la Luna)". Este proceso, repetimos, aquieta no sólo la actividad fisiológica sino la mente también. Cuando se logra canalizar este aliento a través de *su?umna-na?i*, el yogui alcanza el estado o fase denominado *Unmani o Manonmani* (*grosso modo*, "más allá de la mente"), en el cual se obtiene la estabilidad mental (*mana?-sthairyam*) (HYP 2.42).

Retomando la versión E-2 de la historia del rey Bharthari, en que una *Pi?gala* sale volando con Bharthari, también podemos concebir el pasaje como una alegoría en general del *pra?ayama*. Entre los poderes y beneficios que se atribuyen al *pra?ayama* se menciona la levitación (GhS 5.56-57). De entre las técnicas de *pra?ayama*, el episodio recién mencionado bien puede aludir al *surya-bheda-kumbhaka* (también *surya-bhedana*), que consiste primero en inhalar a través del canal derecho (*pi?gala*) y retener el aliento por medio de *jalandhara-mudra*, para después espirar por el canal izquierdo; el procedimiento se repite numerosas veces (GhS 5.60-67; HYP 2.48-50). Además de vencer la enfermedad y la muerte, *surya-bheda-kumbhaka* contribuye a despertar la *ku??alini* (GhS 5.68). El vuelo de *Pi?gala* en este pasaje podría simbolizar el ascenso de la *ku??alini* a través de *su?umna-na?i*.

A lo largo de la exposición de los medios de retención del aliento encontramos un comentario interesante y que igualmente no es mencionado por Svatmarama. El aliento vital, en realidad, no es sino un conglomerado de diez "vientos" que se alojan en distintas partes del cuerpo y con distintas funciones y movimientos. Estos diez *vayus* son: *pra?a*, *apana*, *samana*, *udana*, *vyana*, *naga*, *kurma*, *k?kara*, *devadatta* y *dhana? jaya* (SSP 1.69, GhS 5.60 y ss). Los primeros cinco son los principales y se les

ubica, respectivamente, en el corazón, el ano, el ombligo, la garganta y el cuerpo entero. El resto comprende aires externos y está relacionado con los bostezos, los gases, los eructos, los estornudos.

Las posturas, o *asanas*, no gozan de mucha atención en los cuentos, pese a ser una de las especialidades de los ha?hayoguis. Como sea, Gorakh aparece en más de una ocasión en la postura de flor de loto. En D₂-2, por ejemplo, la bailarina Kali?ga atestigua el largo mantenimiento de esta postura por Gorakh. La postura del loto, o *padmasana*, consiste según *Ha?hayoga-pradipika* en colocar el pie derecho sobre el muslo izquierdo y viceversa; después hay que cruzar las manos detrás de la espalda y sujetarse los dedos gordos de los pies, al tiempo que se coloca la barbilla en el pecho y se fija la vista en la punta de la nariz. Una variante prescribe que se deben colocar los pies sobre los muslos y con las plantas hacia arriba, y poner las manos, también con la palma hacia arriba, entre los muslos. Después hay que mirar la punta de la nariz y situar la lengua en la base de los dientes y la barbilla sobre el pecho (HYP 1.44-49; GhS 2.8-10; GorSam 1.11).

Aunque las metas y técnicas de los nath-yoguis no figuren con demasiado detalle, es posible percibir ciertas prácticas inferidas a través de alusiones indirectas o alegóricas. Como vimos antes, la vinculación de Matsyendra con el pez bien puede apuntar hacia una técnica yóguica de respiración y, en consecuencia, hacia el despertar a una conciencia nueva. Algo similar encontramos en la leyenda de Caura?gi, quien —desprovisto de miembros— se limita a realizar las “cuatro funciones básicas de la vida” (G-3), pero particularmente la respiración. Prácticamente se ha convertido en una planta. De hecho, no es más que un tronco que respira y rara vez habla mientras permanece en ese estado.

Ecós tántricos

Entre los elementos que el ha?ha-yoga recoge del mundo tántrico se halla la importancia de una fuerza creadora, femenina, que rige la vida y que —las más de las veces— se encuentra en constante interacción con su contraparte masculina. Este término (*śakti*) puede o no estar explícitamente presente en las diversas corrientes tántricas, pero el concepto aparecerá implícito de algún u otro modo: la unión de Siva-Sakti en el saivismo y el saktismo tántricos, la relación entre K???a y Radha para los sahajiyas vai???avas, la interacción entre Prajña y Upaya en el budismo vajrayana, etc.

Como puede constatarse en la Tabla 4, las referencias tántricas (directas o indirectas) están presentes en cuatro de las siete leyendas que he analizado. En la versión A-1 del origen de Matsyendra, la fuente misma (el *Kaula-jñana-nir?aya*) procede del universo tántrico, mientras que hacia el final de A-4 el texto relata que, tras un periodo de aprendizaje, Matsyendra compuso un texto intitulado *Sa?v aratantra*. En su momento discutí la ambigua identidad de este texto, que posiblemente se relacione con la escuela del budismo vajrayana. El meollo de la leyenda D entera gira en torno de la estancia de Matsyendra en Triyarajya, el Reino de las Mujeres, ubicado en el bosque de Kadali. Más de una fuente reitera que mientras Matsyendra estuvo allí se dedicó a practicar ritos kaula. Los ritos no se describen en las narrativas, pero las sugerencias son claras: se trataba de rituales eróticos.

En la leyenda E la referencia tántrica es menos palpable. Prácticamente se reduce a la circunvalación que el rey Bhart?hari realiza en el campo de cremación (*smasana*). ¿Por qué si con frecuencia los personajes raths se involucran en arduas penitencias, como meditar durante doce años sin probar bocado de alimento, Gorakh busca frenar la conducta de Bhart?hari? La práctica de llevar a cabo extremas meditaciones y penitencias en un cementerio/crematorio (*smasanasana*) es por antonomasia una práctica tántrica, ya sea que el cementerio sea real o imaginario (Preciado Solís 2000: 195-97). Los textos hindúes más convencionales no estipulan en

ningún momento tales métodos, pero sí los textos tántricos. Uno de los rituales que suelen llevarse a cabo en el crematorio es *sava-sadhana*, que generalmente consiste en meditar sobre, o en torno de, un cadáver (cf. Dehejia 1986: 58-61; Preciado Solís 2000: 201-03). Aunque Bharthari no está explícitamente sobre el cadáver de Pṛgala, la asociación sí parece estar implícita. La *sava-sadhana* es una de las prácticas más extremas y sólo tiene lugar entre las sectas tántricas del llamado *vama-marga* (“camino de la [mano] izquierda”).

Debido a su carácter liminal, los cementerios o crematorios son también frecuentes lugares de reunión para *yoginis*, espíritus malignos, chacales, perros y otros animales carroñeros. El hecho de que el campo crematorio albergue cadáveres y animales menospreciados hace del crematorio un lugar impuro. Una secta comúnmente asociada con el mundo tántrico —los aghoris— suele recurrir a la práctica de austeridades en el crematorio, de las que se cree el *sadhaka* puede derivar incontables poderes y destrezas (*siddhis*). En Varanasi se encuentra uno de los centros más importantes de esta secta y no faltan las oscuras historias que giran en torno de estos personajes (cada noche se les ve frecuentar los incesantes campos crematorios). Varios naths que encontré en India reiteraron la falta de relación entre ellos y los aghoris. Así, no es de sorprender que Gorakh se encargue de disuadir a Bharthari de permanecer en el crematorio. En realidad, Gorakh tiene dos objetivos en mente: hacer entrar en razón al rey Bharthari para restablecer el orden del reino y detener una práctica tántrica.

En la saga del rey Gopicand (leyenda F), las alusiones tántricas se reducen a la caracterización de algunos personajes. Vale la pena reparar en el hecho de que la mayor parte de estos personajes, cuando no todos, son mujeres. Además, ellas están relacionadas con Bengala, una tierra que a su vez está asociada con el florecimiento del tantra. Las mujeres que aparecen en hordas y siempre amenazantes no son sino la

proyección del temor hacia las *yoginis*: las consortes rituales de algunos círculos tántricos, así como las fuerzas femeninas encarnadas en divinidades menores. El temor a las *yoginis* es un síntoma común de la población en general del subcontinente, en buena medida debido a que las representaciones de la *yogini* conjuntan lo sensual y lo grotesco (cf. Dehejia 1986: ix-x, 4, 13). Jalandhar, el guru de esta historia, tiene que hacerles frente más de una vez, sobre todo porque Gopi no parece ser capaz de contrarrestarlas nunca. Más adelante retomaré este punto.

Además de los ocho *siddhis* (poderes sobrenaturales) que yoguis y siddhas pueden conseguir, existen muchos otros que se explican en varios textos tántricos (cf. Dehejia 1986: 53-55). De especial importancia para esta discusión resultan *mara?am*, la capacidad para provocar la muerte, y *ucca?anam*, la facultad para producir el desencanto de la vida doméstica y laboral. Gorakh, en D₃-1 y D₃-2, efectúa la muerte de la prole de Matsyendra como una artimaña para quebrar el vínculo entre su guru y sus hijos. Por otro lado, Gorakh y Jalandhar (y/o Mainakini) propician el desencanto de la vida familiar en Bharthari y Gopicand, con el resultado de que terminan por convertirse en ascetas. Parece bastante probable que estas acciones de Gorakh, Jalandhar y Mainakini reflejen de algún modo las facultades de *mara?am* y de *ucca?anam*.

En la narrativa sobre la creación de Gahini (leyenda C) encontramos otro ejemplo del ejercicio de *siddhis* sugerentemente tántricos. Reconsideremos el mantra que Gorakh recita en C-1. El *sa? jivani-mantra* no es una repetición del Nombre Divino o una fórmula que exprese la devoción del *sadhaka*. Se trata de un mantra sin lugar a dudas tántrico, cuyo objetivo es animar aquello que está inanimado o muerto. Constituye un acto de magia tan poderoso en manos (o labios) de un siddha que aun sin la intención explícita del sortilegio, funciona (en este episodio, Gorakh sólo está estudiando el mantra, no aplicándolo conscientemente). Este mantra es explicado en

textos tántricos como el *Yogini-tantra*. Allí, el mantra recibe el nombre de *m?ta-sa? jivani* y está dirigido a animar lo que no tiene vida. Tras una repetición de ciento ocho veces y de rociar el cuerpo inanimado, el mantra anima o resucita un cuerpo inerte (YogT 1.7.10-14). Significativamente, el texto pertenece a una escuela tántrico-sakta de algún modo asociada con la escuela fundada por Matsyendra: la kaula-yogini. En la historia de Gahini, es justamente Matsyendra quien enseña este mantra a Gorakh. Así, y aun sin proponérselo, Gorakh infunde vida a un cuerpo inerte de barro, de donde surge Gahini.

Yoguis y kaulas 1

Vale la pena meditar sobre la caracterización de Matsyendranatha. En diferentes historias, Matsyendra aparece como un yogui errante que anuncia su vocación por medio del llamado *Alakh, Alakh*. Incluso se narra que cuando Matsyendra se aproxima entonando este saludo, Gorakh lo recibe con el correspondiente ¡*Ades!*²¹ Este componente narrativo contribuye a afianzar los códigos de conducta, aunque posiblemente esto representa una interpolación posterior y no perteneciera a la "historia base". *Alakh* es una forma de saludo que emplean los yoguis seguidores de alguna de las escuelas derivadas de Gorakhnath y es poco probable que se utilizara antes de él. Es más, todo apunta hacia el hecho de que las prácticas de Matsyendra se diferenciaban de las de Gorakh en más de un punto. Más que yogui, Matsyendra poseía otro tipo de aptitudes religiosas, en general de carácter netamente tántrico. La cuestión de si Gorakh propagó estos métodos "tántricos" en su propio *sampradaya* queda aún por esclarecer y es por esa razón que en el presente estudio se intenta un análisis interpretativo tanto de los elementos hagiográficos como de los textuales. A partir de estas evidencias parece notorio que Gorakh quiere deslindarse de algunas

²¹ El saludo tradicional de los nath yoguis supone que uno pronuncie *Alakh*, el nombre de la Realidad Última, y otro responda *Ades*, lit. "Ordene, mande".

prácticas del *panth* atribuidas a Matsyendra, sobre todo las que se codean en mayor grado con el universo tántrico. Aquí radica la relevancia de la leyenda D, el rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres. En distintas esferas del panorama religioso en el sur de Asia, el tema del tantra ha suscitado no pocas controversias y sí muchas desavenencias.

El Nath Panth ha caído en esta pugna interna. Si por un lado es cierto que en diversos momentos se consideró a los nath-yoguis como practicantes tanto de *ha?ha* yoga como de procedimientos tántricos de “izquierda”, por el otro en la actualidad impera un esfuerzo por deslindarse de toda connotación tántrica. Tal fue la posición con la que me encontré en febrero y marzo de 2005 con los abades del Gorakh Tilla en Varanasi y el Templo de Gorakhnath en Gorakhpur, uno de los bastiones del *sampradaya*. Ambos hicieron hincapié en que el Nath Panth nada tenía que ver con el tantra y, de hecho, el eventual rechazo de Matsyendra –legendario guru nath— va justamente en este sentido. Hasta cierto punto, el Nath Panth repite la rivalidad relativamente frecuente en la literatura tántrica entre dos modos posibles de efectuar la *sadhana*: *dak?inacara*, “el camino de la mano derecha”, y *vamacara*, “el camino de la mano izquierda”. El abad del templo de Gorakhnath en Varanasi, de hecho, utilizó esta terminología: *nosotros* [los gorakhnathis] *somos dak?inacaris*. Resultante interesante que el claro rechazo del camino de la mano izquierda por estos naths se basa en la creencia de que se trata de un camino muy riesgoso (espiritual y ontológicamente), y no porque consideren que no sirve. En realidad reconocen su eficacia, pero proscriben su realización.²²

Como he mencionado ya en otras páginas, ello no impide que a nivel popular (que no institucional necesariamente) los yoguis recurran al uso de mantras o yantras. De hecho, este uso contribuye a afianzar su papel como seres poderosos y temibles. El

²² En un tono similar, un texto poco conocido, el *Sanatkumara-sa?hita*, declara que los cultos tántricos externos, de preferencia, no deben ser realizados por las castas altas, aunque sí por las castas bajas (Chakravarti 1963: 31).

rechazo verbal al mundo tántrico que atestigüé en mi estancia de investigación parece repetir ideas preconcebidas en torno del tantra. De algún modo, "tantra" para el Nath Panth está asociado básicamente con rituales extremos y susceptibles de controversia. Se trata sobre todo de rituales que involucran el coito ritual, a lo que podríamos añadir el empleo de sustancias vedadas y las meditaciones en campos crematorios.

Debemos reconocer que el rechazo no sólo sucede a nivel oral; también tiene cabida en la literatura nath. El *Amanaska-yoga* declara que existen infinidad de gurus, pero que resulta sumamente difícil hallar a uno que no practique los métodos kaula (AmY 2.16). Esta afirmación recuerda un pasaje del *Kular?ava-tantra* en el cual se dice justamente lo contrario: que existen muchos tipos de gurus, pero que de entre todos el mejor es el guru de la escuela kaula (KulT 99, 104, 105 ss. y Padoux 2000: 50). Por otra parte, el rechazo a la secta kaula no figura tan explícitamente en la poesía vernácula de los yoguis, si bien la aversión por el contacto sexual sí es una constante en dicha literatura. Lo que allí encontramos es más bien algo que los *nirgu?is* harían constantemente: el ataque a los grupos religiosos contemporáneos con ellos. En el caso de la poesía nath se trata de vai??avas y saivas, de budistas y jainas, y de musulmanes en general; ¡curiosamente, el verso puede aun desacreditar a los yoguis mismos! (cf. Bani *sabdis* 6, 9 y *pad* 38).

De acuerdo con ciertas evidencias, es posible que el rechazo categórico al contacto con la mujer entre los naths sea mucho más acentuado entre los *panths* del centro del subcontinente. Los naths que habitan en la región himaláyica y en Bengala suelen incorporar la veneración por el principio femenino (cf. Champion 1989: 68). De ser esto cierto, podríamos determinar que las fuentes que he consultado (sobre todo los libros populares con los ciclos de leyendas) circulan básicamente en una franja territorial que abarca desde la zona de Rajasthán hasta el estado de Uttar Pradesh. Es en una de estas regiones donde la lengua bhojpuri tuvo mayor influencia:

particularmente al oeste de Bihar y el noreste de Uttar Pradesh, es decir, la región donde se ubica la ciudad de Gorakhpur.

Tal es la actitud que encontramos en la versión bhojpuri de la renuncia de Bhart?hari según la recoge Catherine Champion: ante la insistencia de P?gala por acompañarlo en el camino del yoga, Bhart? se muestra inflexivo. Su justificación es que la presencia femenina no es sino un obstáculo y un demérito para el asceta (Champion 1989: 68). Casi podemos leer en esta versión una fobia a la imagen —igualmente ridiculizada— de los kapalikas, quienes estaban acompañados de *yoginis* y solían satisfacer sus apetitos.²³ El rechazo a toda posibilidad de metodología kaulo-tántrica se traduce en la caracterización de personajes femeninos como seres potencial o abiertamente malignos. Prácticamente ningún personaje femenino recibe una caracterización favorable, a no ser por su papel de buena esposa, es decir, capaz de realizar la inmolación por viudez (*sat*). Las versiones de Rajasthán no tienen reparo en mostrar a los personajes femeninos como seres perversos, pero, al mismo tiempo, poderosos y dignos de temor (A. Gold 1991). En todo caso, el rechazo a todo contacto con el sexo femenino es una idea extendida entre todas las órdenes de renunciates y figura en los textos sobre *dharma* más renombrados.²⁴

La figura de la *yogini* puede adoptar diferentes dimensiones: acólitas tántricas, deidades varias y hechiceras. Las mujeres que residen en el Bosque de Kadali (leyenda D) funguen como las *yoginis* de la escuela kaula, es decir, las consortes rituales de la *cakra-puja* y otros ritos explicados en textos como *Kaula-jñana-nir?aya*, *Kular?ava-tantra*, *Sri-Mattotara-tantra*, etc. En la leyenda F, las mujeres no son sino *yoginis* hechiceras. En la literatura sánscrita se encuentran diversos cuentos en que *yoginis* de este tipo aprisionan a un hombre (generalmente un monarca), a quien convierten en animal (por lo general un perico o un asno); por las noches, y con el objeto de tener

²³ Cf. la sección "Naths y tantrikas" en el capítulo 1.

²⁴ Ver por ejemplo Manu 2.213.

relaciones sexuales, le devuelven provisionalmente su forma humana. Pueden, además, surcar los aires (Dehejā 1986: 13-17). Ambos motivos, como hemos visto, se repiten en las leyendas de Matsyendra, Bharthari y Gopicand (en especial las versiones D₃-2, F-2 y F-3).

La fobia a las prácticas tántricas está centrada en el temor hacia las *yoginis*. No es gratuito que Matsyendra esté vinculado con una corriente que al parecer realizaba diversos tipos de rituales para los cuales la participación de la *yogini* era fundamental. Su estancia en Kadali, dicen las leyendas, lo condujo a practicar el camino kaula (*kulacara*). ¿Y qué tipo de rituales pueden ser esos si no eróticos, toda vez que Matsyendra se encuentra entregado a los placeres sexuales? En una de sus obras más importantes, Doniger (1973: 71 ss.) demostró que el conflicto entre Siva y Kama constituye uno de los hilos narrativos más preponderantes en la literatura purāṇica; la hagiografía nath emula dicho conflicto.

El bosque

El rechazo de métodos tántricos es perceptible incluso en la geografía hagiográfica. Fue en Kadali, cuando estuvo inmerso en la red de Maya de las *yoginis*, que Matsyendra olvidó la verdadera esencia del yoga y escribió el *Kaula-jñāna-nirṇaya* (GorC 1: 43), un texto con claros tintes tántricos. Otras fuentes como el GogPur y el GorC 2 ofrecen versiones casi idénticas al respecto. En términos generales, en este mundo narrativo se concibe a la vida como un bosque peligroso, pernicioso: "(...) la vida no es sino el bosque de la destrucción y (...) nada permanece" (historia D₃-1). Varios pasajes importantes tienen lugar justamente en estos espacios. El más célebre es el Bosque de Kadali, es decir, el Reino de las Mujeres donde Matsyendra se entrega a la satisfacción sexual.

El nombre de este sitio (*Kadali-vana*) quiere decir Bosque Platanero, pero posee algunas variantes interesantes. El bosque a veces es llamado Kajali o Kajari en vez de Kadali. Kajali (también Kajjali) designaría un bosque leno de sulfuro de mercurio y tendría una connotación completamente alquímica (White 2004: 238 ss.).²⁵ Lo mismo sucede con el nombre de Hira (“Diamante”), que en unas fuentes del relato de Gopi es una hechicera (F-1) y en otras una esclava (F-2). White favorece la interpretación alquímica del nombre del bosque, pero yo quisiera sugerir otras implicaciones del motivo del bosque.

Las leyendas naths suelen emular mitos anteriores, un mecanismo que otras tradiciones hagiográficas también comparten. La emulación de un mito anterior puede deberse, por un lado, a la eficacia que estos mitos poseen y, por el otro, a un intento de apropiación del mito para expresar inquietudes internas de la tradición en cuestión. El caso más evidente es el de la estadia de Matsyendra en el Reino de las Mujeres, que es también el Bosque Platanero (*Kadali-vana*). En un importante ciclo de historias mitológicas, el dios Siva entra también a un bosque y ello significa una tensión entre el celibato y la sexualidad. En estos mitos, Siva—ya sea porque cede a la tentación de las esposas de videnets que allí residen o porque él mismo sea quien las seduzca—termina envuelto en el goce sensual en el Bosque de Pinos, pero siempre se las ingenia para preservar su identidad de yogui.²⁶ Esto marca una diferencia importante con el guru de Gorakhnath. Matsyendra ingresa al Bosque de Kadali y no sólo sucumbe al estímulo sexual, sino que adopta el papel de monarca y de padre de familia.

Las actitudes con que los distintos personajes entran al bosque en cuestión son bastante ilustrativas. Según las fuentes, Siva entra al Bosque de Pinos o bien como un pasupata o bien como un kapalika. En el caso de su atuendo de pasupata, Siva imita las actitudes de los pasupatas: se pone a bailar desnudo, fingiendo una desbordada

²⁵ Resulta interesante que este término (sus variantes incluidas) también designe a un género de música devota, al cual suelen recurrir algunos *jogis* bardos (Henry 1991: 237-38).

²⁶ Para las diferentes versiones de este mito, ver Doniger 1973, capítulo IV.

obscenidad, pero sin entregarse al gozo sexual. Cuando entra como kapalika, su comportamiento es inverso: su lujuria es verídica y anda en pos del desenfreno sexual (Doniger 1973: 182-84, 256). Aunque no exactamente en los mismos términos, Gorakh y Matsyendra repiten actitudes antagónicas en su ingreso al Bosque de las Mujeres. Matsyendra reproduce la actitud lujuriosa de Siva en el Bosque de Pinos: entra de manera consciente y con la intención de disfrutar de los placeres sexuales y reales en compañía de dieciséis mil concubinas. Por su parte, Gorakh representa la preservación de la castidad: se disfraza de mujer y desdeña la ayuda de toda doncella; su sexualidad es siempre suprimida por él mismo.

Las posiciones encontradas de Matsyendra y Gorakh en torno de la ascesis/domesticidad figuran en textos anteriores y de autoridad. La *Bṛhadaraṇyaka-upaniṣad* se pronunciaba en contra del deseo de procrear si uno pretendía seguir el camino del ascetismo, mientras que Manu, ambigüamente, ofrece ambos panoramas: a favor y en contra de la progenie del asceta (Doniger 1973: 78). Si las historias en el Bosque de Pinos representan los conflictos y las dificultades de la vida del asceta casado (Doniger 1973: 80), el episodio en el Bosque Platanero ilustra las tensiones sectarias que se suscitaron entre distintas corrientes yóguicas, ubicadas dentro de un terreno tántrico. Es importante recordar que tanto la secta de los kapalikas como la escuela kaula-yogini de Matsyendra se circunscriben dentro del amplio mundo tántrico.

Topografía

Pero, ¿dónde se desarrolla realmente la historia del rescate de Matsyendra? ¿Dónde se ubica el Bosque Platanero? Parece que se trata del sur (Eliade 1966: 3 dice Ceylán; también Dasgupta 1995: 244), pero en otras fuentes Kadali se ubica en Assam. White (2004: 236, 238, 261, 475) ubica al Bosque de Kadali en Srisailam y lo identifica como un importante centro de herbolaria regenerativa, pero indica que la

ubicación real es incierta, sobre todo porque parece haber existido más de un sitio con ese nombre. Otras fuentes ubican al bosque de Kadali en la región/país de Śī? hala (Sri Lanka) (NSCar: 210); también se le llama Kadali (o Kajari)-*vana* a la región al norte de Badri, en Rishikesh (NSCar: 211). Las fuentes apuntan hacia varios lugares, pero básicamente sitúan a Kadali o bien en el sur o en el este de la península. Si tomamos en cuenta la saga del rey Gopicand, la cual involucra tanto a Kadali como a la región de Bengala, es válido pensar que la región hagiográfica se sitúe en algún punto del este de la península, sobre todo por sus asociaciones religiosas.

Uno de los lugares célebres dentro del universo tántrico es Kamarupa en Assam (este de la India), desde hace mucho tiempo centro activo de prácticas tántricas. La mención de Kamarupa (también Kamakṣya o Kamakhya) es, como era de esperar, harto frecuente en la literatura tántrica. A veces la mención se refiere claramente al templo de Assam como lugar de peregrinación, pero a veces también se le toma en sentido simbólico. Así, algunos textos naths sitúan místicamente el sitio sagrado de Kamarupa/Kamakhya en un punto energético del cuerpo del nath-yogui: en medio de los *cakras muladhara* y *svadhīṣṭhana* y es conocido como Kamakhya por los siddhas (VivM §19-20; GorSam 1.16-17). En gran medida, esto responde al afán de crear una analogía entre el macrocosmos y el microcosmos (el cuerpo yóguico), de modo que montes, ríos y templos sagrados corresponden con puntos específicos en el cuerpo.

El KJN, atribuido a Matsyendra, menciona tres importantes *piṭhas*: Sri Saila, Mahendra y Kamakhya (KJN 16.5-6). Este último, se dice (16.7 -8), está frecuentado por mujeres *sadhakas* y si uno se une a ellas (*melapaka? labdhva*) obtendrá de ellas los grandes siddhis (*yogini-siddhi*). Pese a la ambigüedad típica de este tipo de literatura, el texto es claro y cataloga a Kamakhya como “un lugar de reunión/cópula” (*melaka? sthana? ,* KJN 16.9). Más adelante, el autor subraya el hecho de que en cada casa de Kamarupa se guarda esta ciencia (KJN 22.10). El *Yogini-tantra* dedica

copiosos versos a la importancia de Kamakhya para el culto kaula (YogT 1.11.17, 2.1 *passim*). La relación entre Kamakhya y la realización de cultos tántricos es indudable, como también parece ser la vinculación de la escuela de Matsyendra con este sitio.

La asociación de las regiones orientales de la India con prácticas tántricas está presente en algunas versiones, en particular las que pertenecen al extremo occidental de la península. En zonas como Rajasthán, Bengala sugiere un lugar “pernicioso” y las mujeres bengalíes, hechiceras (o *yoginis*) en potencia. Tal es como sucede en las sagas de Gopicand y Bhart?hari.²⁷

En un pasaje de la saga de Gopicand (A. Gold 1991 y 1992), Gopi se encuentra en Bengala e intenta meditar junto a un lago o río. Al poco tiempo, siete hechiceras lo circundan con malas intenciones. Uno podría preguntarse si no habrá aquí una alusión vedada a las famosas *cakra-pujas*, los “círculos” de adoración tántrica que pueden involucrar coito ritual. En general dentro del imaginario rajasthaní la lejana tierra de Bengala evoca imágenes de hechicería y tantrismo. Estas mujeres son más que hechiceras vulgares: tienen el poder de volar por los aires, tal y como se supone hacen las *yoginis* del mundo tántrico. Un poco más adelante en la misma historia, la situación no puede ser peor: una de las hechiceras se ha sentado encima de Gopi (A. Gold 1991: 119). La imagen sin duda remite a la práctica de *viparita-mudra* (una postura de unión sexual). Es la misma postura iconográfica en la que Kali suele aparecer de pie sobre un inerte Siva (ello no le impide tener el pene erecto, sin embargo). Las alusiones sexuales en esta leyenda parecen obvias y se traducen de distintas maneras (cf. Gold 1991: 131 n.29). Al mismo tiempo, también puede remitir a *Viparita-kara?a*, una técnica de retención seminal dentro del ha?ha-yoga. La técnica de colocar el cuerpo erguido de manera invertida, apoyando la nuca y los hombros en el suelo (cf. HYP 3.37-82; GhS 3.33-42; ver también GorSam 2.32-34 y Bani *pad* 54).

²⁷ De manera similar, el culto nath de Mithila, a través del personaje Nayana-yogini, expresa un claro rechazo de las influencias tántricas procedentes de Assam (ver Champion 1994: 70).

Al parecer, sólo los personajes que no ceden nunca a los placeres sensuales son capaces de controlar no sólo las fuerzas de la naturaleza, sino también a hechiceras. Gorakh produce cientos de Piṅgalas; una de ellas permanece con el rey Bhartṅhari, pero intenta llevárselo por aire (E-2). La imagen recuerda a la caracterización de las yoginis elevándose por los cielos. Algo similar ocurre en otro episodio. Hacia el final de la historia D₂-4, Gorakh desprecia a un círculo de cortesanas desnudas que se le ofrecen y en D₃-2 derrota a las cuatro brujas que lo persiguen a él y a Matsyendra. De modo similar, en más de una ocasión Jalandhar combate a hechiceras en la tierra de Bengala, y aun el Gaṅinath de Mithila debe combatir a una *yogini* (cf. Champion 1994: 68 *passim*).

Erotismo y contención

Casi la mitad de los relatos hagiográficos incluyen pasajes con algún tipo de tensión sexual (cf. Tabla 4). Cuando ello sucede, siempre es en términos negativos, al menos desde el punto de vista del guru (por lo general, Gorakh). Matsyendra se entrega al gozo sexual en el Reino de las Mujeres, Bharthari debe renunciar al apego hacia su esposa Piṅgala. Gopicand no sólo está atado a su mujer, sino a sus innumerables cortesanas y esclavas, además de ser aprisionado por hechiceras (*yoginis*) en Bengala. El motivo que desencadena la historia de Cauraṅgi no es sino un sentimiento de lujuria, al cual Cauraṅgi tiene que volver a enfrentarse en G-2. El mensaje final es invariable: evitar el contacto sexual.

Emisión y retención

El esperma, en tanto capaz de generar vida, se tiene por esencia de la vida misma, razón por la cual es indispensable mantenerlo. La vida depende del semen (*sukra*), y el semen depende de la mente (*citta*) (cf. GorS §68; HYP 3.90). El

Ha?hayoga-pradipika dedica varios versos al control de la respiración, que tiene por objeto aquietar la mente, frenar sus ansiedades, estimulaciones y regodeo en los objetos sensoriales. Por un lado tenemos, pues, el control de la excitación mental y, por el otro, el control de la excitación sexual. Ambas cosas se han tenido por dos de los más terribles obstáculos en la búsqueda espiritual; son las dos ataduras más fuertes que el ser humano puede tener. Si se detiene el aliento, que es el soplo de vida, y el semen, esencia de la vida, se obtiene el control sobre la vida misma, según la concepción del yogui. Cabe destacar que en este caso el yogui no pretende eliminar estos estímulos externos; antes bien, busca controlarlos, como en una afirmación del potencial que encierran. Así como no debe realizar ayunos extremos, tampoco llega al otro extremo que supondría la negación de la acción mental y la libido.

El segundo capítulo del HYP se dedica al control de la respiración y, como tal, prescribe que dominar el viento —el aliento vital— ayuda a aquietar la *citta* (HYP 2.2). Esto en virtud de que sólo cuando hay aliento dentro del cuerpo, hay vida (HYP 2.3). De algún modo, se busca inducir un estado similar a la muerte mediante la neutralización de la respiración. El control de la respiración recibe el nombre de *pra?ayama* (*pra?a*=aliento); se trata específicamente de la “energía vital” que se supone reside en el aliento, es decir, lo que infunde de vida a los seres vivos (en sánscrito, *pra?in*). En virtud de que el aliento posee esta “energía” y que dicha fuerza es inmensa, inestable y en constante fluir, es necesario domar el aliento como si de un tigre, elefante o león se tratase (HYP 2.15).

La manera como han de llevarse a cabo los actos rituales depende de la disposición psicológica del sujeto. En primer lugar hay que mencionar que la castidad es una virtud alabada por una gran cantidad de tradiciones. El estado de *brahmacarya* o abstinencia sexual, implica mucho más que el no abandonarse a satisfacciones sexuales: “El instinto no debe permanecer subterráneo, difuso en el subconsciente, ni

‘sublimarse’ como entre los místicos, sino completamente destruirse, ‘desarraigarse’ de la conciencia” (Eliade 1998: 49). Esta postura es conservada y defendida por Patañjali. Pero en el imaginario del haṅha-yoga, como hemos visto, sucede lo contrario. Este “instinto”, la libido, es reconocido como una poderosa energía de la que puede disponerse. Justamente, en tanto práctica mística, se sublima dicho “instinto” para dirigirlo a un fin espiritual. Entendida como energía consciente, la *kuṅṅalin i* es la fuente de las dos fuerzas que rigen la vida: el aliento y el semen (Silburn 1988: 3).

Resulta interesante que Gorakh se apegue tanto al sistema de Patañjali, más que al haṅha-yoga mismo, del cual se dice que él es difusor. En algunos textos naths, se define al haṅha-yoga como el yoga compuesto de seis “miembros” (cf. GorS §7; VivM §6; GorVac §54 ss.), en oposición con el sistema de Patañjali, comúnmente denominado raja-yoga o aṅṅga-yoga, es decir, el yoga óctuple. Las dos partes constitutivas del aṅṅga-yoga que no forman parte de los miembros del haṅha-yoga son *yama* y *niyama*: los principios morales y la observación de códigos de conducta (cf. YogS 2.30-45). No obstante, tanto en comportamiento como en palabras Gorakh parece defender justamente estos “miembros”, más que a técnicas como posturas diversas y el control de la respiración. En los textos sánscritos Gorakh (o quienquiera que haya sido el redactor) se dedican numerosos versos a *yama* y *niyama* (cf. YogB §36; GorVac §78-85).²⁸ La definición del yoga, en realidad, parece ser sumamente difícil cuando comparamos las historias ejemplares de los yoguis legendarios con los tratados clásicos sobre haṅha-yoga.

Otro modo de concebir la oposición legendaria entre Gorakh y Matsyendra es el probable proceso de “vedantización” del haṅha-yoga a partir del siglo XIV e.c. (Bouy 1994: 111-16). El sistema de advaita vedanta ha sido sin duda una de las corrientes

²⁸ Asimismo, en *Siddha-siddhanta-paddhati* se habla del yoga compuesto de ocho “miembros” (SSP 2.32-39). Abhinavagupta también desarrolla un yoga de seis miembros que, sin embargo, no es el mismo que predicaban los haṅha-yoguis. En el caso de Abhinavagupta, el yoga posee una dimensión fuertemente intelectual, sin la cual el practicante no puede acceder al estado de *samadhi* (cf. Muller-Ortega 2005).

filosóficas más influyentes en el subcontinente. El yoga, a través de varias de sus modalidades, pero en particular el haṭha-yoga, no ha gozado de menor popularidad. No hubiese sido extraño, pues, que los difusores del advaita se hubieran reconciliado poco a poco con el yoga, hasta terminar asimilando algunas nociones del haṭha-yoga; de algún modo, la biografía de Saṅkara (SaṅDV) ilustra dicho acontecimiento. Al mismo tiempo, al estar cada vez más comprometidos con la preservación de su autoridad y legitimidad, los naths podrían haber incorporado ideas no-dualistas para aminorar su idiosincrasia inicialmente antinomista. La redacción de las *Yoga-Upaniṣads* bien puede responder a este tipo de conciliación ideológica. Estas upaniṣads yóguicas suelen carecer de pasajes controversiales, ya sea en términos de metodología o de afiliación religiosa. No es el caso de *Haṭhayoga-pradīpikā*, que ofrece nombres del santoral budista-tibetano e introduce ciertas prácticas polémicas.

Por ejemplo, en HYP 3.47 se hace mención del consumo de licor y de carne bovina (*go-maṣa*) y el texto declara que, *al inicio*, debe evitarse el contacto con el fuego, las mujeres y los viajes (1.61). El que exprese “en el inicio” hace inferir que, por supuesto, más adelante dicho contacto está permitido. De hecho, en el tercer capítulo se hallan constantes alusiones a prácticas que involucran la participación de una compañera sexual para la *sadhana*. El comentarista Brahmananda, no obstante, más de una vez se esfuerza por explicar que *maithuna* (acoplamiento) ha de entenderse metafóricamente (HYP coment. 3.43), pero, al menos en este texto, parece tratarse de alusiones bastante explícitas de un rito sexual. Aquí resulta pertinente hacer hincapié en que el consumo de carne o alcohol y el coito (¡tres de los cinco *pañca-makaras* tántricos!) se reconozcan como un rasgo natural del ser humano en los códigos morales hindúes; al mismo tiempo, sin embargo, la abstención produce méritos religiosos (Manu 5.56). Por su parte, el KulT dedica su quinto capítulo a explicar el significado, el simbolismo y la aplicación de los *pañca-makaras*. El texto reconoce que

estas sustancias son la causa de perdición para la mayoría de las personas, pero los seguidores del camino kaula —secta tántrica sakta—, obtienen la perfección y la liberación mediante ellos:

yair eva patana dravya siddhyas tair eva codita /

srikaula-darsane capi bhairave?a mahatmana// (KulT 5.48)

Yoguis y kaulas 2

La escuela kaula-yogini de Matsyendranatha no niega sus afinidades con el mundo tántrico. Ambos suelen sublimar el impulso sexual y divinizarlo. Al transmutar el objetivo del acto sexual —ya no como una mera satisfacción personal y corporal, sino como participación de la dicha divina—, es posible conducir la *ku??alin i* hacia el estado de máxima conciencia, la plenitud psíquica. En relación con este punto está la cuestión de la emisión seminal. Se trata también de la amonestación que Gorakh hace a Matsyendra en Kadali: “Usted es un yogui *urddhva-retas*, así que no es correcto que permanezca aquí.” De aquí se desprende que Matsyendra se entrega al gozo sexual y además eyacula de facto, cuando supuestamente debería ser capaz de “disparar” internamente su esperma en dirección del *brahma-randhra*. La otra implicación tántrica en el episodio de Matsyendra en el Bosque de Kadali es la presencia de numerosas consortes (rituales), lo que recuerda a la práctica de *yonipuja* o *cakra-puja*, es decir, los “círculos” para la ejecución de un ritual tántrico que suponen la inclusión del coito ritual y la adoración de la vagina.

Matsyendra, en tanto fundador mítico de la gran familia kaula, o al menos de una de las escuelas, habría sido practicante de este tipo de doctrinas, y tal cosa es lo que se puede encontrar en el *Kaula-jñana-nir?aya*. El capítulo 21 de este texto expresa que existen cerca de cincuenta y cinco doctrinas auxiliares al yoga y luego enumera alrededor de trece diferentes escuelas pertenecientes al kaula-marga. Después añade

a?ga-sparsa-nisvara? devi vajra-dadyam?ta? tatha /
pur?maya? amavasya? a??hami ca caturdasi //
sajiva? matsya-madya?ca ma? sa?caiva bali? dadet /
vyakhya? caiva tu karttavya acarya? sa?ka-varjita? //
na tithirna ca nak?atra? nopavasa? vidhiyate /
yatra tatra sthito yogi jñanameva samasrayet /
kathita? kaula-sadbhava? namna jñanasya nir?aye // (KJN 21.8-10)

Paráfrasis: Las varias escuelas kaula tienen como requisito ofrecer el *vajram ?ta* y las cinco M's a la Diosa, con lo cual todo ayuno o peregrinaje resulta innecesario. La ofrenda del *vajram ?ta* se debe realizar durante la luna llena o la luna nueva u otros periodos igualmente auspiciosos; el yogui que sea capaz de realizar estas ofrendas — dice el KJN— obtiene el conocimiento. A qué se refiere *vajra-am ?ta* no es claro, pero no es del todo improbable que se trate de esperma: *vajra* (“trueno, diamante”) es una palabra que, en sentido tántrico, suele referirse al pene, mientras que *am?ta* (“néctar, ambrosía”) designa, por antonomasia, al semen. Muchas prácticas tántricas están enfocadas en producir, ofrendar, ingerir y/o conservar esta sustancia, ya sea sola o mezclada con fluidos vaginales. Algunos métodos del ha?ha-yoga guardan relación con estos postulados.

En general, derramar el semen es tomado como signo pernicioso e infortunado porque simboliza la pérdida del *am?ta* y la pérdida del calor interno acumulado a través de la ascesis (*tapas*). Al respecto existen diferentes actitudes: se cuentan los que prescriben evitar a toda costa la emisión de semen durante el *maithuna*, pues de otro modo ello significaría el fracaso del *sadhaka*. Por otro lado se hallan quienes señalan que la emisión no es dañina siempre y cuando ésta se mezcle con el fluido vaginal y juntos se ofrenden a la Diosa. Ésta es la postura del *Yoni-tantra*. De hecho, el YonT ordena que se obtengan tanto el semen como la sangre menstrual, que se mezclen

con licor y que sean ingeridos (YonT 2.24; 3.4, 3.13). Se dice también que hay que ungir el *tilaka*²⁹ en la frente con la "esencia" de la vagina (*yoni-tattva*) y que la única parte pecaminosa en el coito es la aversión por el semen y la sangre menstrual. En más de un verso, el YonT declara que la *yoni-puja* debe ser realizada sólo con una mujer cuyo *yoni* esté sangrando, es decir, que ya haya empezado a menstruar. Esto puede además tener otra explicación: que la mujer debe estar en su periodo durante el momento en que se practica la *sadhana*, lo cual prevendría contra cualquier riesgo de embarazo.

El YonT describe prácticas tántricas que, al menos en teoría, se llevan a cabo en Assam, donde también se sitúa el KJN de Matsyendra. No sería extraño que ambos textos compartieran rasgos metodológicos. En el capítulo 18, al explicar la naturaleza del deseo (*kama*) y la consagración (*abhi?eka*) para los kaula-siddhas, el KJN explica que el adepto debe mezclar en cantidades iguales *rakta* (= *vamam ?ta*) y *sukra* en un recipiente con un preparado de licor y mantequilla clarificada (KJN 18.7-9). Parece seguro suponer que *rakta* y *sukra* se refieren aquí al fluido vaginal o la sangre menstrual y al semen. Después el adepto debe primero ofrendar la mezcla, carne y otros elementos a la Diosa y posteriormente ingerirlos (KJN 8. 5, 18.19). Dice el texto que si uno utiliza el *rakta* de la boca de la vagina (¿para trazar el *tilaka*? ¿para ingerirlo?), se obtienen *siddhis* y mediante estos ritos el *sadhaka* se convierte en un verdadero siddhayogui (KJN 18.22-23).

Como vemos, el procedimiento del KJN está prácticamente calcado en el YonT. Aunque el YonT formalmente no pertenece a la escuela kaula, ambos textos prescriben rituales tántricos que incorporan un marcado componente sexual y aluden a la emisión de fluidos corporales. En los tratados yóguicos y la poesía atribuidos a Gorakhnath,

²⁹ Marca que denota la afiliación religiosa de un devoto. Por lo general, tres líneas horizontales indican una afiliación saiva; una semiluna con una gota en el medio (*candra-bindu*), una afiliación vai?ava; un punto solo (*bindi*), una sakta. La marca se puede trazar con un ungüento de sésamo u otro preparado de colorantes.

dicho componente está más bien ausente. En contraposición, el énfasis recae en la retención de fluidos y la inmunidad ante la tentación carnal:

ba? ma a?ge soiba jamaca bhogaba sa?ge na piva?a? pa? ?i? /

imatau ajaravar hoi machindra bolyau gorakh ba? ?i // Bani pad 1.4

La estrofa dice: "Dormir con mujeres es como abrazar la muerte; ni siquiera hay que tomar agua junto a ellas. Oh, Machendra, sólo así se vence la vejez y logra la inmortalidad. Así lo digo yo, Gorakh."

Matsyendra está asociado con la técnica de *urddhva-retas* ("semen ascendente"), la cual está a su vez relacionada con la técnica de retención del diafragma: *matsyodari*. En el KJN se dice que un verdadero yogui consigue los ocho *siddhis* a través de la práctica de *urddhva-retas* (KJN 14.57, 60-62). En el imaginario ha?hayóguico, el cuerpo es conceptualizado como un jarrón o un pozo invertido en constante derrame: del *cakra* superior (*sahasrara*) gotea el néctar de la ambrosía, que a su vez es consumido por el mortal calor de la *ku??alini* en el *cakra* inferior (*muladhara*). Es menester invertir el derrame interno y ello puede realizarse, entre otros métodos, a través del control de la eyaculación (en el plano material) y el control del *am?ta* (en el plano sutil). Esta técnica pretende mantener al esperma alejado del pene; con ello se calcina el semen del mismo modo como Siva fulminó a Kama, el dios del deseo.

La técnica de *urddhva-retas* está emparentada con la técnica conocida como *ul?a-sadhana*, el "proceso regresivo". El procedimiento consiste en efectuar un proceso "involutivo" que se propone revertir el influjo descendente de la sakti. Mediante técnicas diversas de meditación, el yogui debe identificarse con la Realidad Última, que es Siva. Para ello, el yogui debe "ascender" internamente por el cuerpo sutil hasta llegar al lugar donde supuestamente se localiza Siva: *sahasrara*, el último de los *cakras*. Así, el movimiento supone un ascenso desde el *muladhara-cakra*, donde reside

Sakti en su aspecto de *kuṣṭhalini*; el movimiento natural, por influjo de sakti, tiende a “bajar”. En otro sentido, ello significa la transición fisiológica/ontológica desde el plano nouménico hasta el fenoménico, es decir, el ámbito de la naturaleza (*prakṛti*). Para llevar a cabo la *ultra-sadhana* es necesario controlar las fuerzas y fluidos materiales y sutiles: mente, aliento, semen, *kuṣṭhalini*. Todas las técnicas del hāṭha-yoga (*asana*, *mudra*, *prāyama*) están en función de este “proceso regresivo” (cf. Dasgupta 1995: 229-35).

Así pues, la apuesta por la retención es bastante clara en el hāṭha-yoga de los naths. La perfección yóguica capacita al practicante para realizar toda suerte de procedimientos de purificación corporal, lo que quiere decir todos sus orificios. Aunado a esto, se cuenta la facultad de absorber todo tipo de fluidos a voluntad por medio del control respiratorio. Una práctica prescrita por las fuentes (HYP *upadesa* 3) es la del *vajroli*, por medio de la cual el yogui supuestamente puede recobrar su semen una vez que ha eyaculado, pero además podría absorber también el líquido vaginal. Al ser reabsorbidos, se mezclarían y lograrían una especie de transmutación alquímica que proporcionaría inmortalidad y mayor vigor. El *Gheraṣaṅgha* ofrece una descripción menos sexual y refiere que esta *mudra* se efectúa colocando las palmas de la mano en el suelo y levantando las piernas por encima del cuerpo sin que la cabeza toque el suelo (GhS 3.45). La diferencia entre ésta y *viparita-karāṅgha* (GhS 3.33-35) no es del todo clara; en ambos casos se trata de colocar el cuerpo en forma invertida para que el *bindu* (semen, ambrosía) no descienda al *cakra* inferior, sino que regrese al origen de donde emanó. La descripción del *Siva-saṅgha* es casi idéntica, salvo porque agrega que el practicante debe girar las piernas levantadas (SivSam 4.45-47).

Para la práctica de *vajroli-mudra*, en primer lugar debe el *sadhaka* procurarse de “dos cosas difíciles de obtener”: leche y una compañera (HYP 3.84). Durante la

eyaculación el *sadhaka* debe reabsorber el semen y forzarlo a ascender internamente; de esta manera, las dos personas involucradas logran el éxito (HYP 3.85). Llama la atención que el éxito espiritual esté al alcance tanto del hombre como de la mujer. Aunque en general se considera a todas estas prácticas como exclusivas del sexo masculino, encontramos aquí que la mujer también está capacitada para llevarla a cabo y conseguir la liberación (HYP 3.85, 99-102), en particular mediante el método de *vajroli*. Ante la aparente literalidad de la exposición, el comentarador Brahmananda opina que la estrofa debe ser sin duda una interpolación (coment. HYP 3.91). En esta actitud es posible notar la persistencia de la postura de Gorakh sobre el tema de la sexualidad. Como sea, lo más probable es que la naturaleza de esta *mudra* sea sexual. Ello sucede incluso en la biografía de Śaṅkara. Cuando éste expresa su convicción de entrar en otro cuerpo para adquirir conocimiento sobre la sexualidad, elogia los beneficios de *vajroli-mudra*, cuya efectividad le fue benéfica incluso a Kṛṣṇa cuando estuvo entre las *gopis* (ŚaṅkDV 9.90).

La *vajroli-mudra* es una técnica que puede producir el proceso de *urddhva-retas* y responde también al modelo de *ulā-sadhana*: revierte lo que la naturaleza desencadena; hace subir lo que naturalmente baja. Esta técnica constituye una pieza esencial en la práctica del haṅha-yoga y recibe amplio tratamiento en textos como *Haṅhayoga-pradipika*, *Amaraugha-prabodha* y *Gheraṅṅa-saṅ hita*, aunque no en todos los textos sánscritos (*Gorakṅa-sataka*, *Siddha-siddhanta-paddhati*, *Gorakṅa-siddhanta-saṅ graha*). El *Dattatreya-yoga-sastra* enaltece esta práctica que, dice, debe mantenerse en secreto; sólo quien conoce bien esta técnica puede ser considerado un yogui o siddha (DatYog §299-303). La inclusión o no de *vajroli-mudra* en la literatura nath podría indicar las opiniones divergentes dentro de la secta en torno de una práctica tan visiblemente polémica. En Gorakhpur, Avedyanath me explicó que por medio de *vajroli* era posible que el pene absorbiera agua y leche, pero se mostró

reacio a aceptar la reabsorción de semen. Asimismo, el término está más bien ausente de la poesía vernácula, como sucede con la mayoría de términos estrictamente yóguicos. Esto podría sugerir que los poetas naths no se identificaban tanto con la figura del yogui como físico-cultor y que las experiencias que expresaban en verso revelaban más estados místicos e internos que procedimientos físicos. En este punto, los poetas *nirgu?is* sin duda se asemejan a los poetas naths.

Personajes ejemplares

Entre los motivos narrativos constantes —y menos sujetos a ambigüedades— podemos citar aquellos que se refieren a Gorakhnath, Gopicand y Caura?gi. Gopicand representa, entre otras cosas, la incapacidad por vencer las turbulencias mentales (*citta-v?tt*): en repetidas ocasiones se ve sometido a sus ansiedades emotivas y tiene que recurrir a su guía. Nunca, o casi nunca, logra verdaderamente meditar en paz: su mente y sus mociones son una bestia que no puede domar. Ciertamente, se trata de un personaje que se resiste a convertirse en asceta y en ello se resiste también a su destino. Al final, la fuerza del destino es mayor que la voluntad individual y el rey termina por ceder y adoptar el camino de la renuncia. Caura?gi es el ejemplo del perfecto control del cuerpo y la constancia en la práctica, así como la observancia del celibato.

Gorakh encarna la faceta ascética de Siva, así como los poderes derivados de la profunda ascesis. En la narrativa nath, Gorakh está siempre pronto a emprender la retirada. Nunca en realidad se siente a gusto de permanecer en ningún sitio; todas las ocasiones que recibe una invitación para quedarse, Gorakh termina o bien por declinar la invitación, o bien por aceptarla, pero siempre acortando el lapso ofrecido. El Gorakh de la hagiografía es un yogui errante, contento de poder estar absorto en meditación o en constante peregrinaje. De ser posible, habrá de incitar a otros personajes (Gahini y

Caura?gi, por ejemplo) para que también se entreguen a la errancia y la *sadhana* en aislamiento; por ejemplo, cuando Gorakh ordena a Caura?gi meditar en una cueva tapiada (G-2). Los únicos momentos en que Gorakh entra al mundo social son: cuando anda mendigando en compañía de su guru, cuando tiene que ingresar al Reino de las Mujeres para rescatar a Matsyendra, cuando quiere que su discípulo Caura?gi dé una lección a su castrante padre o cuando tiene la misión de hacer entrar en razón al rey Bhart?hari. Gorakh es el perfecto yogui (siddha) que controla los tres fluidos: aliento, esperma y pensamiento. Ante todo, busca enderezar el camino de los naths cuando éste corre el riesgo de “desviarse”.

Matsyendra, por su parte, demuestra casi desde el inicio una tendencia hacia la vida familiar. Su coqueteo con el mundo secular tiene, por supuesto, mucho que ver con el erotismo. Mucho menos iracundo que Gorakh, Matsyendra siente compasión por una mujer estéril y le concede un hijo (B-2). En su momento (capítulo 4) mencioné que una interpretación posible de este motivo era que Matsyendra podría haber tenido de facto relaciones con la mujer (si no había tenido hijos, bien podría haber sido por la esterilidad del marido y no de ella). En otra historia, la empatía que siente por el matrimonio brahmín en Kanak hace que les conceda la dicha de cuidar del niño Gahini durante algún tiempo (leyenda C). Más adelante, él mismo habrá de probar las mieles conyugales y procrear a hijos propios en Kadali. De acuerdo con la historia D₂-1, su apego por el gozo sexual es reiterado. Forzado a desprenderse de la reina Parimala, promete que volverán a encontrarse cuando ella reencarne para continuar sus deleites. En ambas ocasiones, Gorakh interrumpe el gozo del guru.

Al mismo tiempo hay que reconocer que Matsyendra se parece a Siva también en otro aspecto: pese a ser el asceta entre los dioses, Siva es el único que en realidad forma una familia. Casado con Parvat i, procrea a Ga?esa y a Skanda, cuyas historias son motivo central de diversos mitos y aun de cultos. En contraposición, la

descendencia de Viṣṇu (y sus avatares) es o bien inexistente o bien poco célebre en la literatura mitológica, a pesar de que Viṣṇu es la divinidad encargada de asegurar la manutención y la preservación del orden—y la familia es un mecanismo de asegurar esto.

En un sentido, Matsyendra y Gorakh operan como los *alter ego* respectivos de Siva; representan las facetas de riguroso ascetismo y de sexualidad desenfrenada tan típicas del dios Siva en la mitología. Matsyendra representa a la perfección el *bhoga* juego erótico, disfrute de placeres reales, amor familiar, goce de riqueza. De hecho, algunas representaciones de él lo muestran con una peculiar y sugerente sonrisa (ver figura 18). Gorakh, por otro lado, encarna las virtudes máximas del yoga: la contención, la disciplina, la ascesis inquebrantable (ver fig. 8). Él refuerza la máxima que refiere que el cese de las turbulencias mentales es producto de la práctica (*abhyasa*) y del desapego (*vairagya*), según expuso Patañjali (YogS 1.12). En otro sentido, Gorakh aboga por el haṛḥa-yoga, mas no necesariamente lo hace Matsyendra, para quien la práctica del yoga permite técnicas erótico-rituales. El siguiente modelo bien podría ser válido para Matsyendra:

(...) si la figura del yogui se puede proyectar en la divinidad, el acto amoroso puede también trasladarse al plano de lo divino para expresar la unión del Puruṣa con el mundo o (...) la Naturaleza original. Puruṣa y Prakṛti se funden el uno en el otro (...) (Biardeau 2002: 124).

Para Matsyendra, el acto erótico no supone un alejamiento de las aspiraciones religiosas, sino el modo de acceder a la experiencia mística. No obstante, Gorakh defiende más bien la postura según la cual el verdadero disfrutador (*bhogin*) se aparta de la vagina; así lo expresa en varios de sus versos (por ejemplo, Bani *pad* 44).

Así como es frecuente encontrar alusiones a la emisión seminal en los textos relacionados con Matsyendra, en la literatura atribuida a Gorakh resalta el énfasis en la

retención del semen. Así, el yoga del kaulismo no equivale del todo al hāḥa-yoga (cf. Silburn 1988: 37). Al igual que en el pensamiento taoísta, puesto que el semen es la fuente de la vida, hay que preservarlo a toda costa. Derramarlo significa perecer; retenerlo, alargar la vida (cf. GorS §70; GorVac §40). A través de una lectura de los actos de los personajes ejemplares de la hagiografía nath, bien podríamos concluir que el kaula-yoga (del cual Matsyendra es el heraldo) implica una unión sexual explícita, mientras que el hāḥa-yoga (sobre todo a través de Cauraḥgi y Gorakḥnṭh) queda definido como el control de la respiración y los sentidos.

C. MUNDO SECULAR *VERSUS* MUNDO ESPIRITUAL

Linaje y descendencia

La angustia ascética

Aunque no en todas las historias, es interesante notar que, tomadas en conjunto, parece haber una insistente preocupación por la descendencia ; de hecho, en todos los relatos algún tipo de tensión familiar forma parte crucial de la historia (ver Tablas 3 y 4). Entre los motivos recurrentes de la narrativa natha hay que mencionar la declarada maldición que, de algún modo, amenaza la expansión de una familia. En algunas versiones se dice que el nacimiento de Matsyendra (A-2) y Caura?gi (G-1) es poco auspicioso para sus familias, mientras que Gorakh (B-2) nace milagrosamente en una familia destinada a no tener descendencia (al final, de hecho se quedan sin hijo). Gopicand, a su modo, también encarna el rompimiento de la descendencia familiar, pues su vida estaba destinada a culminar en el camino del ascetismo. En varias de las fuentes Maynavati, la madre putativa de Gopicand, no estaba destinada a convertirse en madre biológica. En otros casos, las relaciones familiares son inciertas y difíciles: el padre de Caura?gi no debe mirar al hijo por doce años, mientras que en otra versión, el hijo pierde a la madre. En G-2, por el contrario, el horóscopo de Caura?gi determina que su vida será auspiciosa, en completa contraposición con G-1. Encontramos, como sea, varios casos de familias quebradizas. No obstante, hay aquí mucho más que ejemplos de familias disfuncionales. ¿Qué preocupación subyace a estas narrativas?

Gopicand nunca desea realmente convertirse en asceta, mientras que Bhart?hari lo hace voluntariamente aunque el motivo cambie (el dolor de una pérdida o la desilusión producto del adulterio). Decir que en estas historias podemos leer una

añoranza por la vida familiar parece un poco simplista y tal vez incorrecto. Ciertamente varios yoguis proceden de estratos bajos y, en consecuencia, de circunstancias familiares difíciles, amén de que el código de asceta errante los separa por completo de la vida en sociedad y los destituye de la posibilidad de establecer relaciones de parentesco—al menos en principio. Pero ¿es la nostalgia familiar la única lectura posible? En la saga del rey Gopi, tal y como la entona el bardo Madhu Nath, podemos sin duda encontrar tensiones al respecto. Sin embargo, como ha demostrado Ann Gold, las tensiones surgen de algo mucho más profundo que la añoranza del yogui por la vida en familia.³⁰ En realidad la tensión se produce entre los deseos de ir de uno a otro mundo: el ascético y el familiar. O mejor dicho, surgen a veces de la imposibilidad de asimilarse plenamente con alguno de los dos. Bien podríamos denominar a este motivo una “poética de la angustia ascética”.

No sólo leemos en estos motivos las pretensiones naths de ostentar el control político, sino también las diversas vicisitudes en torno de la renunciación (*vairagya*). Si además tomamos en cuenta los romances sufíes, en donde el protagonista/enamorado principal adopta los modos de un yogui como consecuencia de la desesperación o como artificio, el motivo de la renuncia comprende más dimensiones posibles. Bien podríamos considerar que el acto de la renuncia no sólo deriva de un franco deseo de buscar la emancipación espiritual, sino que puede ser producto del desencanto y otras razones similares (en la práctica actual incluso la pobreza o desigualdad social) que buscan solventarse a través de la identidad del renunciante. En muchos casos, el niño sería entregado por los padres a los yoguis (u otras órdenes ascéticas) para asegurarle cierta manutención. Hacerlo por estas razones puede tornar la renuncia en un acto más difícil de asimilar para el sujeto, pues ello no garantiza que éste haya experimentado un verdadero proceso de desapego del mundo secular. Varios de estos

³⁰ Cf. A. Gold 1991: 123-36 y A. Gold 1992: 49, 51, 53, 313-17, 330-33.

cuentos (en especial Gopicand) bien podrían servir como útiles herramientas para lidiar con la nostalgia.

Lo más relevante de estos cuentos es que, como he tratado de hacer evidente, no poseen un significado monovalente. Puesto que no son obra de un autor identificable, sino más bien producto de una colectividad difusa, hay varios significados posibles. Las diversas vicisitudes que tienen lugar dentro de la identidad nath cobran articulaciones varias a través de las narrativas hagiográficas. Los significados implícitos se superponen unos a otros tanto en las distintas leyendas como en las diferentes versiones de una misma historia. La "poética de la angustia ascética" se mezcla con otras motivaciones y orientaciones en las diferentes narrativas: las inquietudes sobre las líneas de transmisión, los ideales del Nath Panth, la relación entre yoguis y monarcas, etc.

Tensión sexual y progenie

La renuencia de Matsyendra en Kadali es similar a la de Gopi en Bengala y en esencia distinta de la determinación de Bhart?hari en Ujjain. En G-1, el joven Caura?gi/Pur?amal rechaza la vida marital (y por ende la sexualidad) desde el inicio de la historia, cuando su padre manifiesta su deseo de casarlo con la princesa Lu?a. El conflicto se hace presente más adelante, una vez que el chico se convierte en un apuesto príncipe y, en consecuencia, está en edad de reclamar su papel como hombre y, de algún modo, lo que le estaba prometido.³¹ En una versión folclórica, el motivo edípico también forma parte de la historia de Bharthari (Champion 1989: 65; Champion 1996b: 91-92). Similarmente, los antecedentes de su nacimiento revelan tensiones de este tipo. El príncipe Gandaraph Sy a? es castigado por su padre por haber mirado las piezas de teatro que éste hacía montar en la Jardín Capala. Una lectura posible (no la

³¹ Esto recuerda a la tensión entre los personajes principales en la novela *Binodini* de Rabindranath Tagore. La novela fue llevada a la pantalla en 2003 por Rituparno Ghosh bajo el título de *Choker bali*.

única) es que el hijo se “haya entrometido” o “espiado” las actividades amorosas de su padre (cf. Gold 1992: 74 *passim*). El padre condena al hijo a nacer como asno — erradica su existencia como humano y, por lo tanto, como competencia masculina— para poder mantener su jerarquía social y sexual. La tensión es similar a la de Caura?gi y su padre: en ambos casos el hijo/príncipe es destituido, desterrado o destruido, pero sólo Caura?gi vengó la injuria (en G-2).

A.K. Ramanujan (1999a) investigó las posibles instancias del modelo edípico en la mitología y el folclor de la India y opina que se trata de un motivo poco recurrente y más bien atípico. En realidad, lo que él encuentra es una estructura algo distinta. En términos generales, la estructura del modelo edípico en la literatura griega (y occidental) es la siguiente: el hijo mata al padre, el hijo desposa a su madre, la hija ama al padre, la hija detesta a la madre. Las manifestaciones de estas relaciones son varias: el asesinato, el odio y el deseo de venganza corresponden a un mismo tipo de sentimiento denominado negativo, del mismo modo que el deseo, el amor o la búsqueda de reivindicación de un pariente del sexo opuesto representan un sentimiento positivo. En el caso indio, sin embargo, encontramos notables diferencias: el hijo nunca mata al padre y la madre/madrastra desea al hijo. La tentativa de Gopi, por ejemplo, para deshacerse de Jalandhar —su guru, figura paterna— es fallida.

En la historia G-2, Caura?gi, a expensas de Gorakh, es instado a combatir a su propio padre. Ciertamente, el hijo no mata aquí al padre, pero lo enfrenta en una cruenta batalla y, lo que es más importante, lo vence. La historia de Caura?gi es quizá el mejor ejemplo de un motivo edípico desarrollado de manera sistemática. De acuerdo con la tipología sugerida por Ramanujan, la madrastra actúa primero con un “sentimiento positivo” (el deseo) y después con un “sentimiento negativo” (el deseo de venganza); el hijo lleva a cabo un acto igualmente determinado por un “sentimiento

negativo" (deseo de venganza) y triunfa. La tentativa de asesinar a Caura?gi falla y termina por convertirse en una suerte de rito de pasaje o iniciación para él.

En realidad, la historia de Gandaraph Sya? según Madhu Nath también desarrolla el motivo, pero en distinta intensidad y orientación (A. Gold 1992: 73-104). Primero el padre "se deshace" del hijo ("sentimiento negativo"), posiblemente por alguna especie de sentimiento de rivalidad erótica. El hijo logra desarrollar sus potenciales sexuales, pues por las noches logra salir del cuerpo de asno para unirse con la princesa Pan De ("sentimiento positivo"). Después, sin embargo, el deseo de conservar a Sya? sólo como hombre y no más como burro lleva a Pan De a incinerar la piel de asno, pero con graves consecuencias. Aquí, el "sentimiento positivo" de la mujer conduce a la muerte del hombre, en conjunción con la actitud de Lu?a para con Caura?gi, donde, sin embargo, la posibilidad de unión es transgresora. Aunque Pan De se une, a ojos de los demás, con un asno ello no supone una transgresión en el mismo sentido: a final de cuentas, el asno es su legítimo marido, mientras que Lu?a es una figura materna, por lo cual la noción de incesto está patente. El hecho de que el animal escogido por la narrativa sea un asno (y no un perro o un gato) bien puede sugerir su sexualidad potencial.

En todo caso, Gandaraph Sya? debe ceder su lugar para que nazcan sus hijos: dos varones (Bhart?hari, Virkram aditya) y una mujer (Maynavati). En la familia de Bhart?hari la constante es la irregularidad. El padre de Sya? hace desaparecer a su hijo, quien a su vez muere poco después de engendrar a sus propios hijos. De entre ellos, Bhart? termina por convertirse en asceta y no deja atrás ninguna descendencia. Maynavati tendrá a un hijo que también romperá con la descendencia: se convertirá también en renunciante y no deja a ningún varón que lo suceda al trono; su prole consiste únicamente de una hija.

La relación entre la reina Maynavati y su hijo Gopicand es también sugerente. Podríamos objetar que, de hecho, el suplicio de Gopicand no es sino el resultado de las acciones de su propia madre, quien le profesa un amor ilimitado. A final de cuentas — coinciden varias versiones— Gopi ni siquiera estaba destinado a nacer de verdad; fue a instancias de Maynavati que Siva o algún yogui accedió a concederle la maternidad — pero sólo por un lapso de tiempo. La obstinación de Maynavati produce la gran tragedia. Su inicial y supuesto “sentimiento positivo” (el amor al hijo) deriva en la muerte (simbólica) de éste. ¿Sería válido leer aquí, entre líneas, el supuesto mayor apego de la madre hacia el núcleo familiar? Esta sugerencia se desvanece por completo cuando tomamos en cuenta que es justamente Maynavati quien impele a Gopi a tomar los votos de asceta. ¿Acaso, desde una lectura freudiana, podemos leer aquí el natural celo que la madre siente hacia la nuera, al grado de que prefiere verlo morir socialmente que entregado a otra mujer?

Los relatos de Madhu Nath poseen un fuerte énfasis en el peso del mundo secular, con todos sus vínculos no sólo familiares sino también eróticos. En dichas versiones, Bharthari, Gopicand y Matsyendra muestran en algún momento algún grado de reticencia a abandonar los placeres mundanos y la vida de palacio. Ello sin duda confiere cierta legitimidad —aun si veladamente— a la comunidad de los naths domésticos.

Posiblemente las tensiones de lazos familiares se dejan entrever en algunas versiones de los relatos hagiográficos y, al menos veladamente, dejan ver que algunos miembros naths han adoptado la vida de casa. Madhu Nath, perteneciente a la clase de naths domésticos, ofrece una narrativa en la que el peso de la vida familiar es mucho más fuerte y absorbente que en las versiones editadas por el templo de Gorakhpur, donde el énfasis suele recaer en las virtudes de la ascesis. Las historias sobre reyes que tienen que abandonar sus reinos para convertirse en yoguis

constituyen una especie de dramatización de las tensiones inherentes a los naths domésticos en torno del ámbito doméstico y la ascesis (Gold y Gold 1984: 128). En Mithila, un culto nath gira en torno del siddha Ga?inath, quien tiene que vencer a la *yogini* Nayana para poder desposar a una mujer de una baja casta de la clase vaisya; de hecho, los cánticos rituales del culto a Ga?inath se entonan durante las ceremonias nupciales (Champion 1994: 66 ss.). Este culto, como resulta evidente, enaltece los valores domésticos; por ello es que sus seguidores pertenecen a comunidades familiares más que a grupos de ascetas.

Posiblemente los gurus naths "originales" (siddhas, avadhutas, etc.) no eran domésticos, pero entre sus discípulos hubo quienes perdieron o renunciaron a la ascesis y adoptaron la vida doméstica, constituyendo así, eventualmente, una casta (o diversas, pues hay varias en distintas regiones). No obstante, tal cosa no es bien vista por el *dharma* ortodoxo del hinduismo y ello provoca que, de algún modo, esta casta de yoguis (*jogi*) quede en una posición ambigua en la cual no son ni completamente hindúes (pues son "rechazados" un poco; son ascetas venidos a menos), ni completamente musulmanes (pues no necesariamente se convierten al Islam) (Dvivedi 2004: 274), pese a la interacción constante a nivel popular. Con el fenómeno de la formación de las castas de *jogis*, también se produjo un cambio importante: lo que en el yogui renunciante constituía una práctica interna o privada, se convierte en el yogui casero en un ritual accesible a los campesinos. Las dinámicas religiosas se transforman en relaciones de casta definidas a partir de su inserción en la sociedad hindú (Gold y Gold 1984: 123).

De algún modo, el yogui que asume la vida doméstica y los lazos sociales/sentimentales conserva su apelativo de identidad. Existe, por ejemplo, una casta denominada Jogi Puru? (Briggs 2001: 48, 49, 58) y la casta a la que pertenece Madhu Nath (A. Gold 1992) se llama *nath*; los yoguis casados se pueden llamar en

general *gharbari*, *sa? yogi*, *bindi-nagi* o *g?hasta* (Briggs 2001: 47, 57; Bouillier 1986: 142-47), en contraposición con la imagen del yogui como amante separado del ser querido (*vijogi*) en la literatura sufi. En contraposición, los términos de *sadhu*, *yati*, *ramta* o *sannyasin* sólo se aplican a los yoguis que se adhieren a la vía ascética; *jogi*, genéricamente, con frecuencia designa a los yoguis errantes que se dedican a cantar *bhajans*.

Uno está tentado a preguntarse si las tensiones acerca de las líneas de descendencia no sugieren indicios de posibles pugnas por los derechos de sucesión. En el Islam, por ejemplo, la principal división está fundamentada precisamente en esta cuestión: los chiítas defienden el derecho divino de gobernabilidad vía la descendencia de Alí, yerno del profeta Mahoma, en oposición a los sunnitas, quienes opinan que la sucesión de Mahoma debe basarse en las cualidades del califa y no en los lazos de sangre. Esta problemática ha sido importante en el ámbito de las tradiciones *nirgu?i*, con las cuales el Nath Panth comparte varias características. Al parecer, la hagiografía natha da preferencia a la sucesión espiritual por encima de la sucesión carnal, aunque las dinámicas narrativas ofrecen varias complejidades. ¿Cómo entender los mecanismos que subyacen a las narrativas, tomando en cuenta las identidades no sólo de los personajes en cuestión sino también la identidad de los potenciales narradores y receptores?

El guru y el discípulo

En la tabla 4 se puede constatar que en las leyendas analizadas el papel del guru es fundamental. Y es importante porque desempeña un rol paternal, protector. La única excepción es la leyenda D (el rescate de Matsyendra), en donde los papeles de maestro y discípulo se invierten. Allí Gorakh se convierte en guru de su propio guru; simbólicamente, en padre de su padre. Si en algún momento se “castra” (se ciega)

como muestra de sumisión a Matsyendra, más adelante invierte el rol mediante las palabras que le dirige en Kadali. La amonestación de Gorakh, ayudada por el retumbar del tambor, es también una reexposición de los valores que el maestro ha olvidado; de esta manera, Gorakh hace que Matsyendra vuelva a tomar una iniciación espiritual. Típicamente, la iniciación se basa en la impartición de alguna enseñanza y de algún mantra. El otorgamiento del mantra iniciático, además, no debe ser escuchado por nadie más que por el iniciado. Durante la función musical que tiene lugar en esta narrativa, sólo Matsyendra es capaz de entender las palabras escondidas en el sonido del tambor. Ello bien puede emular el acto de iniciación en el que el guru susurra al oído del alumno la fórmula iniciática. La penetración de las palabras del guru en los oídos del discípulo produce una suerte de “inseminación verbal”.

En realidad, Gorakh está dando la iniciación a Matsyendra, su propio guru, de manera que invierte el papel jerárquico que inicialmente tenían. El sonido del tambor funciona como una metáfora del rito de iniciación. Gorakh evita que sus correligionarios propaguen lazos de sangre, pues la descendencia debe darse sólo en términos espirituales. La iniciación, en todo caso, depende de un proceso de penetración: Gorakh sólo prescribe la penetración del mantra en el oído del discípulo y del arete en su cartílago, nunca una que suponga el coito. En su *Tantraloka*, Abhinavagupta explica un tipo de iniciación que el guru puede efectuar, proyectando simbólicamente su energía viril en el discípulo (TA 29.244-45).³²

El hecho de que los relatos hagiográficos pongan tanto énfasis en el hecho de la (no) propagación de la familia sugiere preocupaciones en torno de las cuestiones de linaje y descendencia. Daniel Gold ha llamado la atención sobre las variables en torno de la descendencia dentro de un *sampradaya*. El acto de inseminación puede ser entendido tanto en un sentido espiritual como en uno físico, y ambas facetas pueden

³² Para una discusión detallada sobre los procesos de “iniciación por perforación” y sus connotaciones, ver Silburn 1988: 87-103 y White 2004: 312-22.

asegurar la continuidad de las tradiciones religiosas. En algunos casos la *nad-parampara* (la sucesión a partir de una iniciación por inseminación verbal) puede ser sustituida por una *bindu-parampara* (la continuación de la descendencia a través de la paternidad biológica). El hijo, en este segundo caso, habrá de recibir la iniciación y asumirá así la responsabilidad de seguir perpetuando la tradición o *sampradaya* (D. Gold 1987b: 48).

Existen algunos grupos de naths caseros que llaman a sus hijos *chelas*, “discípulos” (A. Gold 1992: 47), del mismo modo que los yoguis de los cuentos suelen llamar “hijos” a sus alumnos. En otros casos, las evidencias muestran que los descendientes en cuestión son hijos naturales y no espirituales (*hora*, no *chela*) de algún *pujari*, u oficiante (Bouillier 1986: 131). La correlación es sobre todo notoria en la historia D₃-2. Una vez que Matsyendra reconoce a Gorakhnath, le concede un papel superior al de sus hijos biológicos mediante un acto muy significativo: quita de su regazo a los niños Nim y Paras para sentar en sus piernas a Gorakh. La transformación de las dinámicas de sucesión en un *panth* puede oscilar entre una biológica y una espiritual, como hemos mencionado líneas arriba. Parece que la narrativa hagiográfica está consciente de ello. En todo caso, una preocupación constante y plausible es la prerrogativa de no romper con la descendencia del *panth*. Sobre todo dentro de los movimientos de *sants*, no ha sido extraña la alternancia entre una sucesión biológica y una espiritual, lo que en todo caso está siempre en función de asegurar la continuidad del linaje (D. Gold 1987b: 100-01).³³

La existencia de clanes domésticos de naths podría atestiguar que los miembros del Nath Panth no estuvieron ajenos a esta clase de maniobras. No podemos, sin embargo, asegurar que las autoridades naths hayan aceptado la práctica; ciertamente el ejemplo de Gorakh parece subrayar el rechazo categórico a la vida casera. Según la

³³ Ver también D. Gold 1987a: 310-15, 319-23.

leyenda, los hijos de Matsyendra quedan sin lugar a dudas al margen del *panth*: Minanath permanece con su madre en Triyarajya (D₃-1), mientras que Nim y Paras se convierten en figuras jainas, es decir, fuera de la tradición natha (D₃-2). En términos sociales esto puede reflejar una división clara entre quienes recurrieron, en algún momento, a la sucesión biológica y quienes se mantuvieron en estricto apego a la sucesión espiritual. Así mismo, algunos cuentos (Gorakh, Gopi, Caura?gi,) atestiguan la práctica que existía (o existe) de recibir niños de padres que los habían prometido ya a los yoguis como retribución de alguna dádiva u otra razón (cf. Briggs 2001: 27; A. Gold 1992: 52).

La colectivización de la relación maestro-discípulo es interpretada como un proceso de democratización de la autoridad práctica dentro de la comunidad nath. Esta colectivización es sobre todo palpable en el modo en que individuos naths prodigan dones: un yogui asceta confiere el don de manera individual, con miras a un beneficio particular (el beneficio de la persona afligida por una enfermedad o la esterilidad), mientras que el nath doméstico, en tanto una sub-sociedad dentro de una comunidad comprensiva, busca el beneficio colectivo de la aldea o la comunidad (la obtención del amor, la prevención contra el mal de ojo, el éxito en la cosecha y el combate de las plagas) (ver Gold y Gold 1984: 116-17, 123-24; Champion 1994: 73-76). Al mismo tiempo, es importante notar que la comunidad no necesariamente espera de un nath de familia que efectúe milagros (como sí de un yogui asceta), si bien se le puede permitir al nath doméstico, bajo ciertas circunstancias, presidir rituales o instalaciones de divinidades en algún templo (Ibíd.: 126-27).

De los protagonistas naths en todas estas historias, prácticamente sólo Matsyendra y Bhart?hari toman voluntariamente los votos de asceta (ver Tabla 3); el resto de los personajes tiene que tomarlos debido a las circunstancias: una maldición, el destierro, el destino, etc. Resulta curioso que prácticamente los únicos cuentos que

ofrecen detalles explícitos sobre el protocolo de iniciación de un nath-yogui —incluida la perforación del cartilago— sean los de Bhart?hari y Gopicand. Gopicand es disc ípulo de Jalandhar y por ende condisc ípulo de Kanhapa; éstos últimos, sin embargo, están relacionados con la secta de los aughars. Ya he mencionado que un rasgo distintivo de los aughars es su dispensa de la perforación de las orejas. Los únicos otros dos casos en que tenemos indicios del protocolo natha de conducta son las leyendas B y D, donde ocurre el saludo nath (*Ades*).

Además del ritual de iniciación propiamente, es factible que algunas escenas sugieran una suerte de iniciación. Ya antes hablé del caso de Gorakh entregando un mantra de iniciación por medio del tambor a Matsyendra. Del mismo modo, las vejaciones corporales de Caura?gi y su eventual enclaustramiento en una cueva fungen como un rito de pasaje de muerte y como resurrección simbólica. El rito de pasaje y el encierro se dan bajo instrucciones de un guru (Gorakh), de suerte que Caura?gi padece una metamorfosis importante y ontológica. El caso de la prole de Matsyendra no está demasiado lejos de esta interpretación, pero presenta orientaciones divergentes. En D₃-1 Gorakh mata (y “limpia”) al pequeño Mnanatha para después resucitarlo. El hecho de que lo “limpie” sugiere un proceso de purificación. No obstante, el chico permanece en el reino y no toma los votos de asceta. Su muerte y resurrección tienen el objetivo de conseguir el consentimiento para su partida con Matsyendra, más que iniciar al muchacho. En D₃-2 los chicos Nim y Paras son también tratados cruelmente y revividos por Gorakh a petición de Matsyendra. Pero en esta variante de la historia los muchachos sí emprenden el peregrinaje en compañía de Matsyendra y Gorakh. Sin embargo, Nim y Paras no logran convertirse ni en nath-yoguis, básicamente porque Gorakh no iba a permitirlo. Antes bien, se convierten en objetos de culto de los jainas.

Dos deducciones podemos hacer de esto: 1) que Gorakh, ante todo, da preeminencia a la sucesión del *panth* por la vía espiritual (no por lazos de sangre) y 2) que el epílogo del cuento manifiesta la superioridad de los naths (en especial los gorakhnathis) sobre la fe jaina. Hay varias evidencias de que el Nath Panth ejerció cierta influencia en el jainismo (cf. Qvarnström 2003), pero al mismo tiempo ha habido intentos por contestar a esta influencia y al menosprecio nath por el jainismo, como se puede ver en un texto jaina de aproximadamente el siglo XVII. Allí se presenta el enfrentamiento entre jainas de la secta sveta? bara y un nath-yogui, al cual le dan su merecido (Dundas 2000). El yogui, como sucede con una buena parte de las fuentes *nirgu?is*, aparece como un soberbio charlatán.

La ambigua actitud nath en torno de la vida doméstica se reproduce en la tradición *nirgu?i*. Los poetas *nirgu?is*, sin embargo, parecen haberse librado de las contradicciones y tensiones sobre este punto. Aunque, al igual que los naths ascetas, los *nirgu?is* reiteran que el influjo de la mujer puede resultar en detrimento del logro espiritual, no confieren demasiado valor a la práctica espiritual ascética. Por el contrario, creen que en realidad la meta última puede lograrse a través de la devoción, en el corazón del sujeto; es decir que ello puede suceder incluso participando de la vida familiar. La oposición entre el bosque y la aldea que suponía el hinduismo ortodoxo no parece tener mayor injerencia entre los *nirgu?is* (cf. Vaudeville 1987a: 39). Posiblemente ello tiene sus raíces en las dinámicas naths acerca de la descendencia familiar y la ascesis.

Al mismo tiempo, habría que considerar que la corriente kaula (o algunas de sus expresiones), a diferencia de otras vertientes tántricas, habría acercado los medios espirituales tántrico-saivas a los dueños de casa, decantándolos del excesivo misticismo (cf. Sanderson 1988: 679). Matsyendra, como heraldo de una escuela kaula, no estaría negado con la vida doméstica. Como apunté en el capítulo 3 al

abordar la información histórica sobre Matsyendra, una tradición menciona que Matsyendra, de hecho, tuvo descendencia, seis de los cuales *no eran célibes* y por tanto estaban calificados para transmitir las enseñanzas kaulas (ibid.: 681). Por supuesto, Gorakhnath significa la tentativa por romper con esta tradición kaula. Ello no necesariamente sucedió dentro de toda la confederación nath. Sin embargo, en ningún momento hay que perder de vista el hecho de que la oposición entre naths domésticos y ascéticos es constante. Un ejemplo claro: los yoguis del templo de Gorakhpur no permiten la entrada al monasterio a los *jogis* de casta que habitan en la región (Champion 1995: 36).

Todo esto también deja ver que el Nath Panth ha dado lugar a dos vertientes: una ascética y una doméstica; los primeros se habrían encargado de especializarse en *ha?hayoga* principalmente y los segundos habrían perdido el interés en ello (o habrían fracasado). La poesía nath bien podría haber emergido del entrecruce entre ambas vertientes: naths ascetas itinerantes que tal vez perdieron el interés en la perfección de la *sadhana* corporal, pero que conservaron la vía de la renuncia. Los grupos *nirgu?is* deberían a manifestaciones naths la utilización de la poesía vernácula como medio de expresión masiva y la posibilidad de transitar el camino espiritual sin necesidad de emprender arduas austeridades. En todo caso, una cosa es segura: la identidad nath oscila entre la pertenencia a una comunidad religiosa (secta) y la pertenencia a una estirpe social (casta), lo que ha dado pie a no pocas fricciones (Bouillier 1986: 142-47; Bouillier 1995). En ambos casos, tanto en la hagiografía como en la historia, la identidad nath no está desconectada del ámbito de lo mundano.

Ascetismo y poder

Hemos visto a través de los relatos hagiográficos que el yogui es un personaje respetado, temido y reverenciado. Él está por encima de todo orden de poderes,

incluidos los divinos. Da la vida, administra la muerte y revive. Es importante advertir que el yogui decide cuándo y a quién resucitar. Por lo general, el yogui resucita sólo a algún personaje al que él mismo ha dado muerte y este yogui casi siempre es Gorakhnath: Gorakh revive a Minanatha en D₃-1, a Nim y Paras en D₃-2, y a Menavati en F-3.

El guerrero con piel de tigre

Tradicionalmente, uno de los rasgos distintivos de los nath-yoguis es su espíritu cuasi-guerrero, el cual se refleja en sus incursiones políticas y aun insurgentes. Varias órdenes de renunciantes además de los yoguis, incursionaron en el campo de batalla en distintas modalidades. Vale la pena recordar que ellos jugaron un papel importante durante los enfrentamientos armados religiosos que se suscitaron en particular en el siglo XVI, si bien no sólo riñeron contra órdenes musulmanas, sino también contra otras sectas hindúes y hasta subsectas de la misma secta; algunas órdenes llegaron incluso a servir como mercenarios (Lorenzen 1978, Bouillier 1994). En todos los casos hubo motivaciones político-económicas. Por otro lado, también han dado pie al nacimiento de comunidades guerreras (considérese la importancia de Gorakh para con los Gorkhas en Nepal³⁴). Que una de sus principales prácticas sea el ha?ha-yoga no es fortuito. Los yoguis de estos relatos no sólo son capaces de prodigar hazañas mágicas sino también de realizar proezas guerreras (Gorakh contra Hanuman, Caura?gi contra el ejército de su padre).

A grandes rasgos, lo que distingue a ésta de otras formas de yoga es su énfasis en el uso de la fuerza (tanto en sentido físico como simbólico). Es cierto que en dicho contexto el "esfuerzo" (*ha?ha*) se refiere en particular a la *kaya-sadhana* (práctica corporal), pero resulta significativo que, en general, su *sadhana* involucre un tipo de

³⁴ Ver Bouillier 1986 y 1989.

acción, y de acción enérgica, más que una simple meditación pasiva. Los naths se conciben a sí mismos como guerreros espirituales, pues el yogui ostenta el grado máximo de virilidad; por ende, y desde este punto de vista, la disposición de *rajas* (*rajo-gu? a*) configura la identidad —y en consecuencia la práctica— de un yogui. No es gratuito que *Maharaj* (lit. “Gran Rey”), sea un epíteto común de los abades naths. El epíteto es frecuentemente utilizado en la narrativa cuando un personaje se dirige a uno de los yoguis.

A pesar de que en la historia D₂-3 Gorakh alude al sistema tradicional de las cuatro etapas de la vida, en realidad las historias no parecen apoyar dicho modelo. Constantemente, como hemos visto, el yogui buscará romper con los lazos domésticos, de manera que la etapa de *g?hastha* (padre de familia) es poco estimada. El yogui de las hagiografías no defiende la transición convencional de estudiante en padre de familia en eremita, sino que se brinca todos los pasos para erigirse como asceta de una vez por todas. Esto hacía del Nath Panth una suerte de movimiento heterodoxo.

Para cuando el dominio mogol se acercaba a su término, se produjo una época de inestabilidad social y cultural. Varias tradiciones originalmente indias se sucedían unas a otras, se encontraban en constante pugna o bien competían con la creciente islamización en el subcontinente. En este momento es cuando surgen los *sants*, quienes en su mayor parte provenían de clases bajas e iletradas que, de algún modo, buscaron trascender las doctrinas ortodoxas. En otras palabras: las raíces de los varios grupos de *sants* no se encuentran en la ortodoxia hindú, sino en el ámbito de lo relegado (Gold 1987b: 4). Los diversos grupos de *sants* que surgieron entre los siglos XV y XVII, de hecho, se sentían orgullosos de no pertenecer a estas clases altas que monopolizaban tanto el poder social y político como el religioso, sino a un contexto espiritual de las clases bajas, si bien tuvieron necesidad de reinterpretar su legado para un entorno que en gran medida era hindú (Ibíd.: 6). Las raíces de estos grupos son

variadas y de ello depende el gran éxito que tuvieron con las masas. Charlotte Vaudeville (1987a: 36) ha descrito la tradición de los *sants* como “una sutil mezcla de dos tradiciones principales de misticismo hindú, aparentemente contrapuestas entre sí: la *bhakti vaiṣṇava* y una tradición esotérica tántrica, cuyos representantes más populares son Gorakh y los nath-yoguis (...)”. Por un lado, las formas de devoción *vaiṣṇava* poseen un elemento *simpatético* que fácilmente puede apelar a la sensibilidad popular; por el otro, la figura del yogui —asceta, hechicero, encantador de serpientes,³⁵ curandero y adivino— resultaba igualmente fuerte en la cultura folclórica, con la cual interactuaba frecuentemente. Los naths-yoguis constituyen una de las primeras manifestaciones de los *sants* en el norte de India, aunque en sentido estricto anteceden por apenas unos años el brote de los movimientos devocionales en esta parte del subcontinente.

En el primer capítulo señalé que un rasgo importante durante la conformación del Nath Panth fue su espíritu antinomista y reaccionario. Se hacían notar a través del escándalo. Una descripción que ofrece el *Dabistan* (sección 6) los presenta de la siguiente manera:³⁶

Muchos de ellos practican el ayuno y la oración como los musulmanes, y realizan a cabo diversos actos de acuerdo con ese pueblo. Para la secta de los yoguis no hay alimentos prohibidos: comen puerco como los hindúes (...), y carne de vaca como los musulmanes, etc.; también asesian y comen personas (...) y beben licor (...).

Pero el camino antinomista no ha definido categóricamente la secta de los naths. De algún modo, se las han ingeniado para combinar distintas facetas para fortalecer su propia identidad. En Jodhpur, por ejemplo, se configuraron como una tradición ascética que era una especie de hermandad cerrada, lo que reforzaba su

³⁵ Ver por ejemplo Briggs 2001: 59 -60.

³⁶ Ver también Ernst 2005: 37.

noción de comunidad religiosa autónoma, y al mismo tiempo estaba abierta y tenía participación en el plano secular (D. Gold 1992a: 13). A medida que fueron cobrando fuerza —y en especial ganando los favores reales—, su autoridad creció; ello podría haber generado la necesidad de salvaguardar su imagen. El complejo de Gorakhpur, acaso el más influyente de todo el Nath Panth, sobresale por su preocupación por aparecer como una secta ortodoxa: no sólo parecen cerciorarse de la casta de procedencia del futuro nath y observar celosamente el celibato (Briggs 2001: 27, 46), sino que se dedican mucho más al servicio ritual de las imágenes del panteón hindú que de la práctica de yoga o la entonación de la poesía vernácula (y antinomista). En un principio más bien opuesto al rígido brahmanismo, el Nath Panth se encuentra ahora en una fase de “ortodoxización”, fenómeno que bien puede responder a su espíritu ecléctico. Sin embargo, también responde a una experiencia común a otras sectas “heterodoxas” como el Kabir Panth, que con el tiempo tienden hacia un encauzamiento convencional y más o menos acorde con el hinduismo hegemónico.

Las afiliaciones religiosas son cambiantes a lo largo del desarrollo del Nath Panth. Es posible también detectar un antagonismo abierto hacia el jainismo y el kaulismo, y aun hacia algunas subsectas dentro del Nath Panth relacionadas con Kanhapa. A partir de los cuentos es posible percibir cómo el *panth* oscila entre un traslape del budismo y el saivismo y una filiación aparentemente más vaishnavita (los naths como encarnaciones de los nueve Narayanas). Como apunté en el capítulo 2 al abordar el tema de las listas onomásticas, existe una tradición recogida en el *Bhagavata-purana* según la cual los nueve Narayanas tomaron forma humana por el bien de la humanidad y el yoga. Así, tenemos que Kavi-Narayana encarna como Matsyendra, Gorakh como Hari-Narayana, Karabhajana-Narayana como Gahini, Anatariksha como Jalandhara (o Jvalendra), Prabuddha como Kankhapa (Kanhapa, etc.), Avirhotra como Naganath, Piplayana como Carpañi, Camasa como Revana, Hari-

Narayaṅa como Bhartṅhari y Durmila como Gopicand (NSCar: 95). Las leyendas A-4, B-2 y C-1, emulan esta tradición. Estas versiones están tomadas básicamente del *Goga Mahapuraṅ*.

Para algunos estudiosos, los naths surgen de los siddhas del budismo, quienes incluían elementos eróticos en sus prácticas rituales y las cuales eventualmente descartaron los nath-yoguis.³⁷ En realidad, me parece sumamente difícil poder determinar quiénes surgieron de quiénes; en todo caso, cabe la posibilidad de que ambos grupos surgieron de forma contemporánea y a partir de una misma cultura religiosa: la de los siddhas, que trascendía nominaciones sectarias. En algún punto se habrían comenzado a distinguir uno del otro, pero tal vez más en términos teológicos y teleológicos (el nombre de Dios, la existencia del alma, la vida después de la muerte) que de praxis (visualización de *cakras*, meditación, control de energías, etc.). Unos habrían adoptado formas más saivas, otros más saktas, otros más budistas.

Yoga en la corte

En los cuentos que conforman los capítulos 4 a 6, varios de los protagonistas provienen de familias reales. Además hay una recurrencia por nombrar a otros monarcas. De las siete leyendas, cinco incluyen a personajes reales en alguna o todas sus versiones (ver Tabla 4). En más de una ocasión, la hagiografía nath hace referencia a algún rey de la dinastía Cola (versiones A-3 y F-1). En el *Mahartha maṅjari*, texto dudosamente atribuido a Gorakṅanatha, se asocia a Gorakh también con el reino Cola (Pratap Singh 1989: 7). En otras partes de la península se cuenta que el mismo Aurangzeb se convirtió en discípulo de Gorakh bajo el nombre de Mṅtaknath y que fundó la subsecta de Haṅṅi Pharaṅg en Puna (Briggs 1934: 203-04). En el *Manasa-maṅgal* (un conjunto de poemas narrativos bengalíes, s. XV-XVIII)

³⁷ Ver por ejemplo Schomer 1987: 70.

encontramos que el personaje principal, Cando, es al mismo tiempo un rey y un yogui. En algún momento Cando desarrolló una fuerte aversión por las serpientes, después de que un día vio cómo éstas devoraban a unas aves (F. Bhattacharya 1996: 318). Un significado implícito que podemos derivar de este motivo es la lucha contra la perniciosa *ku??alin i* (la serpiente), quien puede causar la perdición del alma humana (el ave). En los casos de Bharthari y Gopicand, particularmente, existe una insistencia por preservar el orden social una vez que se cumplen las demandas de los yoguis (A. Gold 1992: 316). En ambos ciclos de leyendas se deja entrever una sociedad que valora la armonía tácita entre el rey y el reino y la dádiva hacia los yoguis (ibíd.: 332).

El *Matsyendra-sa? hita* resulta de interés porque es una de las pocas fuentes sánscritas que aludan a la relación entre alguno de los naths legendarios y un rey. Es difícil determinar si el MatSam se redactó antes o después del surgimiento de los movimientos de *sants* (ca. XV) y qué tan contemporáneo puede ser con respecto de las leyendas de los reyes Bharthari y Gopi. En términos de leyenda, el MatSam es más bien pobre: no presenta más anécdotas acerca de los votos de yogui del rey Cola y acaso ello indique que se trate de una versión anterior del motivo central prototípico del rey que deviene renunciante. Por lo general, mientras más reciente sea la leyenda, mayores detalles habrá de incluir: incidentes menores, subtramas y nombres de personajes secundarios. Nada de ello está presente en MatSam.

Es significativo que de entre los personajes más ilustres de la constelación nath, tres pertenezcan a la realeza (Bhart?, Gopi y Caura?gi) y que incluso Matsyendra llegue a asumir ese rol. Uno está casi tentado a leer en estos motivos la emulación del prototipo de Siddhartha Gautama, quien también abandonó la vida palaciega para convertirse en el Buda. De algún modo, Siddhartha también responde al llamado del

destino y se enfrenta a los obstáculos que su propia familia conlleva.³⁸ Los auspicios de un nath-yogui para inducir la renunciación de un monarca son emulados también en la tradición *nirguṇī*; se cuenta que Kabir instó a un sultán de Balh Bukhara a que adoptara el camino de la renuncia (Lorenzen 1996: 159-60). Sin duda, el motivo del monarca que deviene asceta se ha convertido en un motivo importante entre las hazañas de distintos santos. Al mismo tiempo, es posible que la relación rey -yogui en la hagiografía nath refleje el hecho de que varias órdenes de *sadhus* armados llegaron a prestar sus servicios a los monarcas, en particular en el norte de India (Bouillier 1994: 216).

En ello es posible detectar la influencia del ideal rajput. Durante una buena parte de la India medieval el ideal rajput (guerrero por excelencia) se convirtió en un modelo a seguir y casi en una meta por alcanzar. Así, se suscitaron diversos procesos de cierta movilidad social y religiosa sobre todo entre las comunidades de rajputs y de *sants*.

(...) la identidad adscriptiva que Kolff atribuye a los primeros Rajput constituye una característica particular de ciertos grupos religiosos en la India medieval: unirse a una secta hindú o convertirse en asceta representaba un asunto voluntario e individual, abierto a gente de diversas castas (D. Gold 1995: 122).

Aunque hay elementos que sugieren que algunos nath-yoguis (Matsyendra, Gorakh, Jalandhar y aun Gopicand) podrían haber procedido de castas bajas, ello no está abiertamente expresado en las narrativas. En tanto constituyen un corpus de historias que se entrelazan, el énfasis recae en otro punto. En el caso de los naths, además, la conversión al ascetismo no es siempre una decisión voluntaria, sino predeterminada por el destino o motivada por las circunstancias. En un sentido general se trata de la preeminencia del camino espiritual sobre el dominio secular, pero en el contexto nath

³⁸ Esta conducta conoce más ejemplos; se cuenta que también Chandragupta, primer rey de la dinastía Maurya (ca. 321-185 a.e.c.), se convirtió en monje, se recluyó en el sur de la India y ayunó hasta morir. Tanto en la literatura sánscrita como en la vernácula se pueden encontrar muchos más casos.

ello puede comprender también otras implicaciones y poseer dimensiones más ambiguas.

De los cuatro personajes naths vinculados con la vida doméstica y real (Matsyendra, Caura?gi, Bhart?hari, Gopicand), sólo los dos últimos están obligados a pedir limosna de su propia familia, en especial de sus esposas. Matsyendra está exento de este requisito porque ya era yogui desde el principio y Caura?gi no tiene la necesidad de hacerlo porque ya ha sido desterrado del palacio (todo vínculo familiar ha sido extirpado). El caso de los Bharthari y Gopi es distinto: ambos poseen fuertes vínculos emotivos y eróticos y ambos son reyes. No hay que menospreciar este punto. No se trata de una renunciación ordinaria, sino del desapego de un monarca: alguien que lo posee todo y gobierna sobre todo. Las dinámicas entre el poder secular y el poder espiritual están sobre todo encarnadas por Matsyendra, Bhart?hari y Gopicand. Estos dos últimos son reyes que se convierten en ascetas, mientras que el primero es un yogui que deviene rey para después retomar el camino de la ascesis. Se trata de procesos interesantes que ya he ido desentrañando.

Vale la pena meditar sobre un punto: la obstinación de Gopi y la de Matsyendra, ¿es igual o es distinta? En ambos casos es notorio el poder que poseen sobre el individuo las delicias de la vida conyugal, el peso de la vida familiar y los placeres del poder real; tal es el significado explícito. De hecho, ambos son los únicos naths de estos relatos que engendraron hijos. Aun cuando es de esperar que el otro rey, Bhart?hari, hubiese tenido descendencia, las fuentes no hacen mención alguna al respecto. La diferencia entre Matsyendra y Gopi radica en lo que las narrativas implican: en la saga de Gopi uno de los mensajes parece ser el dominio del yogui sobre las esferas mundana y espiritual; el yogui es el verdadero monarca. En la saga de Matsyendra está patente una inquietud distinta: la pugna por deslindarse de las prácticas tántricas del kaulismo.

En la leyenda F-1 —y otros cuentos— se compara a la ascesis con la regencia: el “reino del yoga”. Gorakh le dice a Matsyendra en Kadali: “Usted ha olvidado las joyas y perlas de la sabiduría” (D₂-2), y a Bharthari en Ujjain: “Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar” (E-2). Después de hacer que Matsyendra renuncie a la riqueza, Gorakh declara que ellos, en tanto yoguis, sólo deben servir al reino de la renuncia y el desapego. Ya he discutido antes el episodio en que Gorakh transforma un monte en oro para disipar la codicia de su guru. A partir de estos relatos, la sensación que queda es que las fronteras que separan al mundo secular del mundo religioso son ambiguas y cambiantes.³⁹ Lo más importante es que la elasticidad de esta frontera depende antes que nada del interés del nath-yogui.

La regencia del poder espiritual sobre el poder secular o real no sólo es un motivo legendario; tiene ejemplificaciones históricas de sumo interés. El caso más singular es el de Man Singh, rey de Marwar (hoy Jodhpur). Man Singh reinó en la primera mitad del s. XIX y es recordado como un gran patrono de las artes y las letras, amén de sus tendencias hacia la mística.⁴⁰ Durante todo su reinado, la participación de los naths fue de especial importancia y ambas partes se beneficiaron. En efecto, Ayas Devnath fue una pieza crucial para que Man Singh pudiese acceder al trono. No sólo aseguró que el camino hacia el trono quedara libre para Man Singh, sino que supo aconsejarlo prudentemente en diversas ocasiones e incluso llegó a poner su propia fortuna al servicio de las fuerzas armadas del reino (D. Gold 1992a: 16-18). Ello le valió a Devnath la consecución de diversos privilegios. Man Singh, de hecho, se convirtió en discípulo de Devnath, quien a su vez aseguraba recibir el amparo y los auspicios de Jalandhar. No es de sorprender que Jalandhar mismo se haya convertido, según las leyendas, en el preceptor de un monarca (leyenda F). Devnath no estaría

³⁹ Acerca del traslape entre lo profano y lo sagrado a través de ritos y textos, ver Banerjee 2007: 16-26, *passim*.

⁴⁰ El volumen editado por Narayan Singh Bhati (1991) recoge diversos escritos en torno de las facetas política, diplomática, artística y religiosa de Man Singh.

sino emulando los logros de Jalandharnath. En Nepal los casos más conocidos son los de los Gorkhas y el del reino de Dang, cuya autoridad fue apuntalada por diversos naths legendarios y/o históricos: Gorakh, Bhagavantnath, Ratannath (Bouillier 1989; Bouillier 1991).

A través de varios ejemplos —hagiográficos e históricos— resulta claro que los yoguis supieron granjearse los favores reales, convirtiéndose en fuentes de sabiduría, respaldo espiritual y medicinal y aun de consejo. Se erigieron en asesores indispensables para algunos monarcas, casi en el mismo nivel que los consejeros reales. De este modo, lograron obtener tierras y rentas, en especial bajo el concepto de *madad-i-ma'ash*, en distintos lugares de India; en Jakhbar, estos privilegios persistieron hasta inicios del s. XVIII (Goswamy y Grewal 1967: 23). En el plano histórico, el nath-yogui, aunque asceta, no necesariamente se erige como renunciante, pues no abandona la facultad de tener injerencia en el mundo secular, en particular el político (Bouillier 1989: 209; Bouillier 1991: 169). En un sentido, las leyendas naths se pueden leer como una alegoría de la influencia expansiva del yogui en el mundo político, sobre todo las leyendas de Bharthari y Gopicand y en menor medida las versiones A-3 y G sobre el origen de Matsyendra y la historia de Caura?gi. Prácticamente el factor que interrumpió de manera decisiva los privilegios de los que gozaron los naths en la India posclásica y el medioevo tardíos fue la llegada de las fuerzas británicas a India. En ese momento, el peso nath en la política se encontró con que ya no tenía el mismo sentido, pues ya no era compatible con el proyecto imperial.

Durante mi estancia en Gorakhpur, el templo estaba liderado por dos figuras: Avedyanath, abad (*mahant*) desde hace unas tres décadas y sin duda el de mayor autoridad, y Adityanath, hombre mucho más joven (tendría alrededor de treinta años). Avedyanath ha encomendado a Adityanath las funciones administrativas del monasterio, sobre todo en lo relativo a los asuntos de política local y nacional. Según

me informaron algunos residentes de Gorakhpur, una vez que estuvo gravemente enfermo, Avedyanath escogió a este joven como su sucesor. Llama la atención que, al parecer, el joven era un laico que estudiaba entonces en Garhwal y que aún no había recibido iniciación formal dentro del Nath Panth. Para poder asumir las nuevas responsabilidades, Adityanath hubo de recibir la iniciación protocolaria (incluyendo la perforación de las orejas).

La actividad política del Gorakhnath Mandir en Gorakhpur cobró fuerza con Digvijaynath, quien asumió la abadía del templo en la década de los 50. Al incursionar en la política, llegó a ser Miembro del Parlamento. Su sucesor, Avedyanath, propagó la actividad política de manera crucial. Él participó durante el movimiento iniciado por la Vishva Hindu Parishad (VHP), que alegaba defender las ruinas de un antiguo templo del dios Rama en la ciudad santa de Ayodhya; el movimiento derivó en la destrucción de la mezquita Babri en 1992 y la inevitable detonación de sentimientos comunalistas. En la actualidad, Avedyanath parece estar tomándose con calma el resto de su cargo como abad y guía moral del tempb. Como señalé en el capítulo 1, lejos de experimentar un declive social o religioso, el monasterio de Gorakhpur ha estado atravesando un periodo de bonanza.

Por su parte, su sucesor Adityanath posee una activa labor como Miembro del Parlamento y del Bharatiya Janata Party (BJP) por el distrito de Gorakhpur. Sus empresas se han dedicado en gran medida a consolidar la hegemonía del templo de Gorakhpur dentro de la región, incluyendo a Purvanchal; un eslogan bastante popular en la zona dice que para pertenecer a esta parte de India hay que alabar al Yogui (Gatade 2004; Apoorvanand 2007). A mi llegada pude atestiguar lo ocupada que está la agenda de Adityanath: una horda de gente se hallaba reunida en la sala de recepción para presentar ante el joven nath peticiones diversas, al mismo tiempo que él atendía llamadas telefónicas de funcionarios gubernamentales. En efecto, Adityanath

ha logrado expandir el poderío nath en la región, a menudo recurriendo a la propaganda comunalista en contra de los musulmanes. De modo análogo como operó el Rashtriya Swayasemvak Sangh (RSS), asociación civil y heraldo de la Hindutva (hinduismo de ultraderecha), Adityanath se ha encargado de crear diversas organizaciones emparentadas, entre ellas una asociación de jóvenes radicales, la Yuva Hindu Vahini, o “Fuerza de la Juventud Hindú” (Apoorvanand 2007). Ya se han registrado numerosos episodios violentos en Gorakhpur y las zonas aledañas, en buena medida instigados por los seguidores de Adityanath. Sin duda, no serán los últimos.

Tras una lectura minuciosa y comparativa de los relatos podemos afirmar una cosa: una constante que es posible detectar en la hagiografía nath es que la narrativa supedita el *ethos* político al *ethos* espiritual. En los cuentos E-1 y E-2, el reino entero se sume en una terrible condición de carencia debido a la irresponsabilidad del rey Bharthari para con sus deberes reales. Gorakh, a instancias de la corte celestial, debe poner fin a esta situación. Es importante advertir que el poder terrenal depende de la asistencia de un guía espiritual, en este caso, un yogui. El asesinato del venado/discípulo de Gorakh en E-1 desemboca en la eventual sumisión del rey al asceta. En E-3, por el contrario, Bharthari es un erudito y un poeta. En un inicio, el reino está a cargo de su hermano Vikramaditya, a quien Bharthari termina por desterrar. Su única “falla” es su afición al placer, factor que en última instancia jamás pone en riesgo al reino. El obstinado Gopicand, queriendo retener su status de rey, busca deshacerse de Jalandhar y lo manda enterrar en un pozo. Por supuesto, su empresa no puede ser exitosa: Jalandhar es rescatado por sus correligionarios y Gopi termina por acatar su destino de convertirse en yogui.

DIAGNÓSTICO FINAL: LA MORFOLOGÍA DEL NATH PANTH

(Pseudo) reformistas tántricos

El lugar más apropiado para situar a los *naths* es la vertiente tántrica del saivismo, cuya relación directa con el saktismo tántrico estriba en el papel de Matsyendranatha, fundador legendario del kaulismo. Cierta aspecto devoto sakta no está ausente en textos tardíos como el GorSS, donde se incluyen alabanzas o panegíricos a la diosa Lalita. Existen además historias que relacionan a los *nath* yoguis con Jvalamukhi.¹

La corriente de los *naths* surgió a partir de la antigua tradición de *siddhas*, quienes eran en su mayoría yoguis y realizaban una gran variedad de ritos (budistas, tántricos, saktas, chamánicos, etc.). Sin embargo, el Nath Panth no es estrictamente tántrico: sus textos no pertenecen a la clasificación de *agamas* etc, aunque su imaginario, sus precedentes y aun el léxico sí. Además, el deslindamiento con el tantra no ha impedido que se relacione al Nath Panth con conductas extremas; esta relación evidencia también una afinidad teológica no sólo con el mundo del tantra, sino con otras corrientes religiosas, en particular aquellas que preconizan una devoción que se apoya en ideas no dualistas: “Extreme forms of behaviour indicating an attempted direct engagement with some variety of unconditioned or unmediated reality seem to have been advocated only within those South Asian traditions that had nondualism as an ideological basis” (Dundas 2000: 231-32).

La corriente de los *nath*-yoguis está hermanada con algunas corrientes tántricas y con algunos movimientos devocionales del periodo medieval. Si los *naths* deben su imaginario religioso a las escuelas tántricas que los precedieron, este imaginario fue

¹ En los murales de la biblioteca del templo de Gorakhpur, uno de los frescos muestra a Gorakh recibiendo la gracia divina de Jvala, quien se encuentra en un altar de fuego sagrado. Ver también GorC 1: 170-71.

más tarde heredado por los *sants nirgu?is*. Es importante plantear algunas preguntas sobre este proceso. ¿Hasta qué punto el Nath Panth supuso una reforma en los mundos social y religioso del sur de Asia? Si dicha reforma en efecto tuvo lugar, ¿se dio de igual manera en ambos mundos? ¿Qué posibles cambios de orientación pudo haber sufrido este supuesto “espíritu de reforma”?

En el primer capítulo he mostrado que el Nath Panth no sólo es una escuela fundada por Gorakh, sino una tradición que se remonta hasta la figura de Matsyendra y acaso incluso hasta los kapalikas. Si bien Gorakh popularizó y consolidó la práctica del ha?ha-yoga, ya Matsyendra había difundido ciertos términos en textos como el *Kaula-jñana-nir?aya* y el *Akulavira-tantra*. El hecho de que los naths cuenten con un fundador —más o menos histórico— y con un linaje —más o menos verosímil— hace que dejen de ser una mera secta tántrica más para convertirse en un verdadero *panth*, un *sampradaya* con identidad propia. Los nath-yoguis profesan una marcada devoción dirigida al guru fundador (Gorakh) y no sólo a divinidades (si bien en principio se reconocen como saivas y Gorakh se ha tomado por encarnación del dios Siva). Aun así, en la actualidad han adoptado los modos de adoración practicados por la comunidad hindú en general: ofrendas y cánticos a diversos personajes del panteón hindú como Rama, Hanuman, Kali, Jvaladevi, etc.

Las diversas listas onomásticas que analizamos en el capítulo 2 muestran una falta de carácter institucional, pero evidencian distintas tendencias dentro del *panth*, como la de relacionarse con ciertas tradiciones vaishnavas (Dattatreya, los nueve Naraya?as). Esto es también palpable en los cuentos (Matsyendra, Gorakh y Gahini figuran en algunas versiones como avatares de algunos de los nueve Naraya?as). De algún modo, el movimiento de los naths ha estado oscilando entre cultos tántricos (hindúes y budistas) y religiosidades menos transgresoras, al menos desde un punto de vista ritual. Lo que sí parece ser una preocupación común es ofrecer una línea de

descendencia que se remonte a personajes (relativamente) históricos. Estos personajes que supuestamente debieron haber vivido se convirtieron no sólo en figuras de veneración, sino en los preceptores espirituales de la orden. Paralelamente, varios de ellos se convirtieron en fundadores de subsectas dentro de la *g rey nath*.

La consolidación de un *sampradaya* en torno de un guru es una característica particularmente propia de los movimientos de la tradición *sant*, más que de las escuelas tántricas. Si bien algunas escuelas tántricas recuerdan el nombre del guru fundador o eminente (por ejemplo Abhinavagupta en su *Tantraloka*), la línea de transmisión no suele ser tan importante. Por otro lado, las insistencias de la figura del guru en los *panths* del *ca.* siglo XII en adelante son importantes no sólo porque generan un nuevo camino, sino porque, de algún modo, demuestran un rechazo más o menos abierto hacia ciertas tendencias tántricas. A través de las leyendas naths, Gorakh ataca formas de religiosidad tántrica, aunque algunas prácticas tántricas no hayan estado del todo ausentes a lo largo de la historia nath.

Cabe preguntarse si acaso la figura de Matsyendra no es más bien puramente mítica, un punto de referencia religiosa al cual se han ligado varias tradiciones (Abhinava, los naths, los varkaris, los vajrayanis, etc.) de manera que Gorakh (personaje real) se habría vinculado con Matsyendra tanto para establecer un linaje espiritual reconocido, como también para, al mismo tiempo, asentar su superioridad sobre escuelas predecesoras y a partir de fines más o menos sectarios.

David White habla de un fenómeno de "Gorakhnathización" que ha estado en proceso desde hace algún tiempo. Por medio de este proceso, poco a poco habría tenido lugar la incorporación, filiación de, o vinculación con monasterios desvinculados (como Kadri), de linajes (como el Vairag Panth) y de órdenes completas (Kapalikas, Pasupatas) que al final habrían contribuido a la conformación del Nath Panth como un todo (White 2004: 97). Los naths no surgen de la nada, sino que son herederos tanto

de tradiciones previas como coetáneas. Debemos concebir a los nath-siddhas como el producto de la amalgama de diversos grupos saivas denominados genéricamente *naths* (pasupatas, kapalikas, saktas), por un lado, y grupos de *siddhas* (mahesvaras siddhas, rasa siddhas, sittars tamiles y siddhāryas budistas), por el otro. Además, otros grupos también habrían participado eventualmente de esta amalgama: el Vaiṣṇava Avadhuta Sampradaya, los dasnami nagas, jainas, sufes y hasta encantadores de serpientes (Ibíd.: 99).

Así como el tantra representa un difuso punto de encuentro entre distintas tradiciones y prácticas que conformaron la “religiosidad tántrica”, del mismo modo el Nath Panth también reúne diversas corrientes combinadas en un *sampradaya* que, a su vez, se multiplica en varias otras subescuelas, tanto doctrinales como regionales, las cuales surgen de alguno de los nath-siddhas legendarios (ver Tabla 3). Parece difícil caracterizar a la tradición nath como una escuela teológica definida, ya que las posturas sociales y religiosas suelen cambiar a lo largo de textos, canciones y leyendas. El pedigrí tántrico es una de las características más cambiantes. Según algunas fuentes, por ejemplo, Matsyendra y Jalandhar podrían haber sido más “tántricos” que sus seguidores, pero Briggs relaciona también a Kanhapa con los cultos *vamacara* (Briggs 2001: 69).

Así, no cabe duda de que uno de los rasgos que evolutivamente definen al Nath Panth es su relación con las tradiciones tántricas. Si su pedigrí religioso apunta hacia el parentesco del *panth* con el tantra, a través de la escuela kaula-yogini de Matsyendranatha, la actitud generalizada es una de rechazo abierto a las prácticas más extremas del tantra. Esta relación es tensa y evidencia sobre todo las ansiedades en torno de la sexualidad y la descendencia. Para los nath-yoguis, el hāṅha-yoga –técnica crucial para su práctica espiritual— tiene la finalidad de conseguir la inmunidad total del cuerpo. No rechaza la importancia del cuerpo, sino que centra la perfección

espiritual en la perfección corporal, toda vez que existe una analogía directa entre el macrocosmos y el microcosmos. En esto no se diferencia de las tradiciones tántricas en general. Son los medios para alcanzar esta perfección los que difieren de las prácticas tántricas que los gorakhnathis rechazan, en especial según las enseñanzas de Gorakh.

El tantra, en su forma más exotérica, ofrece la posibilidad de experimentar una experiencia mística que al mismo tiempo contiene un *énstasis* y un *éxtasis*; la meditación permite lo primero, mientras que el desempeño físico produce lo segundo. El proceso de *énstasis* supone una experiencia interna o introspectiva, mientras que el *éxtasis* implica una experiencia externa o exteriorizada.² A diferencia del sufismo, que se basa más en una experiencia mística de tipo extático y devocional, el yoga clásico se enfoca en una experiencia enstática. El tantra puede comprender ambas facetas. Pero más acertado sería decir que se trata de un *énstasis* eufórico, más que de una conjunción de *énstasis* y *éxtasis*. Es sobre todo el uso de los *pañca-tattvas*, previa ejecución del yoga, el medio que más se presta a la concreción de este tipo de misticismo. El resultado, dicen las fuentes tántricas, es el conocimiento del verdadero Yo, que es igual a la Conciencia pura y absoluta, *Cit* o Siva, y es que para un seguidor del camino tántrico esta conciencia no es sino la esencia divina que mora dentro de cada individuo. Pero, como escribe Sanjukta Gupta, ello es oscurecido por los componentes psicológicos: la inteligencia, el *karma*, el ego y la mente activa (Gupta 1992: 183). A esto se añaden los influjos de los órganos sensoriales y el cuerpo. El simbolismo tántrico de la *sadhana* apunta en una dirección bien clara: la aprehensión completa de la psique, tanto en su aspecto consciente como en el inconsciente, lo cual consigue mediante la canalización de la energía interna o *ku?alin i*

² Al respecto, el lector puede consultar la obra de Eliade (1998), en especial pp. 40, 53, 67-73, 132 y 145-51.

A modo de semejanza, así como la misa negra confirmaba por oposición la santidad de la misa real,³ muchos cultos tántricos —que no hacen sino invertir los valores y realidades simbólicas del ritual védico— han terminado por reforzar la sacralidad y autoridad de las formas más ortodoxas del hinduismo. En buena parte ello se debe a que, finalmente, los movimientos religiosos en el sur de Asia tienden a ser ortoprácticos, más que heterodoxos realmente. Pero acaso también, como opina Bernard Faure, habría que reconocer que:

(...) la ortodoxia toma su forma no de su núcleo —una línea de transmisión—, sino de sus márgenes, de las otras corrientes contra las que reacciona rechazándolas o abarcándolas (en Doniger 2005: 101).

En muchos sentidos, es siempre lo opuesto a nosotros lo que nos define, nos delimita. Lo que me hace diferente de lo otro —aquello contra lo que lidio— es lo que me concreta. La ortodoxia es tal *sólo en función de sus respectivas manifestaciones heterodoxas*. Es de la necesidad de autodefinirse (y por ende de nombrar a lo demás) de donde surge la noción de lo ortodoxo. El Nath Panth parece haber surgido como una expresión de “lo otro”, pero poco a poco la distancia se fue acortando.

Continuidades y discontinuidades

Los escritos atribuidos a Gorakh y sus seguidores comprenden una vasta literatura que abarca desde breves tratados en sánscrito (en especial sobre yoga, pero también sobre alquimia y otros temas) hasta una multitud de canciones devocionales y de dichos comparables a los cantos de trovadores, donde se entonan las hazañas de los grandes gurus (un ejemplo de esto son los raval-yoguis). Estos últimos textos fueron

³ Cf. Doniger 2005: 195. La autora refiere instancias en que supuestamente algunas personas acusadas de brujería en Alemania (s. XVII) eran capaces de hacer sangrar la hostia, lo que demostraba que se trataba *de facto* del cuerpo de Cristo. De algún modo, estos brujos lograban con eficacia transmutar “de vuelta” la hostia en la carne, mientras que la relación —durante la ceremonia católica— cada vez se hizo más tenue, en gran medida motivado por las acusaciones de canibalismo. Sobre el problema de la interpretación de la Eucaristía y la Crucifixión en pueblos convertidos, ver Doniger 2005: 176-79.

compuestos en lenguas vernáculas y su carácter es muy cercano a las canciones de los poetas-santos de la importante tradición *bhakti* que se desarrolló a partir del siglo XIV. Evidentemente, las relaciones entre ambas tradiciones no son pocas ni menores.

Larga, sin duda, es la historia del yoga y larga también su gama de posibles expresiones: desde un sistema de pensamiento ortodoxo —complementado por el sistema *sa? khya*—, pasando por el significado de “disciplina” tipificado en la *Bhagavad-gita* y hasta llegar al sentido de práctica de carácter físico y espiritual. Cada expresión, a su vez, posee sus propias complejidades. Como sea, resulta innegable que la tradición *ha?ha-yóguica* ejerció —y en cierta medida lo sigue haciendo— una influencia constante y comprehensiva en el ámbito de las prácticas místicas, espirituales y/o teológicas. La práctica del *ha?ha-yoga*, por sí misma, ha trascendido aun el círculo que le dio celebridad: los *nath-yoguis*; tanto así, que al parecer diversas corrientes y hasta religiosos modernos han incorporado este sistema psicofísico a sus propias creencias. Algunas pruebas de ello son el *Siva-sa? hita*, de fuertes ecos *advaitas*, y el *Ghera??a-sa? hita* que, si Eliade está en lo correcto, podría haber sido la obra de un *vaí??ava* bengalí (Eliade 1998: 172). El *sivaísmo* de Cachemira, a través de la vertiente de la escuela de *siddhayoga*, es otro ejemplo.

Las bases del yoga están sentadas en el tratado de Patañjali. Pero aún falta por ver cuántas modificaciones percibió a lo largo de los siglos. Entre Gorakhnath y Patañjali hay unos 600 años o más, y entre el *Yoga-sutra* y el *Ha?ha-yoga-pradipika* de Svatiarama no menos de diez siglos. Faltaría aún evaluar las continuidades y disidencias entre ambas formas de yoga. Por ahora me limitaré a emitir unas cuantas opiniones.

A juicio de Whicher, el sistema del yoga, según lo expone el *Yoga-sutra*, resuelve una tensión inherente dentro del hinduismo establecida en la oposición entre un involucramiento espiritual e identidad personal dentro del mundo (*prav ?ti*), por un

lado, y un desembarazo del plano terrenal y la identidad personal que trasciende el mundo (*nivṛtt*), por el otro (Whicher 2003: 62-63) Él lee un equilibrio entre ambos contrarios. Yo no coincido del todo con esta idea, porque una de las características distintivas del yogui, en principio y en teoría, es que está investido de la condición de renunciante, es decir, de alguien que se aparta del mundo social en pos de una liberación espiritual que presupone también una liberación de las ataduras del mundo en sociedad. El yogui y el renunciante no sólo preconizan el desapego (*vairagya*), sino que emprenden un camino solitario. Si bien suelen reunirse eventualmente entre ascetas, la idea subyacente es que el camino es, en última instancia, individual.

Es esto lo que diferencia al yogui de un bodhisattva: para este último el camino de la liberación puede ser colectivo y aun compartido, mientras que para el primero todo depende, sobre todo, del adiestramiento personal en el control sobre la mente. Ciertamente el yogui no dedica el resto de su vida, como se puede observar hoy en día, a los parajes más aislados e inhóspitos, sino que deambula de aquí para allá, a menudo pasando algunas temporadas en poblados bastante concurridos. Pero ello no quiere decir que esté profesando un compromiso de salvación con sus semejantes (salvo por sus propios discípulos; nunca por individuos ajenos a su tradición). Se mueve en el mundo pero —al menos idealmente— sin ser influido por ello: está lejos del agrado y el desagrado, da igual importancia a la afluencia de personas que a la lluvia o al sol o la compañía de otros renunciantes (*sadhus*, *yoguis*, *sannyasis*, etc.) El desapego del yogui parte de la premisa de que hay que permanecer impasible ante los opuestos, permanecer intacto. Vyasa apuntó esta característica fundamental de *vairagya* en su comentario al YogS (Carpenter 2003: 36-37). La impasibilidad (*anabhogā*) va de la mano con las austeridades y el ascetismo.

De hecho, cabe recordar que durante su búsqueda espiritual, el Buda llegó a practicar métodos yóguicos, entre otras prácticas. El ejercicio extremo de austeridades

y mortificaciones físicas lo hizo declinar de tales regímenes al final. En esta búsqueda, el Buda se encaminó primero por los senderos ya trazados por la religión ortodoxa: la renuncia, el ascetismo, el rechazo del mundo. Más adelante desdeña estos caminos por considerarlos insuficientes y aun perniciosos. Aunque más bien ausente en las primeras fases del budismo, la misericordia búdica se convirtió en una de sus características más distintivas, rasgo que lo separaba de las tradiciones brahmánicas e hinduistas, mucho más individualistas. Siglos más tarde tendría lugar una tradición más o menos afín a las nociones de piedad, misericordia y empatía con los menos afortunados, bajo la forma de una multi-corriente de poetas-santos en distintos puntos del sur de Asia: los *sants*. En realidad, *haṛha-yoguis* y *sants* predicen un camino de salvación que está abierto a los demás, pero sólo los budistas hacen énfasis en la compasión (*karuṇā*) que debe prodigarse a todo ser vivo, independientemente de que pertenezca o no a la tradición. La figura del yogui, para tiempos de Patañjali y aun un poco más tarde, siguen siendo comparable a la del renunciante típico, con la salvedad de que posee facultades propias: el control sobre los elementos. El yogui es una figura respetada por su gran disciplina, pero también temido, más que visto con ojos de esperanza.

Es cierto que las fuentes que he utilizado en este trabajo se refieren en más de una ocasión a las bondades de algunos de los personajes. Sin embargo, ello no deja de ser algo forzado. En realidad, lo que encontramos en los cuentos —las caracterizaciones más recurrentes— es a personajes inclementes, coléricos y poco compasivos, en especial Gorakh. La mayoría de instancias en que un yogui muestra sus dádivas es o bien a su guru, o bien a alguna divinidad. La otra instancia es significativa: el nath-yogui suele prodigar beneficios a monarcas más que al individuo común. La excepción está representada por aquellos casos en que alguna persona había mostrado deferencia y solicitud al personaje yogui principal, como en una historia de Duraṅgat/Dhundhali. En todo caso, se trata de algún personaje que jamás

vuelve a figurar ni posee mayor relevancia para las sagas nath. Por el contrario, los reyes o príncipes como beneficiarios representan una constante: Bharthari, Gopicand, Caura?gi, Bapa Raval, Goga. El caso es particularmente importante porque incluye a figuras con mayor evidencia histórica, como Man Singh en el Jodhpur del s. XVIII y el BJP de la actualidad. Lo importante aquí es recalcar que el motivo hagiográfico cobra realidad; no permanece como un mero elemento literario, sino que, de hecho, sucede. La contraparte es el rey de Nepal, quien tiene que padecer los embates de Gorakh; la leyenda de alguna manera reivindica el culto de Matsyendra y le da legitimidad. En dicha historia, además, es posible leer entre líneas una tentativa por darle un carácter más hindú que budista al culto de Matsyendra. De alguna manera, se busca contrarrestar la influencia que el budismo y el culto de Avalokitesvara han tenido en esa tierra.

La figura de los *siddhas* y los *naths* se transformó en la de los *sants* en la época medieval, durante el periodo del reinado mogol, gracias al influjo de la devoción, una devoción que los adeptos de algunas órdenes sufíes también profesaban por sus maestros, entendidos como transmisores de la gloria de Dios. Varios de los grupos de *sants*, al igual que los Mahanubhavas de Cakradhara (s. XIII), contaron con un trasfondo natha y posteriormente adoptaron un modo de devoción más vai?ava. Sin embargo, la afiliación "vai?ava" de los Mahanubhavas es más nominal que teológica, pues su figura principal (K??a) no necesariamente corresponde con el avatar del dios Vi??u según la mitología tradicional (Bakker 1992: 16). La misma cuestión de nomenclatura tiene lugar entre varios *sants*, para quienes el nombre de Ram no equivale tampoco a una forma de Vi??u (ni el nombre de Allah al dios islámico). Por un lado los Mahanubhavas habrían rechazado la adoración de ídolos y por el otro habrían hecho énfasis en la repetición del Nombre Divino (cf. Bakker 1992: 21).⁴

⁴ Sobre Cakradhara y los Mahanubhavas, ver también Vaudeville 1987b, Zelliott 1987: 102-03 y 2003, y Feldhaus 1991: 91-94 y Feldhaus 1994.

Al mismo tiempo, la actitud musulmana parece haber tenido facetas ambivalentes: por un lado, varios sufíes se identificaron y acercaron a los yoguis; por el otro, los sectores más ortodoxos condenaban sus prácticas mágicas. Por supuesto, resulta mucho más fácil que la sensibilidad islámica se mostrara más condescendiente con aquellas manifestaciones religiosas que, de algún modo, no entraran en franco conflicto con ella: “the glorification of love in Hindu devotion could create a common ground on which a bridge could be built” (Gaeffke 1992: 84). Sin embargo, los bloques del hinduismo y el Islam no son monolíticos, sino que ambos poseen fisuras propias y vertientes antagónicas. Dentro del Islam, los principales vectores antagónicos son el chiísmo y el sunnismo, cada uno con sus ramificaciones. El sufismo puede adoptar modalidades ora más sunnitas, ora más chiitas. En el primer capítulo aludí al caso de los nizaris (chiitas, mas no sufíes) que experimentaron un largo procesos de simbiosis con el Nath Panth, a través del cual los rituales nizaris adquirieron algunos rasgos tántricos y naths: principio de secrecía, ofrendas de agua bendita (llamada *ami*, “ambrosía”, del sánscrito *amṛta*), participación ritual de mujeres y distintas castas, léxico yóguico (*rasa, haṣa, naṣi, Alakh*), etc. (Khan 2000: 286-87, 289).

Sin embargo, cabe resaltar que en los relatos que he utilizado, y los cuales constituyen historias célebres, la presencia musulmana está más bien ausente. Encuentros o enfrentamientos entre grupos de sufíes y de yoguis aparecen en otras fuentes (generalmente musulmanas) y en cuentos muchos menos célebres.⁵ He hecho referencia a dichos casos en distintas partes de este trabajo. La semejanza del yogui con el *sant*, por otra parte, es un elemento relativamente presente en la narrativa hagiográfica. En D₂₋₃, por ejemplo, Gorakh se presenta ante Kalīga como un *sadhu* que conoce muchas canciones y diestro en el arte de la música. Aquí, Gorakh encarna

⁵ La excepción más importante, y que no abordé en este trabajo, es la saga de Goga a Cauhan. Goga, o Guga Pir, perteneció a la casta de los rajputs y recibió la gracia de Gorakhnath; su fama reside en que se opuso a las fuerzas musulmanas, en particular a Mahmud de Ghazni (ver GogPur; GorC 1: 144-47; Briggs 2001: 99, 181, 183-84, 195, 235-36).

al bardo yogui, emparentado en la actualidad con la hermandad de los poetas devocionales.

Kabir y la mayoría de los otros *sants nirgu?is*, buscan más una suerte de comunión con la esencia divina —no necesariamente en forma teísta— y la inmortalidad espiritual, mientras que los nath-yoguis andan en pos de una inmortalidad física, mediante la práctica del ha?ha-yoga y de una alquimia ontológica, para, más que comulgar con Dios, lograr convertirse ellos mismos en dioses sobre la tierra. La relación que tuvieron los *sants nirgu?is* con los naths fue más en términos de nomenclatura, mientras que los sufíes sostuvieron un parentesco de tipo más “práctico”. Los poetas *nirgu?is* derivaron concepciones metafísicas e incorporaron la terminología de los naths.

Los nath-yoguis heredaron la cosmovisión tántrica a través del ha?ha-yoga y, a su vez, ésta se convirtió en un legado que retomaron los *sants* del medioevo indio, en particular los poetas *nirgu?is*. La transmisión del lenguaje yóguico durante este proceso se llevó a cabo primero a través del sánscrito (los textos atribuidos a Gorakh en materia de ha?ha-yoga) y después a través de lenguas vernáculas (la poesía místico-devocional). David White escribe que habría que situar a los nath-siddhas entre el refinamiento y la abstracción de sistemas como el Srividya y los kaulas y la devoción ritualizada de corrientes saivas y vai??avas (White 2001: 141). Habría que agregar explícitamente a las corrientes de *nirgu?is*. A nivel popular, la gente suele agrupar a todos estos movimientos bajo un mismo halo; de hecho, los naths caseros reconocen su parentesco con los *sants* en varias canciones (Gold y Gold 1984: 121).

En el Nath Panth podemos hallar un claro ejemplo de una tradición religiosa en constante tensión interna y reelaboración a partir el entorno externo. En un inicio producto de la amalgama de diversas tradiciones (kapalikas, saktas, saivas, siddhas, etc.), el *panth* fungió también como catalizador de los diversos e incipientes

movimientos religiosos en el sur de Asia hacia el s. XIV, que igualmente fueron producto de la combinación de distintos factores sociorreligiosos. Me refiero por supuesto a la tradición de los *sants*, herederos tanto del vocabulario esotérico del ha?hayoga y la actitud un tanto irreverente de los yoguis, como del misticismo de los sufíes. En esta herencia, el entrecruce del misticismo hindú e islámico fue crucial. Posteriormente, y al igual que una buena parte de los movimientos devocionales del medioevo indio, los naths han experimentado espíritus reformistas en distintos niveles: primero de más a menos tántricos, luego de más a menos heterodoxos, de “apertura” (varias castas, varias procedencias) a “cerrado” (vinculación con varkaris, pero negación de aghoris *et al*). De varios modos el pensamiento hindú ofrece disyunciones y continuidades entre los ritos externos y los estados internos (A. Gold 1989: 781).

En la literatura sánscrita nath es relativamente común hallar el abierto rechazo al camino kaula⁶, pero es relativamente infrecuente encontrar un rechazo o una subestimación de prácticas védicas. La razón, sin duda, es que su vinculación con el kulacara —en tanto camino tántrico— representaba un obstáculo para su legitimación como un *sampradaya* ortodoxo. Sin embargo, no es fácil determinar si en verdad los textos naths en sánscrito fueron escritos mucho tiempo antes que la poesía vernácula; de hecho, es probable que ambos corpus literarios se hayan redactado casi simultáneamente. La elección lingüística para la composición de estos textos puede sugerir algunas cosas: 1) la preparación o educación formal de algunos militantes de las órdenes naths y 2) el interés particular de o bien buscar legitimidad para el *panth*, o bien apelar al grueso de la población.

Los rasgos naths que no parecen haber cambiado a lo largo de la historia nath son la nomenclatura yóguica, el atuendo (aretes, turbante, etc.), la reverencia por un corpus literario, en particular en sánscrito (porque ello otorga mayor legitimidad y respetabilidad), la recitación de *sabdis* y *pads* en lenguas vernáculas, la injerencia de

⁶ Ver por ejemplo AmY 2.16.

los yoguis en el mundo de la política, la devoción a Paramasiva (en su aspecto de Alakh Nirañjan , el Absoluto indeterminado) y el respeto por los nath-siddhas proverbiales. Éstas son las características que definen en términos generales al Nath Panth. En términos ideológicos, y a nivel institucional, los aspectos soteriológicos y teleológicos parecen haber mutado: el estricto celibato *versus* la experiencia sensual, el pedigrí religioso (entre saiva y budista a uno relativamente más vaiṣṇava en algunos casos), el carácter inicialmente antinomista y abierto del *panth* en uno más conservador.

La incorporación de nomenclatura vaiṣṇava (como los Nueve Narayāṇas y la figura de Dattatreya) sin duda evidencia una constante interacción entre los grupos de siddhas del centro de la península, en especial de Maharashtra, y los naths del norte. Al mismo tiempo, las formas de devocionalismo hindú que mejor se afianzaron en el norte fueron precisamente las que tenían una orientación más vaiṣṇava. En estados del sur como Tamil Nadu, en la literatura devota predominan formas y vocabulario más bien saiva; tal fue el caso de los nayanars. En Maharashtra encontramos un claro ejemplo de una tradición que era en principio saiva y poco a poco adquirió una orientación más bien vaiṣṇava (Vaudeville 1987b: 219 ss). Al respecto se han aventurado algunas ideas interesantes que bien valdría la pena analizar con más detalle. De acuerdo con esta hipótesis, los naths habrían padecido ciertas persecuciones en el norte y se habrían visto obligados a ir hacia el sur de India. Más tarde, su doctrina habría regresado al norte, alrededor del siglo XV (ver Callewaert y Op de Beck 1991: 37). Ello acaso podría explicar no sólo algunas evoluciones lingüísticas, sino también el recurrente imaginario *varkari*.

El acercamiento del Nath Panth con la tradición vaiṣṇava se puede entender a partir de un fenómeno común en el contexto religioso de la India. Casi todos los movimientos alternos (subalternos) tienden a integrarse con el tiempo en el hinduismo

en sentido general y son poco los movimientos que permanecen exentos de este proceso de asimilación: “Increasingly Hinduized during the general religious reactions of the XVII century, the older *sants* lineages have still tended to thrive at the margins of Hindu society or within its interstices” (Gold 1987b: 212). Los naths han tendido a adoptar formas más “hindúes” que específicamente yóguicas, al menos las órdenes más cercanas a los centros de autoridad como Gorakhpur.⁷

Evolutivamente, el Nath Panth puede entenderse como una corriente postántrica y *proto-nirgu?i*, en sentido doctrinario más que histórico, pues en varios momentos convergen tanto con corrientes tántricas diversas como con los *sants*. Los naths (al menos en principio) difieren de los *sants nirgu?is* y de los *sagunis* en que *mukti* (la liberación) no deriva exclusivamente de *bhakti* (la devoción), si bien también suelen entonar *bhajans*. Los *sants* no promulgan *kaya-sadhana* (la práctica corporal), pues la liberación procede de la experiencia mística. Por otra parte, los naths, al parecer, mostraron mucho menos interés por demostrar activamente la disconformidad social que otros grupos religiosos como los kabir-panthis, los satnamis o los kinaramis de la segunda mitad del medioevo indio. En Orissa, el Mahima Dharma de mediados del siglo XIX perpetúa el espíritu contestatario e iconoclasta de los grupos *nirgu?is* — en abierta oposición a grupos *sagunis*— y resulta significativo que en esa secta no estén del todo ausentes las conexiones naths: el Absoluto, el Dios Impersonal, recibe el nombre de Alekh, variante fonética de Alakh; además, los seguidores de la secta cuentan a los naths entre los primeros seguidores de esta fe (cf. Banerjee 2007, Cáp. 2 y pp. 184-85.)

Con el espíritu de ilustrar el proceso evolutivo del Nath Panth, podemos trazar ciertas analogías con la evolución del cristianismo. Jesús de Nazareth surge de una cultura hebraica de la cual él no se deslinda claramente; son sus seguidores (y sus

⁷ Para un proceso similar dentro del Kabir Panth, ver Thukral 1995; en particular, la autora discute los modos como la doctrina de los avatares de VP?u se incorporó a la teología kabir-panthi. Ver también Lorenzen 1982, donde el autor explora los mecanismos de hinduización y sanscritización del Kabir Panth.

predecesores) quienes trazan la diferencia. Entre los adherentes a las prédicas de Jesús, resalta el influyente papel que desempeñó Pablo. En gran medida los lineamientos que conforman al cristianismo en general se apoyan en las doctrinas paulinas, que no necesariamente están en consonancia con las enseñanzas del cristo. Diferencias ideológicas, pugnas por la sucesión y otros motivos originaron desde muy temprano la proliferación de diversas subcorrientes dentro del cristianismo. Aunque todas se reconozcan como comunidades religiosas que profesan el cristianismo, a veces pueden divergir mucho entre ellas en términos de constitución del poder, de dinámicas de actualización religiosa, de metodología ritual y aun de soteriología.

De modo similar, el Nath Panth rastrea sus orígenes hasta Matsyendranatha, quien a su vez no se distinguía categóricamente del contexto tántrico del cual surgió. Gorakhnath, el nath paulino, se encargó de recibir, adaptar y difundir las enseñanzas de Matsyendra. Como hemos visto, el *panth* alberga diversos grupos. La primera gran línea divisoria pone por un lado a los naths ascetas y por el otro a los naths domésticos. Ambos grupos poseen sus integrantes cantores de las glorias naths. Entre los yoguis renunciantes, además, hay varias subsectas, cada una de las cuales traza su genealogía hasta uno de los naths ejemplares: Matsyendra, Gorakh, Jalandhar, Kanhapa, Bhart?hari, Gopicand, etc. Algunos, en particular los de la región himaláica, suelen inclinarse más a la veneración del elemento femenino (*sakti*), del mismo modo que los marianos, dentro del catolicismo (a su vez una de las principales ramas del cristianismo) otorgan un papel más preponderante a la Virgen María. Otros naths son mucho más patriarcales y preconizan un celibato absoluto (recuérdese la cuestión del celibato entre los sacerdotes católicos y los pastores protestantes).

Ideología y narrativa

Aunque de manera un tanto velada (y poco desarrollada), casi todas las leyendas discutidas aluden a algún tipo de práctica yóguica (y a veces tántrica). Las prácticas más recurrentes son la meditación (*dhyana, samadhi*) y la renuncia (*vairagya*), que en todo caso son factores en común a la gran mayoría de órdenes ascéticas. La capacidad para producir prodigios varios es también recurrente. Mediante un análisis cuidadoso, señalé en el capítulo 7 que algunas de las leyendas ofrecen directa o alegóricamente alguna técnica yóguica: técnicas para el control de la respiración (*jalandhara-bandha, surya-bhedana, matsyodara*), la retención o canalización del semen (*brahmacarya, urddhva-retas, ulta-sadhana*), la recitación de mantras (*japa*), etc. (ver Tablas 3 y 4). Se trata de prácticas que forman una parte importante de la producción literaria nath, donde se encuentran algo más desarrolladas.

El constante entrecruce terminológico y simbólico del material natha sugiere que hay una continuidad ideológica entre los tres elementos que conforman lo que he llamado el “triple canon” del Nath Panth: la literatura yóguica en sánscrito, la poesía vernácula y la narrativa hagiográfica. Por ejemplo: podemos adquirir una comprensión cabal del episodio sobre el mordaz lavado del niño Mna (historia D₃-1) una vez que tenemos en cuenta las metáforas del *dhobi* empleadas en la poesía nath y la terminología de la fisiología sutil (*nadis*, etc.). Lo mismo vale para muchos otros pasajes significativos (como la relevancia de la reina Piṅgala en la saga de Bhartṛhari). Otro factor que se deja sentir en las fuentes naths, en particular las vernáculas, es el contexto sociohistórico. Algunos pasajes y referencias en los cuentos dan fe de ello, así como la conformación de distintas listas onomásticas.

El tantra —y el lenguaje tántrico— tiende a ser más esotérico y ritualístico, mientras que el lenguaje de los *sants* es más exotérico, si bien conservando su carácter místico (experiencial, visionario) y “sobre-lingüístico”. La literatura nath en sánscrito se parece al lenguaje tántrico en tanto supone la actualización del ritual nath,

es decir, la práctica del haṭha-yoga y es esotérico porque, en teoría, para comprender cabalmente el texto es necesaria la iniciación al *panth*. La poesía vernácula nath es, en realidad, el modelo de la poesía *nirguṭi*. Una semejanza hay entre ambos lenguajes, sin embargo. Al igual que con la lengua *khari boli*, el uso del sánscrito tántrico adolece de elegancia y complejidad gramatical no sólo ni necesariamente por una falta de preparación o educación, sino porque el objetivo era llegar a la mayor audiencia posible.

En cuanto a ideología base, los naths se asemejan a los *nirguṭis* en su rechazo del derecho ritual exclusivo de la clase sacerdotal, pero después de algún tiempo, cuando el *panth* se hubo consolidado, éste adoptó una postura más conservadora; hoy en día, el líder de los naths de Gorakhpur está afiliado al Bharata Janata Party (BJP), partido de la extrema derecha hinduista. En términos sociales, de ser una suerte de movimiento *proto-nirguṭi* o radical, el liderazgo de los nath-yoguis devino en uno tradicional, o *pseudo-saguni*, por así decirlo.

Si en general los *nirguṭis* vienen de clases bajas, y los naths son los modelos antecesores de los *nirguṭis*, no sería del todo extraño que Gorakh o Matsyendra hubieran también pertenecido originalmente a castas bajas, a pesar de que algunas fuentes manifiestan que ellos procedieron de casta brahmánicas. Algunos motivos de los relatos hagiográficos ponen de relieve elementos impuros que, algunos opinan, reflejan el hecho de que el Nath Panth estaba, al menos en algún momento, estrechamente vinculado con miembros de las castas bajas y con oficios desdeñados (Bhattacharyya 1996: 252). Estos elementos son: el énfasis sobre el hecho de que originalmente Matsyendra haya sido pescador (leyendas A-1, A-3 y A-5) y Jalandhar/Hāṭṭha barrendero (D₁-1), que el rey Bhartṛhari se dedicara a deambular en un campo crematorio (E-1 y E-2), que Jalandhar ordenase a su discípulo Gopicand

fungir como sirviente de la prostituta y hechicera Hira (F-1), que Gorakh limpiase el excremento de Caura?gi (G-3), etc.

Estos elementos, por supuesto, no constituyen la base ideológica del Nath Panth. A lo largo de este trabajo he explorado diversas inquietudes que, de algún modo, articulan —y están articuladas por— la identidad del nath-yogui. Pues la identidad del nath-yogui no es monolítica y unívoca, sino que alberga tensiones internas y constantes redefiniciones. Las distintas inquietudes del *panth* encuentran expresión a través de diferentes medios.

En el Nath Panth, podemos considerar que las enseñanzas se transmiten mediante una vía exotérica (abierta y pública) y una esotérica (cerrada). La vía exotérica comprende básicamente las leyendas o, mejor dicho, el *significado explícito* de las historias y la literatura sánscrita nath. La vía esotérica —que por naturaleza suele ser siempre más compleja— está conformada por a) las instrucciones del guru, b) la *sadhana* y c) el *significado implícito* de los relatos hagiográficos. La poesía mística vernácula representa una vía interesante porque es a un tiempo pública y cifrada, es decir que se trata de versos que apelan a un público amplio, a través de la lengua vernácula, pero cuyos significados más profundos están codificados en lenguaje místico; para decodificar adecuadamente estos significados, sería indispensable contar con la iniciación previa y la guía del guru. Ello no impide que el público en general pueda disfrutar de la poesía vernácula, sobre todo para inflamar los sentimientos de devoción y de fervor religioso.

La literatura vernácula parece mostrar una actitud diferente y más clara que el corpus sánscrito. Los poemas poseen en general el mismo tono que los posteriores poetas *sants*: total desafío a las autoridades religiosas en el poder. Quizá debamos leer que los autores de la literatura nath en sánscrito tendían más a la ortodoxia y la búsqueda del poder secular, mientras que los yoguis errantes (no necesariamente

iletrados o ignorantes del sánscrito) se dedicaron a entonar sus experiencias místicas del yoga entre la gente común y a mezclarse con distintos grupos sociales, sin distinción de clases, oficios o credos. Esta tendencia a confundirse con la gente en general contribuye al hecho de que los temas religiosos y sociales de los naths sirvan de precedente a los temas de los *nirguṇīs*. Al mismo tiempo, su afinidad con los sufíes los hizo entablar también un contacto bastante estrecho con ellos (cf. Rizvi 1970). Los sentimientos populares se harían sentir en la literatura que mayor acogida podía tener entre las multitudes, es decir, la poesía vernácula, y los naths estuvieron entre los primeros grupos en poner esto en práctica.

Las moralejas/enseñanzas de las historias de los siddhacaryas del budismo tibetano son más evidentes que los “mensajes” de las leyendas naths, tal vez porque los siddhas están cifrados en textos canónicos, de autoridad, mientras que la transmisión de las leyendas naths se ha dado a través del folclor. La poesía vernácula de los naths expresa las inquietudes principales del *panth* y en más de una ocasión emula situaciones paradigmáticas de la narrativa hagiográfica: particularmente, la amonestación de Gorakh cuando Matsyendra cede a las tentaciones carnales en el reino de las Mujeres. En más de un *pad* y *sabdi* podemos escuchar las palabras que bien podrían estar dirigidas a Matsyendra o Gopicand, como he ilustrado en páginas anteriores (caps. 5 y 6).

Varias de las leyendas naths —o, al menos, algunos motivos funcionales— parecen estar tomadas de mitos más antiguos; son adaptaciones, por así decirlo, o re-actualizaciones. La razón estriba en parte en el hecho de que “la India está preocupada por los modelos ejemplares y los sucesos paradigmáticos, no por lo particular y lo individual” (Eliade 1966: 21). Varias historias se pueden volver a contar una y otra vez, cambiando personajes o nombres (mas no tipos) para afianzar los modelos reverenciados tanto por el *panth* como por el espectro religioso más amplio

en el cual se circunscribe: "Desde una perspectiva comparativa, también hay que advertir que los recuentos más recientes de estas historias por lo general hacen que la vida de cada santo se parezca cada vez más a la de los otros santos, independientemente de la adición de detalles específicos" (Lorenzen 1995b: 183). Un excelente ejemplo de esto es la hagiografía de Mastnath, donde se condensan elementos narrativos que ya se habían hecho presentes en la larga producción hagiográfica natha (ver White 2001).

Sin lugar a dudas, la moldura cambiante de los relatos hagiográficos no es exclusiva del Nath Panth. La hagiografía de diversos *panths nirgu?i* experimenta el mismo proceso. Cabría preguntarse si las eventuales modificaciones de estas historias no dependen de dos factores al mismo tiempo, a saber: como una respuesta a la cambiante identidad del *panth* y como asimilación a una tradición hagiográfica más comprensiva:

Resulta tentador concebir los cambios y adiciones de las versiones tardías de las historias como un producto de algún modelo no manifiesto o latente de la hagiografía *nirgu?i* (incluso de la hagiografía pan-india o universal), una suerte de transcripción oculta o estructura profunda que conduce los ejemplos empíricos de las vidas de los santos en dirección de una historia única y uniforme (Lorenzen 1995b: 184).

Para no caer en una suerte de constructo platónico (es decir, un modelo a partir de estereotipos o arquetipos universales), Lorenzen añade que prefiere concebir esta convergencia narrativa como "el producto de una combinación de factores, que incluyen influencias mutuas entre las historias, el eventual olvido y pérdida de historias específicas (...) y las necesidades psicológicas e ideológicas en común de los narradores y los oyentes de estas historias" (ídem). Las leyendas, a través de distintas versiones, van incorporando motivos diferentes, sin duda como respuesta al cambio de

presupuestos de la identidad del *panth*, pero también de la percepción externa. A juzgar por las distintas versiones de las leyendas paradigmáticas que pude consultar sobre la hagiografía *rath*, ninguna alteración narrativa carece de importancia. Las necesidades y ansiedades de narradores y oyentes (a veces laicos, a veces yoguis, a veces padres de familia, madres o hijos) se traducen en elementos narrativos que imprimen valores distintos a cada versión de un cuento.

Daniel y Ann Gold señalan que Matsyendra no ejemplifica a la perfección los ideales ascéticos del yogui (Gold y Gold 1984: 113); sin embargo, el episodio de Matsyendra en el reino de Kadali, me parece, debe leerse también en función de las escuelas con él vinculadas. Si la citada historia se lee a partir de las inquietudes que en teoría motivaron a Gorakh, entonces la interpretación directa es que Matsyendra, en algún momento, se desvía del verdadero camino. Si, por el contrario, recordamos que la escuela tántrica conocida como Kaula-yogini tiene la paternidad putativa de Matsyendra, entonces tendríamos que entender que el cuento, en un nivel más profundo, no narra la “desviación” de Matsyendra, sino la “reforma” efectuada por Gorakh. La escuela Kaula-yogini, como puede observarse en KJN, supone el coito ritual, un elemento que está claramente tipificado por la sexualidad explícita de Matsyendra con la reina y las cortesanas de Kadali.

Debemos también tener en cuenta que la historia del rescate en el Bosque de Kadali reproduce las facetas contrastantes de Siva en el Bosque de Pinos. Elaboré este punto ya en el capítulo anterior; aquí sólo recordaré que Gorakh ejemplifica la capacidad ascética imperturbable de Siva, mientras que Matsyendra encarna el potencial erótico. Matsyendra, además, curiosamente se parece a Siva en que también posee descendencia. De hecho, resulta sorprendente que sea justamente Siva, el asceta, quien más haya contribuido a la propagación de la familia. Vi??u, por el

contrario, el dios de la preservación del *dharma* y al *artha*, no posee hijos pese a estar casado con la diosa de la Prosperidad, Lakṣmī.

En otras palabras, yo no soy de la opinión de que Matsyendra encarna el ejemplo del mal yogui —como consideran Ann y Daniel Gold—; antes bien, Matsyendra ejemplifica un tipo particular de yogui—el siddha tántrico. Su coqueteo con el elemento femenino en realidad está en consonancia con las técnicas estipuladas en ciertos textos tántricos, incluidos los que se atribuyen a Matsyendra. Me parece que podemos leer el episodio del rescate de Matsyendra como la empresa de Gorakh, cuyo objetivo estriba en erradicar dichas técnicas de la historia del Nath Panth. Gopicand, por el contrario, me parece un mejor candidato para el título del yogui imperfecto: dubita constantemente, implora el auxilio de su guru, rompe en llanto sin cesar y, aún más significativo, de hecho ni siquiera busca convertirse en yogui en primer lugar. Por supuesto, estas ansiedades contribuyen a hacer de la leyenda de Gopi una narrativa sumamente rica en términos de complejidades psicológicas y estéticas. No por nada se trata de una de las historias predilectas en el folklore indio. Pero —recordemos— la leyenda del rescate de Matsyendra también goza de bastante celebridad. De algún modo, ambas historias encarnan diversas ansiedades, inquietudes y “pedigríes religiosos” que el nath-yogui experimenta.

Los personajes naths encarnan fases y prácticas diversas a lo largo de la vida del *panth*: orígenes tántricos (Matsyendra), reforma (Gorakh), contención del aliento (Jalandhara), la tensión entre el poder secular y la renuncia (Gopi, Bhartḥari), la conquista de las aflicciones corporales (Cauraḡi) y aun entre la ascesis y el amor (como es el caso de Rañjha en los romances sufíes). Sin lugar a dudas, una constante muy importante en las historias es la poética de la angustia ascética, traducida en diversos motivos en varias narrativas, particularmente las de Gopi y Bharthari. Asimismo, la rivalidad de Gorakh y Kaḡhapa es proverbial y está presente en

prácticamente todas las fuentes. Es inevitable pensar que en este motivo se deja traslucir una rivalidad real entre distintas subsectas del Nath Panth.

Las leyendas que conforman el capítulo 6 forman parte de una red de historias que refuerzan el *ethos* milico-espiritual del yogui y las tensiones castidad/renuncia (*Brahmacarya/sannyasa*) en oposición a los placeres/adquisición-prosperidad material (*kama/artha*). En todos los casos tenemos a un personaje de la realeza que termina por convertirse en discípulo de un yogui; salvo en el caso de Caura?gi, los otros dos personajes (Bhart?hari y Gopicand) son los monarcas. Para Ann Gold, en particular la leyenda de Gopi encarna la “tensión entre la prioridad del ser interno y del externo y entre las virtudes de renunciante y rey” (Gold 1989: 784). Así como el rey está investido y autorizado a gobernar por la divinidad, el yogui de casa está autorizado al control secular (paralelo inverso).

Incidentalmente, la participación de personajes reales (y, por lo tanto, jefes de familia) ofrecen una vicisitud que no hay que pasar por alto. De hecho, se trata de un motivo crucial en estas narrativas. Una de las constantes en la hagiografía nath es la insistente tensión en torno de la descendencia. El linaje espiritual se contrapone al linaje carnal.

La influencia o el dominio del yogui sobre el poder político se traduce en la reiterada relación de un nath-yogui con algún monarca o dinastía importante: Matsyendra y Colaraja; Gorakh y Goga, Bhart?hari y los Gorkhas; Jalandhar y Gopicand; Devnath y Man Singh de Jodhpur; Avedyanath/Adityanath y el BJP, etc. Resulta interesante que Man Singh ejemplifica las tensiones de las historias de Bhart? y Gopi llevadas a una realidad más directamente histórica. Mientras que Bhart? idealmente se convierte por voluntad en yogui, Gopi carga con el desasosiego y sufre por su apego al mundo cortés. Man Singh, por su parte, se siente atraído y tentado en más de una ocasión a convertirse en nath-yogui, pero permanece en el trono. Pero

permanece —y aquí lo más importante— no porque la vida espiritual desmerezca en frente de la vida real, sino porque el verdadero poder del yogui debe conquistar lo material y lo etéreo, la mente y el cuerpo, el espíritu y el reino. Permanece en el trono bajo los auxilios y alientos de su guru Ayas Dev quien, en contraposición con Jalandhar y Gorakh, no pide al monarca que abandone su poder secular para perseguir la regencia del espíritu. A final de cuentas, a ambos les convenía que Man Singh conservase su lugar en el palacio y que Ayas Dev fungiera como consejero. Únicamente abandona toda responsabilidad real y política cuando su guru ha perdido la vida. Y aquí la figura del yogui sigue ejerciendo su poderosa influencia. Cabe considerar que Mansingh de Jodhpur no sólo se afligió a causa del dolor de la pérdida de un ser querido, sino también porque había perdido la fuente verdadera de su poder, según él lo había creído desde el inicio de su mandato.

En la actualidad, el monasterio de Gorakhpur, uno de los principales bastiones del Nath Panth, ha fortalecido su posición política, adecuándose a las circunstancias actuales de la India. Aunque con orígenes “heterodoxos”, esta expresión de los naths cada vez se acerca más a una forma ortodoxa que linda en la violencia comunalista. Tal parece que Adityanath emula la influencia que otros nath-yoguis han tenido a lo largo de la hagiografía y la historiografía nath. Es muy interesante la estrategia: aunque por un lado parece conservar sus orígenes “proto-nirgu?is” al apelar a hindúes de castas bajas (*dalits* por ejemplo), por el otro enarbola una bandera de hinduismo intransigente (Gatade 2004; Engineer 2006; Apoorvanand 2007), pese a los múltiples contactos que hubo entre sufíes y yoguis en la edad media y también a pesar de que varias subórdenes naths están conformadas por musulmanes de nacimiento. Se trata de una nueva modalidad del poder del yogui en la esfera política

Los elementos histórico-sociales son de suma importancia para la configuración de una comunidad religiosa, tanto como sus presupuestos dogmáticos y teleológicos.

Dicha importancia radica justamente en tanto se trata de acontecimientos, hechos que suceden, pues todo fenómeno social repercutirá en un mundo religioso y será incorporado simbólicamente. Sería necio tratar de negar esta relación. Pero ello no agota el trasfondo de esta mancuerna.

La religión y el dominio sociopolítico no son equivalentes, aunque con frecuencia se conjuguen.⁸ *La religión, a veces, ostenta control sobre el mundo secular, pero siempre supeditado a un orden divino. Por el otro lado, el gobierno posee control sobre el mundo secular por sí mismo y a veces alega contar con la sanción del mundo divino.* La relación entre ambas esferas es natural, toda vez que el ser humano constituye una criatura esencialmente sociorreligiosa, pues posee como atributos humanos intrínsecos la vida en sociedad y la necesidad de regularla, por un lado, y la necesidad de representación y simbolización de distintos órdenes de vida, por el otro. El aspecto social lo empuja hacia el control del aquí y el ahora, mientras que el aspecto religioso lo impulsa hacia el más allá, entendido no sólo como un reino celestial, sino como la concepción de modos alternos de existencia espiritual.

El riesgo de adoptar una perspectiva meramente marxista estriba en sobrevalorar las motivaciones políticas de un movimiento/grupo religioso en detrimento de los ideales espirituales que lo nutren. Las instituciones humanas, casi por naturaleza, habrán de participar tanto de la esfera simbólica como de la política, pues no son dos entidades escindidas y sin ningún contacto entre ellas. Antes bien, se retroalimentan.

A través de los relatos hagiográficos y las relaciones historiográficas, podemos ver que la identidad del nath-siddha fluctúa constantemente entre el poder terrenal y el poder religioso, por un lado, y entre la búsqueda de una larga vida y el goce sensual, y la renuncia total y el celibato, por el otro. Un motivo recurrente de la idiosincrasia nath es la preocupación por afianzarse como regidores del reino—pero

⁸ Una discusión reciente al respecto se puede encontrar en Banerjee 2007: 213-17.

este reino suele significar cosas diversas: los sentidos, el territorio real, prestigio religioso, etc. Por esta razón, la cuestión de la descendencia se bifurca dramáticamente entre aquellos naths que optaron por la vida monacal (mas con influencia política) y aquellos que escogieron la vida secular. Los primeros transmiten el legado del Nath Panth a través del circuito hegemónico más cercano a las esferas conservadoras; los segundos lo transmiten a través de la cultura folclórica, y en ello obtienen un alcance incalculable.

Lo que varios han visto como una continua decadencia del Nath Panth es en realidad un proceso de adaptación. A final de cuentas, ser *nath* supone el dominio del macro- y el microcosmos, lo cual se traduce tanto en autoridad en el plano espiritual como en poder en el plano secular. La autoridad del nath como líder religioso y su influencia en el mundo político se adaptan al paso del tiempo sin lugar a dudas. Sentado en su piel de tigre, el nath-yogui esgrime la serpiente de su poder religioso para afianzarse en el plano secular y extender la red de su hegemonía. Todavía habrá mucho que decir al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes originales (en sánscrito, hindi y traducciones)

Abhinavagupta. 2000. *Sri Tantraloka*. With the Commentary 'Viveka' by Acarya Sri Jayaratha, 'Nira?ir-viveka' By Dr. Paramhans Mishra, Foreword by Prof. Rammurti Sharma. 8 vols. Sampurnanand Sanskrit University: Varanasi.

Agni-pura?a. 1985. 4 vols. Motilal Banarsidas: Delhi.

Akula-vira-tantra. (e-texten Magee)

Amanaska-yoga. 2002. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

Amaraugha-prabodha. (En Mallik 1954)

Amaraugha-sasana. 1918. *The Amaraugha-shasan of Goraksha-natha*. Ed. Mahamahopadhyaya Pá?it Mukund Ram Shastri. Research Department, Jammu and Kashmir; Nirnaya Sagar Press: Bombay.

—————. (Parcialmente en Silburn 1988)

Avadhuta-gita of Dattatreya s/f. Translated and annotated by Swami Ashokananda. Sri Ramakrishna Math: Mylapore, Madras.

Avadhuta-gita of Dattatreya. 1998. Translated by Swami Chetananda. Advaita Ashrama: Calcutta.

Bhagavad-gita. 2000. With the commentary of Sá?karacarya, Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashrama: Calcutta.

La Biblia. 1995. Edición Latinoamericana. Texto íntegro traducido del hebreo y del griego. San Pablo/Verbo Divino: Madrid. (1989)

Ciñcini-mata-sara-samuccaya. (e-text, proporcionado por Mark Dyczkowski)

El Corán. 1995. Edición preparada por Julio Cortés. Herder: Barcelona. (1986)

Dabistan-e Mazaheb. En *The Packard Humanities Institute. Persian Literature in Translation*: <http://persian.packhum.org/persian/>

Dattatreya-tantra. 1995. E d. Rudradeva Tripathi. Ra?jan Pablikesans: Dilli.

Dattatreya-yoga-sastra. 1982. Ed. M.M. Brahmamitra Avasthi. Svami Kesavananda Yogasa? sthana: Delhi.

The Gheranda Samhita. A Treatise on Hatha Yoga. Trans. By Sris Chandra Vasu, The Adyar Library, Madras, 1976 (1895).

Gorakh ba?i. (En Barthwal 1994)

Gorakh carit . s/f. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

Gorak?a-paddhati. 2002. Ed. Mahidhara Sarma. Khemaraj Srik???adas: Mumbai.

Gorak?a-sataka. 1981. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

—————. *Gorak?asatakam*. 1974. With introduction, text, English translation and notes. Critically Edited by Swami Kuvalayananda & Dr. S.A. Shukla. Kaivalyadhama S.M.Y. Samiti: Lonavla, Bombay. (1958)

—————. (En Briggs 2001)

Gorak?a-sa? hita. 2003. Ed. Camanlal Gautam. Sa? sk?ti Sa? sthan: Mathura.

Gorak?a-siddhanta-sa? graha. 1925. Ed. Gopinath Kaviraj. Vidya Vila Press: Varanasi. (Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts N°18)

—————. 1973. Ed. Janardana Sastri Pa?eya. Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya: Varanasi.

—————. 1979. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

Gorak?a-vacana-sa? graha. (en Banerjea 1988)

Goraksā-vijaya. 1984. Ed. Harimohan Misra. Bihar Rastābhasā Parisād: Patna.

Jñandeva. 1989. *Jnaneshwar's Gita. A Rendering of the Jnaneshwari By Swami Kripananda*. Foreword by Ian M.P. Raeside, Introduction by Shankar Gopal Tulpule. SUNY: Albany.

Kaula-jñāna-nirṇaya. (En Bagchi 1986)

Kṛṣṇāmisra. 1984. *El ascenso de la luna de la iluminación (Prabodha-candrodaya)*.

Trad. Mariela Álvarez y David Lorenzen. El Colegio de México: México.

Madhava-Vidyārāya. 1967. *SriSāṅkara-dīg-vijaya* Sri Sravāṅga-nātha Mandir: Hardvar.

—————. *Sāṅkara-dīg-vijaya. The Traditional Life of Sri Sankaracharya* Translated by Swami Tapasyananda. Sri Ramakrishna Math: Madras.

Mahārtha-māñjari. 1987. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

[atribuido a "Siva-gorakṣa Mahayogi Gorakhnath"]

Mahārtha-māñjari of Sri Mahesvarananda. 1992. With the Auto-Commentary

"Parimala". Foreword by Vidyanīwas Misra, Ed. by Vrajavallabha Dviveda.

Sampurnanand Sanskrit University: Varanasi.

Manjhan. 2000. *Madhumalati. An Indian Sufi Romance*. A new translation by Aditya

Behl and Simon Weightman. OUP: Oxford/NY.

Manu. 1998. *Manu-smṛiti. The Laws of Manu*. Trad. Any dasa y Avinash Sathaye. Libros

Bhaktivedanta: México. (1932)

Matsyendra-sāṅhitā. (En Sensharma 1994)

Narada-purāṇa. 1980. 5 vols. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna.

Narayanādas. 1982. *Sri sant-māl*. Pushkar: Narayādas.

Nath-siddha Carit Viseṣaṅk. 1984. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir:

Gorakhpur.

Nath Vāṅgī Prakas. 1993. Ed. "Tantrik Prakas". Sri Sarasvati Prakasan: Ajmer.

Patañjali. *Patañjala-Yoga-sūtram*. (*Bhojādeva kṛtā-rajamartāṅgā-vṛtṭi-sametam,*

Dhāresvara Bhojā-tadgrantha-tan-matasamikā-patañjala-siddhantadi

vivaraṅgātmikāya bhūmikāya tāhā viśvāṅgā-tāhīndī-vyakhyasāṅgāvalitam.) Sampadak:

Ramsankar Bhaṅgācārya, Vyakhyakar: Amaldhari Singh. Bharatiya Vidya

Prakasan: Varāṅgasi.

Raghavadas. 1969. *Bhakta-mal of Raghavadas*. With commentary of Caturdas and subcommentary of Narayanādas. Pushkar: Narayādas.

Rajjab. s/f. *Sri Rajjab Va?i (Sri Rajjab girartha prakasika ?ika sahit)*. Pushkar: Narayādas.

Siddha-siddhanta-paddhati. 2000. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

—————. (En Mallik 1954)

The Siva 6D? hita. 2004. Translated by Rai Bahadur Srisa Chandra Basu, Edited with an Introduction & Notes by J.L. Gupta. Chaukhamba Sanskrit Pratisthan: Delhi. (1914)

Skanda-pura?a. 1960-62. 6 vols. Mansukharay Mor: Calcutta.

Sri Goga Mahapuran?(sau bhag). s/f. Laks?ni Prakasan: Delhi.

Sri Gorakhnath caritra. 1981. Ed. Camanlal Gautam. Sam?krti Sam?sthan: Mathura.

Sri Gorakhnath vi?esa?k. 1991. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur. [Yoga-va?in°1-3]

Srinatha-nava-ratna-malika. (e-text en Magee)

Sri nath rahasya. 2003. Ed. Yogi Vilasanath. Akhil Bharatvar?iya Avadhut Bhe? Barah Panth Yogi Mahasabha: Haridvar.

Svatmarama. 1975. *Hat?ayoga Pradipika of Svatomarama*. With the Commentary *Jyotsna* of Brahmananda and English Translation. The Adyar Library: Madras. (1972)

—————. 1982. *Hatha Yoga Pradipika*. Con el comentario *Jyotsna* de Brahmananda. Trad. Efrén Rábago Palafox. Yug: México.

Svetasvatara-Upani?ad. Ed. Swami Tyagisananda. Sri Ramakrishna Math: Mylapore, Madras.

Tantraloka. (ver Abhinavagupta)

Urmikaular?ava-tantra. (e-text en Muktabodha Indological Research Centre:
www.muktabodha.org)

Vidyaratna, Taranatha. 2002. *Kulamāna Tantra*. Introduction Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), Readings by M.P. Pandit. Motilal Banarsidas: Delhi. (1965).

Viveka-marta??a. (En Sri Gorak?anatha-vali vi?esa?k)

The Yoga Upanisād-s. 1983. With the Commentary of Sri Upanisād-Brahmayogin,
Edited by Pandit A. Mahadeva Sastri. The Adyar Library: Madras. (1920)

Yoga-bija. 1982. Ed. Ramlal Srivastav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

Yoga-marta??a (En Mallik 1954)

Yoga-sutra. (En Miller 1996)

—————. (En Sanskrit Document List: <http://sanskrit.gde.to/>)

Yogavī?aya. (En Mallik 1954)

Yogini-tantra. 2003. With Hindi Commentary by Harihar Prasad Tripathi. Caukhamba
K??ad asa Akademi: Varanasi.

The Yonitantra. 1980. Edited with an introduction by Schoterman. Manohar: New
Delhi.

Obras de consulta

Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam in India 1200-1800*. University
of Chicago Press: Chicago.

Amin, Mohammad. 1995. "The Contribution of Indian Sufi Saints to Cultural
Integration". *Indo-Iranica* 48: 1-4 (Mar-Jun 1995), Iran Society: Kolkata, pp.80-
87.

"Apoorvanand". 2007. "Riot, manufactured in Gorakhpur." *Tehelka. The People's
Paper*:[www.tehelka.com/story_main26.asp?filename=op170207Riot_manufactu
res.asp](http://www.tehelka.com/story_main26.asp?filename=op170207Riot_manufactu
res.asp)

Apte, V.S. 2003. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidas: Delhi.

(1998)

Avalon, Arthur. (ver Woodroffe)

Awasthi, A.B.L. 1965. *Studies in Skanda Purana*. Part I. Kailash Prakashan: Lucknow.

—————. 1992. *Purāṇa Index*. Navrang: New Delhi.

Bagchi, P.C. 1982a. "The Cult of the Buddhist Siddhacaryas". *Indological Studies. A Collection of Essays*. Visva Bharati Research Publications Committee: West Bengal, pp.68-75. [Originalmente publicado en *The Cultural Heritage of India*, vol. I (1956), pp.273-79.]

—————. 1982b. "Some Aspects of the Buddhist Mysticism of Bengal". *Indological Studies*, pp.64-67. [Originalmente publicado en *The Cultural Heritage of India*, vol.I (1937), pp.310-13.]

—————. 1986. *Kaula-jñāna-nirṇaya of The School of Matsyendranatha* Text edited with an Exhaustive Introduction by P.C. Bagchi, Translated into English by Michael Magee. Prachya Prakashan: Varanasi.

Bakker, Hans. 1992. "The Manbhaus' seat on Ramtek Hill." En McGregor 1992, pp. 11-25.

Balfour, Henry. 1897. "Life History of an Aghori Fakir". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, vol. 26, pp.340-57.

Banerjea, Akshaya Kumar. 1988. *Philosophy of Gorakhnath With Goraksha-Vacana-Sangraha*. Prefatory note by Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj, Foreword by C.P. Ramaswami Aiyar. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi. (1962)

Banerjee, Ishita. 2007. *Fronteras del hinduismo. El Estado y la fe en la India moderna*. Trad. Lorena Murillo Saldaña. El Colegio de México: México.

Banerji, S.C. 1988. *A Brief History of Tantra Literature*. Nava Prokash: Calcutta.

—————. 1992. *New Light on Tantra*. Punthi Pustak: Calcutta.

- Barthwal, Pitambardatt. 1946. *Yoga-gravah. Cune hue lekho? ka sa? graha* Sri Kasi vidyapīṭha: Varanasi.
- . 1994. *Gorakh Ba?i*. Hindi Sahitya Sammelan: Allahabad. (1942)
- . 2004. "The Times and their Need." En Lorenzen 2004, pp.253—68. [Originalmente publicado en *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirgun School of Hindi Poetry*: New Delhi, 1978.]
- Bartz, Richard K. y Monika Thiel-Horstmann (eds.). 1989. *Living Texts from India*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Bharati, Agehananda. 1993. *Tantric Traditions* (Revised and Enlarged Edition of *The Tantric Tradition*: 1965). Delhi Publishing Corporation: Delhi.
- Bhati, Narayan Singh, ed. 1991. *Maharaja Mansingh. The Mystic Monarch of Marwar*. Maharaja Mansingh Pustak Prakash: Jodhpur.
- Bhattacharya, Brajamadhava. 1993. *Saivism and the Phallic World*. 2 vols. Munshiram Manoharlal: Delhi. (1975)
- Bhattacharya, France. 1996. "La secte des Naths et le *Manasa Ma?gal*". En Champion 1996a, pp. 315-25.
- Bhattacharyya, Narendra Nath. 1996. *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*. Manohar: Delhi.
- Biardeau, Madeleine. 2002. *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*. Translated from the French by Richard Nice. Oxford University Press: Oxford/NY/Delhi. (1981)
- Blackburn, Stuart H. 1986. "Domesticating the Cosmos: History and Structure in a Folktale from India". *The Journal of Asian Studies*, 45: 3, pp.527-43.
- Bloomfield, Maurice. 1924. "On False Ascetics and Nuns in Hindu Fiction". *Journal of the American Oriental Society* 44, pp.202-42.

- Bouillier, Véronique. 1986. « La caste sectaire de Kanphaṛa Jogi dans le royaume du Nepal : l'exemple de Gorkha. » *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 75, pp.125-67.
- . 1989. « Des prêtres du pouvoir : les Yogi et la fonctionne royale. » En Bouillier y Toffin 1989, pp.193-213.
- . 1993. « Une caste de Yogi Newar: Les Kusle-Kapali. » *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 80, pp. 75-106.
- . 1991. "Growth and decay of a Khanphata Yogi monastery in south-west Nepal." *The Indian Economic and Social History Review* 28:2, pp.151-70.
- . 1994. « La violence des non-violents, ou les ascètes au combat. » En Denis Vidal, Gilles Tarabout y Eric Meyer 1994, pp.213-43.
- . 1995. « Une secte en forme de caste ? Documents judiciaires du monastère Kanphaṛa Jogi de Caughera (Dang-Nepal). » En Reiniche y Stern 1995, pp.43-54.
- Bouillier, Véronique y G. Toffin (eds.). 1989. *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya (Puruṣartha 12)*. Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales : Paris.
- Bouy, Christian. 1994. *Les Natha-yogin et les Upaniṣads. Étude d'histoire de la littérature hindoue*. Editions de Boccard : Paris.
- Briggs, George Weston. 1920. *The Chamars*. Low Price Publications: Delhi.
- . 1934. "Aurangzeb as a Yogi". *Journal of the American Oriental Society* 54: 2 (Jun. 1934), pp.203-04.
- . 2001. *Gorakhnath and the Kanphaṛa Yogis*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna. (1938)
- Callewaert, Winand y Bart Op de Beck. 1991. *Nirguṣ Bhakti Sagar. Devotional Hindi Literature. A critical edition of the Pañc-Vani or Five Works of Dadu, Kabir,*

- Namdev, Raidas, Hardas with the Hindi Songs of Gorakhnath and Sundardas, and a complete word-index.* 2 vols. Manohar: Delhi.
- Cappeller, Carl. 1972. *A Sanskrit-English Dictionary. Based Upon the St. Petersburg Lexicons.* Chowkhamba Sanskrit Series Office: Varanasi.
- Carpenter, David. 2003. "Practice makes perfect: the role of practice (*abhyasa*) in Patañjala yoga". En Whicher y Carpenter 2003, pp.25 -50.
- Chakravarti, Chintaharan. 1963. *Tantras. Studies on Their Religion and Literature.* Punthi Pustak: Calcutta.
- Champion, Catherine. 1989. "A contre courant (*ul?a sadhana*). Tradition orale du Nord-est de l'Inde: l'exemple des récits chantés bhojpuri". En Bartz y Thiel-Horstmann 1989, pp. 63-85.
- . 1991. "Une approche du soufisme médiéval au Bihar a travers une étude de littérature orale *bhojpuri*." En Mallison 1991, pp. 81-113.
- . 1994. "The Nayana-Yogin Songs in the Devotional Literature of Mithila". En Entwistle y Mallison 1994, pp.65-81.
- . 1995. « Entre la caste et la secte : un *kissa* du répertoire des Bhart?hari Jogi musulmans de la région de Gorakhpur (Uttar Pradesh). » En Reiniche y Stern 1995, pp.25-42.
- , ed. 1996a. *Traditions orales dans le monde indien. Étudies reunies par C. Champion (Puru?artha 18).* École des Hautes Etudes en Sciences Sociales: Paris.
- . 1996b. « Transformations et modes de transmission d'une tradition. L'exemple de la littérature orale bhojpuri ». En Champion 1996a, pp.85-101.
- Chopra, R.M. 1995. "The Contribution of the Indian Sufis to the Communal Harmony". *Indo-Iranica*48: 1-4 (Mar-Jun 1995), pp. 97-112.

- Collins, Charles Dillard. 1988. *The Iconography & Ritual of Siva at Elephanta* SUNY: Albany.
- Dasgupta, Shashibusan. 1995. *Obscure Religious Cults*. KLM Private Ltd.: Calcutta. (1946)
- Dehejia, Vidya. 1986. *Yogini Cult and Temples. A Tantric Tradition*. National Museum: Delhi.
- Doniger, Wendy O'Flaherty. 1973. *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva* Oxford University Press: London/NY/Toronto.
- . 1975. *Hindu Myths*. Penguin Books: Great Britain.
- . 2005. *Mitos de otros pueblos. La cueva de los ecos*. Ediciones Siruela: Madrid. (1988)
- Dowman, Keith. 1985. *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. SUNY: Albany.
- Dundas, Paul. 2000. "The Jain Monk Jinapati Suri Gets the Better of a Nath Yogi". En White 2000, pp. 231-38.
- Dvivedi, Hazariprasad. 1969. *Hindi sahitya ki bhumika*. Rajkamal Prakasan: Delhi/Patna. (1940)
- . 1980. *Nath siddho? ki banyā. Nagaripracara? i Sabha*: Kasi. (1957)
- . 1996. *Nath-Sampraday*. Lok Bharati Prakasan: Allahabad. (1950?)
- . 2004. "Kabir's Place in Indian Religious Practice." En Lorenzen 2004, pp.269-87. [Traducido del hindi por D. Lorenzen y tomado de *Kabir*: Delhi, 1971.]
- Dyczkowski, Mark S. G. 1987. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. SUNY: Albany .
- . 1989. *The Canon of the Saivagama and the Kujjika Tantras of the Western Kaula Tradition*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi. (1988)

- . 2004. *A Journey in the World of the Tantras*. Indica: Delhi/Varanasi.
- Eaton, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*. University of California Press: Berkeley/LA/London.
- , ed. 2003. *India's Islamic Traditions, 711-1750*. OUP: Oxford/NY.
- Eck, Diana L. 1993. *Banaras City of Light*. Penguin Books: India/UK. (1983)
- Eck, Diana y Françoise Mallison (eds.). 1991. *Devotion divine: Bhakti traditions from the regions of India. Studies in Honor of Charlotte Vaudeville*. E. Forsten: Groningen.
- Eliade, Mircea. 1966. "Mitologías de la memoria y el olvido". *Estudios Orientales, El Colegio de México*, vol. 1, Núm. 2, pp.3-23.
- . 1996. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Trad. Ernestina de Champourcin. FCE: México. (1951)
- . 1998. *El yoga. Inmortalidad y liberación*. Trad. Diana Luz Sánchez. FCE: México. (1972)
- Engineer, Asghar Ali. 2006. "Communal riots-2005 (Part II)." *Centre for Study of Society and Secularism*: www.csss-islam.com/archive7archive.php?article=2006/feb1_15.htm
- Entwistle, Alan W. y Françoise Mallison (eds.). 1994. *Studies in South Asian Devotional Literature*. Manohar/École Française d'Extrême-Orient: New Delhi/Paris.
- Ernst, Carl W. 2005. "Situating Sufism and Yoga". *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1, pp.15-43.
- Feldhaus, Anne. 1991. "Paṭhan and the Nagas". En Eck y Mallison 1991, pp.91-111.
- . 1994. "Separation, Connection and Obedience among the Early Mahanubhavs". En Entwistle y Mallison 1994, pp.154-68.
- Feuerstein, Georg. 1998. *Tantra. The Path of Ecstasy*. Shambala: Boston & NY.

- . 2001. *The Yoga Tradition. Its History, Literature, Philosophy and Practice*
Foreword by Ken Wilber. Hohm Press: Arizona.
- Filliozat, Jean. 1991. *Religion Philosophy Yoga. A Selection of Articles* Translated from
the French by Maurice Shukla, With Introduction by Pierre-Sylvain Filliozat.
Motilal Banarsidas: New Delhi.
- Foltz, Richard C. 1999. *Religions of the Silk Road. Overland trade and cultural
exchange from antiquity to the Fifteenth century* . St. Martin's Griffin: NY.
- Friedlander, Peter G. 1994. "The Core of the *Va?i* of Raidas". En Entwistle y Mallison
1994, pp.455-79.
- Gaeffke, Peter. 1992. "How a Muslim looks at Hindu bhakti." En McGregor 1992, pp.
80-88.
- Gatade, Subhash. 2004. "Hindutvaization of a Gorakhnath *Mutt*. The Yogi and the
fanatic." *South Asia Citizen's Web* (October 7, 2007): www.sacw.net
- Gold, Ann Grodzins. 1989. "The Once and Future Yogi: Sentiments and Signs in the
Tale of a Renouncer-King". *The Journal of Asian Studies* 48: 4 (Nov. 1989),
pp.770-786.
- . 1991. "Gender and Illusion in a Rajasthani Yogi Tradition". Arjun
Appadurrai, Frank J. Korom & Margaret A. Mills, eds., *Gender, Genre, and
Power in South Asian Expressive Traditions*, pp. 102-35. University of
Pennsylvania Press: Philadelphia.
- . 1992. *A Carnival of Parting. The Tales of King Bharthari and King Gopi
Chand As Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*.
University of California Press: Berkeley/LA/Oxford.
- Gold, Daniel. 1987a. "Clan and Lineage among the Sants: seed, substance, service." En
Schomer y McLeod 1987, pp.305-27.

- . 1987b. *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*. Oxford University Press: NY/Oxford.
- . 1992a. "Ascenso y caída del poder de los yoguis: Jodhpur 1803-1842". *Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México XXVII*: 1, pp.9-27.
- . 1992b. "What the Merchant-Guru Sold: Social and Literary Types in Hindi Devotional Verse". *Journal of the American Oriental Society* 112: 1 (Jan.-Mar. 1992), pp.22-35.
- . 1995. "The Instability of the King: Magical Insanity and the Yogi's Power in the Politics of Jodhpur, 1803-1843." Lorenzen 1995, pp. 120-32.
- Gold, Daniel y Ann Grodzins Gold. 1984. "The Fate of the Householder Nath". *History of Religions* 24: 2 (Nov., 1984), pp. 113-132.
- Goldberg, Ellen. 2002. *The Lord Who is Half Woman. Ardhanarisvara in Indian and Feminist Perspective* SUNY: Albany.
- Gonda, Jan. 1977. *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Goswamy, B.N. y J.S. Grewal. 1967. *The Mughals and the Jogis of Jakhbar. Some Madad-i-Ma'sh and Other Documents*. Indian Institute of Advanced Study: Simla.
- Grimes, John. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. SUNY: Albany.
- Goudriaan, Teun, ed. 1992. *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*. State University of New York Press: NY.
- Goudriaan, Teun y Sanjukta Gupta. 1981. *Hindu Tantric and Sakta Literature*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Gupta, Roxanne Poormon. 1995. "The Kina Rami: Aughars and Kings in the Age of Cultural Contact." En Lorenzen 1995, pp. 133-42.
- Gupta, Sanjukta. 1992. **XXXXXX** En Goudriaan 1992, pp.

- Gupta, Sanjukta, D.J. Hoens, y Teun Goudriaan. 1979. *Hindu Tantrism*. E. J. Brill: Leiden.
- Haq, Enamul. 1949. "Sufi Movement in India". *Indo-Iranica* III: 3 (Jan. 1949), pp.11-41.
- Harper, Katherine Anne y Robert L. Brown (eds.). 2002. *The Roots of Tantra*. SUNY: Albany .
- Hawley, John Stratton. 1995. "The *Nirgu?/Sagun* Distinction in Early Manuscript Anthologies of Hindu Devotion." En Lorenzen 1995, pp.160-80.
- Hawley, John Stratton y Mark Juergensmeyer. 1988. *Songs of the Saints of India*. Oxford Univesirty Press: NY & London.
- Hayes, Glen A. 2000. "The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Va?ava Sahajiya Text". En White 2000, pp. 308-25.
- Henry, Edward O. 1988. *Chant the Names of God: Music and Culture in Bhojpuri-Speaking India*. San Diego State University Press: San Diego, Cal.
- . 1991. "Jogis and *Nirgun Bhajans* in Bhojpuri-Speaking India: Intra-genre Heterogeneity, Adaptation, and Functional Shift." *Ethnomusicology* 35:2, pp.221-42.
- . 1995. "The Vitality of the *Nirgu? Bhajan*." En Lorenzen 1996a, pp.231-50.
- Herrera, José León, trad. 1977. *El Yoga Sutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Ed. Ignacio Prado Pastor: Lima, Perú.
- Hess, Linda. 1987. "Kabir's Rough Rhetoric." En Schomer y McLeod 1987, pp. 143-65.
- Hopkins, E. Washburn. 1901. "Yoga-Technique in the Great Epic". *Journal of the American Oriental Society* 22, pp.333-79.
- Jackson, A.V. Williams. 1902. "Notes from India, Second Series. A Visit to Ujjain-Bhartrhari's Cave-Legends of King Vikrama." *Journal of the American Oriental Society* 23, pp.307-317.

- Jacobsen, Knut A., ed. 2005. *Theory and Practice of Yoga. Essays in honour of Gerald James Larson*. Brill: Leiden.
- Jason, Heda. 1969. "A Multidimensional Approach to Oral Literature". *Current Anthropology* 10: 4, Part 2, pp.413-26.
- Juneja, Ved Prakash. 1984. *Nath-sampraday aur sahitya* Gorakhpur mandir: Gorakhpur.
- Jung, C.G. 1973. *On the Nature of the Psyche*. Translation by R.F.C. Hull. Princeton University Press: NY. (1960) [Tomado de *The Structure and Dynamics of the Psyche*, vol. 8 de *Collected Works of C.G. Jung*, Bollingen Series: Princeton University Press.]
- Kailasapathy, K. 1987. "The Writings of the Tamil Siddhas." En Schomer y McLeod 1987, pp.385-411.
- Kapstein, Matthew T. 2000. "King Kuñji's Banquet". En White 2000, pp. 52-71.
- Katz, Nathan. 2000. "The identity of a mystic: The case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi courtier of the Mughals". *Numen* 47, pp.142-60.
- Kaviraj, Gopinath. 1990. *Selected Writings of M.M. Gopinath Kaviraj*. M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee: Varanasi.
- Khan, Atiq. 2007. "Yogi's revolt may hit BJP." *The Hindu. Online edition of India's National Newspaper*, (Wednesday, Mar 28, 2007): www.hindu.com/2007/03/28/stories/20070328051111200.htm
- Khan, Dominique-Sila. 2000. "Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Yogi Kahipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers". En White 2000, pp. 285-95.
- Kiehnle, Catharina. 1997. *Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahara?trian Naths*. Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Kukareti, Vi??udatta. 1986. *Nathpanth: Garhval ke pariprek?ya me?* . Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

- Kvaerne, Per. 1991. "Le symbolisme des *Caryagiti*? En Mallison 1991, pp. 35-38.
- Lawrence, Bruce B. 1987. "The Sant Movement and North Indian Sufis." En Schomer y McLeod 1987, pp. 359-73.
- Lidke, Jeffrey S. 2005. "Interpreting across mystical boundaies: an analysis of samadhi in the Trika-Kaula tradition". En Jacobsen 2005, pp.143-79.
- Locke, John. 1980. *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara—Matsyendranath in the Valley of Nepal*. Sahayogi Prakashan For Research Centre for Nepal and Asian Studies/Tribhuvan University: Kathmandu.
- Lorenzen, David N. 1972. *The Kapalikas and Kalamukhas. Two Lost Saivite Sects*. University of California Press: Berkeley/LA.
- . 1978. "Warrior Ascetics in Indian History". *Journal of the American Oriental Society* 98: 1 (Jan.-Mar. 1978), pp.61-75.
- . 1982. "El Kabir Panth—De herejes a hindúes." En *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*. Ed. David N. Lorenzen. El Colegio de México: México, pp 169-89.
- . 1987a. "Gorakhnath". *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 6 Mircea Eliade, editor in chief. MacMillan Publishing Co: London & New York.
- . 1987b. "The Kabir-Panth and Social Protest." En Schomer y McLeod 1987, pp. 281-303.
- . 1991. *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parachai*. With a translation of the Kabir Parachai, prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral, and with an edition of the Niranjani Panthi recension of this work. SUNY: Albany.
- , ed. 1995/1996. *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. Manohar: Delhi.

- . 1995a. "The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion." En Lorenzen 1995, pp.1-32.
- . 1995b. "The Lives of *Nirguṭi* Saints." En Lorenzen 1995, pp.181-211.
- . 1996. *Praises to a Formless God. Nirguṭi Texts from North India*. SUNY: Albany.
- . 2002. "Early Evidences for Tantric Religion". Harper, Katherine Anne; Brown, Robert L., eds. *The Roots of Tantra*. SUNY: Albany , pp. 25-36.
- , ed. 2004. *Religious Movements in South Asia 600-1800*. Oxford University Press: Oxford/NY/Delhi.
- Lorenzen, David N. y Uma Thukral. 2005. "Los diálogos religiosos entre Kabir y Gorakh". *Estudios de Asia y África, El Colegio de México* XL: 1, pp.161-77.
- MacDonell, Arthur Anthony. 1971. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford University Press: London. (1954)
- Magee, Mike. *Shiva Shakti Mandalam. The inner wisdom of the hindu tantrik tradition*: www.shivashakti.com
- Mallik, Kalyani. 1954. *Siddha-siddhanta-paddhati & Other Works of Nath Yogis*. Poona Oriental Book House: Poona.
- Mallison, Françoise, ed. 1991. *Littératures médiévales de l'Inde du nord. Contributions de Charlotte Vaudeville et de ses élèves*. École Française D'Extrême Orient : Paris.
- Matringe, Denis. 1992. "Kṛite and Nath elements in the poetry of the eighteenth-century Panjabi Sufi Bullhe Sah." En McGregor 1992, pp. 190-206.
- . 1996. En Champion 1996, pp.39-49.
- McDermott, Rachel Fell. 2000. "Raising Snakes in Bengal: The Use of Tantric Imagery in Sakta Poetry Contests". En White 2000, pp. 167-83.

- McGregor, R.S., ed. 1992. *Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985-1988*. Cambridge University Press: Cambridge.
- . 1993. *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford University Press: Oxford/Delhi.
- McLeod, W.H. 1982. "Kabir, Nanak y el primitivo Sikh Panth." En *Cambio religioso y dominación cultural*. Ed. D.N. Lorenzen. El Colegio de México: México, pp.191—209.
- . 1989. *The Sikhs. History, Religion, and Society*. Columbia University Press: NY.
- Miller, Barbara Stoler, trad. 1996. *Yoga. Discipline of Freedom. The Yoga Sutra Attributed to Patanjali*. University of California Press: Berkeley/LA/London.
- Mitra, Sarat Chandra. 1927. "On the Cult of Gorakshanatha in Eastern Bengal". *Journal of the Department of Letters* 14, pp. 1 -41.
- Mitter, Partha. 2001. *Indian Art*. Oxford University Press: Oxford/NY.
- Monier-Williams, Monier. 2000. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press: Oxford/NY (1899)
- More, Sadanand. 1994. "Namadeva's Tirthavali and the Varakari Tradition". En Entwistle y Mallison 1994, pp.169-74.
- Muller-Ortega, Paul Eduardo. 1989. *The Triadic Heart of Siva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. SUNY: Albany.
- . 2005. "'tarko yoga?gam uttamam': On subtle knowledge and the refinement of thought in Abhinavagupta's liberative Tantric method". En Jacobsen 2005, pp.181-212.
- Muñoz García, Adrián. 2002. "Los ecos de Vac o la vī?a de Sarasvati. La diosa de la palabra y la evolución de un culto." Trabajo final de maestría. El Colegio de México: México.

- Neumann, Erich. 1995. *The Origins and History of Consciousness*. With a Foreword by C.G. Jung. Translated from the German by R.F. Hull. Princeton University Press: N.J. (1954)
- O' Flaherty, Wendy (ver Doniger)
- Padoux, André. 1987. "Cakras". *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 3 Mircea Eliade, editor in chief. MacMillan Publishing Co: London & New York.
- . 2000. "The Tantric Guru". En White 2000, pp. 41 -51 .
- . 2002. "What Do We Mean by Tantrism". En Harper y Brown 2002 , pp. 17-24.
- Pande, B.N. 1995. "Vedant and Tasawwuf". *Indo-Iranica* 48: 1-4 (Mar-Jun 1995, pp.28-39.
- Pandey, S.M. 1992. "Kutuban's *Miragavati*: its content and interpretation." En McGregor 1992, pp. 177 -89.
- Panikkar, Raimon. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Trotta: Madrid.
- . 1999. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Trad. Agustín López y María Tabuyo. Trotta: Madrid. (1993)
- Pathak, V.S. 1980. *History of Saiva Cults in Northern India from Inscriptions (700 AD to 1200 AD)*. Abinash Prakashan: Allahabad. (1960)
- Pratap Singh, Anuj. 1989. *Gorakhnath aur nath siddh*. Gorakhnath mandir: Gorakhpur.
- Preciado Solís, Benjamín. 2000. "Cadáveres y cementerios en la iconografía tántrica". *Estudios de Asia y África* XXXV: 2 , pp.191 -206.
- Qvarnström, Olle. 2003. "Losing one's mind and becoming enlightened: some remarks on the concept of yoga in Sveta? bara Jainism and its relation to the Nath Siddha Tradition". En Whicer y Carpenter 2003, pp.130-42.
- Raese, I.M.P. 1982. "Dattatreya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 54: 3, pp.489 -500.

Raghav, Ra?gey. 2004. *Gorakhnath aur unka yug*. Atmaram and Sons: Delhi/Lucknow.
(1963)

Ramanujan, A.K. 1999a. "The Indian Oedipus". *The Collective Essays of A.K. Ramanujan*. OUP: Oxford/NY, pp. 377-97. [Originalmente publicado en *Oedipus: A Folklore Casebook*. Ed. Lowell Edmunds & Alan Dundes. Garland Publishing: NY, 1983.]

———. 1999b. "Men, Women, and Saints". *The Collective Essays of A.K. Ramanujan*, pp.279-94.

———. 1999c. "Who Needs Folklore? The Relevan?e of Oral Traditions to South Asian Studies" *The Collective Essays of A.K. Ramanujan*, pp. 532-52. [Originalmente publicado en *South Asia Occasional Paper Series*. Center for South Asian Studies, School of Hawaiian, Asian and Pacific Studies: University of Hawaii, 1988.]

Rastogi, Navjivan. 1987. *Introduction to theTantraloka. A Study in Structure*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi.

Rawson, Philip. 1995. *The Art of Tantra*. Thames & Hudson: Singapore. (1973)

Reiniche, M.L. y H. Stern. 1995. *Les ruse du salut. Religion et politiques dans le monde indien (Pur?artha 17)*. Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales : Paris.

Ricoeur, Paul. 2002. *Del texto a la acci?n. Ensayos de hermen?utica II*. Trad. Pablo Corona. FCE: M?xico. (1986)

———. 2003. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermen?utica*. Trad. Alejandrina Falc?n, Rev. Pablo Corona. FCE: M?xico. (1969)

Rigopoulos, Antonio. 1998. *Dattatreya. The Immortal Guru, Yogin, and Avatara. A study of the transformative and inclusive character of a multi-faceted Hindu deity*. SUNY: Albany.

- Rizvi, S.A.A. 1970. "Sufis and Natha Yogis in Medieval Northern India". *Journal of the Oriental Society of Australia* 7: 1-2, pp.119-33.
- Rocher, Ludo. 1986. *The pura?as*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Ronnow, Kasten. 1929. "Some Remarks on Svetadvipa". *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 5: 2, pp.253-84.
- Sambhusarma, Kadav, ed. 1964. *Siddha-siddhanta-paddhati Natha-nirva?avyakhyopeta*. Pir Candranath Yogi: Varanasi.
- Sanderson, Alex is. 1988. "Saivism and the Tantric Traditions." *The World's Religions*. Ed. by Stewart Sutherland et al. G.K. Hall & Co.: Boston, Mass., pp.660-704.
- Saran, Prem. 1994. *Tantra. Hedonism in Indian Culture*. D.K. Printworld Ltd.: New Delhi.
- Sarkar, Jagdish Narayan. 1985. "A Study of Sufism—Its Background and Its Syncretic Significance in Medieval India". *Indo-Iranica* 38: 1 & 2 (Mar-Jun 1985), pp.1-24.
- Sarwar, Gholam. 1995. "Role of Sufis in the Promotion of Communal Harmony in Bengal." *Indo-Iranica* 48: 1-4, pp. 12032.
- Schomer, Karine. 1987. "The *Doha* as a Vehicle of Sant Teachings." En Schomer y McLeod 1987, pp.61-90.
- Schomer, Karine y W.H. McLeod (eds.). 1987. *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna.
- Sensharma, Debabrata. 1990. *The Philosophy of Sadhana. With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*. Foreword by Paul Muller-Ortega. SUNY: Albany.
- , ed. 1994. *The Matsyendra sa? hita Ascribed to Matsyendranatha Part I*. The Asiatic Society: Calcutta.
- Shapiro, Michael C. 1995. "The Theology of the Locative Case in Sacred Sikh Scripture (Gurab? i)". En Lorenzen 1995, pp.145-59.

- Sharma, Krishna. 2004. "Towards a New Perspective." En Lorenzen 2004, pp. 291-332.
[Tomado de *Bhakti and Bhakti Movement: A New Perspective*: New Delhi, 1987.]
- Silburn, Lilian. 1988. *Kundalini: Energy of the Depths*. Translated by Jacques Gontier. SUNY: Albany . (1983)
- Singh, Mohan. 1937. *Gorakhnath and Medieval Hindu Mysticism*. Lahore: Oriental College.
- Singh, Vijaypal. 1992. *Gorak?a-darsan*. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.
- Skyhawk, H. Van. 1992. "ufi influence in the *Ekanathibhagavat*: some observations on the text and its historical context." En McGregor 1992, pp. 67-79.
- Sola?ki, Komal Singh. 1966. *Nath panth aur nirgu? sant-kavya*. Vinod Pustak Mandir: Agra.
- Spellman, John W. 1962. "The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India". *The Journal of Asian Studies* 22: 1, pp.79-88.
- Stewart, Tony K. 2003. "In Search of Equivalence: Conceiving the Muslim-Hindu Encounter Through Translation Theory." En Eaton 2003, pp.363-92.
- Swallow, D.A. 1982. "Ashes and Power: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult". *Modern Asian Studies* 16: 1, pp.123-58.
- Taranatha. 2004. *Taranatha's History of Buddhism in India*. Translated from Tibetan by Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya, Foreword by Lama S. Rinpoche, Edited by Debiprasad Chattopadhyaya. Motilal Banarsidas: Delhi. (1970)
- Tatz, Mark. 1987. "The Life of the Siddha-Philosopher Maitrigupta". *Journal of the American Oriental Society* 107: 4 (Oct.-Dec. 1987), pp.695-711.
- Thukral, Uma. 1995. "The Avatar Doctrine in the Kabir Panth." En Lorenzen 1995, pp.221-30.
- . 1998. *Kabirpanth: sahitya, darsan eva? sadhana*. Hindi Book Center: Delhi.

- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. 1978. *Yoga y mística de la India*. Kier: Buenos Aires.
- . 1987. *The Yogasutras of Patañjali. On Concentration of Mind*. Trans. K.D. Prithipaul. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna/Madras.
- Tripathi, B.D. 1978. *Sadhus of India. The Sociological View*. Forewors by G.S. Ghurye. Popular Prakashan: Bombay.
- Tripathi, Ramamurti. XYZ. *Tantra aur sant. Tantravad ke alok me? hindi nirgu? sahitya ki nai vyakhya*. Sahitya Bhavan Limited : Allahabad.
- Tulpule, S.G. 1991. "The Dog as a Symbol of Bhakti". En Eck y Mallison 1991, pp.273-85.
- Turner, R.L. 1963. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. Oxford University Press: London.
- Upadhyay, Nagendranath. 1991. *Gorakhnath*. Sahitya Akademi: Delhi.
- . 1997. *Nath aur sant sahitya. (tulanatmak adhyayan)* Am?t Prakasan: Varanasi. (1965)
- Upadhyaya, A.N. 1968-69. "On Some Undercurrents of the Natha-Sampradaya or the Carpa?a-sataka". *Journal of the Oriental Institute (Baroda)* 48: 3, pp.198-206.
- Urban, Hugh B. 2001. *The Economics of Ecstasy. Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal*. Oxford University Press: NY/London.
- . 2003. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. University of California Press: Berkeley/LA/London.
- Varenne, Jean. 1976. *Yoga and the Hindu Tradition*. Translated from the French by Derek Coltman. The University of Chicago Press, Chicago & London. (1973)
- Varma, Ramcandra. 1966. *Manak hindi kos: hindi bha?a ka adyatan, artha-pradhan aur sarvamgapurna sabdakos* 5 vols. Hindi Sahitya Sammelan: Prayag.

- Vaudeville, Charlotte. 1987a. "Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity." En Schomer y McLeod 1987, pp. 21-40.
- . 1987b. "The Shaiva-Vaishnava Synthesis in Maharashtrian Santism." En Schomer y McLeod 1987, pp.215-28.
- . 1991. "Chokamela: un sant intouchable du Maharashtra". En Mallison 1991, pp. 65-80.
- Vidal, Denis, Gilles Tarabout y Eric Meyer (eds.). 1994. *Violences et non-violences en Inde (Puru?artha 16)*. Editions de l'EHESS : Paris.
- Whicher, Ian. 2003. "The integration of spirit (*puru?ā*) and matter (*prakṛti*) in the *Yoga Sutra*". En Whicher y Carpenter 2003, pp. 51-69.
- Whicher, Ian y David Carpenter (eds.). 2003. *Yoga. The Indian Tradition*. Routledge Curzon: London/NY.
- White, David Gordon. 1997. "Mountains of Wisdom: On the Interface between Siddha and Vidyadhara Cults and the Siddha Orders in Medieval India". *International Journal of Hindu Studies* 1:1, pp. 73-95.
- , ed. 2000. *Tantra in Practice* Princeton University Press: Princeton and Oxford.
- . 2001. "The Exemplary Life of Mastnath: the Encapsulatbn of Seven Hundred Years of Nath Siddha Hagiography". Francoise Mallison, ed. *Constructions hagiographiques en Inde: entre mythe et histoire*. Éditions de l'EPHE: Paris, pp. 139-61.
- . 2002. "Le monde dans le corps du Siddha: microcosmologie dans les traditions médiévales indiennes". Véronique Bouiller & Gilles Tarabout, eds. *Images du corps dans le monde hindou*. Éditions du CNRS : Paris, pp.189-212.

- . 2003 a. "Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nath Siddhas". Liz Wilson, ed. *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*. SUNY: Albany, pp.13-27.
- . 2003b. *Kiss of the Yogini. "Tantric Sex" in Its South Asia Context* The University of Chicago Press: Chicago/London.
- . 2004. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Munshiram Manoharlal: Delhi. (1996)
- . 2005. "Yogic and Political Power among the Nath Siddhas of North India". Peter Flügel & Gustaaf Hartmann, eds. *Asceticism and Power in Asia*. Curzon Press: London, pp. XYZ.
- Woodroffe, Sir John (alias Arthur Avalon). 1964. *The Serpent Power. Being the ?at-cakra-nirupā?a and Paduka-pañcaka*. Ganesh & Co.: Madras. (1918)
- . 1981. *Principios del tantra. El Tantra-Tattva of Srīyukta Siva Candra Vidyārnava Bhattachārya Mahodaya* Versión castellana de Héctor V. Morel. Kier: Buenos Aires. (1960)
- . 2001 a. *Introduction to Tantra Sastra*. Ganesh & Co.: Madras. (reprinted)
- . 2001b. *Sakti and Sakta. Essays and Addresses*. Ganesh & Co.: Madras. (1927)
- Yajnik, Hasu. 2004. *Study in the Tribal Literature of Gujarat Edited by Bhagavandas Patel*. English translation by Narayan M. Kansara. Lok Pratisthan: Mumbai.
- Zelliot, Eleanor. 1987. "Eknath's *Bharu?as*: The Sant as Link between Cultures." En Schomer y McLeod 1987, pp. 91-109.
- . 2003. "A Medieval Encounter Between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem *Hindu-Turk Sa? v ad.*" En Eaton 2003, pp.64-82.
- Zimmer, Heinrich. 1997. *Mitos y simbolos de la India*. Trad. Francisco Torres Oliver. Siruela: Madrid. (1946)

Zvelebil, Kamil V. 1973. *The Poets of the Powers*. Rider & Co.: London.

———. 2003. *The Siddha Quest for Immortality*. Mandrake of Oxford: Oxford.

(1996)



Fig. 1 Templo de Gorakhpur



Fig. 2 Gorakhnath (estampa popular)



Fig. 3 Chotu Nath (Gorakhpur)



Fig. 6 Fachada del templo de Gorakhnath (Varanasi)



Fig. 7 Mahant del templo de Gorakhnath (Varanasi)



Fig. 15 Siva revela las enseñanzas secretas a Parvati



Fig 16 Efigie de Bhart?hari



Fig. 4 Templo de Gorakhnath (M?gasthali, Kathmandú)



Fig. 5 Nath-yoguis (M?gasthali)



Fig. 8 Altar del Templo de Gorakhnath (Varanasi)



Fig. 11 Efigie de Seto-Macchendra (Kathmandú)



Fig. 12 Efigie de Rato Macchendra (Patan, Nepal)



Fig. 13 Exterior de la tumbra de Brathari (Chunar)



Fig. 14 Interior de la tumbade Bharthari (Chunar)



Fig. E17 figie de Gorakhnath



Fig18 Efigie de Matsyendra



Fig. 19 Efigie de Kanhapa



Fig. 20 Efigie de Jalandhar



Fig. 21 Efigie de Kabir



Fig 22 Gorakhnath (estampo popular)

NATHA	<i>9NVan</i>	<i>?o?NitT</i> (<i>en GorSS</i>)	<i>GorSS</i>	<i>NathRah</i>	<i>YogSamVi?</i>	<i>Briggs,</i> <i>136</i>
Adinatha	-	7	1	1	-	-
Matsyendra	2	8	2	8	1	2
Gorak?a	1	1	9	9	2	1
Jalandhar	-	2	-	-	-	-
Gopicand	8	-	-	-	9	6
Bhart?hari	9	-	-	-	8	-
Caura?gi	-	-	-	7	-	-
Carpafi	6	-	-	-	6	3
Gah?i	5	-	-	-	3	-
K???apa	¿4?	-	-	-	5	-
Satya	-	-	5	3	-	-
Udaya	-	-	3	2	-	-
Reva? a	7	-	-	-	7	-
Santo?a	-	-	6	4	-	-
Acambe	-	-	-	5	-	¿9?
Gajakantha?a	-	-	-	6	-	-
Ma?gala	-	-	-	-	-	4
Kurma	-	-	7	-	-	-
Dattatreya	-	4	-	-	-	-
Jvala /	3	-	-	-	4	-
Jvalendra						
Da??a	-	-	4	-	-	-
Bhavanarji	-	-	8	-	-	-
Ja?a Bharata		6	-	-	-	-
Nagarjuna		3	-	-	-	-

Tabla 2. Recurrencia de nathas

SIDDHAS	HYP	NathRah (siddhas)	MahSid	NSCar
Matsyendra	2	-	1	2
Mina	6	83	8	-
Gorak?a	7	-	9	3
Jalandhar	-	-	46	4
Gopicand	-	-	-	12
Bhart?hari	-	-	-	9
Caura?gi	5	-	10	7
Sabara	3	64	5	-
Gah?i	-	27	-	8
Nagarjuna	-	24	16	-
Kanhapa	19	33	17	10
Virupak?a	8	65	3	-
Carpa?a	18	31	64, ?59?	11
Jvalendra	-	13	-	-
Buddha	13	38	-	-
Kapalin	33	-	72	-
Siddhapa	17	?80?	-	-
Kakaca?? isvara	25	84	?58?	-
?i??i? i	29	50	?13?	-
Prabhudeva	27	16	-	-
Tirumular	-	-	-	6
Niv?tti	-	11	-	17
J?anesvar	-	35	-	-
Rat an	-	8	-	16
Revan	-	-	-	14
Ajaypal	-	-	-	20
Kala	-	77	?27/68?	-
Dharma	-	78	?38/48?	-
Sahiroba	-	74	?74?	23
(Baba) Masta	-	47	-	22
Bhadra	-	42	24	-
Manika	-	44	-	21
Mallik	-	66	-	-
Bhusakai	-	25	?41/61?	-
Kanakai	-	17	?7/29?	-
Surat	-	81	-	-
Naradeva	31	?19?	-	-
Kora??aka	15	61	-	-
Surananda	16	37	-	-
Dattatreya	-	-	-	5
Ra?jha	-	-	-	19
Satya	-	-	-	13
Bilesya	9	32	-	-
Naga	-	-	?76?	15
Udaya	-	-	-	-
Santo?a	-	-	-	-
Allama	26	69	-	-
Kantha?i	14	-	?69?	-

Tabla 1. Recurrencia de siddhas

Personaje	cambio de nombre	nombre original	casta/oficio	descendencia	renunciación voluntaria	guru	si?ya	panth	relacionado con la técnica...
Matsyendra	Sí	No se sabe	Kaivartta (pescador)	Sí: 1, 2 ó 6 hijos	Sí	Siva	Gorakh, Jalandhar,	Kaula-yogini, Kanphañ	matsyodara, urddhva-retas
Gorakh	No	—	Baniya (ganadero) / brahmín	No	No	Matsyendra	Bhartñhari, Gahini, Caura?gi	Kanphañ, Gorakhnathi,	brahmacarya, ul?a-sadhana
Bharthari	No	—	Rey (k?atriya)	No se sabe	Sí	Gorakh	Ratannath	Vairag	vairagya, smasana, surya-bhedana
Jalandhar (Ha? ipa)	No	—	?om (barrendero, intocable)	No	No se sabe	Matsyendra	Kanhapa, Gopicand	Jalandharipa, Aughars	Bandha
Kanhapa	No	—	Brahmín / julaha	No	No se sabe	Jalandhar	Kalbelyas (encantadores de serpientes)	Kanipa, Sepalas, Bamarg, Aughars	—
Gopic and	No	—	Rey (k?atriya) / Gandhava? ika (sudra)	Sí: una hija	No	Jalandhar	—	Mannathis	vairagya
Caura?gi (Puran Bhagat)	Sí	Pur?amal / K??? agar	Príncipe (k?atriya)	No	No	Gorakh	—	Pagal panth	pra?ayama
Gahini	No	—	?brahmín?	No	—	Matsyendra/ Gorakh	Niv ?tti	Varkari	—

Tabla 3. Motivos narrativos (por personaje)

<i>Episodio</i>	técnica yóguica	protocolo nath	referencia tántrica	personajes de realeza	tensión sexual	ascesis	prodigios	tensión familiar	rol paterno al del guru
A	matsyodara, meditación	---	Sí: Tantra-sastra	Sí: un rey Cola	---	Sí	Sí	Sí	Sí
B	meditación	Sí	---	---	---	Sí	Sí	Sí	Sí
C	meditación, japa	---	---	---	---	Sí	Sí	Sí	Sí
D	urddhva- retas, meditación, brahmacarya	Sí	Sí: Kadali-vana	Sí: Mainakini	Sí	Sí	Sí	Sí	---
E	meditación, prañayama	Sí	Sí: smasanasana	Sí: Bharthari y su familia	---	Sí	Sí	Sí	Sí
F	jalandhara- bandha, meditación	Sí	Sí: Bengala	Sí: Gopi y su familia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
G	prañayama, meditación	---	---	Sí: Caurangi y su familia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí

Tabla 4 . Motivos narrativos (por episodio)