

ARTÍCULO RESEÑA

HUGH B. URBAN: PODER, TANTRA Y ESOTERISMO POSMODERNOS

ADRIÁN MUÑOZ

Hugh B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, Berkeley, University of California Press, 2006, 336 pp.

Hugh B. Urban, *The Power of Tantra: Religion, Sexuality, and the Politics of South Asian Studies*, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, 2010, 250 pp.

La disciplina de la historia es una de las más arraigadas en los planes de estudios de casi todas las universidades del planeta. Posee, como resulta evidente, un sinnúmero de subdisciplinas y campos de estudio. Pero aunque la historia de las religiones cuenta ya con una larga trayectoria en diversos países, en el mundo hispano se trata de un área más bien descuidada.

A excepción de algunos títulos, por lo general dedicados a investigar el cristianismo (y en menor medida el islam en la península ibérica), más las formas de religiosidad mesoamericanas, existe muy poca producción académica en lengua castellana sobre el amplio mundo de las religiones. Independientemente de la perspectiva que se adopte (filosofía, historiografía, historia cultural, fenomenología, antropología), la historia de las religiones constituye un rico cúmulo de información e investigación, no sólo fascinante por su naturaleza, sino también relevante para comprender la evolución de comunidades y sociedades en diferentes partes del orbe; en consecuencia, puede generar la convergencia de disciplinas como la filología, la antropología, la filosofía y la sociología.

En estas páginas revisaré algunas consideraciones sobre estos puntos, basadas en particular en la obra de Hugh B. Urban. El texto surge como una especie de reseña doble, que busca hilvanar las dinámicas de dos libros en particular, además de expandir las preocupaciones centrales a ambos. Me interesa en especial discutir dos obras: *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, y *The Power of Tantra: Religion, Sexuality and the Politics of South Asian Studies*. Ambos títulos constituyen estudios sobre religión, pero proporcionan reflexiones que rebasan el tipo de historia de las religiones más ensimismada y menos preocupada por las transformaciones culturales y sociales. Al mismo tiempo, sin embargo, ninguno de los libros cae en la desvaloración superflua del fenómeno religioso.

Hugh B. Urban es profesor de Estudios Religiosos y Comparados en la Ohio State University y su reputación dimana sobre todo de sus investigaciones en torno de las tradiciones tántricas en Bengala durante el periodo colonial.¹ En buena medida, en los títulos que aquí discuto, Urban lleva a cabo una indagación similar, con la misma metodología, pero cada vez más reflexionando críticamente en torno de la construcción de referentes, ideales y tipos religiosos. En el primer caso (*Magia Sexualis*), Urban explora el ámbito del esoterismo erótico occidental; en el segundo (*The Power of Tantra*), una tradición tántrica de Assam, en el noreste de India; en ambos casos, sin embargo, las sugerencias resultan afines. De este modo, factores como la transgresión y el orden social preestablecido se convierten en puntos de referencia ineludibles.

Magia Sexualis (en lo sucesivo MS) es un cautivante volumen que ahonda en el desarrollo que tuvo el pensamiento mágico-erótico en el mundo occidental bajo el dominio de la cristiandad, con especial interés en los siglos XIX y XX. Se trata de un libro muy bien escrito y documentado; el autor, lejos de caer en la tentación de producir un libro sensacionalista, se dedicó a articular de una manera bastante concienzuda los diversos

¹ Véanse en particular: *The Economics of Ecstasy: Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal* (Nueva York, Oxford University Press, 1999) y *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (Berkeley, University of California Press, 2003).

fenómenos que han contribuido a la permanencia y el auge de la sexualidad mágica en Europa y Estados Unidos. El espíritu que motiva el libro de Urban no es la pesquisa fenomenológica, sino más bien la indagación historiográfica (MS, pp. 12-15). El autor es lo suficientemente perspicaz como para cuestionar con inteligencia las supuestas continuidades y para ponderar sobre las cruciales discontinuidades que han tenido lugar en el mundo de la magia erótica occidental; tampoco le intimida el hecho de incorporar material popular que por lo general el estudio académico de las religiones ha desestimado, como la magia moderna, los cultos esotéricos y satánicos recientes, y la espiritualidad de la *Nueva Era*.

Una cosa que destaca *Magia Sexualis* es el hecho de que la sexualidad y las ciencias ocultas han gozado de una estrecha relación durante mucho tiempo en la historia del llamado mundo occidental. Desde antaño, varios círculos esotéricos han considerado el acto sexual como una innegable fuente de poder, tanto espiritual como física. En pleno siglo XIX hubo autores que proclamaron que el empleo del acto sexual y el orgasmo podían —y debían— erigirse en una fuente de poder mágico que habría de tener verdaderos efectos en el mundo material (MS, p. 2). De manera significativa, la misma motivación subyace a la mayoría de escuelas tántricas en India. Las expresiones más recientes de religiosidad o espiritualidad en el imaginario occidental, que suelen emanar del fenómeno *New Age*, ciertamente derivan de la amalgama de ambas corrientes: la europea y la india, como explora Urban. Un hecho significativo acerca de las corrientes del *New Age* es que éstas, lejos de renegar de la modernidad, operan más bien como poderosas afirmaciones de varias ideas modernas y posmodernas, tales como el individualismo, el progreso y el libre albedrío, y, en consecuencia, se convierten en una suerte de sacralización de la modernidad (MS, p. 5).

De manera significativa, estas afirmaciones contribuyen a crear ese cúmulo de creencias y prácticas un tanto cosificadas que ahora denominamos *tantra*, un punto que Urban persigue en *The Power of Tantra* (en lo sucesivo PT). De algún modo, la configuración colectiva —a veces consciente, a veces inconsciente— de eso que llamamos “tantra” responde en parte a la

conflictiva dialéctica que se ha establecido entre otros constructos no menos ambiguos: el Oriente y el Occidente. El tantra, arguye Urban, ha sido construido a lo largo del tiempo por discursos tanto indios como occidentales, tanto antiguos como modernos, pero casi siempre respondiendo a la fobia de lo exótico y de la otredad, una fobia que al mismo tiempo engendra fascinación. Sin embargo, el tantra puede ser entendido como una categoría histórica o, en otras palabras, como “una mutua construcción *conjunta* de las imaginaciones asiática y occidental, una que está bastante enraizada en la circunstancia material, el contexto social, el conflicto político y el cambio histórico” (PT, p. 2).

Como se puede notar, la postura de Urban frente a estos fenómenos religiosos es interesante. Si bien recurre a fuentes originales y a distintos registros históricos y arqueológicos, también se vale de críticas más interdisciplinarias. De algún modo, Urban intenta combinar un interés indológico (con todos los ecos orientalistas que ello pueda suscitar) con una formación en el poscolonialismo y los estudios subalternos (PT, p. 15). El maridaje de estas orientaciones no es sencillo, sobre todo en un tema cuyo estudio tradicionalmente suele ser más filológico, filosófico y hermenéutico. Urban recurre en buena medida a las inspecciones de Gilles Deleuze y Michel Foucault: dos filósofos (pos)modernos paradigmáticos.

Por ejemplo, Urban opina que el concepto foucaultiano del poder como una red capilar, cambiante y productiva de relaciones, puede contribuir a la comprensión de la categoría *śakti*, como una energía creativa que subyace y permea tanto el mundo físico como el orden social (PT, p. 32). Urban no sólo propone entender conceptos como *śakti* (poder) y *kāma* (deseo) a la luz del pensamiento de estos dos filósofos franceses, sino que también invita a repensar los avatares del poder y el deseo en el mundo contemporáneo a la luz de la comprensión tántrica de *śakti* y *kāma* (PT, p. 3, *passim*).

Para ello, primero es importante delimitar con rigor los ámbitos de reflexión. El surgimiento de la noción de tantra cobró mayor fuerza bajo la mirada orientalista y, por ende, parcialmente colonialista (PT, pp. 4-7). Si por un lado es cierto que el tantra cifra una parte importante de su praxis en el ejer-

cicio de distintos tipos de poderes, por el otro resulta falsa la percepción occidental de que el tantra se fundamenta, antes que nada, en la exaltación y divinización de la sexualidad humana. Durante la ejecución del ritual tántrico —como el del culto en Assam—, *kāma* adquiere el sentido de un placer más amplio que puede incluir el deseo sexual, pero que va mucho más allá; de hecho, en un punto el poder y el deseo parecen confluir en una energía macrocósmica y microcósmica que se pretende controlar (PT, pp. 19-21). Esto quiere decir que el control de esta energía no sólo supone el dominio de fluidos corporales y pulsiones libidinales, sino también el ejercicio real del poder en el mundo social y aun político. En los dos libros, Urban explora distintos episodios históricos de esta confluencia, tanto en Europa como en India.

En este sentido, la Introducción y el Capítulo 6 de *The Power of Tantra* exploran con rigor la conformación y la construcción tendenciosa del *tantra* a manos de los orientalistas. De acuerdo con la pesquisa de Urban, la representación negativa del tantra se dio con especial fuerza en la zona de Assam, una región significativamente aislada, de difícil acceso y, por lo tanto, en los márgenes de la cultura hegemónica del norte y centro de India. Assam y las regiones aledañas fueron consideradas por las autoridades colonizadoras como zonas corrompidas social y culturalmente... casi degeneradas. Si a ello se suma la desaprobación por las prácticas esotéricas más extremas, entonces la religiosidad tántrica de las regiones periféricas deviene en un terrible hoyo negro. Así, no sólo las autoridades coloniales, sino también los estudiosos orientalistas y los misioneros cristianos consideraron las tradiciones tántricas de Assam como “*la extremidad más extrema del Oriente, el corazón más oscuro del mismísimo corazón oscuro de la India*” (PT, p. 148; cursivas en el original).

Aquí resulta relevante considerar que durante el siglo XX esta concepción “occidental” acerca del tantra se fue modificando hasta convertirse en una noción radicalmente opuesta. Para ello, el papel de la magia, la sexualidad, la transgresión y el poder resultan cruciales. Cómo sucedió esto constituye una interesante historia que ha cautivado a Urban desde los inicios de su carrera académica; de hecho, una constante en sus publicacio-

nes ha sido el arduo cuestionamiento de tomar por sentado el término *tantra* como una cosa dada, inmutable y homogénea. Urban hace hincapié en que el tantra ha atravesado diversas fases y, en tanto tradición longeva y viva, también ha adquirido manifestaciones modernas y aun posmodernas.

El punto culminante de esta compleja historia (la configuración del tantra y la magia sexual en conjunción con la adquisición del poder en la mente moderna) se da en el siglo XIX a través de diversos personajes paradigmáticos. La magia sexual moderna, dice Urban, posee cuatro dimensiones principales, a saber: 1) que la literatura sobre la magia sexual hace un especial énfasis en el ser individual y en el poder de la voluntad individual como la máxima fuerza creativa del universo; 2) junto con la naciente literatura científica sobre la sexualidad en el XIX, la literatura mágico-erótica también identifica al sexo como el secreto más recóndito, el cual puede ayudar a comprender los grandes misterios de la naturaleza humana; 3) la literatura sobre la magia sexual destaca el interés moderno en el papel de la ciencia como el medio más eficaz para desvelar los secretos de la naturaleza y la identidad del ser humano, y 4) la gran mayoría de simpatizantes de la magia sexual buscaba la consecución de una libertad radical, si bien a veces utópica, en todos los niveles: religioso, político, moral, social y filosófico (MS, pp. 6-7). De este modo, el autor opina que más que un extravagante retorno a cosmovisiones antiguas, la magia sexual moderna más bien representa el epítome de las tensiones y ansiedades que bulle-ron en los siglos XIX y XX, y que involucran preocupaciones centrales de la posmodernidad y la cultura capitalista.

Magia Sexualis comienza explorando una obsesión recurrente en el pensamiento cristiano: la asociación de la sexualidad y las artes ocultas (MS, cap. 1). Como demuestra Urban, esta asociación es más producto del temor y la desconfianza de la cristiandad que de una realidad histórica. De este modo, las imputaciones que varios padres de la Iglesia acometieron contra las escuelas “heréticas” (cátaros, valentinianos, maniqueos, gnósticos, etcétera) las acusaban sistemáticamente de participar en actividades terribles y deshonorosas, aunque las más de las veces no hubiese pruebas fehacientes de ello. El imaginario colectivo del siglo XIX acerca de la magia sexual deriva en gran parte de

esta ancestral fobia (MS, p. 25), un fenómeno similar —aunque no idéntico— al de la conformación de la noción del tantra. Al mismo tiempo, esta actitud oficial dimanaba también del temor a que las escuelas religiosas no alineadas cuestionaran y retaran la legitimidad de las autoridades estatales y eclesiásticas. De aquí se desprende la posibilidad de que el rechazo tradicional del tantra se deba —al menos en parte— a que varias prácticas tántricas podían transgredir lineamientos brahmánicos, en particular los concernientes a la casta y las normas de comensalidad.

De acuerdo con la relación de Urban, los orígenes de la magia sexual moderna se remontan principalmente a dos corrientes de la imaginación religiosa occidental: 1) la larga e imaginada “pesadilla de la licencia sexual y la magia negra” que comprendía desde las bacanales hasta los aquelarres, y 2) un añejo esoterismo que comprende la cábala, el gnosticismo, la alquimia medieval y la mística europea relativamente reciente, tipificada por personajes como Emanuel Swedenborg (MS, pp. 53-54). A la vez, Urban demuestra que la introducción del conocimiento sobre tradiciones tántricas en el llamado mundo occidental fue crucial para construir las formas de magia erótica en el mundo moderno y contemporáneo; de hecho, el “descubrimiento” de la mística erótica india por los europeos determinó en gran medida el increíble auge que el ocultismo sexual moderno experimentó en el mundo occidental a partir del siglo XIX.

Para Urban (MS, cap. 2), tal vez una de las figuras más relevantes para esta historiografía es Paschal Beverly Randolph (1825-1875), un especialista en curas para disfunciones sexuales, además de ocultista. En la segunda mitad del siglo XIX, Randolph fue quizá el primero en introducir el concepto de “magia sexual” a Estados Unidos de Norteamérica y fue también fundador de la primera Orden de Rosacruces en esa tierra. El programa sexual de Randolph se basaba en una suerte de “alquimia afectiva” (MS, p. 65) circunscrita al ámbito doméstico: la salud física y la liberación se debían efectuar dentro del matrimonio, aunque también se tenía que regular la frecuencia del acto sexual. La novedad con Randolph fue otorgar un papel primordial al coito como forma de crecimiento personal y espiritual, pero —como argumenta Urban— su sistema no contravenía la institución social del matrimonio ni invertía roles de género. El progra-

ma erótico de la “magia” de Randolph produjo una innegable influencia en personajes posteriores como Aleister Crowley y Theodor Reuss.

Pero lo interesante es que Randolph era también un activo abolicionista que incluso trató de unirse al cortejo fúnebre de Abraham Lincoln; no se lo permitieron porque Randolph era de raza negra. Desde luego, la ideología abolicionista no estaba, para Randolph, desligada de la búsqueda del bienestar personal a través de la magia sexual: al tiempo que elaboraba teorías mágico-sexuales, procuraba alfabetizar a los esclavos de Nueva Orleans.

Es en estos terrenos donde uno puede encontrar coincidencias entre la magia sexual europea-occidental y la ascesis india. Para los practicantes de hatha-yoga, por ejemplo, la persecución del máximo bienestar espiritual produce en el trayecto diversas perfecciones (*siddhis*). Estas perfecciones, o éxitos, no sólo se limitan a la preservación prolongada de un trance meditativo, sino que también se traducen en poderes sobrenaturales y a veces francamente mundanos: la levitación, la clarividencia, la imposición de la propia voluntad en terceros, la facultad para provocar acuerdos o desacuerdos entre las personas y hasta provocar la muerte. Estas perfecciones, cabe destacar, se mencionan explícitamente en una gran cantidad de manuales originales en lengua sánscrita sobre hatha-yoga; es decir, no son añadiduras tardías a la praxis yóguica, sino partes integrales de su agenda. Como se aprecia a lo largo del libro de Urban, la mayoría de los líderes ocultistas en Occidente no reniegan de la prosperidad material, sino más bien la propician. Esta prosperidad a veces adquiere el discurso de la igualdad social y sexual, pero en otras ocasiones adopta un lenguaje llanamente mundano (que no por ello niega el aparato místico).

Sin embargo, identificar simplistamente al yoga con la magia occidental constituye un equívoco. Lo mismo vale para el tantra, esa atractiva amalgama de imaginarios románticos en torno de una supuesta eroticidad sacralizada. De nuevo, se trata de una ficción de larga vida y que ha generado el enriquecimiento de un gran número de personas, indias y no indias.

En el tercer capítulo de *Magia Sexualis*, Hugh B. Urban analiza y discute la “importación exótica” del yoga desde el

“misterioso Oriente”; es decir, las versiones occidentalizadas de las tradiciones tántricas. Como académico serio que es, Urban se encarga de demostrar claramente que el tantra tradicional de India no tiene en realidad nada que ver con el tantra que se conoce en el mundo occidental moderno a través de innumerables títulos de divulgación; de hecho, varias formas de tantra indio suelen ser más conservadoras socialmente de lo que se cree comúnmente (MS, p. 86). El “descubrimiento” del tantra fue realizado por los orientistas británicos en el siglo XIX y en buena medida se conjugó con la preocupación imperante sobre la sexualidad y las buenas costumbres durante la época victoriana. La confusión entre tantra y sexualidad sagrada recrudesció con la publicación de textos procedentes del género sánscrito conocido como *Kāma-śāstra*, o “tratados sobre el placer”. Así, textos como el *Kāma-sūtra* (siglo III) y el *Anaṅga-raṅga* (siglos XV-XVI) se tomaron por contenedores de principios tántricos, sin que los traductores o los editores se preocuparan por reflexionar al respecto (MS, pp. 94-95).

Este gran malentendido es uno de los grandes responsables de la configuración moderna de la sexualidad sagrada en la India antigua y de la espiritualidad posmoderna en Occidente. En realidad, ni el *Kāma-sūtra* ni los otros textos traducidos primero por Richard Burton (1821-1890) pertenecen al corpus del tantra. Esto implica que *ninguna* de las aproximaciones modernas en Occidente hacia el “tantra” se base, de hecho, en textos propiamente tántricos, donde la especialización ritual es altísima y el factor sexual es relativamente menor y, en muchas ocasiones, meramente simbólico. Quienes “practican tantra” fuera de la tradición propiamente dicha hacen continua referencia al *Kāma-sūtra*. Pero este texto nunca menciona la palabra *tantra* ni declara exponer ningún método en aras de la emancipación espiritual; antes bien: Vatsyayana, el autor del célebre texto, explica que existen cuatro metas que el ser humano debe cumplir: el deber moral, social y religioso (*dharma*); el bienestar y la prosperidad material (*artha*); el placer (*kāma*), y la liberación del alma (*mokṣa*).

A todas luces, el texto de Vatsyayana corresponde a la tercera meta, un rubro que comprende *todo* el placer, no sólo el sexual. De hecho, el *Kāma-sūtra* —dirigido a cortesanas y lo

que podríamos llamar aristócratas— dedica sólo una parte, de las siete que componen el texto, a las posturas sexuales. La gran mayoría de los capítulos se dedican a proporcionar diversas estrategias para que las mujeres aseguren el amor (y la paga) de los hombres (y clientes), y a describir distintos tipos de matrimonios, además de hombres, mujeres y alcahuetes. Visto desde nuestra óptica del siglo XXI, no hay nada románticamente místico en este texto: el acto sexual no conduce a ningún paraíso terrenal; se trata de una actividad social, por lo general extramarital, en la que entran en juego diversas técnicas de encaprichamiento y engatusamiento: cómo hacer la corte, generar el interés, causar celos. Vatsyayana también menciona las sesenta y cuatro artes que la cortesana debe conocer a la perfección, lo que pone en otra perspectiva la destreza meramente sexual. En realidad, la destreza erótica de la heroína del *Kāma-sūtra* depende de rasguños y arañazos, de posturas y presiones, pero también de la preparación de ungüentos y masajes, de la recitación y composición de versos, del arreglo de ornamentos florales, la ejecución de algún instrumento musical, la danza, la preparación de bebidas refrescantes, la joyería, la carpintería, la retórica, etcétera.

El *Kāma-sūtra* no es, en estricto sentido, un texto religioso sino secular. No hay adeptos tántricos ni gurús ni viajes astrales. No hay matrimonios que rehabiliten su vida conyugal a través de una sexualidad sagrada. Mucho menos hay ejercicios de yoga. La literatura verdaderamente tántrica, además, hace caso omiso del *Kāma-sūtra*, lo que desvirtúa por completo la obra de Vatsyayana como una fuente de autoridad espiritual o ascética. Y él mismo no pretendía serlo. Sin embargo, este malentendido serviría de base a personajes como el ocultista anglo-alemán Theodor Reuss y los fundadores de la *Ordo Templi Orientis*, una sociedad esotérica-erótica europea de principios del siglo XX (MS, cap. 4).

De este modo, Carl Kellner (1851-1905) y Theodor Reuss (1855-1923), por ejemplo, alegaron poseer el secreto de todas las tradiciones secretas, cuyo núcleo —afirmaban ellos— consistía en el manejo de las energías sexuales, una idea central en diversas corrientes tántricas. Poco a poco habrían de incorporar también técnicas provenientes del yoga, aunque sin convertirse en espe-

cialistas de la historia y la literatura tradicional sobre yoga. Éste es un fenómeno que prevalece hasta la actualidad. En el mundo moderno, y en particular en Occidente, los “maestros de yoga” no son, en absoluto, yoguis. Estrictamente, para convertirse en yogui hay que tomar los votos de la renuncia y abandonar la vida en sociedad: hay que convertirse en mendicante religioso. A lo sumo, estos maestros modernos pueden ser instructores de yoga, mas no preceptores, pues sólo una cantidad mínima ha leído tratados legítimos sobre yoga. Su conocimiento de posturas y técnicas deriva de otros instructores; a veces de instructores versados en la literatura, pero que no necesariamente transmiten el conocimiento escritural. Pero así como muchos en la actualidad alegan que los textos, las fuentes y los nombres no valen (porque la verdad es intrínseca a la psique y el alma humana), de la misma manera varias sociedades secretas alardearon de poseer las enseñanzas más antiguas y secretas del ocultismo mundial.

Así, Reuss quiso vincular su orden secreta con lo que él imaginaba que era el verdadero gnosticismo cristiano y, de esta manera, efectuar una transformación social (MS, p. 102). El surgimiento de la Ordo Templis Orientis dio lugar al nacimiento de varias otras ramas afines y antagónicas, pero acaso su “creación” más relevante se refiere a Aleister Crowley (1875-1947), apodado *la Bestia* y “el hombre más perverso del mundo”. Antes de su paso por la Ordo, Crowley militó en la Orden Hermética del Alba Dorada (*Golden Dawn*), donde conoció a W. B. Yeats, el poeta irlandés y nobel de literatura en 1923. Una vez separado de la Ordo, Crowley forjó una volátil y exitosa carrera en la magia sexual. Recurriendo a las nociones sobre transgresión de Bataille, Urban discute de manera inteligente el programa de Crowley. A diferencia de Randolph, Crowley llevó hasta sus límites el ejercicio sexual y alarmaría la sensibilidad victoriana. *La gran Bestia* expandió el control y canalización de la energía sexual a prácticas extramaritales y homosexuales también. Ello no quiere decir que a través de su magia buscara establecer un modelo social más igualitario; por el contrario, éste era más bien elitista y —con espíritu nietzscheano— favorecería a los fuertes por encima de los débiles (MS, p. 117).

La historia del esoterismo erótico aún encontraría oscuros avatares bajo las alas del fascismo y, posteriormente, del satanismo. El filósofo y esoterista italiano Julius Evola (1898-1974) retomó y adaptó sus conocimientos sobre misticismo y espiritualidad hindú y budista para conformar un sistema según el cual se debería efectuar un mejoramiento de la raza humana (MS, cap. 5). El sistema de Evola consideraba seriamente una práctica ascética centrada en la magia sexual, expuesta en su *Metafísica del sexo*. Coincidiendo con Nietzsche y retomando ideas del misticismo hindú, Evola suponía la muerte de Dios y conminaba a que uno mismo se convirtiera en tal (MS, p. 143). Si para Nietzsche la muerte de Dios suponía la posibilidad del advenimiento del “superhombre”, para escuelas como las tántricas el adepto debía efectuar una relación simbiótica con la divinidad de culto (y, por ende, “convertirse” en dicho dios o diosa). Convertirse en una divinidad, para Evola, implicaba un mejoramiento de la humanidad, político, epistemológico y racial. Aunque su postura raya en el racismo, su relación con las autoridades fascistas fue ambigua, si bien sigue siendo una figura central para los movimientos neofascistas y el esoterismo moderno.

El imaginario erótico-mágico encontraría nuevas manifestaciones en el surgimiento de un neopaganismo, sobre todo a través de los círculos de hechicería que celebraban el “Gran Rito” a mediados del siglo XX (MS, cap. 6). Con Gerald Gardner (1884-1964) como principal brujo, esta vertiente rendía culto a la Gran Diosa, de la cual todas las brujas fungían como representantes. Puesto que Gardner había pasado algunos años en el sur y el sudeste asiático, sin duda obtuvo ciertos atisbos de los cultos tántricos dedicados a Śakti, la Diosa (MS, pp. 169, 176). Lo que hizo de vuelta en Londres fue revestir este aparato con un lenguaje pagano europeo. Los grados jerárquicos de su orden semejan con mucho los de la Ordo Templis Orientis y del mismo Crowley, pero quizá con el grupo de Gardner encontremos una primera apuesta por elevar el papel femenino en el ámbito de la magia erótica, al menos nominalmente. Ello llevó a que su movimiento se fundiera, aunque fuera parcialmente, con el surgimiento del feminismo en Inglaterra y Estados Unidos hacia 1960. De este modo, la brujería se convertiría para mu-

chas mujeres en un acto político (MS, p. 184), a veces no sólo simbólicamente.

Lo interesante de Gardner es que su Gran Rito emula los famosos rituales tántricos que demandan la participación de consortes rituales. Muchas veces idealizados en extremo, dichos ritos (conocidos como *cakra-pūjā*) suponían el uso de tabúes para el convencionalismo hindú: carne, alcohol y actividad sexual. De manera significativa, Gardner parece haber dado un giro distinto en comparación con Crowley, Reuss o Evola, quienes abiertamente hablaban de sus conocimientos en materia de yoga y misticismo indio. Gerald Gardner, por el contrario, renombró esta agenda esotérica para presentarla como un producto recobrado del pasado pagano de Europa. Incluso el papel prominente de las brujas posee su equivalente en el tantrismo śākta: por lo general, las consortes femeninas reciben el nombre de *yoginīs*, apelativo que también designa a hechiceras y a entidades abstractas que funcionan como deidades tutelares de diagramas místicos (*yantras*). *Yoginī*, desde luego, deriva de la misma raíz que *yoga* (literalmente “unión”).

El siguiente eslabón en la genealogía que traza Hugh B. Urban (MS, cap. 7) es la Iglesia de Satanás, liderada por Anton LaVey y fundada en 1966 (¡qué mejor fecha!). La Iglesia de Satanás centra su ritual en torno de la “magia negra” que, contra la creencia popular, surgió en el siglo XIX y no en la Edad Media (MS, pp. 193 y ss.). Un poco la versión estadounidense de Crowley, Anton LaVey (1930-1997) se regodeaba al provocar escándalos. Pero más que de verdad fundamentar su Iglesia en la creencia del demonio o satanás, la filosofía de LaVey constituía una especie de materialismo radical mezclado con un individualismo hedonista (MS, p. 203). “Satanás” representaba las diversas pulsiones vitales que las ortodoxias religiosas, decía LaVey, siempre habían querido reprimir: la ambición, la lujuria, el empuje, la indulgencia, la fuerza. Vale la pena notar aquí las coincidencias con otros autores como Friedrich Nietzsche o William Blake, quienes también abogaban por una revaloración de los instintos impulsos humanos. El lenguaje transgresor, o tergiversador, del filósofo alemán y el poeta inglés, jugó convenientemente con figuras retóricas afines al

discurso de LaVey y produjo títulos como *El anticristo* o *El matrimonio del cielo y el infierno*, respectivamente.

Con todo, el satanás de LaVey no era un diablo antagonico de un dios judeocristiano, porque en esencia LaVey rechazaba la existencia de cualquier ser sobrenatural (a diferencia de Blake). Su magia sexual, a diferencia de varios de sus antecesores (Randolph, Gardner), no pretendía la sacralidad, sino que solía ser burda y cruda, en consonancia con la verdadera naturaleza humana según la concepción de LaVey. Al igual que Bataille y Crowley, LaVey estaba obsesionado con la transgresión; de allí el continuo abuso de símbolos sagrados para la tradición judeocristiana. La transgresión, en este sentido, facultaba la liberación: se trataba de un verdadero acto de catarsis. A diferencia de Gardner, sin embargo, con LaVey la mujer se convirtió con mayor denuedo en un objeto sexual.

De acuerdo con Urban, las versiones más recientes de magia erótica han respondido al ritmo del mundo del capitalismo tardío y las inquietudes de la posmodernidad. Una característica del consumismo posmodernista es que el consumidor posee una amplia gama de artículos para escoger, y tiene la libertad de realizar mezclas a su antojo y conveniencia. Esto es aplicable también a la religiosidad individual. Uno puede practicar meditación zen, estudiar cábala y creer en la providencia de Cristo y los santos: lo que importa es que la experiencia personal, sin importar el medio o el nombre, permita el “desarrollo espiritual” del individuo. De este modo, han surgido expresiones como la Magia del Caos y el controversial artista y ocultista Austin Osman Spare (1886-1956), quien utilizaría el arte y la sexualidad para explorar las regiones del inconsciente humano (MS, cap. 8). La agenda de esta vertiente está fundamentada en la experiencia y la experimentación aleatoria, no del todo disociada de la patafísica. Así pues, se empezó a gestar una mezcla de herramientas y técnicas diversas y hasta disímiles. En parte, esto alentó el espíritu posterior de innumerables centros de meditación que combinan el amor de Cristo con, digamos, las posturas del yoga y hasta lecturas del tarot. El fenómeno del ciberespacio, desde luego, ha contribuido a magnificar la oferta de medios, datos y ejemplos de magia erótica. En un sentido, estas nuevas formas de magia expresan una vieja utopía de

libertad sexual y su eventual conversión en meros artículos vendibles, en un gran supermercado de culturas y tradiciones (MS, p. 254).

Existen varias paradojas en esta larga historia del esoterismo erótico en Occidente, como el hecho de que, pese a los anhelos de emancipación, la mujer rara vez se ha visto de verdad liberada. La misoginia y la patriarquía, por lo general, han regido todos estos movimientos; además, la oposición entre hombre y mujer ha estado sustentada en un entendimiento heterosexual que cada vez se cuestiona más. Como declaraba una asociación mágica feminista, había que desafiar la hegemonía de esta “sociedad imperialista y fálica” (MS, p. 184). Por ello, quizá, en la actualidad es posible hallar en el ciberespacio sitios de hechicería nueva para homosexuales y lesbianas: las nuevas expresiones de una liberación social y política a través de la magia sexual. En efecto, la búsqueda de la liberación sexual está íntimamente ligada a la liberación social, si bien esta relación posee manifestaciones complejas. La paradoja es que la retórica de la libertad sexual a través de la magia a menudo ha derivado en un disfraz más de la explotación sexual (MS, p. 265).

Sin duda, la historiografía de Hugh B. Urban sobre el esoterismo erótico en la modernidad es útil, precisa y valiosa. Un punto que reprochar, sin embargo, es el semieurocentrismo inherente en *Magia Sexualis*. A un trabajo como éste habría que completarlo con un estudio similar en tierras latinoamericanas. Al respecto, por ejemplo, resulta curioso que los conocimientos que Crowley tenía de yoga los adquiriera primero en México y sólo después en Sri Lanka (MS, pp. 115-16). ¿Quién fundó estas escuelas de yoga en una época tan temprana en Latinoamérica (alrededor de 1900)? ¿Cómo operaban y qué éxito, si así fue, tuvieron estos centros? ¿Qué relación sostuvieron con la Iglesia católica y las otras denominaciones religiosas en el México de inicios del siglo xx? Sin lugar a dudas, este tema representa un interesante nicho de indagaciones históricas.

En *Magia Sexualis*, Hugh B. Urban ofrece una sensata investigación de los personajes y factores que contribuyeron a forjar la imaginaria de la magia erótica en la época moderna. Como expone a lo largo del libro, Urban demuestra que la magia sexual occidental no sólo recurrió a fobias ancestrales

de la cristiandad, sino que incorporó, en distintas medidas, fantasías del “exótico Oriente”, principalmente a través del conocimiento mercadológico del tantra y del yoga. Al mismo tiempo, la magia sexual moderna y posmoderna gira en torno de las ansiedades fundamentales de las sociedades occidentales: la sexualidad, los problemas de género, el individualismo, la economía del poder. En palabras del autor: “la literatura sobre la magia sexual contiene de hecho un valioso ideal de libertad personal, transformación política e igualdad social del cual podemos aprender mucho en la actualidad, pero ello tiene que vincularse de manera más concreta con tipos reales, materiales y prácticos de la justicia social, política y económica” (MS, p. 264).

En contraparte, un estudio riguroso sobre la historia de los cultos tántricos de Assam revela interesantes dinámicas sociales. De acuerdo con Urban, en Assam es posible distinguir tres transformaciones clave: una institucionalización y exotización del tantra, la reducción del tantra en medicina popular y magia, y un fenómeno de globalización del fenómeno tántrico (PT, p. 166).

En otras palabras: se puede dejar de explorar la experiencia religiosa únicamente por sí misma (fenomenología) o como un artilugio eficaz para preservar el poder y oprimir a las masas (marxismo). En el caso particular del tantra, resulta especialmente relevante destacar las diferencias entre las apropiaciones occidentales y las readaptaciones indias: mientras que en el primer caso la motivación es fomentar una tecnología de experiencias placenteras adecuadas a la cultura consumista, en el segundo caso se trata de una herramienta para lidiar con una cotidianidad plagada de pobreza, enfermedad e inestabilidad económica (PT, p. 175). Para Occidente, el tantra significa sexualidad sacralizada; para la India contemporánea, denota magia negra y charlatanería. Lo relevante es cuestionar las condicionantes de ello. Las apropiaciones occidentales del tantra, sugiere Urban, deben entenderse como uno de los epítomes de la lógica del capitalismo (PW, p. 191). Y aquí valdría la pena preguntarse por qué un modelo materialista como el capitalismo posee todavía un anclaje tan evidente en el discurso “místico”. Desde luego, parte de la respuesta yace en la estrecha relación que siempre ha existido entre la mística y el erotismo, pero hay

más que eso; de manera subyacente, se encuentra la búsqueda del poder y las maneras de ejercerlo en distintos niveles.

En la obra de Urban, el lector apreciará lo que una mente perspicaz puede derivar de textos por lo general desestimados por la antropología y la historiografía más posmoderna. A partir de trabajos como los de Urban es posible también concebir las tradiciones religiosas como testimonios simbólicos, pero reales y longevos, de las transformaciones socioculturales de las ansiedades humanas. La suya no sólo constituye una lectura rica y placentera, sino que también representa una manera novedosa y fascinante de investigar las religiones; su labor sugiere nuevos campos por explorar y demuestra que el estudio de las religiones posee una aplicación real a las problemáticas sociales y culturales de cada época. ❖

