

**HERMENÉUTICA Y DISENSIÓN CON EL
CANON: LA DOCTRINA DE LA ENERGÍA
EN LA *TRIPURĀ-TĀPINĪ UPANIṢAD*
Y *THE MARRIAGE OF HEAVEN AND HELL***

ADRIÁN MUÑOZ

Investigador independiente

La mayoría de las tradiciones religiosas posee las siguientes características en común: un canon conformado por un texto o grupo de textos a los que se les concede toda la autoridad, un grupo de creyentes que profesan una fe basada en los dogmas asentados en dicho canon y un cuerpo clerical que se encarga de officiar y preservar la tradición religiosa a la cual pertenecen. Un elemento adicional es la exégesis. Esto es: uno o varios teólogos se dedican a elaborar interpretaciones de las doctrinas canónicas a fin de prolongar la efectividad y aplicación de las verdades religiosas. Sin embargo, la exégesis presenta al mismo tiempo un riesgo, pues toda interpretación no necesariamente llega a las mismas conclusiones. Como práctica hermenéutica, la interpretación se bifurca en múltiples posibilidades. En otras palabras: la labor interpretativa puede dar lugar a la disensión o la ruptura dentro de una tradición. Puesto de otro modo: una interpretación puede ser considerada herética con respecto a la tradición ortodoxa. En numerosas ocasiones una interpretación divergente puede derivar en la génesis de una nueva tradición o subcorriente dentro de una tradición general.

Encuentro dos casos de divergencia a partir de la interpretación, y que ofrecen la oportunidad de llevar a cabo un estudio comparativo; estos casos son un par de textos procedentes de tradiciones diferentes: la India de inicios del s. III y la Inglaterra

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 12 de septiembre de 2006 y aceptado para su publicación el 11 de abril de 2007.

en vísperas del romanticismo. Los textos son la *Tripurā-tāpinī-upaniṣad*, de autor anónimo, y *The Marriage of Heaven and Hell*, del poeta William Blake. En ambos casos se trata de un acercamiento exegético de una tradición previa y la cual no aceptan sin cuestionamientos. La aceptan como fuente de autoridad, pero su interpretación violenta los dogmas canónicos prescritos por tal tradición referencial y caen en un punto que da pie a una nueva tradición. Tanto el *tantra śākta* (la adoración a la diosa Śakti) como la visión pseudorromántica¹ de Blake participan de una tradición religiosa a la cual rinden pleitesía pero, al mismo tiempo, acusan un estancamiento y una insuficiencia de significación a manos de las interpretaciones oficiales. Se dan entonces a la tarea de llevar a cabo su propia labor exegética, no para comprobar que la doctrina ortodoxa es equivalente al canon, sino porque ambos —Blake y el tantra— declaran percibir los sentidos verdaderos y más ocultos de la tradición canónica.

The Marriage of Heaven and Hell [*El matrimonio del cielo y el infierno*] (MHH) será analizado en dos sentidos principales: por un lado se sopesará la interpretación simbólica que hace de la figura de Cristo, para ver qué tanto se adecua o confronta la visión ortodoxa. Por otro lado, me enfocaré en algunas nociones de la doctrina cristiana y expondré la explicación que Blake da de ellas. Esto quiere decir que se verá cómo Blake las revalora y mitifica para construir un sistema de pensamiento que difiere de la tradición canónica de la que parte. La TriTUP ofrece la posibilidad de valorar un proceso interpretativo de elementos religiosos canónicos, como el caso del *gāyatrī mantra*. Antes, me parece pertinente realizar algunas breves consideraciones en torno de la labor hermenéutica y del canon, si bien no haré un análisis exhaustivo de la cuestión.

¹ La llamo así porque, en estricto sentido, Blake es ligeramente anterior al movimiento romántico en Inglaterra, cuya fecha oficial de inicio está marcada por la publicación de las *Lyrical Ballads*, de W. Wordsworth y S. T. Coleridge, en 1798. Para ese año, Blake ya había publicado varios de sus títulos importantes.

Consideraciones preliminares

En primer lugar hay que empezar por definir, aunque sea someramente, lo que constituye un canon. En cuanto a religión se refiere, un canon debe poseer, quizás antes que nada, un carácter sagrado, el cual producirá una dogmatización de valores y actos sociales, es decir, que prescribe una norma de conducta.² Por esto mismo es que el canon participa de una naturaleza mixta de moralidad y profundidad.³ La legitimidad de un canon religioso es incuestionable, dado que se estima que su autoridad es trascendental y suprahumana. Ello resulta claro en el caso de los Vedas, cuya manifestación se explica como producto de la voluntad divina y no de la iniciativa humana.

La definición literal del vocablo *canon* no delimita su rango de aplicabilidad únicamente al texto, razón por la cual cierta doctrina religiosa puede o no estar contenida explícitamente en una escritura religiosa.⁴ Como bien sabemos, la doctrina cristiana se vale de interpretaciones y/o comentarios adicionales a la Biblia y los evangelios. Cuenta, además, con las categorías de los Diez Mandamientos, que todo cristiano ha de acatar, y los Siete Pecados Capitales, que deben ser evitados. Asimismo, el hinduismo encuentra sus fundamentos dogmáticos allende el Veda, es decir que varios de los preceptos socioreligiosos no han de hallarse en los himnos védicos únicamente, sino también en la literatura posterior y/o aledaña al Veda. Uno de los textos de especial importancia en este sentido es el *Manava-dharma-śāstra*, o *Leyes de Manu* (ca. 200 a.e.c.). De cualquier modo, el tantra emprenderá su labor exegética de ciertas nociones expresadas sobre todo en la literatura védica, en especial la upaniśádica.

En general se ha tomado a la India como un gran ejemplo de la continuidad de una tradición milenaria. A pesar de la evi-

² En su diccionario etimológico, Juan Corominas deriva la palabra *canon* del griego *κανών*, “tallo”, “varita”, “regla”, “norma”. *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, t. I, Madrid, Gredos, 1980, p. 809.

³ John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Nueva York, Princeton University Press, 1991, p. 121.

⁴ Así, la Real Academia Española de la Lengua enuncia los siguientes significados, entre otros: 1. Regla o precepto. 4. Modelo de características perfectas. 7. Decisión o regla establecida en algún concilio de la Iglesia católica sobre el dogma o la disciplina.

dente evolución en el plano de la religión y el pensamiento, existe una continuidad que es posible rastrear entre el hinduismo contemporáneo y la religión que se practicaba en el sur de Asia hacia el año 1500 a.e.c. Cuando los pueblos arios llegaron a la Península Índica, trajeron consigo una cultura que eventualmente terminó formando un corpus literario al que se consideró sagrado: los Vedas. En realidad el Veda o los Vedas constituyen un enorme conjunto de textos recopilados y agrupados en cuatro grandes divisiones. Ellos conforman lo que se denomina vedismo, o religión basada en el Veda. Con el paso del tiempo, y el amalgamamiento de los pueblos arios con los indígenas, la religión sufrió modificaciones y/o desarrollos. Más de un autor ha apuntado que la tradición religiosa india puede identificarse en tres fases principales: el vedismo, el brahmanismo y el hinduismo.

Trazar el parteaguas en el tiempo y el espacio no es tarea fácil, pero, a reserva de que siempre es posible objetar, está más o menos aceptado por todos que lo que se denomina hinduismo posee sus rudimentos, al menos en parte, en la tradición védica. De hecho, el hinduismo considera como textos de autoridad a los cuatro Vedas precisamente, además de otros textos como la *Bhagavad-gītā* (BhG) y los *purāṇas*. Los textos canónicos comprenden tanto lo que se denomina *śruti*, la revelación (básicamente la literatura védica), como la *smṛti*, lo recordado, que abarca numerosos textos como los ya mencionados *purāṇas*, textos de carácter mitológico y cosmogónico, y la misma BhG. Así, un hinduista ortodoxo reconocerá como textos de autoridad absoluta a la BhG, los textos puránicos y el Veda, aun si sólo es en el ámbito formal. La verdad que se postula en estos textos es incuestionable, porque se asume que se trata de una revelación. La importancia y función del Veda, en un sentido, es equiparable a la de la Biblia, el Corán o el Popol Vuh. En el Veda el Verbo Divino está manifestado, es decir que no posee una autoría humana (es *apauruṣeya*, lit. "impersonal"), y por ello su vigencia es sempiterna. Todo texto posterior debe estar en consonancia con las bases asentadas por el Veda.

Claro está que ni la BhG ni los *purāṇas* continúan la misma cosmovisión védica al pie de la letra. La mayoría de los dioses védicos desaparecieron en términos de culto a medida

que otras deidades cobraron importancia. Además, está el florecimiento de las escuelas de filosofía. Es importante recordar que John Henderson apunta tres características que debe poseer un canon: coherencia, orden y autoconciencia.⁵ No obstante, lo que encontramos con las *upaniṣads* es distinto. Son consideradas escrituras sagradas y, por lo tanto, canónicas, pero si de algo pecan es de falta de sistematización. Tal vez ésta sea una posible razón por la cual florecieron los seis sistemas tradicionales de filosofía: el *sāṃkhya*, el *yoga*, el *mīmāṃsā*, el *vedānta*, el *nyāya* y el *vaiśeṣika*. La necesidad de interpretación puede tener su origen en el deseo de homologar una nueva doctrina con la verdad canónica, pero, en sentido propiamente hermenéutico, otra razón es sin lugar a dudas la *multivocidad* inherente al texto. La teoría de la hermenéutica ha elucidado diversas opiniones al respecto, pero es más o menos compartida la idea de que un texto guarda diversos posibles significados, en tanto codificados por símbolos. Así, la interpretación partirá de la multiplicidad de los símbolos y buscará dar cuenta de los posibles múltiples significados inherentes en un texto, como apunta Ricoeur; y es precisamente la posesión de expresiones simbólicas, o de doble sentido, lo que hace que un texto presente la oportunidad para la labor hermenéutica.⁶ Tanto es así, que seis distintas corrientes de pensamiento indio se apoyan sin demasiadas dificultades en la misma literatura canónica. Esto no impide que exista cierto antagonismo entre ellas.

Estos seis sistemas de filosofía clásica son en realidad una interpretación de las especulaciones védicas contenidas en los textos que conforman la última parte de los Vedas, y que se llama *upaniṣads*. En estos textos se presentan inquietudes y especulaciones de índole metafísica y teológica, pero nunca se llega a formular un sistema coherente de pensamiento. No hay tal cosa como un pensamiento unívoco extraíble de las *upaniṣads*. Estas seis corrientes filosóficas postulan su pensamiento a partir de su interpretación de las *upaniṣads*; de hecho, su

⁵ John B. Henderson, *op. cit.*, pp. 106, 115, *passim*.

⁶ Véase Paul Ricoeur, *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Editions du Seuil, 1969, pp. 16-18. Véase también al respecto Raúl Alcalá Campos, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2002, en especial pp. 39 y 43, donde defiende esta postura.

nombre sánscrito es *darśana* (de *dr̥ś*, “ver”), es decir, que constituyen algo así como distintas *perspectivas* acerca de las reflexiones expuestas en las *upaniṣads*. Además, estos seis diferentes sistemas no se contraponen, lo que quiere decir que nunca se condenan realmente, si bien sí llegan a objetarse unos a otros.⁷ En realidad, se recomendaba el estudio de los seis *darśanas* como un modo de lograr la realización espiritual. Estos seis sistemas (que se agrupan en tres pares) son compatibles y están en consonancia con la tradición védica; parten de ella y, aunque más elaborados, reconocen en el Veda una fuente de autoridad suprahumana.

Por su parte, todos los grandes exponentes de las principales escuelas de pensamiento indio se ciñen a los textos canónicos, en especial las *upaniṣads*. La escuela de *advaita vedānta*, por mencionar la más afamada, considera tres textos como el punto de partida insoslayable para elaborar su filosofía: las *upaniṣads* principales, la *Bhagavad-gītā* y el *Brahma-sūtra* de Bādarāyana. Así, todo exponente estaba conminado a elaborar un comentario sobre estos textos. Ciertamente, el comentario es una de las formas más populares en los terrenos de la filosofía y la teología india. No sólo se comentaban los textos arriba mencionados, sino que se redactaban glosas sobre los comentarios que los maestros previamente habían hecho sobre la literatura canónica. Es común que las ediciones de los textos clásicos incluyan un comentario sobre el texto, sin el cual la comprensión del mismo suele resultar oscura y ambigua. En gran parte ello se debe al recurrente fenómeno de *metatextualidad* en esta literatura —es decir que los distintos textos suelen citarse entre sí.

El problema radica en que, puesto que la lectura de la literatura canónica estaba destinada antes que nada a discípulos iniciados en el estudio de la filosofía, los textos no suelen dar una referencia a otro texto de manera completa, sino que citan únicamente las primeras palabras de algún famoso pasaje de, por ejemplo, una *upaniṣad* en especial. El erudito debe estar capa-

⁷ En efecto, la hermenéutica “no pretende ‘descubrir’ significados, algo que ya está ahí pero que hay que encontrar, sino conjeturar significados, extraer interpretaciones y estimarlas, así como compararlas con otras interpretaciones” (Alcalá Campos, *ibidem*, p. 17).

citado para saber al instante de qué texto se trata. Para el desconocedor de esta vasta literatura, un texto cualquiera, y sin una nota aclaratoria, tendría muy poco sentido, dado que carecería de referentes concretos y herramientas adecuadas para su comprensión. Lo que todo esto demuestra es que la interpretación, o más correctamente, la exégesis ha sido un mecanismo altamente empleado en el terreno del pensamiento indio. Y digo “indio” porque el budismo, por mencionar sólo otro ejemplo, también ha hecho uso de la interpretación, el comentario, la paráfrasis y la glosa para exponer sus doctrinas. La interpretación es uno de los métodos principales de conocimiento por excelencia en la India clásica. Así, grandes exponentes de diversas corrientes de pensamiento, como Śaṅkara, Bhāskararāya o Puṇyānanda dedicaban bastante tiempo a la elaboración de glosas exegéticas de grandes textos. Algunos autores son famosos exclusivamente por sus glosas a obras importantes.

En otro contexto, la Inglaterra del siglo XVIII se erguía firme y religiosamente orientada hacia el anglicanismo. Este hecho contaba además con elementos alternos que contribuyeron a dar firmeza a la fe anglicana: en primer lugar —e importante factor para legitimar la fe anglicana—, la creencia de que José de Arimatea había cargado con el cáliz que contenía la sangre de Cristo hasta tierras británicas; en segundo lugar tenemos la relevancia de lo que implicaba ser británico. El imaginario artúrico favoreció sobremanera la creación de una identidad personal pues los ingleses trazaban un linaje ancestral que se remontaba hasta Bruto. En el pensamiento de William Blake, tanto el elemento religioso como el artúrico interactúan para dar forma a su obra.

Blake creció dentro de un entorno protestante y ello presenta algunas consideraciones relevantes. Por un lado, el imaginario protestante en general no concibe un purgatorio, es decir que el destino de todo ser humano ha de desembocar o en el cielo o en el infierno, sin escala de ningún tipo ni modo de expiación por las faltas cometidas en vida. La mayoría de los autores,⁸ por lo regular puritanos, que escribieron antes de Blake

⁸ Por ejemplo John Bunyan (1628-1688), autor de *The Pilgrim's Progress* y *A Few Sighs From Hell*, el cual contó con unas 35 ediciones entre 1658 y 1797. Para entonces, Blake tenía unos 40 años de edad.

se enfocaron en proveer imágenes de los tormentos infernales a fin de disponer las buenas conductas que un “buen cristiano” debería observar. Así, se configura una fuerte actitud moral, una que discrimina enérgicamente entre lo que considera “bueno” y “malo”. Ésta constituye una de las ideas contra las cuales chocará la interpretación bíblica del poeta inglés.

Del mismo modo que la práctica y el imaginario tántricos se ven influidos por el simbolismo de la alquimia (por ejemplo la relación simbólica mercurio-semen-luna-néctar de la inmortalidad),⁹ la visión de Blake recibe influencias de más allá de lo que es propiamente cristiano, en especial del pensamiento herético. A la par que leía y releía la Biblia y otros textos bíblicos, Blake dedicó parte de su tiempo al estudio de pensadores como Paracelso, Jacob Boehme y Agrippa, de quienes sin duda tomó prestadas algunas ideas que influyeron en su propio proceso hermenéutico de la Biblia. Pero quizá aún más importante que estos tres autores, fue la figura de un teólogo sueco que se mudó a Londres en tiempos de Blake para promulgar una nueva fe: la Iglesia de la Nueva Jerusalén.

Immanuel Swedenborg (1688-1772) llegó a Inglaterra para difundir su credo y para 1789 se sabe que Blake asistía a las reuniones de la congregación swedenborgiana. Swedenborg afirmaba sostener conversaciones con ángeles y experimentar visiones divinas que le revelaban la verdad de la fe cristiana. Este teólogo sueco juntó sus experiencias y las intituló como “visiones”, un elemento de crucial relevancia para el estudio de Blake. En especial, *El matrimonio del cielo y el infierno* funge tanto como un diálogo con Swedenborg como una refutación y crítica a él y a la moral cristiana, a quienes considera malos intérpretes de la fe cristiana. Efectivamente, *El equilibrio entre el cielo y el infierno*, del teólogo sueco, representa una fuente casi tan significativa como la Biblia misma. De hecho, podríamos decir que Blake, a nivel doctrinal, considera tanto a la Biblia como a Swedenborg, e incluso *El paraíso perdido* de John Milton como un canon ante el cual él responde y sobre el que realiza una exégesis exhaustiva. David Weir apunta al respecto que,

⁹ Un buen trabajo al respecto es D. G. White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

en efecto, “la poesía de Blake constituye una contribución al continuo canon de obras de inspiración (divina) que no sólo incluyen la Biblia, sino también el Edda y aun la *Bhagavad-gītā*”,¹⁰ pues él consideraba que el Verbo Divino era un proceso continuo de revelación. Para los creyentes tántricos, el Verbo Divino también se revela sucesivamente, primero en el Veda y después en las escrituras tántricas. Y es que a final de cuentas uno no puede escapar de la tradición, pues, en última instancia, liberarse de ella no es sino cambiarla por otra. La actitud posible, luego, es criticarla para desembarazarse de los tabúes o anquilosamientos de una tradición dada.¹¹ Así, tanto Blake —acaso más declaradamente— como el tantra pretenden revolucionar la religiosidad de su entorno y mutarla en una suerte de nueva tradición o, al menos, en una tradición purificada.

Antes de entrar plenamente en el análisis de los procesos hermenéuticos y pneumáticos de uno y otro casos, resulta pertinente puntualizar una cuestión, pues este aspecto sirve de eje en ambos sistemas de pensamiento. Ambas labores hermenéuticas —la blakiana y la tántrica— giran en torno de un concepto cardinal para la elaboración de ambos pensamientos. Se trata de un concepto bivalente que, en ambos casos, yace como fundamento a la teoría cosmoontológica que ofrecen *The Marriage of Heaven and Hell* y la *Tripurā-tāpinī-upaniṣad*. El Deseo, manifestación primordial e indisoluble de la Energía, encuentra alojamiento en los fundamentos del pensamiento tántrico y blakiano.

El quinto veda

Los mismos mecanismos hermenéuticos empleados por la ortodoxia son utilizados por corrientes menos convencionales para exponer sus propios postulados. Lo más interesante es que dentro de las corrientes no convencionales se llevan a cabo prácticas exegéticas de ciertos dogmas o verdades canónicas expuestas en

¹⁰ David Weir, *Brahma in the West. William Blake and the Oriental Renaissance*, Nueva York, SUNY, 2003, p. 9.

¹¹ Cfr. Alcalá Campos, *op. cit.*, 115-116. Alcalá cita a Karl Popper, quien considera que “la tradición es una necesidad de la vida social”.

los textos de más autoridad. El tantra —o tantrismo, siempre será difícil este dilema— no constituye un sistema de pensamiento completamente nuevo y del todo opuesto a la religión ortodoxa hinduista. Por el contrario, parte de las premisas compartidas por todas o casi todas las subramas del hinduismo y las resignifica, las replantea de acuerdo con una cosmovisión un tanto distinta. El tantra produce textos de carácter teológico y filosófico para promulgar sus ideas, pero, en principio, no cancelan la autoridad o importancia del Veda.¹²

En realidad, el tantra se asume como una continuidad dentro de una tradición que comenzó con el Veda. La actitud del tantra hacia la tradición védica es un poco ambigua pero clara: independientemente del nivel de autoridad que le otorguen las diferentes escuelas tántricas al Veda, se le considera sagrado, pero ineficaz para ser practicado en el tiempo presente. La cosmovisión que presentan los Vedas era útil para otra época (otra era, dirían los creyentes), pero el periodo actual necesitaba una nueva revelación con miras a que los fieles llevaran a cabo su religiosidad. Era menester un segundo evangelio, por así decirlo, que describiera el modo de llevar a cabo los rituales y practicar la religiosidad. La literatura tántrica —o *tantra-śāstra*— es considerada por algunos adeptos como el quinto Veda, concediéndole así a la escritura tántrica el mismo *status* de los canónicos cuatro Vedas. Así lo expone, por ejemplo, el *Tantra-tattva*, una apología del tantra de relativa reciente aparición.¹³ Por su parte, el KulT declara que el camino tántrico kula (corriente de tendencias śaiva y śākta) está basado en el Veda, indicio de que, al menos en su vertiente śākta, el tantra no cancela la autoridad y sacralidad de los Vedas como fuente legítima de conocimiento.¹⁴

No sólo la literatura sánscrita es vastísima y muy difícil de abarcar, la literatura tántrica constituye, por sí misma, un inmenso océano de escrituras que han merecido volúmenes com-

¹² Sin embargo, es justo mencionar que la literatura tántrica se caracteriza por abundar en textos de carácter litúrgico, razón por la cual instructivos y manuales son acaso más numerosos que las especulaciones teológicas.

¹³ Woodroffe, *Principios del Tantra. El Tantra-tattva de Śrīyukta Śiva Candra Vidyārnava Bhattachārya Mahodaya*, versión castellana de Héctor V. Morel, Buenos Aires, Kier, 1981 [1978], pp. 134-151.

¹⁴ *tasmād vedātmakaṃ śāstraṃ vidhi kaulātmakaṃ priye* (KulT 2.85).

pletos dedicados a ellas.¹⁵ No sólo la catalogación de estos textos resulta complicada; incluso su clasificación escapa a la maleabilidad, pues no hay categorías definitivas. Varios trabajos se han escrito acerca de los *āgamas*, los *sambhitās* y los *tantras* —textos de naturaleza śaiva, vaiṣṇava y śākta, respectivamente—, pero rara vez se ha tratado el fenómeno de las upaniṣads posteriores o tardías, de la cual participa la tradición tántrica con considerable asiduidad. La mayoría de la literatura śākta participa de doctrinas y/o la simbología tántrica en general. Por cuestiones de espacio, me limito aquí a trazar una suerte de equivalencia tácita entre lo que constituye el culto śākta y el tantrismo. La literatura śākta cuenta con sus propias upaniṣads, de ahí que se denominen *śākta upaniṣads*. Bhāskaraṛāya, un famoso exponente de la corriente śrīvidyā del tantrismo śākta, redactó comentarios sobre algunas de estas upaniṣads.

Existen más de 100 obras denominadas upaniṣads, aunque sólo unas 12 o 13 se consideran principales, es decir, védicas. La *Tripurā-tāpinī* pertenece a las upaniṣads tardías (después del 200 e.c.) a todas luces y no se le ha considerado parte de las Mahā-Upaniṣads (o principales). Sin embargo, la TriTUp sí forma parte de las llamadas 108 upaniṣads reconocidas como tales. En su caso, se trata de la upaniṣad número 80 y se conecta con la literatura adscrita al Atharva Veda.¹⁶

Aunque las upaniṣads surgen de la tradición ritual védica, presentan novedosas interpretaciones de los diversos elementos de los ritos. Las upaniṣads establecen básicamente dos tipos de conocimiento: el inferior y el superior. El inferior se refiere a los Vedas mismos y a la práctica ritual, mientras que el superior se dirige a elucidar la realización del ser o el alma y, así, lograr la plena identificación del sí mismo (*ātman*) con el Sí Universal y eterno (*Brahman*). Este segundo tipo de conocimiento está ligado a la naturaleza de la sílaba sagrada (OM, también denominado *praṇava*). En el caso del tantra, la sílaba OM deja

¹⁵ En este rubro, es importante mencionar a Banerjee y el excelente trabajo de Goudriaan y Gupta (véase bibliografía).

¹⁶ Para una traducción parcial de este texto, véase mi versión: Adrián Muñoz, “La *Tripurā-tāpinī-upaniṣad*” (introducción, traducción del sánscrito y notas), *Estudios de Asia y África* 134, vol. XLII, núm. 3, septiembre-diciembre, México, El Colegio de México, 2007.

de fungir como el elemento por excelencia a ser elucidado, puesto que nuevas sílabas o partículas fonéticas sacramentales fueron ganando terreno. Estas sílabas, denominadas *bija-mantras*, gozaron de rápida difusión y suscitaron numerosas especulaciones. El caso de la TriTUp es un buen ejemplo.

A medida que el tantrismo fue ganando terreno también tuvo lugar el auge en crecimiento del culto de ciertas divinidades. No sólo Śiva y Durgā fueron favorecidos, sino también deidades como Kālī, Ganeśa y otras manifestaciones de la Diosa. A cada divinidad le correspondía uno de estos bija-mantras, por ejemplo KRĪM para Kālī, GAM para Ganeśa y HRĪM para la diosa bajo su aspecto de Śakti. De este modo, numerosos textos se dedicarían a ponderar sobre el contenido, la génesis y la evolución de estas deidades a través de sus símbolos fónicos. No sólo los bija-mantras merecen disertaciones en la literatura tántrica; otras sílabas emblemáticas como HAMSAḤ son analizadas con detalle en diversos textos. Además, puesto que la injerencia del advaita vedānta ha sido de especial vitalidad en el resto de corrientes de pensamiento, incluyendo el tantrismo, las sentencias o máximas védicas —*mahāvākyas*— son también inspeccionadas e interpretadas bajo nuevas ópticas, como se verá más adelante.

El estudio de los mantras no podía dejar de lado una rica fuente de reflexiones como es el *gāyatrī*, el mantra más célebre y empleado por la mayoría de las filiales del hinduismo. Se trata de una fórmula verbal sagrada que se concede únicamente a los hombres iniciados, ritual del cual mujeres y *śudras* (castas bajas) quedan al margen. Su primera incidencia la encontramos en el R̥gVeda 3.62.10, pero aparece también a todo lo largo de la literatura védica y aun posvédica.¹⁷ Se utiliza en particular durante el ritual de iniciación y otorgamiento del cordón sagrado, signo que porta un “dos veces nacido”, es decir, aquel que ha recibido la iniciación formal dentro del sistema de castas; éste es un rito que implica un segundo nacimiento. En un sentido, equivale al bautismo católico. El *gāyatrī* es, además, el

¹⁷ Otros lugares donde aparece son: *Samaveda* 2.8.12; *Taittirīya sambitā* 1.5.6.4, 4.1.11.1; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6.3.12; *Maitrī Upaniṣad* 6.7.34; *Aitareya Brāhmaṇa* 4.32.2, 5.5.6, 13.8, 19.8; *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.3.4.39, 13.6.2.9, 14.9.3.11, y *Śvetāsvatara Upaniṣad* 4.18.

nombre de un tipo de métrica en particular y que es altamente reverenciado como “la madre de toda las métricas” (*gāyatrī chandasām mātā*). Este mantra consta de tres *pādas* o versos, a los cuales se anteponen tres palabras más el *prāṇava* (OM):

OM (*bhūr bhuvah svaḥ*)/*tat savitur vareṇyam/bhargo devasya dhimahi/dhiyo yo naḥ pracodayāt OM*// . Una traducción posible del texto sería: OM [*En*] *la tierra, el cielo y la región etérea, Oh que meditemos en el adorable esplendor de [ese] dios Savitr. Que [Él] dirija nuestro intelecto [por el camino del conocimiento]. OM*. La tradición védica y ortodoxa se ha dedicado a realizar estudios e interpretaciones del *gāyatrī* mantra, así como a puntualizar su función y pronunciación adecuadas para diferentes tipos de ritos.¹⁸ La tradición tántrica y śākta, por supuesto, hará lo propio.

El pensamiento tántrico, en particular las versiones śākta y śaiva, está regido por un concepto que es crucial, tanto para la elaboración de su sistema doctrinal como para la canalización y conducción de sus prácticas rituales. Este concepto es el del *śakti*, cuya traducción puede abarcar nociones como “fuerza”, “poder” o “energía”. En las primeras fases del culto a la(s) diosa(s), “*śakti*” se refería sobre todo a una fuerza que emanaba de los *devas*, es decir, las divinidades masculinas, y que encarnaba bajo la forma de una diosa. Es así como sucede en el *Devī Māhātmya* (ca. s. v e.c.), texto primordial para el culto śākta. Más adelante el concepto de *śakti* experimenta una evolución y cobra otra importancia. Una vez plenamente dentro de la tradición tántrica, *śakti* representa la fuerza cósmica que es fuente y sustento del universo. En el tantra, *śakti* pasa a ser Śakti, la Diosa, el principio fundador y destructor de la vida. Deja de estar sujeto a la voluntad de los dioses para erguirse por encima del panteón hindú entero como la máxima divinidad.

La TriTUp se divide en cinco secciones, a su vez intituladas *upaniṣads*. La primera *upaniṣad* se dedica a explicar e interpre-

¹⁸ Para una exposición más detallada del simbolismo del *gāyatrī* mantra en el hinduismo ortodoxo, véase A. Muñoz García, *Los ecos de Vāc o la vīṇā de Sarasvatī: La diosa de la palabra y la evolución de un culto*, trabajo final de maestría-CEAA, 2002, pp. 7-9; Alain Daniélou, *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, París, Flammarion, 1992; Shyam Kishore Lal, *Female Divinities in Hindu Mythology and Ritual*, Pune, University of Poona, 1980, pp. 55-69, *passim*; Madhu Khanna, *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*, Londres, Thames & Hudson, 1997 [1979], pp. 39-41, y Goudriaan et al., *Hindu Tantrism*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1979, p. 111.

tar el gāyatrī mantra según las doctrinas śāktas. Las siguientes secciones dan cuenta del modo como ha de meditar con el gran mantra derivado de la inspección realizada en la primera sección, para terminar con unos versos laudatorios que alaban el estado supremo de identificación entre el ser individual con el Absoluto. Tras presentar unos versos que inician con el gāyatrī mantra —el cual concluye aquí con unas palabras adicionales (*para rajase śāvadam*, “más allá de la oscuridad”)—, se recuerda al lector que todas las fuentes de conocimiento, incluidos los Vedas, tienen su origen en la unión de Śiva y Śakti.¹⁹ Uno de los modos más empleados para resignificar el gāyatrī mantra es adaptarlo a la doctrina tántrica, de manera que se formen nuevos mantras según el modelo del gāyatrī. Así, el mantra tántrico que sigue la fórmula del gāyatrī suele recibir el nombre de, por ejemplo, *kāma-gāyatrī*: *OM kāmadevāya vidmahe, puṣpāvanāya dhīmahi, tanno kāmaḥ pracodayāt*. En la TriTUp (IV.21) se cita un mantra de este tipo: *AIM vāgiśvari vidmahe, KLĪM kāmēśvari dhīmahi, SAUḤ tanno śaktiḥ pracodayāt*. (AIM Que conozcamos a la Diosa de la Palabra. KLĪM Que meditemos en la Diosa del Deseo. SAUḤ Que esa Śakti nos ilumine.)

De cualquier modo, la parte más interesante de esta upaniṣad es la que se refiere al análisis del gāyatrī mantra según las concepciones śāktas, de las cuales se desprenden ciertas claves para desentrañar el sentido esotérico-tántrico del gāyatrī mantra. Se lee, entonces, este mantra bajo la óptica, concordancia o “armonía” (*samanvaya*) de lo que se denomina *vāgbhava kūṭa*, una de las tres agrupaciones de letras y sonidos del gran mantra de la Diosa. Las otras dos reciben el nombre de *kāma kūṭa* y *śaktikūṭa*. El objetivo de la exégesis de la TriTUp es decodificar este mantra védico para homologarlo con el gran mantra (*ādi-vidyā* o *mūlavidyā*) de la Diosa bajo su aspecto de Śakti. El método hermenéutico de esta upaniṣad es tanto una exégesis filológica, si bien no es estrictamente etimológico-gramatical, como una suerte de análisis cabalístico (por así decirlo), centrado en el sentido místico de los fonemas sagrados.

¹⁹ *tatra loke vedāḥ śāstrāni purānāni dharmāṇi vai cikitsitāni jyotiṃṣi śiva-śakti-yogādityeṣaṃ ghaṭanā vyāpāthyate* (TriTUp 1.6).

Según el *vāgbhava-kūṭa* (TriTUp 1.7-15), la partícula *tat*, del *gāyatrī* mantra, representa al Brahman, es decir, el Absoluto. Dado que la creación tiene lugar de acuerdo con el deseo del Brahman, éste es denominado *Kāma* (“deseo”). *Tat*, así, equivale a deseo, representado por la sílaba KA. De este modo se obtiene la primera partícula del *mūlavidyā*. Después se toma la partícula *ṣavitur vareṇyam*. Primero se identifica la raíz verbal *ṣū*, “parir”, de donde se infiere que el dios Savitṛ pare a todos los seres vivos, aunque en realidad es Śakti quien está detrás de todo, puesto que sólo Śakti puede dar a luz. *Vareṇyam* quiere decir “lo mejor, lo adorable, lo imperecedero”. Aquello *adorable* e *imperecedero* que *pare* a todas las criaturas es representado con la letra E. En *bhargo devasya dhīmahi* está implícita la raíz *dhā*, “soportar, sostener”. Se dice que es el pensamiento el que *sostiene* al dios (*deva*), mientras que *bharga* se refiere al refulgente que mora en el centro de todo, a lo imperecedero. *Mahi* —que en realidad no es sino una declinación verbal— es tratado aquí como una partícula independiente, la cual se dice que está imbuida por grandeza, solidez y dureza. Éstas son las características que se le atribuyen al elemento tierra, de manera que *mahi* representa a Pṛthvī, la Diosa Tierra. La tierra tiene como representación fonética la letra LA. *Bhargo devasya dhīmahi* es partido artificialmente en *bhargo devasya dhi*, por un lado, y *mahi*, por el otro. Entre ambas partes yace lo refulgente que “mora en el centro de todo”, es decir, Ī. Después viene la última parte, *dhiyo yo naḥ pracodayāt*, donde la TriTUp entiende que *pracodayāt* (“que dirija”) se refiere al dios Śiva, a quien se le debe implorar para que dirija y conduzca nuestros pensamientos por medio de la letra que es firme como la tierra, es decir, LA. Finalmente, se explica el apéndice que la upaniṣad le añade, *paro rajase śāvadom*.²⁰ Tras todo lo anterior, se puede trascender la oscuridad de la ignorancia y lograr la luz suprema de la sabiduría y la plenitud, la cual en realidad habita en el corazón (en sánscrito, *hṛt*), y que es idéntica a la partícula HRĪM.

HRĪM, vale la pena recordar, es la partícula fónica relacionada con la Diosa, llámese Śakti, Tripurā o Māyā, dentro de la

²⁰ La interpretación, aquí y más adelante, deja de lado las palabras *bhūh*, *bhuvah*, *svah*, tomando el *gāyatrī* mantra tal y como aparece en RV 3.62.10, pero las menciona en el párrafo inicial de esta upaniṣad.

tradición tántrica. Por esto, en la literatura y la liturgia tántricas este bija-mantra adquiere tanta importancia como el mismo OM, el mantra monosílabo más estimado en casi todas las formas de hinduismo, así como en el budismo y en el jainismo. De hecho, HRĪM a veces sustituye la fuerza, importancia y eficacia del prāṇava (OM), como sucede en este texto. El prāṇava que originalmente contiene el gāyatrī mantra desaparece, a través de la interpretación tántrica, para dar lugar al bija-mantra de la Diosa, HRĪM, a veces denominado *māyā-bija*. En algunos casos poco frecuentes, sin embargo, un mismo mantra puede contener ambos bija-mantras,²¹ como sucede en el siguiente mantra: OM HRĪM KLĪM SVĀHĀ y el final de la *Tripurā Upaniṣad* (que no hay que confundir con la TriTUp que aquí nos ocupa).

De acuerdo con el kāma-kūṭa (TriTUp 1.16-22), la TriTUp da el siguiente significado oculto del gāyatrī. Se toma primero *tat savitur vareṇyam*, en donde *tat* designa a Śiva. Así, hay que tomar la letra que lo representa: HA, también llamada “sílabo del sol”. Savitr, en efecto, constituye una divinidad solar. Se dice entonces que junto a la sílaba del sol hay que colocar la sílaba de la luna: SA. Estos dos sonidos conforman, a su vez, un tercer vocablo místico; con la adición del sonido nasal y la aspiración se obtiene la palabra HAMSAḤ, que literalmente quiere decir “ganso”, pero que místicamente suele entenderse como un estado de conciencia superior y de plenitud. En la tradición mística india se juega con la palabra y se hace que, en una supuesta serie de repeticiones y tras un fenómeno de metátesis y de leyes de cambio fonético, HAMSAḤ se convierta en SO ‘HAM, literalmente “yo [soy] eso”. Este vocablo ostenta el mismo significado ontológico que una de las más célebres máximas del advaita vedānta: *tat tvam asi* (“tú eres eso”).²²

La ideología tántrica realiza aquí una importante labor de exégesis al interpretar el Brahman de una manera sustancial-

²¹ No hay que confundir un bija-mantra, representación fónica de una divinidad, con una mera sílaba que, cabalísticamente, *puede* designar a una deidad. Así, KA, en algunos contextos, puede representar al deseo (*kāma*), pero el bija-mantra relacionado con el deseo, ya sea como dios o diosa, es KLĪM.

²² Esta sentencia (*mahāvākya*) está tomada de la *Chandogya Upaniṣad* 4.8.7, perteneciente al Sama Veda.

mente distinta de lo que proponía el sistema advaita. Para el advaita, el Brahman constituye la realidad suprema y toda persona debe enfocar sus esfuerzos a lograr el estado de no diferenciación con el Brahman. Este punto de identificación del ser individual (*ātman*) con el absoluto (*Brahman*) simboliza, para el pensamiento tántrico, la unión de Śiva y Śakti y su juego amoroso, por lo cual puede representarse con la sílaba KA. Para la teología ortodoxa, cercana en los postulados a la literatura canónica y los mismos intereses del advaita vedānta, esa realidad superior que recibe el nombre de Brahman supone ninguna diferenciación de cualquier tipo, tanto en forma como en nombre (*nāmarūpa*). No obstante, la TriTUp propone que lo que en verdad condensa el Brahman es la unión trascendental de dos entidades divinas: Śiva y Śakti, una masculina y femenina la otra.

Siguiendo con la interpretación según el kāma-kūṭa en la TriTUp, hay que tomar después el pasaje *tat savitur vareṇyam bhargo devasya devaḥ*. Aquí, lo imperecedero debe entenderse como la leche de la inmortalidad que se obtiene mediante la identificación del ātman con el Brahman. Esta leche representa de nueva cuenta a Śiva y, por ende, produce la sílaba HA. Tomando *dhimahi*, se saca la conclusión de que el término connota el sostenimiento (*dhā*) de la tierra (*mahi*), simbolizada con la letra LA. Posteriormente, y del mismo modo que con el vāgbhava-kūṭa, se extrae el bija-mantra HRĪM̐ a partir de la expresión *paro rajase śāvadom*.

Por último tenemos la interpretación del gāyatrī según el śakti-kūṭa (TriTUp 1.23-26); ésta es mucho más corta que las otras dos. Así, primero se dice que el Brahman deriva del cielo. *Tat savitur vareṇyam* se refiere a que en Savitṛ el ātman es acogido, tomando entonces la forma del poder luminoso. Por ello se toma la letra SA. Después, se explica que *bhargo devasya dhi* denota la sílaba KA, símbolo de Śiva como Kāmeśvara o Señor del Deseo. *Mahi*, una vez más, produce la sílaba LA. A partir de *dhiyo yo nah...* se debe extraer la sílaba HRĪM̐, también llamada *hṛllekhā*. Las siguientes estrofas se dedican a la aplicación y uso del mantra que se produce a través de una interpretación śakta del gāyatrī mantra. Asimismo, en la segunda sección (27-38) se explica el modo de extraer nuevos mantras

o vidyās²³ a partir de la mūlavidyā (*mūlā*, “raíz”) y el modo de meditación para cada uno.

Mediante un fenómeno de hermenéutica tántrica, el védico gāyatrī da pie a un mantra completamente diferente, pero acorde con el ritualismo śākta. Este nuevo mantra, el *ādividyā*, consta de 15 letras o sílabas y se divide en tres partes, cada una con el bija de la diosa a modo de conclusión: KA E Ī LA HRĪM, HA SA KA HA LA HRĪM, SA KA LA HRĪM. Para resumir, hay que decir que cada parte del mantra se produce según la interpretación esté basada en tal o cual óptica. Es decir que cada parte de este vidyā recibe el nombre de vāgbhava, kāma y śakti-kūṭa. Juntos componen este mantra que se relaciona con la diosa Tripurā, la “[que vence] las tres ciudades”. Estas tres ciudades son justamente las regiones designadas por *bhūḥ*, *bhuvah* y *svah*. Tripurā es, en última instancia, Śakti, la divinidad todopoderosa, cuyo bija-mantra es HRĪM. Este mantra, o vidyā, está estrechamente relacionado con el *śrī-yantra* o *śrī-cakra*; el yantra es el equivalente visual del mantra, es decir, la representación visual de una divinidad. La diosa Tripurāsundarī, en relación con este yantra, se entiende como la personificación de *kāmakalā*, es decir, el juego erótico de Śiva y Śakti, en donde reciben el nombre de Kāmeśvara y Kāmeśvarī, respectivamente.²⁴

Este *ādividyā* está sostenido o activado por el māyā-bija, HRĪM. Para el tantra, la noción de śakti es primordial, en cuanto supone la fuerza cósmica primigenia, y el sustrato del universo. En algunos círculos, una mujer real encarna la śakti cósmica para efectos litúrgicos y soteriológicos. Por esta razón, el bija HRĪM, símbolo fónico de Śakti, es ampliamente usado. Sin embargo, otros dos bijas son bastante recurrentes: AIM y KLĪM, además de KRĪM, PHAṬ y SVĀHĀ. Pero, sin duda, son HRĪM, AIM y KLĪM tres de los bija-mantras más difundidos y solicitados; pero esto no es fortuito.²⁵

²³ La palabra *vidyā* posee varias traducciones posibles. En este texto es equivalente a *mantra*. Resulta significativo que *mantra* es de género masculino, mientras que *vidyā* es de género femenino.

²⁴ Cfr. Goudriaan *et al.*, *op. cit.*, p. 95. Para la traducción de un texto al respecto, el *Kāma-kalā vilāsa*, véase Adrián Muñoz, *Estudios de Asia y África* 125, vol. xxxix, núm. 3, septiembre-diciembre, México, El Colegio de México, 2004, pp. 725-736.

²⁵ De acuerdo con Bhattacharya, ya en el *Garuḍa Purāṇa* aparecían algunos bija-

En la gran tradición de culto a Devī o Mahādevī, no es una figura única de una diosa la que goza del culto absoluto, sino que es más bien la noción de *la Diosa* la que se estima preponderante. Esta misma razón hace que las numerosas divinidades femeninas puedan ser asimiladas dentro de esta gran diosa, Devī, como manifestaciones diversas de su ilimitado poder. Cada diosa representaría un aspecto de la energía de Devī; cada diosa es una śakti (manifestación energética individual) de la Gran Śakti (la Energía en sentido absoluto). Son lo que los rayos del sol al sol: emanan de él, pero no son distintos. En la tradición śākta, o de culto a la diosa, temprana, se concibe a Mahādevī con tres manifestaciones principales. Las diosas Sarasvatī, Lakṣmī y Kālī representan las formas principales de Mahādevī, diferentes en forma pero idénticas en el fondo; ciertamente, en más de un texto de índole śākta se alaba a la Diosa empleando los epítetos de las diferentes diosas. Varios estudiosos han hecho notar un rasgo importante respecto de la diosa triádica. En parte, las tres formas de Mahādevī homologan la *trimūrti* india, conformada por los dioses Brahmā, Viṣṇu y Śiva.²⁶ Es decir que bajo una misma entidad divina (Devī) se agrupan todas las funciones que antes se distribuían en tres dioses distintos. Esto contribuye a fortalecer el aspecto de śakti (“energía”, “poder”) de la diosa.

Si tomamos la ādividyā es posible ver una correspondencia más o menos exacta con la triple manifestación de Mahādevī. Habíamos visto ya que la ādividyā se dividía en tres partes: vāgbhava-, kāma- y śakti-kūṭas. Teniendo esto en cuenta, el primer componente o kūṭa se refiere a la palabra o, más correctamente, a la Diosa de la Palabra, llamada Vāc o Sarasvatī.²⁷ El segundo grupo, vinculado al Deseo, requiere la lectura de otros textos. En la breve *Tripurā Upaniṣad* (20), leemos que el grupo de la ādividyā que comienza con HA SA KA, es decir, el kāma-kūṭa, representa a La del Rostro Destructor (*hantrimukham*).

mantras, mientras que otros textos, también puránicos, contenían otros tipos de largos mantras. N. N. Bhattacharya, *History of the Tantric Religion. An Historical, Ritualistic and Philosophical Study*, Nueva Delhi, Manohar, 1999 [1982], p. 305.

²⁶ Véase, por ejemplo, la *Tripurā Upaniṣad* (13), que celebra la magnificencia de Śakti con los nombres de las consortes de la *trimurti*.

²⁷ *Vāg*, *vāk* y *vāc* son variantes fonéticas de un mismo vocablo.

Las cualidades bélicas y violentas generalmente se atribuyen a la diosa Kālī o a la diosa Durgā. Además, al estar relacionada con kāma, el deseo, la diosa que preside este kūṭa debe estar asociada eróticamente a Śiva. Tradicionalmente ni Sarasvatī ni Lakṣmī suelen aparecer como consortes de Śiva, pero sí Kālī. El bija de Kālī, por lo regular, es KRĪM, pero el de Kāma es KLĪM. No resulta del todo forzado pensar que aquí Kālī, pareja erótica de Śiva, aparezca bajo el aspecto de Kāmeśvarī, de modo que pueda tener lugar el juego entre ellos: el kāmakaḷā. Finalmente, tenemos el śakti-kūṭa. Ya se ha mencionado arriba que a Śakti, como entidad suprema, se le atribuye el bija HRĪM. En TriTUp 1.39 leemos que “Lakṣmī, la Suprema Māyā, está entronizada en el pericarpio del loto del corazón” y que se debe meditar en Mahālakṣmī con el corazón. De esta manera, al relacionar a Lakṣmī con el corazón se le homologa con Māyā-śakti; luego, se representa aquí con el bija HRĪM, en vez de con su habitual ŚRĪM. En efecto, los bijas AIM, KLĪM, HRĪM son los más potentes del tantrismo śākta. Su uso es sumamente frecuente, ya sea en conjunción o por separado.²⁸

Ahora bien, en varios textos se habla de que con miras a utilizar el gāyatrī mantra propiamente se ha de pasar por una iniciación, mediante la cual el adepto penetrará en el verdadero significado del mantra. En el ámbito tántrico, es necesaria una nueva iniciación, de manera que el sentido esotérico de la tradición śākta pueda ser aprehendido por el iniciado.²⁹ De otra manera se quedaría únicamente con el sentido primario, es decir, el védico y, careciendo del significado śākta, no podría lograr su eficacia para los propósitos tántricos. Después de esta nueva iniciación, el adepto sería capaz de interpretar el gāyatrī según la doctrina tántrica, en donde la fuente de emanación fenoménica reside en Śakti.

²⁸ A veces, sin embargo, ŚRĪM sustituye a HRĪM, como es el caso del *Śiva sambhitā*, un texto sobre Haṭha yoga con influencias advaitas. Allí se menciona la diosa Tripurā Bhairavī (5.61) y los bijas KLĪM, AIM y ŚRĪM (5.60, 65, 187). En principio, este texto es de afiliación śaiva y no śākta, pero la convergencia de terminología y simbolismos sectarios no es infrecuente en este tipo de literatura.

²⁹ Sir John Woodroffe (*alias* Arthur Avalon), *Principios del Tantra. El Tantrattva de Srīyukta Śiva Candra Vidyārnava Bhattachārya Mahodaya*, versión castellana de Héctor V. Morel, Buenos Aires, Kier, 1981 [1978], p. 197.

Para que el pensamiento tántrico considerara el término Brahman como la suma de las fuerzas Śiva-Śakti, es necesario que adapten a su sistema los términos empleados, primero, por el sāmkhya y, después, por el yoga. Para el sistema sāmkhya, la realidad es fruto de la interacción de dos principios, uno pasivo y otro activo. Puruṣa, como principio pasivo, es la base espiritual del cosmos, mientras que Prakṛti, el principio material, imprime la actividad que da pie a la creación fenoménica. Vale decir que Puruṣa es representado en términos de principio masculino, mientras que Prakṛti es de índole femenina. La filosofía del yoga clásico —y contraparte del sāmkhya— agrega un elemento a este cuadro: Īśvara. Este tercer elemento supone una suerte de punto de intersección de donde emanan originalmente tanto puruṣa como prakṛti. Una de las metas del yoga, según está expuesto en el *Yogasūtra* de Pātāñjali (c. II a.e.c.-IV e.c.), es producir un proceso involutivo en el cual puruṣa y prakṛti regresen a su estado prístino, epitomizado por Īśvara. Esta palabra, que en sánscrito quiere decir algo así como “Señor”, es un epíteto común de algunas divinidades del panteón hinduista, en especial de Śiva.

El tantra, por lo regular, formula su teología sobre una base no dualista (ciertamente, gran parte de las *Śākta Upaniṣads* recurre a la terminología advaita). Se apoya sobre una base no dualista pero sobreponiendo nociones inspiradas en los sistemas sāmkhya-yoga, de manera que el Brahman es entendido por los adeptos tántricos como un equivalente del Īśvara, estado en el que Puruṣa (ahora Śiva) y Prakṛti (ahora Śakti) se funden. De hecho, las características que ambas nociones del yoga tenían (pasividad y actividad) se conservan en la doctrina tántrica śākta. Para el culto śākta —y aun el śaiva—, el poder de Śiva es impotente a no ser que éste sea activado por la intercesión de Śakti, su consorte. Ambos, en realidad, son indisolubles, pero la dinámica de las fuerzas cósmicas es visualizada como una interacción entre dos principios: el activo y el pasivo. Esta activación se entiende muy a menudo como una excitación en el sentido pleno de la palabra. La iconografía presenta diversas muestras de ello: la diosa Kālī suele aparecer de pie y enérgica sobre el cuerpo inerte de Śiva quien, no obstante, ostenta un falo erguido. Es por esto que la noción de kāma tiene tanta relevancia para el imaginario tántrico śākta.

Otra diferencia importante entre el vedānta no dualista, tenido por ortodoxo, al menos nominalmente, y el tantra es su postura frente al término *māyā*. Para el advaita, el mundo fenoménico es sólo *māyā* (ilusión), en tanto la única y verdadera realidad es la plena identificación del ser individual con el ser Absoluto, esto es, ātman = Brahman. El mundo fenoménico carece de sustento real y, en consecuencia, constituye un error ceder ante las condiciones mundanas, así que lo más adecuado es despegarse de la vida terrenal, evitando confundir los atributos fenoménicos con la realidad ontológica. Para el tantra, por su parte, *māyā* no es sino una de las funciones de la gran śakti y, aunque no constituye la realidad suprema, no es necesariamente irreal en el sentido en que lo propone el advaita vedānta. La *māyā* que conciben los tántricos provoca que el individuo “olvide” temporalmente su naturaleza divina y se crea perecedero, en tanto el mundo material es mortal. Pero si logra realizar su parte divina, su identificación con los principios universales y divinos, a saber Śiva y Śakti, advertiría que, si bien su parte material es transitoria, no es así con su parte espiritual. Poseer cuerpo (la parte pasiva) y alma (la porción activa) no es sino una manifestación de la dinámica divina.

En esto hay un punto importante. Para el tántrico, el hombre representa un microcosmos, lo que quiere decir que todo lo que está afuera está también adentro. Siendo así, el cuerpo no es irreal, pues lo que está afuera, es decir la realidad nouménica, no lo es. Considerar que el supuesto juego de Śiva y Śakti puede ser recreado dentro de uno mismo supone otra divergencia con el advaita. En cuanto los advaitins toman el mundo material por falso, el camino a la autorrealización dista de la vía de la acción; actuar, en este sentido, sería perderse en los abismos de la falsedad, pues actuar supone actuar en el mundo material. La realidad suprema, para el advaita, no es material y por ello no puede haber acción. De este modo, el advaitin prescribirá que los métodos de adquirir el conocimiento trascendental son escuchar las escrituras, como revelación divina (*śravaṇa*), la reflexión (*manana*) y la contemplación (*nididhyāsana*).³⁰

³⁰ Para una discusión más elaborada al respecto, así como sus vicisitudes, véase Jacqueline Hirst, “Strategies of interpretation: Śaṅkara’s commentary on *Bṛhadāraṇ-*

Para el advaita vedānta, la revelación (*śruti*) está constituida sobre todo por el Veda, en especial en los textos upaniśádicos. El advaita se contrapone al sistema mīmāṃsā en cuanto que éste se enfoca en la acción ritual de acuerdo con las prescripciones védicas; pero, puesto que el advaita dice que el verdadero conocimiento es algo que ya existe, no puede lograrse. Las acciones se realizan con miras a obtener algo, pero el conocimiento del Brahman no se logra, se realiza. Se trata, entonces, de una sustitución de *karma-kāṇḍa* (acción) por *jñāna-kāṇḍa* (conocimiento).³¹ Este conocimiento ha de realizarse no mediante un esfuerzo o una acción, sino más bien a través de una contemplación introspectiva y, antes bien, pasiva, contrario a lo que sucede con el tantra. En el sistema tántrico encontramos también la meditación —y para ello sirven los mantras y los yantras—, pero no se trata de una mera contemplación pasiva. Lo que se busca es un poner en acción la energía cósmica inherente a uno mismo, haciendo uso de diversas herramientas como sonidos y diagramas místicos y el cuerpo mismo.

Como se apuntó varias páginas arriba, tras la dilucidación del gāyatrī mantra en su sentido tántrico, la TriTUp hace alusión a la correspondencia que existe entre *devatā* (divinidad) mantra, yantra y cuerpo sutil.

Tripurā es la Śakti Primordial; Tripurā es Parameśvarī, La diosa, la gran Kuṇḍalini que habita en la esfera de fuego (1.9).³²

Estas correspondencias tienen mucho que ver con la práctica del yoga tántrico, distinto ya del yoga de Pātāñjali. El conocimiento de estas correspondencias está dirigido a desempeñar rituales complejos de autorrealización, pero ya no se trata tampoco de la ritualística del mīmāṃsā, que se basaba en los preceptos del Veda. Se busca poner en acción la śakti que radica dentro del cuerpo (bajo el nombre de *kuṇḍalini*), y para ello es importante el empleo de instrumentos tales como un mantra,

³¹ *yakopaniśad*ⁿ, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, núm. 1, enero-marzo, 1996.

³¹ *Ibidem*, p. 64.

³² *tripurā śaktirādyeyaṃ tripurā parameśvari/mahākuṇḍalini devī jātavedasamaṅdalam*.

que para un tántrico operaría a modo de optimizador de tal energía. Dentro de los círculos tántricos más osados, las prácticas rituales pueden incorporar el manejo de sustancias o elementos convencionalmente proscritos por la ortodoxia hinduista, a saber: el alcohol, la carne roja, el pescado y el coito. Este último es en particular importante por dos razones: por un lado, no hay mejor manera de representar la dinámica entre Śiva y Śakti que el acto sexual y, en segundo lugar, porque el yoga a veces está dirigido justamente a manipular la energía liberada durante la cópula. De manera que el tantra no sólo utiliza el canon para formular uno nuevo, sino que desafía las normas sociales basadas en el canon ortodoxo.

La Biblia del Infierno

En 1793, en Inglaterra, un hombre produjo una obra que representaría una reinterpretación de ciertas premisas y valores del cristianismo. En especial en su *The Marriage of Heaven and Hell* (MHH), William Blake ofrece el resultado de un peculiar proceso hermenéutico con respecto a su lectura de la Biblia. Su propia interpretación está expresada por él mismo como la verdadera lectura, la más adecuada para un verdadero cristiano. Su interpretación del cristianismo estuvo influida, además, por la lectura y el estudio de otras tradiciones y textos. Paracelso y Boehme, y en especial Swedenborg, son piezas clave para entender la interpretación que Blake da de los principios del cristianismo y de la figura misma del nazareno. Cómo llegaron a Blake estas influencias ha sido objeto de estudio, así como la injerencia de diversas corrientes disidentes en Gran Bretaña durante y aun antes de Blake.³³

Su lectura era tan diferente de la noción convencional que en realidad su interpretación casi pudo haber derivado en una nueva tradición o corriente alterna a las formas de cristianismo existentes o aceptadas. Blake no estuvo exento de ataques por parte de sus contemporáneos, al grado de que este rechazo

³³ Un valioso trabajo al respecto es el de Thompson, *Witness Against the Beast. William Blake and the Moral Law*, Nueva York, The New Press, 1993.

opacó el estudio sobre Blake por mucho tiempo. Fue casi hacia finales del siglo XIX cuando la mirada de los intelectuales y los estudiosos descubrió el valor y la profundidad en la obra de Blake y comenzó una verdadera carrera de análisis y estudios sobre este poeta inglés. Más de uno lo ha llamado místico, más que mero artista, y no faltan razones para ello. El proceso creativo al que Blake estuvo sujeto no es muy distinto del estado anímico bajo el cual Mahoma pronunció los versos sagrados del Corán. Ni el libro sagrado de los musulmanes ni los versos y grabados del poeta inglés son obra de Mahoma y Blake, respectivamente, sino que son inspiraciones divinas, es decir, revelaciones hechas por mensajeros celestiales, según ellos mismos lo declararon.

Blake vio casi toda su obra como una exposición de las verdades contenidas en la Biblia y la tradición cristiana, pero libres de los velos que la ortodoxia y la moral eclesiástica les había impuesto. Esta “tradición cristiana” incluye también corrientes disidentes de cuáqueros, *ranters*, antinomistas, seguidores de Ludowick Muggleton o William Huntington, la Sociedad de Filadelfia, etc. Es ilustrativo saber que a una cantidad considerable de sus obras se les denomina “libros proféticos”. Así pues, las “profecías” que Blake revela no son nuevas verdades *ex nihilo*, sino que surgen de una tradición preexistente. El autor de MHH llegó a considerarse, en ciertos momentos, lo que Cristo había sido respecto del judaísmo, una suerte de reformista. El resultado de ambos (Blake y Jesús), por supuesto, tuvo que ser el rechazo. El tantra también ha sido objeto de la censura por parte de las esferas más convencionales del hinduismo, quienes lo acusan de presentar una corrupción de las verdades puras que encarna el Veda y el resto del canon hinduista.

Ahora bien, si el campo de acción para el tantra es el ritual, para Blake la realización litúrgica tiene lugar en el arte; éste es el lugar no sólo mediante el cual se penetra en las verdades religiosas, sino también el modo como mejor se manifiestan. Para Blake, el arte —lo que él considera verdadero arte— es sagrado y por eso no desmerece frente a la escritura propiamente religiosa, pues, según lo entiende Blake, arte y religión van de la mano. Para Blake, la forma más prístina de “visión mística” es la Poesía, pero, aunque algunos códigos religiosos partici-

pan de ella, no toda la poesía es en sí un código religioso. Dado que el arte es un vehículo de expresión sagrada, lo expuesto por Swedenborg, Milton y los redactores de la Biblia, todo queda en un plano análogo o, mejor dicho, anagógico. Son medios a través de los cuales se manifiesta el Verbo Divino. Es cierto que la obra de Blake no es una religión en sí misma, pero sin duda posee una naturaleza religiosa.³⁴ Si el tantrismo śākta imita el estilo upaniśádico para exponer sus doctrinas, Blake escribe sus propios “libros proféticos” y sus proverbios al estilo salomónico.

Ya fuese de manera consciente o inconsciente, Blake lleva a cabo su labor de exégeta según una idea que Platón sostenía. El filósofo griego se refería a los poetas como *hermenes*, es decir, intérpretes de la divinidad.³⁵ Es en este sentido que Blake toma a un John Milton e incluso a sí mismo: como un vate. Y es en este mismo sentido que debe entenderse el papel de los ṛṣis védicos, como videntes o bardos que “escuchan” el Verbo Divino, más que como creadores de una composición poética. Aun cuando algunos pasajes védicos o upaniśádicos presentan su ṛṣi redactor, no debe suponerse que éste sea el autor del texto, sino el receptor y comunicador de un mensaje. Sin embargo, sí hay que señalar que la actitud de Blake hacia su obra es ambigua; aunque en principio dice redactar lo que seres celestiales le comunican, en ocasiones asienta claramente su papel de autor. Pero esta aparente ambigüedad puede entenderse mejor si tenemos en mente lo que él mismo piensa de la labor religiosa como actividad poética y viceversa.

Si la TriTUp, como upaniśad, se considera a sí misma revelación sagrada, Blake le confiere a su obra el mismo *status*, pues una y otra vez afirma que no es sino el resultado de las visiones que él experimenta. Estas experiencias, al igual que la de cualquier profeta o místico, diría Blake, derivan del Genio Poético, que es una facultad de la Imaginación ilimitada en el ser humano. Según lo ve el poeta inglés, la ortodoxia y el racionalismo son una tentativa de minar el potencial de la Imagina-

³⁴ David Weir, *op. cit.*, p. 8.

³⁵ *Cfr. Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. IV, Londres-Nueva York, Edward Craig, 1998, p. 385.

ción. Así, mientras que un tántrico toma la escritura tántrica como un quinto Veda, Blake define su obra “profética” como una Biblia infernal. Esta Biblia del infierno no sólo está conformada por MHH, como la mayoría de los estudiosos opinan, sino por el resto de su obra:³⁶ *Jerusalem: The Emanation of the Giant Albion*, *The Book of Urizen*, *Visions of the Daughters of Albion*, *The Four Zoas*, *The Book of Los*, etcétera.

Para que esta Biblia infernal pudiese gestarse, fue necesaria la convergencia de diversas fuentes, amén del propio genio de Blake. Coincido con el estudio de Thompson,³⁷ que apunta que las influencias más fuertes en Blake están constituidas por la Biblia, pero sobre todo entendida (interpretada) a través de los disidentes, incluidos Swedenborg y John Milton, por una parte, y las perspectivas de los seguidores de Boehme, de los rosacruces, los masones y otros grupos afines en espíritu, aunque no necesariamente en dogmas. Salvo la corta militancia en la Nueva Iglesia de Jerusalén, fundada por Swedenborg, no hay datos que corroboren el hecho de que Blake haya pertenecido a algún otro movimiento como miembro activo. Seguramente Blake tuvo acceso a un corpus de ideas y simbolismo afines puestos más o menos en boga por milenaristas y otros grupos, y estos símbolos e ideas, a su vez, vienen de personajes como el gnosticismo, Boehme y Paracelso.

Es preciso notar que todo esto introduce otro factor que contribuyó al hecho de que Blake se sintiera parte de un linaje de profetas y visionarios. Por una parte, como sucede cada vez que se aproxima el cierre de un siglo, entre la gente comenzaba a gestarse una suerte de milenarismo o de inquietudes apocalípticas. Así, la cercanía del fin del siglo XVIII y los constantes movimientos bélicos y de independencia hicieron crecer la idea de que el fin del mundo —y el día del Juicio Final— estaba próximo. Swedenborg había vaticinado el comienzo de una nueva era que daba inicio en el año 1757: el año de nacimiento de William Blake. Para cuando escribió MHH, Blake poseía la edad cristológica: unos 33 años. A esa misma edad, el profeta Eze-

³⁶ *Biblia*, en griego, quiere decir “los libros”, de modo que la Biblia constituye un compendio de varios textos y no un libro homogéneo.

³⁷ Thompson, *op. cit.*, p. 33 *passim*.

quiel (y personaje de MHH) comenzó a experimentar sus visiones. Curiosamente, según algunas fuentes, Śaṅkara empezó a difundir su prédica advaita a los 32 años. Blake —así lo veía— compartía no sólo una suerte de “visión” propia de místicos y profetas, sino que además halló símbolos importantes que le reforzaron dicha idea:

A medida que un nuevo cielo ha comenzado, y son ya treinta y tres años desde su advenimiento, renace el Eterno Infierno. ¡Mirad! Swedenborg es el ángel sentado en la tumba; sus escritos son los ropajes de lino doblados. Ahora es el dominio de Edom (Esaú) y el retorno de Adán al paraíso. [Véase Isaías XXXIV y XXXV] (MHH 3)³⁸

En los citados pasajes bíblicos se narra la *dies irae* desatada en contra de los pueblos malvados e infieles; destruye palacios y reinos, monumentos a la vanidad, para finalmente hacer renacer la Tierra y restaurar el reino de los hombres justos.

En MHH, el libro que aquí nos atañe, hay una característica importante: una deliberada y abierta subversión de valores. Desde el inicio, Blake asienta las categorías que van a ser tras-tocadas en lo sucesivo, a saber, lo que la ortodoxia considera “bueno” y “malo”:

El Bien es lo pasivo que obedece a la Razón. El Mal es lo activo que surge de la Energía.

El Bien es el Cielo. El Mal es el Infierno (MHH 3).

Para entender que estos valores van a ser objeto de escrutinio y revalorización, hay que analizar primero el fragmento inicial de la obra. “El argumento” o “El alegato” (2) es quizá uno de los pasajes más crípticos de MHH; allí vemos la aparición de una figura blakiana —de nombre Rintrah— que sobrevuela ominosa y violentamente por los cielos. En otro plano, tiene lugar una sucesión de eventos entre el hombre justo (*just*) y el hombre vil (*villain*). El referente directo, aunque algo modificado, es Isaías 35. Se narra aquí el camino santo

³⁸ Los “libros proféticos” de William Blake son composiciones texto-visuales; así, los números se refieren a la lámina correspondiente y, en su caso, al verso o proverbio. [Todas las traducciones son mías. Para facilitar la lectura evito reproducir la sintaxis y puntuación originales de Blake.]

que se abrirá para el justo y por el cual no podrá andar ningún hombre perverso. En MHH se cuenta cómo en un inicio el hombre justo recorre un sendero y cómo, más adelante, el vil lo conduce hacia otros senderos.

A partir de la simbología de Blake, es posible determinar que Rintrah funge en este caso como una representación del Espíritu de Profecía, una suerte de Elías o Juan el Bautista. Damon concibe a Rintrah como la “justa ira del profeta” que presagia una revolución.³⁹ Su presencia supone un vaticinio bélico, un anuncio de la batalla que ha de librarse entre los hombres del Bien y los del Mal, según los reconoce la ortodoxia. Pero tanto el hombre justo como el vil representan, al mismo tiempo, dos facetas humanas que están eternamente en pugna: la Razón y la Energía. La teoría de los contrarios desempeña un gran papel en el pensamiento blakiano y ello es palpable a lo largo de su obra.

Estos Contrarios se encuentran constantemente confrontados y Blake busca darle a este conflicto una resolución distinta de la acostumbrada. Dice que “De estos Contrarios surge lo que los religiosos denominan el Bien y el Mal” (MHH 3). Al categorizarlos de tal modo, la religión intenta suprimir una de estas entidades, pero, a juicio de Blake, lo que debe aniquilarse no es uno de estos contrarios, sino la relación antitética entre ambos:

Sin Contrarios no hay Progreso. La atracción y el rechazo, la razón y la energía, el amor y el odio, son necesarios para la existencia humana.
(MHH 3)

Para William Blake, el ser es fuerza antes que nada. Así, no sólo el reino espiritual sino también el físico constituyen manifestaciones de la fuerza existencial, la cual adopta las apariencias de la Energía y de la Razón. Estos Contrarios no son impresiones adheridas al ser humano, sino que forman partes constitutivas de él; son inmanentes a su naturaleza, del mismo modo que el pensamiento tántrico adscribe la esencia de Śiva y de Śakti a todo ser humano. Para Blake, el estado del hom-

³⁹ Véase la entrada para “Rintrah”, en Foster Damon, *A Blake Dictionary. The Ideas and Symbols of William Blake*, prefacio de Morris Eaves, Hanover-Londres, University of New England Press, 1988.

bre en completa infinidad y divinidad recibe el nombre de Divina Forma Humana, porque los Contrarios están conciliados y el hombre no olvida que él mismo es divino.

En sí mismos, los Contrarios no constituyen polos negativos o positivos, puesto que su interacción es benéfica para la existencia humana; el problema radica en que se quiera suprimir alguno de ellos. Por lo regular, según lo entiende Blake, es la parte de la Razón la que se ha dedicado a mermar la potencialidad y la libertad de la Energía. Esta tentativa ha sido emprendida sobre todo por los religiosos convencionales, quienes han censurado toda manifestación placentera de la Energía: “Así como la oruga elige las hojas más bellas para depositar sus huevos, de igual modo el sacerdote escoge los mejores goces para condenarlos” (MHH 9: 16). Su interpretación de las verdades sacras, por ende, no puede sino diferir abruptamente de la doctrina convencional. Si los “ángeles” de la iglesia minan la Energía, entonces Blake abrirá las puertas a los “demonios” a fin de que se libre la batalla vaticinada por Rintrah. La Energía no debe ser reprimida porque dejaría de ser tal (MHH 5).

Uno de los puntos de mayor divergencia entre Blake y la doctrina cristiana convencional es la lectura de la figura del Cristo. A ojos de Blake, la ortodoxia presenta un Jesús manso y débil, cuando en realidad, para él, Cristo encarna la liberación de impulsos. El libro entero de MHH es una apología de la Energía: “Aquellos que desean mas no actúan, engendran pestilencia” (MHH 7: 5), y “Antes matar un niño en su cuna que alimentar deseos no cumplidos” (MHH 10: 8). Y es que para Blake la energía es también el impulso de la Imaginación, pues para él la facultad imaginativa emana del deseo y la energía; nunca es pasivo.

Es importante entender que para Blake (antes aun que para Nietzsche), la tradición judeocristiana ha perpetrado un terrible engaño sobre el ser humano al imponer tabúes y condenas sobre la vida material. Al dirigir todos sus esfuerzos hacia un reino más allá de la muerte, a saber, el reino prometido, se realiza una valoración de planos existenciales. El reino espiritual es “bueno” (*Good is Heaven*), mientras que el mundo corporal es “malo” (*Evil is Hell*). Para Blake, por consiguiente, eso que los religiosos llaman “malo” representa la fuerza, todo lo que se

opone a la censura y la represión. El “bien” ortodoxo es esclavizante. El método que sigue Blake es adoptar y “pronunciar” la “voz del Diablo”. Una de las objeciones que Blake hizo a Swedenborg fue precisamente que el teólogo sueco se dedicó —según él afirmaba— a escuchar a los ángeles, pero olvidó lo que tenían que decir los demonios. Así, Blake entendía que Swedenborg paulatinamente fue adecuándose a las normas convencionales.

En MHH, los ángeles a todas luces encarnan la ortodoxia cristiana con toda su moral y su censura del impulso. Pero, en un sentido, también representan la porción óptica racional del ser humano. Los demonios, claro está, simbolizan los deseos y toda la parte energética. Como creadores, los demonios incluso construyen una imprenta infernal, en la cual publican el conocimiento del deseo de generación en generación (MHH 15). Las dos facetas del ser humano son descritas del siguiente modo:

Así, una parte del ser es Prolífica; la otra, Devoradora. Al devorador le parece que ha encadenado al productor, mas no es así: sólo toma porciones de existencia y las toma por el todo (MHH 16).

La parte Prolífica está constituida por impulsos y lleva a cabo deseos; los realiza, mientras que la Devoradora busca aminorar la producción de la parte Prolífica. Estas dos especies de humanidad, dice el texto, deben ser enemigas y no debe buscarse su reconciliación, que en teoría es lo que pretende la religión. Estas dos partes, en otras palabras, son los dos contrarios: Energía y Razón, que en esta obra son los demonios y los ángeles respectivamente. Pero el modo de reconciliación propuesto por la religión es “encadenar” a los demonios, es decir, reprimir los deseos.

El Cristo que ofrece Blake no pretende fusionar ambas partes, sino separarlas. En la lámina 17, Blake recuerda las palabras de Jesús cuando dijo: “No he venido a traer la paz, sino la espada”, pues este Jesús es, ante todo, un rebelde que confronta los valores morales que reprimen la fuerza energética del hombre. Blake está consciente de que su Cristo corresponde a lo demoníaco para los religiosos: “El Mesías o Satán o Tentador fue en un inicio considerado uno de los antediluvianos, que son

nuestras energías” (MHH 17). En esta línea, “mesías”, en sentido blakiano, equivale a Satanás, en sentido ortodoxo.⁴⁰ Es preciso que así se establezca en esta obra, pues uno de los hilos conductores, como ya se ha dicho arriba, es la tergiversación de categorías. En consecuencia, la figura represora, como Blake la visualiza, ha de ser para el religioso *a fortiori* denominado Mesías. En *El paraíso perdido* de John Milton, Blake creyó leer una analogía con su propia concepción. El entendió el Satán de Milton equivalente a su propia denominación de Tentador, es decir, la parte Prolífica del Deseo:

Esta historia está escrita en *El paraíso perdido*, y el Gobernante, o Razón, es llamado Mesías.

Y el Arcángel original (...) es llamado Satanás y sus hijos son llamados Pecado y Muerte.

Pero en el Libro de Job, el Mesías de Milton se llama Satanás (MHH 5).

La energía para Blake no se ciñe únicamente a la producción artística y al impulso rebelde. El instinto sexual es una manifestación de la Energía de especial importancia para este autor inglés. La tensión sexual es un tema que aparece en otras obras como *El libro de Thel*, en donde la protagonista debe decidir si entrar o no al mundo de la Experiencia y, por ende, al de la sexualidad abierta.

Para la doctrina ortodoxa, el instinto sexual es demonizado y se le denomina “lujuria”, pero Blake entroniza el deseo y la sexualidad:

La lascivia del cabrío es la generosidad de Dios.

La desnudez de la mujer es la obra de Dios (MHH 8: 24-25).

La sensualidad va de la mano con el deseo, pero la religión convencional prohíbe cualquier manifestación de deseo carnal. Lo que enseña la religión es trazar una línea divisoria entre el cuerpo y el espíritu, mientras que Blake considera que el cuerpo es en realidad una porción del alma; es la porción *física* del espíritu; la ortodoxia, luego, emprende una lucha en contra del universo físico, pero Blake rehúsa aceptar estas “verdades”

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 270.

religiosas.⁴¹ Puesto que el espíritu, de acuerdo con Blake, es en esencia Energía, el alma, bajo su aspecto material, aparece como el cuerpo y la Energía como Deseo. En el fragmento “La voz del Diablo” de MHH, Blake acusa los errores de los libros sagrados ortodoxos y moralistas y expone sus propias verdades, que no son sino los “contrarios” de las verdades convencionales. El fragmento concluye con un fuerte pronunciamiento: “La Energía es el Deleite Eterno”. Más adelante —y como para reforzar la misma idea— sentencia: “El alma del Dulce Deleite no puede mancillarse nunca”. (MHH 9: 52).

Para el ortodoxo, el cuerpo es pecaminoso porque desea, y el más maculado de todos es aquel que experimenta el contacto carnal. La ley basada en las convenciones menospreciaba a las prostitutas al grado de ser apedreadas. Cuando llegó Jesús, su actitud desafió estas normas. Tomó la roca que le arrojaban a la prostituta y se la regresó a la gente, por así decirlo. En vez de cumplir con las normas judías de la época, apareció proclamando una “buena nueva” que rompía con toda tradición. Éste es el Cristo de Blake, no el que la Iglesia se encargó de difundir más tarde, es decir, ese hombre débil y pasivo que, o bien cambia la mejilla para recibir afrentas, o se desangra en los maderos *ad infinitum*. El Jesús que Blake alaba es uno que libera su energía, uno a quien Dios le dijo:

Tú eres un Hombre; Dios ya no existe.
Tu propia Humanidad aprende a adorar (EvG 71-72).

En estas palabras se enaltece la naturaleza del hombre, es decir, todo lo que lo compone, tanto cuerpo como espíritu, pues es a partir de las facultades sensoriales como el hombre puede aprehender su naturaleza divina.

Para Blake, el hombre es divino en tanto libere sus energías y su Imaginación. El tantra, de igual modo, parte del cuerpo para experimentar sensaciones que eleven su conciencia y, de esta manera, experimente las fuerzas divinas que fluyen dentro de él. El yoga y el uso de las “sustancias prohibidas” permiten

⁴¹ Harold Bloom, *La compañía visionaria. William Blake*, Mariano Antolin Ratto y Pablo Gianera (trads.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 1999, p. 147.

al practicante alcanzar un estado de conciencia trascendental, en tanto se hace “despertar” la kuṇḍalinī, la śakti engarzada en el microcosmos: el cuerpo humano. Para lograr tal estado, el adepto tántrico no se propone suprimir sensaciones terrenales sino utilizarlas y resignificarlas. Lo que para otros resulta pernicioso, para el seguidor del camino tántrico śākta se convierte en una eficaz herramienta de catalización energética, como lo declaran varios textos, en especial de la escuela śākta conocida como kulācāra.⁴²

El Cristo que presenta Blake encarna a un tiempo la Energía y el Genio Poético, pues es más un hombre de acciones que de preceptos. Para Blake, Jesús es el vivo ejemplo de un hombre que actúa por impulsos, lo que lo lleva aun a desafiar las leyes del Antiguo Testamento. En la quinta y última “Visión memorable” de MHH (22-23), leemos el debate que un ángel y un demonio tienen en torno de la figura y la naturaleza del Mesías. El demonio entra en escena haciendo uso de toda su parafernalia de fuego, símbolo de la Energía, y dice al ángel que la mejor manera de reverenciar a Dios es reconociendo y honrando el genio de cada hombre. El ángel se halla al borde de un ataque de ira, pero finalmente se controla y dice que Dios sólo es manifiesto en la figura de Cristo, quien ha autorizado los Diez Mandamientos, y que todo hombre distinto de él no es sino insignificante y pecador. El demonio replica entonces con una cita de Proverbios 27:22⁴³ y asegura que si Jesús es el mejor hombre, hay que adorarlo en igual medida. A continuación enumera los modos como, de hecho, Jesús infringió los Mandamientos. En primer lugar, puesto que ya en su vida de Mesías no tomó días de descanso jamás, Jesús ignoró por completo la sacralidad del *sabbath*; indirectamente asesinó, pues hubo quienes murieron defendiéndolo; al acoger a la prostituta destituyó la condena en contra del adulterio; “robó”, pues se apoyó en el oficio de otros para alimentarse; mintió, en un sentido, al rehusar defenderse ante Poncio Pilato; deseó cuando oraba por sus discípulos, etc. Para concluir, el demonio dice:

⁴² Por ejemplo, *yaireva patanaṃ dravyaiḥ siddhistaireva choditā* (KulT 5:48).

⁴³ “Aunque majes al necio en un mortero entre granos de trigo a pisón, no se quitará de él su necedad”, en MHH: “Bray a fool in a mortar with wheat, yet shall not his folly be beaten out of him”.

En verdad te digo, ninguna virtud puede existir sin quebrantar estos Diez Mandamientos. Jesús era todo virtud y actuó a partir de impulsos, no de normas (MHH 23-24).

Romper las reglas es visto por Blake como una virtud sublime y es así como entiende las acciones de Cristo. Aunque en la exposición anterior no se sigue al pie de la letra los Diez Mandamientos, sí se expresa una ruptura con tales preceptos, así como con los Pecados Capitales. Blake comparte con los antinomistas la concepción de que los Diez Mandamientos y los Evangelios de Jesús se oponen abiertamente: mientras que el decálogo supone la represión, los evangelios introducen una doctrina del amor y el perdón.⁴⁴ Pero además de esta oposición, hay algo más. Ante los ojos de Blake, el Mesías aparece como un ser iracundo, agresivo, casi orgulloso, pero antes que nada virtuoso. Mientras que la figura del Mesías que defiende la religión convencional es mansa como un cordero, el Jesús de Blake ostenta amor y una fiera energía al mismo tiempo. Este Mesías, que llega para desafiar incluso desde el vientre materno, se convierte en el transgresor máximo, considerado en un inicio como un hereje, según consta en Marcos 15:28: “Y se cumplió la Escritura, que dice ‘Y con los inicuos fue contado’”.⁴⁵ Además, Blake es de la idea de que el Cielo es Cristo mismo, de modo que estar en plenitud con Cristo es estar plenamente en el Cielo. Si Jesús es un ejemplo a seguir, hay que actuar por impulsos y amoralmente, en contra de normas que oprimen el Deseo.

El Deseo, como ya se ha mencionado, encuentra en la energía sexual su mayor fuerza. En MHH es especialmente notorio que Blake homologa la Energía con el impulso sexual;⁴⁶ más de uno de sus *Proverbios del infierno* así lo sostienen. La apología de la fuerza sexual en Blake es comparable con la atención que le dedica la ideología tántrica, sobre todo cuando se vale del simbolismo del yoga. La kundalini equivale al impulso sexual, dado que representa la śakti microcósmica, es decir, la

⁴⁴ Thompson, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁴⁵ Véase también Lucas 22:37 y Foster Damon, *op. cit.*, pp. 20, 88, 133, 213-214, 345, 409.

⁴⁶ Cfr. Northrop Frye, *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*, Princeton University Press, 1990 [1947], p. 262.

entidad que juega erótica y dinámicamente con Śiva. Las prácticas rituales de ciertas escuelas tántricas están dirigidas a manipular el deseo sexual con el objeto de lograr un “despertar” de tipo ontológico y psicológico, del mismo modo como Blake afirma que la liberación de la sexualidad está en consonancia con una de las enseñanzas del Mesías, es decir, el libre fluir de los impulsos.

Punto de encuentro

Aunque ha sido demostrado que Blake tuvo cierto acceso a textos procedentes de la India, como el *Bhagavad-gītā*,⁴⁷ sería difícil afirmar que Blake hubiera tenido una influencia directa de nociones tomadas del hinduismo. En cualquier caso, difícilmente pudo haber tenido algún tipo de conocimiento de la TriTUp, o de las doctrinas tántricas en general, porque en su época aún no habían sido tratadas. Si bien es cierto que la mayoría de textos tántricos son anteriores a Blake, el enfoque y estudio del fenómeno tántrico comenzaría más tarde con Sir John Woodroffe, hacia inicios del siglo xx. Más que un Blake influido por la filosofía de la India, tenemos un defensor de la Imaginación y la Energía que encontró corroboraciones de sus propias ideas en diversas mitologías y teologías, así como en obras de otra índole. Estos textos, para Blake “canónicos”, son tanto la Biblia como la obra de un Boehme, un Milton y hasta un Shakespeare. Es seguro que Blake desconocía el imaginario del pensamiento śākta y śaiva, pero de haberlo conocido tal vez se hubiese sentido atraído e interesado por su simbolismo.

Para el MHH, la obra de Milton y Swedenborg funcionan como exégesis de la palabra bíblica y son asimismo objeto de reinterpretación, pues considera que el verdadero sentido de la Biblia no ha sido develado por completo, en el mejor de los casos, o ha sido objeto de escarnio y ocultamiento, en el peor. La religión ortodoxa se ha vuelto moralista, lo que conlleva a una fatal condena y tentativa de maniatar los impulsos vitales

⁴⁷ Una buena exposición al respecto puede encontrarse en David Weir, *op. cit.*, pp. 19-44.

en el ser humano. El Cristo, dice Blake, nos ha dado este ejemplo, pero el verdadero Redentor ha sido objeto de velación y se le denominó Tentador o Satanás, mientras se utilizó el apelativo de Mesías para designar al Controlador de la Energía, es decir, la entidad que busca reprimir. Es en este punto donde Blake converge con las corrientes disidentes, pero no podemos afirmar que él militara realmente en alguna de sus filas. Comparte un mismo cúmulo de símbolos, pero incorporados a un sistema propio. En el mismo tenor, el tantra, en su generalidad, se supone a sí mismo una nueva revelación (casi un evangelio) de las verdades místicas y esotéricas contenidas en los Vedas, verdades que no habían sido explicitadas con anterioridad porque aún no (dirían los fieles) era el tiempo adecuado para ello. Como sea, el tantra se presenta como una segunda revelación de los secretos subyacentes en la primera revelación, la śruti. Tanto *The Marriage of Heaven and Hell* como la *Tripurā-tāpini-upaniṣad* no sólo proporcionan una exégesis a un canon existente, sino que pretenden ofrecer un nuevo dogma o alternativa, pero afirmando siempre que se trata no de una tradición contraria a las verdades canónicas, sino de una correcta interpretación de éstas.

El tantra reconoce someramente la autoridad del Veda, pero declara que resulta insuficiente y que un nuevo corpus de escrituras ha sido revelado para ser llevado a cabo. Los *tantras*, los *āgamas* y nuevos *upaniṣads* son parte de esta nueva revelación que vuelve a cambiar el centro. Del *jñāna-kāṇḍa* que defendía el advaita, se regresa a un *karma-kāṇḍa*, pero de otra índole. No se trata ya de ganarse el favor de los devas (como en el vedismo), ni se cree que por la mera realización de sacrificios rituales (sistema *mīmāṃsā*) o simple introspección meditativa (*advaita*) se acceda a un nivel superior de existencia, sino que el altar mismo cambia de ubicación. En cuanto que el hombre es un microcosmos, el altar yace dentro del cuerpo. Realizar un ritual es poner en marcha, re-crear las energías divinas que fluyen por el universo. Esta práctica reactualiza las porciones divinas de las que participa el ser humano, y lo hace mediante la manipulación de los impulsos libidinales que fluyen por el cuerpo. Algo —junto con otras acciones— que se denomina “acto heroico” (*vīra*), es decir, actos que sólo los más osados

son capaces de realizar. La TriTUp y MHH, además, se sitúan dentro de un corpus literario que pretende revelar la Verdad Divina en una era en particular. Tanto el Quinto Veda como la Biblia del Infierno están motivados por la idea de que la humanidad atraviesa un periodo de caos y degeneración; para contrarrestarlo es menester volver a interpretar las doctrinas antes reveladas. En el caso de MHH, Blake contemplaba un entorno lleno de disturbios sociales y políticos que coincidían con el fin de siglo que se avecinaba. La TriTUp, por su parte, comparte la cosmología según la cual la humanidad está sumida en una era oscura (*kali yuga*) y en la cual hay que recontextualizar (y re-ritualizar) la filosofía perenne.

De igual modo, “escuchar” la “voz del Diablo” no puede llevarse a cabo a menos que uno participe de la Energía. La Razon u ortodoxia o moral prohíbe actos por considerarlos dañinos y perjudiciales para el Espíritu. Esta religión convencional dice que hay que convertirse en mansos ángeles y renunciar al mundo sensorial. Por esta razón, Blake porta el estandarte de los “demonios” y lo enarbola a toda asta, pues el Espíritu, para él, se manifiesta en el Deseo, no en la inactividad. Siempre en contra de toda contención del espíritu, Blake no dudó en declarar que: “El camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría” (MHH 7:3). El obrar del espíritu libre está encarnado en la figura del Diablo a lo largo de MHH. Pero para Blake, la interpretación infernal de la Biblia no sólo atañe la teología o la metafísica, sino que posee una aplicación social y moral indudable. El Cristo y la Biblia blakianos son tales en virtud de su influencia en la conducta moral de los seres humanos. La complejidad de MHH radica en que Blake agrupó una variedad de mitos y símbolos de distintas fuentes para construir un sistema propio. Si por un lado interpreta la Biblia y a los sucesivos intérpretes de ésta (ortodoxos y heterodoxos, religiosos y literarios), es también heredero de una tradición que revaloró la figura del Diablo, otorgándole una simbología ideológica. El Diablo de Blake es hermano del Satán de Milton y de la figura diabólica a la que recurrieron los románticos. Por un lado, tenemos las revaloraciones del Diablo; por otro, las ideas de las corrientes teológicas de diversos disidentes y simpatizantes con tradiciones herméticas.

Hay un texto de la Sociedad de Filadelfia, escrito en 1697, que ofrece interesantes puntos de convergencia con la terminología que Blake emplea a lo largo de su Biblia del Infierno, si bien no se puede comprobar que Blake lo hubiese leído:

Ahora bien, estas múltiples Emanaciones y Retornos Circulares o Reverberaciones y Extracciones de las Aguas Oscuras de la Naturaleza en el Abismo y el vacío Caos; y mediante varios Coitos y Copulaciones de lo Masculino con lo Femenino, se produjeron los ya mencionados Globos Circulares y Mundos, plenos de todo tipo de Criaturas y Habitantes, diferenciados en sus innumerables Esferas y Regiones de Luz y Oscuridad Modificada (...) la inferior Naturaleza Femenina siempre respirando y aspirando hacia arriba, como bajo el influjo de la Lujuria Divina, para impregnarse de la Influencia y las Imanaciones de superior Divino Masculino.⁴⁸

Es difícil no ceder ante la tentación de encontrar primero las similitudes de este texto con la obra de Blake: las “emanaciones”, el “eterno femenino”, la “Divina Lujuria”, etc. Ciertamente podemos decir que acaso los miembros de la Sociedad de Filadelfia y Blake hayan recibido términos, imágenes e ideas procedentes de una misma fuente, pero por direcciones distintas. A final de cuentas, si varios grupos sienten inclinación por doctrinas herméticas, en algún momento habrán de dar con los mismos términos y éstos serán asimilados. Pero, por otra parte, es igualmente difícil no imaginar a esta “Naturaleza Femenina” inferior que aspira hacia arriba para fundirse, o unirse, con el “Divino Masculino” superior, como una paráfrasis del ascenso de la *kuṇḍalinī* a través de centros energéticos (*cakras*), es decir, “Globos Circulares”, para alcanzar la morada de Śiva, el principio masculino que se ubica en la zona superior del cuerpo sutil. En el texto arriba citado, esta Naturaleza Femenina está dotada de lujuria, fuerza que la impele a tender hacia arriba, y la serpiente enroscada del cuerpo sutil participa del mismo motivo en su ascenso y unión con Śiva.

Me siento tentado a trazar ciertas correspondencias entre la ideología que puede tomarse de MHH y la TriTUp, si bien no se trata de equivalencias exactas. De cualquier modo, sí es pertinente notar que existen algunos valores o ideas que inciden en ambos textos y que constituyen el *leitmotif* de ellos:

⁴⁸ *Theosophical Transactions*, en Thompson, *op. cit.*, p. 39.

TriTUp	MHH
Unión de Śiva-Śakti Kāma/ānanda (Amor y sensualidad/dicha) Śakti	la Divina Forma Humana el Eterno Deleite/Deseo Energía

El tantrismo śākta, como puede apreciarse en la TriTUp, interpreta la noción del advaita denominada *Brahman* como el estado primordial y absoluto de Śiva y Śakti, es decir, como la fuerza de la Energía Universal. Para Blake, el estado más alto del ser humano, en el cual el hombre es libre porque las fuerzas contrarias no buscan aniquilarse sino retroalimentarse, recibe el nombre de Divina Forma Humana. El Deseo y la Energía, sin embargo, son para Blake símbolos de la Creatividad, la Imaginación y el Genio Poético, mientras que el pensamiento śakta toma a la “energía” o kuṇḍalinī-śakti como un afluente de potencial psicofísico que está asociado tanto a la creación como a la disolución universales. En MHH está ausente el motivo de disolución o destrucción universal, mientras que éste es esencial para el simbolismo de Śakti.

Es innegable que tanto MHH como la TriTUp, cada uno con sus propias particularidades, comprenden una tentativa por realizar una relectura de un canon religioso al cual pertenecen; un canon que ha servido para propagar el conocimiento y los métodos de conocimiento socialmente hegemónicos. Más que rechazar abruptamente nociones o términos manejados por una tradición teológica, los toman y los resignifican bajo la óptica de una energía que debe ponerse en acción. Un punto en común en los dos textos es que se acepta el mundo material y se le vincula con el espiritual, en vez de condenarlo. Además, la doctrina que ambos textos defienden es una que no da la espalda a impulsos relacionados con el sexo; antes bien, debe entenderse que las energías divinas fluyen y se manifiestan en el hombre, que es el microcosmos. Estas fuerzas son dinámicas y todo intento por minarlas va en contra de la exaltación o liberación del espíritu. Llámese Porción Prolífica o Energía, o Śakti o Kāma, se trata de una vitalidad esencial para el desarrollo espiritual, una fuerza que es sacralizada en

MHH (para aspirar a la Divina Forma Humana) y ritualizada en la TriTUp (para lograr la unión de Śiva y Śakti). El imaginario tántrico que ofrece la TriTUp concibe la kuṇḍalīnī como la manifestación microcósmica de la Energía Cósmica, a saber: Śakti. Por su parte, en MHH leemos que la Energía, una de cuyas manifestaciones es la Imaginación y el Deseo, está presente en el ser humano en cuanto él participa de una naturaleza divina. En ambos casos se toma como base una fuerza universal y divina que también se manifiesta en el hombre; para ambos casos vale la máxima que reza: “Pues todo lo que vive es sagrado” (MHH 27). ❖

Dirección institucional del autor
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
C. P. 10740
México, D. F.

Bibliografía

- ALCALÁ CAMPOS, Raúl, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2002.
- BANERJI, Sures Chandra, *A Brief History of Tantra Literature*, Calcuta, Naya Prakash, 1988.
- BHATTACHARYA, N. N., *History of the Tantric Religion. An Historical, Ritualistic and Philosophical Study*, Nueva Delhi, Manohar, 1999 [1982].
- BLAKE, William, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, David Erdman (ed.), comentado por Harold Bloom, Nueva York-Londres-Toronto-Sydney, Anchor Books-Doubleday, 1988.
- BLOOM, Harold, *La compañía visionaria. William Blake*, Mariano Antolin Ratto y Pablo Gianera (trads.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 1999.
- BLOOMFIELD, Maurice, *A Vedic Concordance*, Delhi-Varanasi-Patna, Motilal Banarsidas, 1964 [1906].
- COROMINAS, Juan, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980.

- DAMON, Foster, *A Blake Dictionary. The Ideas and Symbols of William Blake*, prefacio de Morris Eaves, Hanover-Londres, University of New England Press, 1988.
- FRYE, Northrop, *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*, Princeton University Press, 1990 [1947].
- GOUDRIAAN, Teun, "Imagery of the self from Veda to Tantra", *The Roots of Tantra*, Katherine Anne Harper y Robert L. Brown (eds.), Nueva York, SUNY, 2002, pp. 171-192.
- GOUDRIAAN, Teun y Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.
- GOUDRIAAN, Teun et al., *Hindu Tantrism*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1979.
- HENDERSON, John B., *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Nueva York, Princeton University Press, 1991.
- HIRST, Jacqueline Suthren, "Strategies of interpretation: Śaṅkara's commentary on *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad*", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, núm. 1, enero-marzo, 1996, pp. 58-75.
- [*Kulārṇava Tantra*], Introduction by Arthur Avalon, Readings M. P. Pandit, Sanskrit Text Tārānātha Vidyāratna, Delhi, Motilal Banarsidas, 2000 [1965].
- MUÑOZ, Adrián, "La *Tripurā-tāpini-upaniṣad*" (introducción, traducción del sánscrito y notas), *Estudios de Asia y África* 134, vol. XLII, núm. 3, septiembre-diciembre, México, El Colegio de México, 2007.
- RICOEUR, Paul, *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Editions du Seuil, 1969.
- [*Ṛg Veda Saṃhitā*], 2 vols., Max Müller (ed.), Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series, 1965.
- The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres-Nueva York, Edward Craig, 1998.
- [*The Śākta Upaniṣad-s*], con comentario de Sri Upaniṣad-Brahma-Yogin, Pandit A. Mahadeva Sastri (ed.), Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1986 [1916].
- The Śākta Upaniṣad-s*, traducción al inglés basada en el comentario de Upaniṣad-Brahmayogin por el doctor A. G. Krishna Warriar, Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1999 [1967].
- SCHOCK, Peter, "The Marriage of Heaven and Hell: Blake's myth of Satan and its cultural matrix", *ELH*, vol. 60, núm. 2, 1993, pp. 441-470.
- SUBRAHMANIAN, N. S., *Encyclopaedia of the Upaniṣads*, Nueva Delhi, Sterling, 1985.

- THOMPSON, E. P., *Witness Against the Beast. William Blake and the Moral Law*, Nueva York, The New Press, 1993.
- WEIR, David, *Brahma in the West. William Blake and the Oriental Renaissance*, Nueva York, SUNY, 2003.
- WOODROFFE, Sir John (*alias* Arthur Avalon), *Principios del Tantra. El Tantra-tattva de Sríyukta Siva Candra Vidyárama Bhattachárya Mahodaya*, versión castellana de Héctor V. Morel, Buenos Aires, Kier, 1981 [1978].

