

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

MATICES DE OSCURIDAD

Un estudio histórico-etnográfico sobre la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāt, Kolkata

Tesis presentada por
María Patricia Cantellano Ávila

para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: *Sur de Asia*

DIRECTOR:
Ishita Banerjee.

Ciudad de México, 2024.

DEDICATORIA

Dedico esta tesis principalmente a Mā Kālī. Al misterio de su existencia y esencia. A su amorosa y avasallante presencia en mi vida que han sido motivo e inspiración para este trabajo. Esta es mi ofrenda para ti.

A mi amada India, tierra sagrada.

A aquellas personas que, como yo, navegan oscilando entre las aguas profundas de los misterios divinos y la necesidad mental de comprenderlo todo.

A la memoria de David R. Kinsley cuyos trabajos y entendimiento sobre Kālī me motivaron profundamente en esta investigación.

A aquellos familiares y amigos que durante el proceso de este trabajo nunca me abandonaron regalándome una palabra de aliento, una sonrisa, una escucha. Son un faro de luz en mi oscuridad.

A los creen y a los que dudan.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Ishita Banerjee, cuya guía me llevó a atravesar mis propios límites en la investigación, pero también en mi propio ser. Su persistencia y acompañamiento me permitieron llevar el proceso hasta el final.

Expreso mi gratitud al comité lector de tesis, la Dra. Laura Carballido Coria y la Mtra. Úrsula Natalia Wood Guadarrama quienes con sus observaciones me permitieron tener una visión más integradora de la tesis desde una perspectiva más amplia.

Agradezco profundamente al Dr. Rodrigo Díaz Cruz, quien se tomó el tiempo de leer esta tesis captando la esencia más profunda de esta. Sus observaciones y comentarios me han motivado a seguir explorando académicamente y a creer en mí misma.

A las personas en India sin cuyo apoyo esto no hubiera sido posible; Nazes Afroz, Gargi Gangopadhyay, Subhranil Sarkar, Anushka Bhattacharjee, Madhurima Bairagi y Ankita Acharya Chowdhury por sus valiosas contribuciones y hacerme sentir bienvenida en Kolkata.

Agradezco a los familiares y amigos que permanecieron a mi lado durante la fase de estudio y redacción de tesis compartiendo una palabra de aliento y comprensión. Agradezco a los colegas de maestría que atravesaron este camino a mi lado y nunca me abandonaron. A los profesores que resultaron motivantes académica o personalmente en este arduo proceso.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por la beca recibida durante la trayectoria de la maestría, a la *Open Society Foundation* y la fundación Coppel cuyas aportaciones económicas permitieron la realización de la investigación de campo y la terminación de tesis respectivamente.

Resumen

Este trabajo busca ofrecer una perspectiva caleidoscópica de la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāṭ mezclando aproximaciones y entendimientos de académicos con percepciones, expectativas, y experiencia de seguidores de la Divinidad quienes visitan el templo. Tal fusión abre un panorama de distintas formas de adoración, experiencia, motivaciones y reacciones que subrayan los múltiples “matices de la oscuridad” que sostienen a “la Diosa Oscura”. Estas destacan que no hay una forma de aproximarse y experimentar a la Diosa.

El estudio combina métodos de historia y antropología examinando importantes estudios existentes de la historia, mitos, leyendas y análisis de la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāṭ y la ciudad de Kolkata que lo alberga. Toma en particular consideración trabajos que han buscado explicar las características contrastantes de la Diosa respecto a su origen, apariencia, naturaleza, así como diferentes formas de adoración en varias tradiciones tanto como estudios del templo y de Kolkata y la interrelación de la Diosa, su morada y la ciudad.

Tal exploración del contexto histórico se yuxtapone con contribuciones de estudios antropológicos de peregrinación, en particular la relación entre peregrinaje y la experiencia del peregrino/visitante. Aquí, la experiencia de la investigadora en torno a Kālī y Kālīghāṭ se mezcla con la de varios otros devotos-visitantes, posicionando a la investigadora como parte de sujeto de estudio y una reflexión crítica de sus experiencias como objeto de análisis. La convergencias y divergencias con respecto a las impresiones y experiencias de las narrativas de los devotos hacen visible la diversidad de percepciones y expectativas que a menudo gobiernan la experiencia de ver y ser visto por la Diosa, añadiendo más tonos a la oscuridad liminal de la Diosa.

Palabras clave: *Kālī, Kālīghāṭ, templos, peregrinación, experiencia.*

Abstract

This work seeks to offer a kaleidoscopic perspective of the Goddess Kālī and the temple of Kālīghāṭ by blending approaches and understandings of scholars with perceptions, expectations and experience of the followers of the Divinity who visit the temple. Such a fusion opens a panorama of distinct forms of adoration, experience, motivations and reactions that underscore multiple “shades of darkness” that uphold and sustain the ‘Dark Goddess’. These multiple shades of darkness highlight that there is no singular way of approaching and experiencing the Goddess.

The study combines methods of history and anthropology by examining important, existing studies on the history, myths and legends and analyses of the Goddess Kālī, the temple of Kālīghāṭ, and the city of Calcutta that houses it. It takes into particular consideration works that have sought to explain the contrasting characteristics of the Goddess regarding her origin, appearance, nature and the different forms of worship in various traditions, as well as studies of the temple and of Calcutta and the inter-relationship of the Goddess, her abode, and the city.

Such examination of the historical context is juxtaposed with contributions from anthropological studies on pilgrimage, in particular the relation between pilgrimage and the experience of the pilgrim/visitor. Here, the researcher’s experience of Kālī and Kālīghāṭ that mingles with that of several other devotee-visitors, making the researcher a part of the subject of study and a critical reflection on her experiences an object of analysis. The convergence

and divergence of the researcher's impression and experience with the narratives of devotees make visible the diversity of perceptions and expectations that often govern the experience of seeing/viewing the Goddess, adding more tones to the liminal darkness of the Goddess.

Key words: *Kālī, Kālīghāṭ, temple, pilgrims, experience.*

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Nota de transliteración.....	7
INTRODUCCIÓN.....	8
Antecedentes de investigación (cómo llevamos a cabo el trabajo de campo).....	13
Trabajos relevantes sobre Kālī.....	17
Estructura del contenido.....	20
CAPÍTULO I. La Diosa oscura y su ciudad Multicromática.....	21
Kolkata, el hogar de la Diosa.....	38
La residencia donde mora la Diosa oscura (el templo).....	45
Recorriendo el templo.....	52
CAPÍTULO II La gente de Kālī.....	68
Cómo me hice peregrina.....	69
Primera visita a Kālīghāṭ (sacrificio).....	70
Kālī, mi madre.....	85
El templo es Kālī.....	89
La Diosa en el cuerpo.....	92
CONCLUSIONES.....	100
IMÁGENES.....	102
BIBLIOGRAFÍA.....	115

Nota de transliteración.

Para esta tesis hemos utilizado transliteración del idioma sánscrito al alfabeto romano.

Algunas palabras contienen diacríticos que explicaremos brevemente.

El símbolo superior en las vocales a, i, u (Ā ā, Ī ī, Ū ū indica que el sonido de la vocal señalada se prolonga para leerse como (aa, ii, uu) Así *Kālī* se lee Kaalii.

El punto debajo de las siguientes vocales indica un sonido cerebral (es decir, se lee similar al sonido que emitimos en castellano, pero poniendo la lengua debajo del paladar.) Ṛ ṛ Ṭ ṭ Ḍ ḍ Ṇ ṇ Ṣ ṣ

Las consonantes Ś ś se leen como el sonido en inglés “sh” como en Śiva, que se lee “Shiva”)

MATICES DE LA OSCURIDAD

Un estudio histórico-etnográfico sobre la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāṭ, Kolkata

“Tenía la sensación de que estaba realmente perdida. El miedo y horror me habían estado acompañando desde mi retorno de la India a México. Totalmente incapaz de compartir lo sucedido por miedo a repetir la sensación de incompreensión que me ha acompañado siempre. Kālī había penetrado de una manera tan sutil y agresiva en diversas esferas de mi vida.

Incapaz de hablar, incapaz de escribir, incapaz de adorarla, o de abandonarla. ¿Por qué me había metido en esto? ¿por qué elegí ese tema? Un grito desesperado lanzado en plena noche de constantes pesadillas nació de mí: “¿Qué quieres de mí, Kālī?” Casi instantáneamente caí en un sueño profundo del cual emergió la imagen de la Diosa oscura, de pie, imponente, con el cabello enmarañado, desnuda. Me miró fijamente mientras un huipil con bordados indígenas mexicanos cubría su piel desnuda. Desperté con la sensación de que había comprendido la respuesta.”¹

¹ Esta es una experiencia vivida por mí durante el periodo de redacción de esta tesis.

La Diosa Kālī tiene características peculiares; cuerpo negro o azul a en su forma Śyāmā (azul) (figura 1), cabello enmarañado, lengua de fuera y sangre esparcida en su boca y manos. En algunas representaciones su rostro se muestra iracundo. Viste una falda hecha de brazos humanos y porta un collar de cráneos humanos. El vehículo que tiene es un cuerpo humano. El conjunto de estos aspectos es lo que consideramos “la oscuridad de Kālī” pues desde una perspectiva binaria, elementos como la sangre, la muerte y la ira contrastan con la luz, paz y vida que representan la mayoría de las diosas del panteón hindú.

La oscuridad de Kali ha sido interpretada y percibida de una forma que desafía el pensamiento binario, ya que se ha considerado que la diosa tiene relación con el temor y la ferocidad, por un lado, y con una madre que nutre y alimenta a sus hijos, por otro. Con un demonio, así como un ser capaz de destruir y absorber el mal. Con la bondad y a la maldad y se llega a considerar que tiene poder que puede ser sanador y curativo o destructivo, que puede llevar incluso a la muerte.

Esta multiplicidad de visiones y perspectivas, nos llevan al entendimiento de que la oscuridad de Kali no tiene un solo significado. Más bien, partiendo de la misma, se despliega un abanico de posibilidades de interpretaciones, miradas y evocaciones, así como vivencias en tanto a la relación con la deidad. El conjunto de esa diversidad es lo que hemos denominado “matices de la oscuridad” enfatizando que la tal no es una sola, sino que existen diversos tonos de ella.

Esta tesis procura estudiar bajo la misma óptica los matices de la oscuridad de la diosa Kālī, que se encarnan en forma de visiones, perspectivas y vivencias, las cuales he obtenido de diversas fuentes. Se ha indagado las diferentes orientaciones de los estudiosos

quienes le han explorado, junto con la gama de expectativas, experiencias y aspiraciones de la gente que acude al templo y se acerca a la Diosa.

Para ofrecer el panorama anterior, me he auxiliado de importantes herramientas analíticas y metodológicas; la primera es una recopilación de estudios realizados por diversos académicos que intentan explorar la naturaleza de la Diosa. Estos autores toman en cuenta aspectos históricos, mitológicos y filosóficos para hacernos comprender las múltiples tradiciones devocionales que han considerado a Kālī como figura central y cómo en cada una existe una tendencia diferente de mirarla. Esto nos permitirá desarrollar un panorama general de los matices de la oscuridad en diversas tradiciones espirituales.

La segunda herramienta consiste en la realización de una etnografía, es decir una estancia de investigación denominada “trabajo de campo” en la que el investigador se sumerge en el entorno al que aspira comprender para dar cuenta de sucesos relevantes a través de la observación participante, entrevistas y registro de diario de campo, así como la escucha de diferentes voces y percepción de diversas actividades en torno a la deidad.

Para el análisis de la información recabada durante la estancia de trabajo de campo, nos auxiliamos de la teoría de la peregrinación, la cual sitúa al espacio geográfico donde se encuentra la imagen centralizada de la deidad, es decir, el templo como el espacio central donde se lleva a cabo la interacción de elementos dentro y fuera del mismo, tangibles e intangibles con los sujetos que vivencian dicho espacio.

La ciudad de Kolkata (antes Calcuta y en inglés Calcutta) es el espacio que, durante mucho tiempo, ha sido asociado con la Diosa Kālī y hoy día en sus calles se pueden encontrar importantes alusiones a ella; negocios y medios de transporte de diversa índole cuelgan su

retrato. Estatuas y templos de varios tamaños no son difícil de encontrar. Ella reina en las calles de Kolkata junto con la Diosa Durgā. (figura 2) Importantes poetas e investigadores asociaron la ciudad con Kālī.

Ubicado en la ciudad de Kolkata, en India, El templo de Kālīghāt, es un relevante espacio en donde mora la diosa Kālī. Es considerado un importante lugar de peregrinación, pues, de acuerdo con algunos mitos, un fragmento del cuerpo de la Diosa se encuentra ahí, formando parte de una red importante de templos llamados *Śaktipīṭh* (morada de la Diosa) donde residen algunos fragmentos de Su cuerpo. Cada día, cientos de personas acuden al lugar, dispuestos a esperar largas horas en una enorme fila para poder ver Su imagen por unos segundos. (figura 3)

Dado que este templo es considerado un lugar de peregrinaje, lo visualizamos como elemento eje donde se da el momento culmen del encuentro entre seres humanos y sus dioses, al mismo tiempo es parte de un sistema que tiene diversos aspectos que en conjunto permiten la continuidad de la práctica de peregrinar, incluyendo elementos institucionales, históricos y culturales, así como los individuos mismos que experimentan y recrean el performance peregrino.

Partimos del concepto de peregrinación de Turner, para quien “un sistema completo maduro de peregrinación, o “campo” es comparable a una serie de elipses sobrepuestas cuya área común de sobreposición es el templo como su centro. Cada una de esas elipses constituye una ruta de peregrinación o “camino” con su propio entorno sociográfico” (Turner 1978,22). Esta visión señala las posibilidades de recorrido, en los cuales incluye aspectos psicológicos, ya que menciona que “el viaje total puede estar representado (...) por una elipse si los factores psicológicos son tomados en cuenta” (Turner 1978,22).

En el contexto hindú, Bharati explica que el momento determinante en una peregrinación, “en primer lugar es *darśan*, [ver a y ser visto por la deidad] un vistazo, el encuentro con la deidad, ambas, como motivación y consumación.” (Bharati 1963,21) Es decir, en la figura central que es la deidad, subyace la motivación principal por la que los peregrinos eligen realizar el viaje. Esta perspectiva nos permite nuevamente situar el templo como espacio central, ya que en él se lleva a cabo este momento culmen.

Esto nos lleva a las vivencias y visiones de los visitantes del templo cuyas voces nos ayudarán a comprender algunos matices de oscuridad al contrastar los discursos con las observaciones realizadas por los académicos. Así mismo, será posible percibir de qué manera los elementos del sistema de peregrinación encarnan su efectividad en el peregrino.

Finalmente, he decidido anexar algunas vivencias que me sucedieron durante la estadía de investigación en India con el propósito de situarlas como objeto de estudio, cuestión que ha sido propuesta por la antropología de la experiencia. Dado que “las experiencias fluyen a través del cuerpo”, (Cruz 2017,348) he tomado en cuenta importantes anotaciones en torno a la corporalidad.

Se enfatiza el papel que juega el cuerpo durante la estadía de investigación para el investigador mismo ya que considera que “es durante la estancia de campo que nuestro cuerpo imita y se adapta a un nuevo universo simbólico.” (Aguilar 2021,151) de esta manera el cuerpo se vuelve vínculo entre realidades o universos. Esto permite un proceso vivencial directo que a su vez nos permite comunicar lo experimentado a través de una narrativa.

Diversos estudios han tomado en cuenta la experiencia del investigador como objeto de estudio “La antropología reflexiva, la teoría del conocimiento situado (Haraway, 1991) y

la autoetnografía (Rangel Lara, 2021) han destacado la posición de la subjetividad de los investigadores en trabajo de campo y la manera cómo influye en la producción de datos para reducir la brecha entre el posicionamiento implícito de quién observa y sus interpretaciones.” (Diversos autores en Aguilar y Vázquez 2021,97).

Antecedentes de investigación (cómo llevamos a cabo el trabajo de campo)

Cuando entré a la maestría, las preguntas planteadas en el proyecto original giraban en torno a conocer el origen de la diosa, la expansión y cambios en su adoración y cómo se llevan a cabo los rituales contemporáneos dedicados a ella. Sin embargo, al adentrarme más profundamente en los estudios pude notar que muchos académicos han intentado ya responder estas preguntas. (Kinsley 1975; Guha Thakurta 2015; Bordeaux, 2019, entre otros).

En un segundo momento, mi interés por Kālī estuvo enfocado en dos principales temas; los aspectos sacrificial y tántrico de la diosa. En ese momento las principales trabas de estudio se dieron por la imposibilidad de encontrar alguna persona en India (desde México) que pudiera brindar información certera sobre cualquiera de los dos aspectos.

Logré establecer comunicación con un amigo de mi asesora, a quien hablé acerca de mis inquietudes para saber si podía vincularme con algún informante. Referente al tantrismo, se me dijo que era difícil encontrar una persona “verdaderamente” tántrica, ya que, según la opinión general en India es muy común que muchos se proclamen “tántricos”, pero no lo son. También recibí comentarios como “te van a decir puras cosas sin sentido”².

² En una conversación informal.

Pude saber, a través de T (un conocido que radica en India) que existe un lugar conocido por prácticas tántricas llamado Tārāpīṭh. (figura 4) Sin embargo, mis profesoras de maestría insistieron que era un lugar peligroso para una mujer extranjera sola. Finalmente, otro de los problemas era que, al ser una zona rural, la posibilidad de encontrar alguien que hablara inglés era muy poca y yo carezco de conocimiento sobre la lengua bengalí.

Respecto al sacrificio, mi directora de tesis quien pertenece a la sociedad bengalí me advirtió que el mismo no es algo que se pudiera presenciar de primera mano y que la gente no habla directamente de ello. Subrayó que ella misma, siendo bengalí, no se había interesado en presenciar esa actividad y que hoy en día los animales habían sido sustituidos por calabazas en los rituales. De esta manera, desistí de la idea de trabajar el sacrificio como tema principal.

Por estos motivos, acordamos que lo mejor era realizar una etnografía de diversos templos de Kālī en Kolkata. La profesora sugirió cuatro templos estratégicamente ubicados en puntos de la ciudad con dinámicas diversas. Así, el objetivo sería indagar acerca de la historia del templo y observar qué tipo de personas se acercan a cada uno de ellos, para así dar cuenta de la diversidad de prácticas, historias, ritos y adoradores de Kālī en la ciudad. Con este panorama en mente viajé a India.

A mi llegada, la única certeza que tenía era que un par de estudiantes estaban dispuestas a acompañarme a los templos y apoyarme en las traducciones; Madhurima y Anushka que son dos mujeres jóvenes que estudian en el “Ramakrishna Sarada Mission Vivekananda Vidyabhavan Girls School” decidieron trabajar aleatoriamente turnándose para traducir.

Sin embargo, la investigación de campo rara vez fluye de acuerdo con la agenda del investigador y este debe adaptarse al flujo de cambios que la misma demanda. Hubo dos grandes aspectos que comenzaron a hacer lento el proceso de investigación. Por un lado, las visitas a los templos tenían que adaptarse a los horarios de las estudiantes, lo cual restaba una parte importante del tiempo de investigación, por otro, al recorrer algunos de los templos propuestos, las personas del lugar se negaron a dar algún tipo de información o fue difícil que alguna persona (creyentes) encontrara tiempo para participar, dado que no permanecerían largo rato en el templo. Coincidentemente, mi acceso al templo de Kālīghāṭ nunca tuvo trabas.

A mitad de la estancia, Madhurima y Anushka me informaron que tenían vacaciones y que se irían a sus lugares de origen a pasar la temporada. Para ese momento ya tenía información suficiente de los adoradores asistentes a ese templo, pero requería aún información sobre los otros templos. Intenté acercarme al templo de Dakṣiṇeśvar (figura 5) pero no encontré alguien que aceptara darme algún tipo de información. Tampoco me fue posible encontrar a que pudiera vincularme con algún contacto directo. Después de informarlo a mi directora de tesis le pedí que me permitiera acudir al templo de Tārāpīṭh, a lo que ella accedió. Gradualmente, la investigación fue cambiando el rumbo.

El trabajo de campo es siempre un espacio donde “el antropólogo, mientras realiza su trabajo, pierde su comunidad originaria, y su auténtica comunidad es la de los estudiados, la de los interlocutores.” (De Almeida en Gómez 2021,227) Esto permite que los espacios y personajes que debieran considerarse exclusivos de la investigación se diluyan, entremezclando experiencias y sentimientos y generando relaciones con los sujetos que se atraviesan en el camino. Así, los límites de “la investigación” y la vivencia quedan diluidos.

Por otro lado, no solamente son las personas con quienes se llega a tener este tipo de relación. Los espacios no son indiferentes a la vista del antropólogo. Es común que cualquier persona que se encuentre espacialmente fuera de su ámbito cotidiano tienda a observar, reflexionar, e interpretar a través de sus propios códigos lo que está mirando. Este proceso no sucede sin una dosis de diferentes tonalidades emotivas, creando así una o diversas experiencias.

No estuve exenta de este fenómeno y la estancia de investigación estuvo acompañada de varias experiencias en las cuales comencé a “soltar el cuerpo” (Aguilar 2021) y adentrándome a una esfera en la que vivenciaba, a través de él, aquello que buscaba conocer en las experiencias de otros. Como resultado, la línea imaginaria entre el rol del investigador aunado al espacio de investigación y el “tiempo libre” como “turista”, se diluyó.

Así, las personas, los espacios y el fluir de los eventos inesperados que se supone correspondían al “momento de la investigación” influyeron en mi emotividad y mi racionalización, creando una serie de experiencias. Más aún, los elementos simbólicos asociados a los espacios “sagrados” penetraron de manera inevitable en mi inconsciente añadiendo el aspecto “espiritual” a las vivencias.

Registré esas vivencias en el “lado izquierdo” del diario de campo, que es considerado tradicionalmente como el espacio que contiene las vivencias “subjetivas” del investigador destinadas a no ser presentadas en la investigación, en contraste con el “lado derecho” del diario que es visto como aquel donde se encuentra la información “objetiva” que idealmente se sistematiza al momento de presentar los resultados.

Al momento de observar el material de campo, además de las experiencias propias tenía las entrevistas realizadas a los adeptos en el templo de Kālīghāṭ. Mi intención era presentar todas las voces en un solo trabajo. A través de la teoría de la peregrinación pude encontrar el elemento donde ambas voces son legítimas, situándome como una peregrina y visitante más. Así nació este trabajo.

Para llevar a cabo la investigación, nos acompañamos de las estudiantes para las traducciones del bengalí al inglés y viceversa. Cada una de ellas acudió de manera aleatoria al templo. Se grabaron las entrevistas que duraban aproximadamente de 10 a 20 minutos según la disposición de la persona. También incluimos durante este trabajo algunas cosas que escuchamos durante la estancia, pero no quedaron grabadas pues fueron conversaciones no planeadas con personas que conocimos por casualidad.

Trabajos relevantes sobre Kālī

En lo referente a estudios etnográficos realizados en torno a Kālī, destaca el trabajo de Suchitra Samanta (1994) quien examina el significado y la lógica central del sacrificio a través de sus observaciones recogidas mediante trabajo etnográfico y en diversos comentarios exegéticos de algunos mitos. El trabajo nos puede aportar diversas anotaciones vinculadas con las motivaciones de la gente para realizar el ritual del sacrificio de animales.

En el tema de la peregrinación se encuentra el estudio de Agehananda Bharati (1963), quien examina sus aspectos diversos. Por ejemplo: mitos que sustentan la práctica, el impacto social de la misma, la importancia de la geografía sagrada en diferentes rutas de peregrinaje en India, así como algunos estudios de caso entre peregrinos para conocer sus motivaciones.

En el caso específico de la peregrinación en Bengala, hay que mencionar el trabajo de Praphulla Kumar Chakrabarty (1980) quien profundiza el estudio en el templo de Tarakeswar.

En esa misma línea, se encuentra “Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal” de E. Alan Morinis, el cual aporta importantes anotaciones relacionadas con la necesidad de utilizar un concepto específico de peregrinaje para comprender las particularidades de la peregrinación en Bengala.

Diversos estudiosos se han preocupado por analizar las diversas facetas o rostros de Kālī, y nos pueden arrojar luz en la búsqueda de los matices de oscuridad. El pionero en estos estudios es David Kinsley, quien ha sistematizado en diferentes obras, diversas etapas de adoración a Kālī entre varias tradiciones de adoración que dejan entrever características de la Diosa bajo perspectivas filosóficas e históricas.

Por otra parte, Michael A. Marsman (2019) realiza un análisis del Devī Māhātmya, desde una perspectiva psicológica para explorar la función “devoradora” de Kālī como madre terrible. En sus palabras “este aspecto [oscuro] de Kālī, manifiesta el lado oscuro y abismal de la vida y la psique humana” (184) y en términos psicológicos señala que “este aspecto de Kālī refleja un ego que enfrenta la inevitable destrucción de su actitud” (185).

En ese mismo tenor, se encuentra el estudio de Marks Kendra (2011), quien hace una revisión del mismo texto para tratar de indagar una fuente que legitime el carácter de Kālī. Resalta el hecho de que “las características de Kālī son sorprendentemente similares a las de un asura, o antidios, y sugiere que Kālī (...) representa el tipo de carácter de una *Devī asúrica*” es decir, con características más parecidas a las de un “antidios” que de un Dios (3).

El estudioso Jeffrey J. Kripal, (1994) también se ha interesado por el carácter aparentemente contradictorio de la Diosa. En su trabajo “biting the tongue” explora el significado de la lengua de Kālī. Propone que la lengua cambia de sentido según la temporalidad de Kālī que se analiza. El autor distingue 4 tipos de lengua; “la que consume sangre en el sacrificio en la cultura tribal, (...) la que consume demonios en el hinduismo medieval, (...) y la lengua como manifestación de la vergüenza en la India moderna” (155) Cada faceta nos muestra aspectos de Kālī que, a simple vista, parecen contradictorios.

Respecto a la relación de Kālī con la ciudad de Kolkata, se encuentra el interesante estudio visual de Erica Barbiani (2005) Mediante una serie de fotografías y videos analiza cómo la ciudad de Kolkata, desde su fundación, estuvo destinada a ser asociada con Kālī. La imaginaria propuesta por los europeos y sus impresiones sobre la Diosa contenían elementos el terror y el miedo. La autora señala que la reputación de la ciudad está asociada “a un enlace metafórico entre Kālī y la ciudad” (2) que ha aportado ideas negativas acerca de ambas.

Respecto a los estudios realizados acerca de ese templo, destaca la tesis de Deonnie Moodie “*The making of a modern temple and a hindu city: kālīghāṭ and kolkata*”. En esta, la autora hace una investigación histórica y etnográfica de diferentes aspectos del templo, considerando el concepto de *modernidad* para explorar distintas categorías analíticas que permiten comprender cómo es que el templo coexiste entre elementos considerados modernos y no modernos.

Estructura del contenido

He dividido este estudio en dos secciones. La primera se trata de un recorrido a través de distintos estudios de académicos que han investigado diferentes aspectos de la Diosa ofreciendo así un panorama general de ella. Se incluye un intento de reconstruir su origen. Abordaremos las tradiciones *tantra*, y *Śākta*, así como la corriente del hinduismo mainstream, que han producido su propia idea de Kālī. Además, se ha añadido una pequeña reflexión sobre los matices de oscuridad en esas facetas.

En la segunda parte del primer apartado, presentamos el templo de Kālīghāṭ y la Ciudad de Kolkata como espacios que han sido asociados con Kālī. Imaginarios e ideas del pasado y presente acerca de ambos lugares se entremezclan con elementos de estudios académicos para dar un panorama general del espacio y la relación que tienen las personas con el templo, así como con su Diosa. Además, el lector encontrará múltiples voces de personas que lo habitan de diferentes maneras.

Finalmente, en el segundo capítulo, compartimos mitos, opiniones y experiencias relativas a Kālī, que fueron recabadas durante una estancia en Kolkata y visitas periódicas al templo. Hemos incluido también la vivencia de la investigadora. La finalidad de esta sección es dar a conocer al lector la forma en que los devotos hablan acerca de la ciudad, el templo y principalmente la Diosa. De esta manera se hace visible el contraste de expectativas, miradas y opiniones en torno a la visita al templo.

CAPÍTULO I **La Diosa Oscura y su Ciudad Multicromática**

Este capítulo está dividido en dos secciones. En la primera de ellas se aborda el tema del posible origen de la Diosa de acuerdo con algunos académicos, así como una línea del tiempo propuesta por estudiosos que sugieren el arribo de diversas tradiciones que han tomado a Kālī como figura central de adoración. A su vez, se mencionan cuestiones filosóficas que indican cómo diversos aspectos relacionados con la oscuridad de Kālī han sido interpretados por tales tradiciones.

En la segunda parte del capítulo se encuentra una breve semblanza de la ciudad de Kolkata, en Bengala. En ella se mencionan aspectos generales de la ciudad y de sus habitantes, así como fragmentos históricos que nos permiten comprender el origen de esta. Además, se comparten observaciones obtenidas en trabajo de campo que dan cuenta de la relación de esa ciudad con la Diosa Kālī.

Trazar la historia de Kālī no es algo que resulte fácil desde una perspectiva del tiempo lineal. En primer lugar, porque existen muchas lagunas de información, principalmente en lo que tiene que ver con su origen. Segundo, diversas tradiciones se han apropiado de su figura ya sea como una diosa entre muchas, o como Diosa Suprema y Única. Esto ha generado una imagen con diversas ramificaciones que se encuentran en ciertos puntos y se separan en otros en diversas temporalidades, lo cual impide trazar “una sola línea” histórica.

La expansión geográfica de la adoración a Kālī ha ido más allá de India, logrando que la multiplicidad de su significado y adoración sea aún mayor. Sin embargo, dado que este trabajo está centrado en la adoración a Kālī en Kolkata, nos centraremos en la Historia y trabajos académicos en ese espacio. Es importante mencionar que incluso en ese único lugar

existen diversas formas de percibir a Kālī. Estas tienen su origen en las distintas tradiciones que se han gestado ahí.

Primero, debemos comprender que India tiene una tradición muy prominente de adoración a divinidades femeninas desde hace mucho tiempo. Esta se extiende en diferentes zonas geográficas de norte a sur, aunque con nombres, aspectos y atributos diferentes. Esto no es exclusivo de aquella nación. Algunos académicos sugieren que “la creencia en una Diosa Madre puede ser encontrada en casi todas las razas y religiones. Especialmente en la historia antigua, la Diosa Madre jugó un importante rol” (Harding, 1993, XXVI).

Otros estudiosos suponen que el culto y adoración a las diosas es mucho más antiguo que el culto a las deidades masculinas, el cual se desarrolló en una segunda etapa. En el caso de India, esta etapa de adoración a lo masculino correspondería con la llegada de los arios. De esta visión se derivan dos teorías: la primera es que aquellos daban un lugar prominente a las deidades masculinas y que las femeninas se fueron asimilando, pero pasaron a segundo plano en importancia. La segunda es que ellos tenían una visión que ya incluía a dioses y diosas por igual.

Ambas teorías implican la extinción de la adoración a la Diosa como figura prominente. Sin embargo, Hawley sugiere que “la evidencia material muestra que las culturas indígenas nunca murieron” (1996,2) y por lo tanto el culto a la diosa nunca se ha extinguido en India, sino que ha permanecido. Si consideramos los diversos estudios sobre la relación de las Diosas con sus adoradores en la actualidad, podemos observar que el culto a lo femenino como figura principal no está extinto.

Otra implicación derivada de esa teoría es que una sociedad que había estado dominada por deidades femeninas podía haber considerado a la mujer como figura principal y que las deidades masculinas sirvieron como coyuntura de transición entre una sociedad gobernada por mujeres a una dominada por hombres. En ese sentido, se observa un cambio en las características de las diosas para adaptarse al nuevo paradigma, pasando de ejercer un dominio a tener que sujetarse a un hombre o deidad masculina.

Diversos autores que han estudiado este tema han intentado mostrar cómo ciertas diosas cambiaron sus características de soberanía para convertirse en consortes de dioses obteniendo roles menores. Por ejemplo, las tradiciones Vaishnavas (que adoran al Dios Vishnu como deidad principal) adoptaron la figura de Laxmi como la consorte de Vishnu a través de diversos mitos. Kālī misma fue integrada al ser considerada consorte del Dios Śiva.

Una tercera visión supone que los arios también tenían una visión que integraba lo femenino y lo masculino. Según Coburn (1984) “Arios y pre-arios parecen ofrecer un lugar a las diosas y al género femenino en la vida religiosa” (14) Esto se refleja “en la civilización de Mohenjodharo y Harappa, hasta el tiempo presente, el Dios Padre es representado por el *linga* (el símbolo masculino) y la Diosa Madre por el Yoni (el símbolo femenino) Esta representación de Śiva- Śakti por el *linga-yoni* es una práctica religiosa popular en India” (Harding 1993, xxvii).

Las características de Kālī, particularmente lo referente a su oscuridad, no son exclusivas de esta deidad. Diversos autores sugieren que existieron muchas Diosas con atributos similares. Se plantea que Kālī podría tener un origen es pre-ario. Según Harding (1993) “El hecho de que Mā Kālī es negra, lo hace a uno sorprenderse con la idea de que la Diosa fue originada en la antigua África.” (64) la autora incluso analiza cómo diversas diosas

negras han llevado “variantes del nombre de Kālī a través del mundo antiguo” (69). Recordemos que diversas teorías sugieren que la cultura pre-aria pudo haber llegado de África. Estos elementos dejan abierta la posibilidad de un origen africano, aunque aún no se ha constatado.

Sin embargo, “la mayoría de los académicos ahora, coinciden en que Kālī se originó en las ciudades tribales de las montañas del sur de Asia, donde ella, o algunas variantes de su forma, parecen haber sido adoradas con sacrificios de sangre y rituales de fertilidad” (Kripal 1994,156) La idea de que “Kālī debió de haber surgido de una supuesta esfera ‘no hindú’ de la gente aborígen o tribal de la India (...) [surgió] al asociar ampliamente a Kālī con decapitaciones sin sentido sacrificios sangrientos de animales y humanos y licencia sexual” (Diversos autores en Tull, 2015,302). Considerando esto, se enfatiza que no surgió como una diosa única, ya que diversas deidades han compartido aquellas características.

¿Es posible saber más acerca de la Kālī “aborígen”? desde mi perspectiva, una posibilidad sería rastrearla por medio de la adoración a las Deidades femeninas en lugares rurales de Bengala. Hoy en día, en Kolkata la gente considera que ellas son “formas de Kālī”³ En esos espacios, podemos observar que los sacrificios a animales siguen vigentes y existen particularidades de adoración que no están presente en los cultos ciudadanos.

Uno de ellos es una especie de “posesión” donde alguna mujer es “poseída” por la fuerza de la Diosa. Mediante ésta realizan diversos actos curativos y de adoración. (ver videos)⁴ Como se puede observar en los videos, las manifestaciones pueden surgir de

³ Esto me fue dicho en Kolkata, a través de una entrevista informal que no quedó grabada.

⁴ No he tenido la posibilidad de constatar esto en persona, pero en la web existen diversos videos que lo ejemplifican [jai maa kali #shorts \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/shorts/jai-maa-kali) .  माँ  कालका के दरबार में होता है।।  भूत, चुडेल  का

personas con alguna jerarquía espiritual, y de devotos comunes. Desde mi punto de vista, tomar en cuenta estas formas de adoración, nos puede ofrecer luz para suponer una continuidad de la tradición antigua de una Kālī tribal.

La mayoría de los autores que se han preocupado por el origen de la diosa, han rastreado su nombre en diversos fragmentos de fuentes literarias. Algunos sugieren que su origen está en el R̥g Veda (Sen 1983). Sin embargo, “La mayoría de los académicos no creen que [Kālī] es antigua. La llaman relativamente una Diosa joven (...) Su opinión está basada en los Vedas, que son, quizá, las escrituras más antiguas y difícilmente mencionan a Kālī” (Harding 1993,64). La búsqueda de la Diosa en la literatura temprana aún sigue en discusión.

En tanto el desarrollo de diversos cultos que tienen a Kālī como figura central, Kripal y McDermott dividen el culto en cuatro fases principales. En la primera, fue una diosa tribal que fue absorbida por el culto sanscrítico/ brahmán hinduista a través del mito del Devī Māhātmya en el siglo VI e.c. En segundo, una Kali tántrica (siglos VIII al XVI). La tercera, es la Kālī madre que proviene de la devoción de los Santos (Saints) de Bengala (siglo XVII). Los autores suponen una cuarta fase que es la expansión de la Diosa en el contexto “occidental”.

Kinsley considera que “las referencias a Kālī más tempranas de la tradición hindú, datan del periodo medieval temprano (600A.E.C.) y usualmente localizan a Kālī ya sea en los campos de batalla o en los campos de cremación”. Por ejemplo “En el *Bhāgavata Purāṇa*, Kālī es la deidad patrona de una banda de ladrones cuyo líder parece alcanzar una bendición

de Kālī para tener un hijo. El ladrón secuestra a un santo Brahman joven con la intención de ofrecerlo como sacrificio de sangre a Kālī” (Kinsley 1982,24).

Por otro lado, “la asociación de Kālī con la periferia Hindu de la sociedad (...) es también vista en el trabajo arquitectónico del siglo VI el *Mana-sara-silpasastra* ahí se dice que los templos de Kālī deberían construirse lejos de aldeas y pueblos en los lugares de cremación en las viviendas de Caṇḍālas (personas de muy baja casta)” (Kinsley 1982,25) Finalmente, “Kālī tiene una larga asociación con criminales y es notoria por haber sido la diosa patrona de los asesinos Thugs” (Kinsley 1982,145).

En el “*Vāmana Purāṇa* Pārvatī es llamada Kālī por su complexión oscura. (...) sin embargo, es transformada en la furiosa batalla de la reina Kauśikī quien subsecuentemente crea a Kālī de su propia furia” por otro lado, “En su asociación con Śiva, la tendencia de Kālī es hacia lo salvaje y el desorden” (Kinsley 1982,146-147).

Todas estas descripciones asocian a Kālī con ciertos estratos de la sociedad que desde una perspectiva jerárquica, son asociados con los estratos más bajos; grupos de castas bajas con actividades como robos y asesinatos, así como la asociación con los campos crematorios cuyo espacio es considerado impuro. De esta manera se señala que Kālī ha sido asociada con la periferia de la sociedad en un sentido físico y simbólico.

En esta etapa, Kālī es mayormente una diosa de características asúricas, es decir, “similares a un *asura* o antidios” (Marks 2011,3). Este tipo de seres se encuentran en otras tradiciones como el budismo. Los seres asúricos son considerados contrapuestos a los dévicos, incluso enemigos de los devas(dioses). La tendencia básica ha sido suponer que “las figuras humanas y divinas que una vez fueron vistas con fiereza, severidad o eran

inaccesibles, llegaron a ser, a través de diversas perspectivas de devoción, suavizadas, elevadas y popularizadas” (McDermott 1993, iii) Es decir, que esos seres asúricos con el tiempo se transformaron para convertirse en dévicos a través de algún proceso de asimilación.

Para el caso de Kālī, dicho proceso se considera haber sucedido a través del texto llamado *Devī Māhātmya* que data del siglo VI E.C. En él se narra la icónica lucha de la diosa Durgā en su manifestación más oscura llamada Kālī. Ella pelea con gran fuerza la batalla contra el enemigo. En ese texto, Ella aparece por primera vez descrita en su magnificencia como Diosa Suprema. El texto posiciona a la Diosa “en un lugar liminal (...) entre los devas y asuras” (Marks 2011,4) y es precisamente esa doble naturaleza la que la hace Suprema.

En tal contexto ella es vista como benéfica con capacidad de ahuyentar demonios o seres extremadamente oscuros. En el *Devī Māhātmya* “Dos de las famosas andanzas de Kālī se encuentran en el mito de la destrucción de los demonios Śumbha y Niśumbha por la diosa Durgā. (...) Kālī nace cuando dos de los demonios Caṇḍa y Muṇḍa son enviados para atacar a Durgā (...) Kālī rescata a Durgā tragándose la multitud de demonios de sangre nacidos por el original Raktavīja” (Kinsley 1982,145) Este rol es imprescindible para comprender el carácter de la diosa, pues hasta hoy, ella es reconocida por esas batallas.

El *Devī Māhātmya* ha sido referente de Kālī en otras tradiciones. “Comenzando aproximadamente en los siglos VI hasta el IX (E.C.), es significativo en este contexto y dentro de las tradiciones *tantra* donde ella se comenzó a identificar como la última realidad divina. Esta identificación continúa hasta el más reciente desarrollado *bhakti* centrado en Kālī. (...) su proclividad a beber sangre, su larga lengua, su apariencia y carácter repugnantes y su asociación con ser iracunda, son significantes en su largo contexto literario” (Marks 2011,1).

Para distinguir el matiz o el sentido de “oscuridad” que se le otorga a Kālī dentro del hinduismo a través del Devī Māhātmya debemos remontarnos a la idea de “lo puro” y lo “contaminante” que subyace en esa tradición. En ella existe una clara división entre estos dos polos. La pureza está relacionada con lo más sagrado y con la liberación resultando así lo más deseable. Esta idea de pureza es la misma que legitima las castas, ya que considera la más alta como la más cercana a la pureza y viceversa.

Entonces, ¿Cómo pueden agentes considerados “contaminantes” como la sangre y la muerte asociarse a una diosa que ha sido asimilada por el hinduismo y considerada benigna? Kālī “es a menudo asociada con sangre y muerte, y es difícil imaginar dos realidades contaminantes en el contexto puritano de la cultura del hinduismo” (Kinsley 1982,151) Para resolverlo, se considera que la diosa, siendo la más oscura, tiene la capacidad de absorber la oscuridad de agentes menores como lo muestra el mito, cuando ella absorbe la sangre de los demonios. Como si aquí la oscuridad fuera temible, pero es benigna cuando ella la posee.

Nos dice entonces el autor que, “dentro del orden civilizado del hinduismo, (...) la sangre y la muerte son reconocidos (...) en el contexto altamente ritualizado, patronizado y complejo orden social [tanto así] que toma grandes dolores manejarla en formas “seguras” usualmente en los rituales de purificación” (Kinsley 1982,151) De ahí que, es muy común escuchar que Kālī tiene el poder de alejar trabajos o energías oscuros enviadas a una persona. Ella es considerada una gran protectora en ese sentido, pues contiene en sí misma la oscuridad total capaz de absorber la de los demonios, tal como en el mito.

Kinsley (1982) menciona que “Kālī es de importancia central en el Tantrismo, particularmente el tantrismo de la mano izquierda y en el devocionalismo Śākta Bengali” y agrega que “aunque se dice que Pārvatī es la destinataria de la sabiduría de Śiva, en la forma

de *Tantras* es Kālī quien parece dominar la iconografía tántrica” (28-29) En los siguientes párrafos, veremos el desarrollo de esas dos tradiciones.

Lo primero que debemos entender, es que *tantrismo* hoy, “es un nombre genérico de una amplia red de sistemas rituales y cultos, doctrinas y prácticas, con límites difusos entre sí, pero con una presencia en el paisaje cultural de la India antigua a partir del siglo VIII” (Figueroa 2017,9) Se adaptó a diferentes doctrinas como el budismo, jainismo e hinduismo y diversas zonas geográficas.

Banerji sugiere 7 significados de tantra “esencia de una cosa, un conjunto especial de doctrinas, prácticas, sílabas místicas, ocultismo, etc, derivación de la raíz *tan* con la cual se expande o entiende el conocimiento, derivada de *tanu* que significa cuerpo, derivada de la raíz *trai* un Shastra que salva a sus seguidores.” A su vez, se clasifican en 3 clases “Vaishnavas, Shaivas y Śāktas” (Banerji 1978,1) que ponderan Viṣṇu, Śiva y Śakti respectivamente, como la deidad principal. Kālī está asociada a la última clase.

Respecto a su origen en espacio y tiempo, es difícil de localizar, “se cree que algunos de los Tantras del tipo *Āgama* se originaron en Kashmir. Lo que es conocido como *Tantra* pudo haber sido originado en Bengal” (Banerji 1978,35) Si bien no se sabe su origen particular, lo cierto es que “Bengal ha sido permeada por el Tantra, (...) influenció la vida y la literatura de los bengalís muy íntimamente” (Banerji 1987, Introducción).

Algunos aseguran que el tantrismo fue una adaptación del modelo brahmánico creado para aquellos de castas bajas y otros grupos subalternos que no tenían acceso a las prácticas y conocimientos védicos no sólo por su lugar en el sistema de castas, sino porque no tenían las habilidades para comprender los conocimientos ni tenían acceso a las prácticas. Se

asegura que “los Tantras permitieron a una persona seguir sus inclinaciones naturales por ejemplo beber vino, tener sexo con mujeres, etc. Estas prácticas eran mal vistas entre los védicos.

Para los tántricos, el cuerpo ocupa un lugar importante, “ha sido visto como un microcosmos” (Banerji 1978,4) ya que “contiene el poder más alto el cual (...) puede guiar al *sādhaka* (practicante) a alcanzar su más alta meta. Le puede permitir controlar la energía universal.” (Banerji 1978,4) incluso hay una “geografía sutil del cuerpo que debe ser aprendida, controlada y finalmente resuelta en unicidad” (Kinsley 1962, 30) A su vez, se convierte en un vehículo para las prácticas tántricas.

Es importante notar que “el estilo bengalí de *Śākta Tantra*, es quizá más marcado por su énfasis en la muerte *Sava- Sādhana* o la práctica ritual de sentarse sobre un cuerpo, es uno de los más importantes rituales. Para muchos practicantes (...) es simplemente el ritual más importante en el Śāktismo o adoración a la Diosa” (McDaniel 2015,192). La postura en la que se retrata a Kālī sentada sobre Śiva hace alusión a esta práctica, por lo que se considera que es una imagen meramente tántrica.

El aspecto sacrificial de Kālī está presente en los Tantras. Dice Banerji que “El sacrificio, de acuerdo con el Tantra de Bengal, ha sido tratado con su conexión con *panchatattva* (cinco verdades o cinco realidades) y Durgā Pūjā.” (Banerji 1978,154) “Cabras, borregos y búfalos son los animales comúnmente sacrificados. También hay algunas historias sobre el sacrificio humano. Se dice que algunos templos conocidos de Kālī están erigidos sobre cinco cabezas [humanas] (...) [que] eran probablemente sacrificadas en honor a Kālī” (Banerji 1978,182).

Algunos teóricos han supuesto que los sacrificios de humanos fueron solamente historias inventadas por los ingleses, mientras que otros aseguran que sí existieron. Se sugiere que “Esta práctica se pudo haber surgido dentro de los aborígenes entre los cuales se cree se originaron ciertas prácticas Tántricas” (Banerji 1978,155) De acuerdo con el *Tantrasara* “la carne es por excelencia la siguiente: vacas, seres humanos, borregos, caballos, búfalo, jabalí, cabra y venado” (Banerji 1978,141) Sin embargo, hay corrientes que prohíben la carne humana.

El lugar que ocupa Kālī en el tantrismo de Bengala es primordial. Según Kinsley “En el *karpuradi-stotra* (...) ella es la maestra suprema del Universo (...), es identificada con los cinco elementos (...) y en unión con Śiva (...) ella crea y destruye el mundo. (...) ella es no solo el símbolo de la muerte sino el símbolo del triunfo sobre la muerte” (Kinsley, (1982,30-31). Incluso “el adorador debe identificarse a sí mismo con la deidad que adora.” (Banerji 1978,10).

Esto se relaciona con el aspecto de la diosa pues, “La figura de Kālī transmite muerte, destrucción, miedo, terror, todos los aspectos consumidores de la realidad” (Kinsley 1962, 30). En el *pancatattva*, el ritual, el cuerpo *sādhaka* confronta a Kālī y, de este modo asimila, supera y se transforma en un vehículo de salvación. Los tántricos no niegan la oscuridad de Kālī, sino que la buscan como vehículo de salvación. De la misma manera, consideran que las pasiones de ellos mismos son importantes para aproximarse a la Diosa.

Es importante señalar que hoy en día, el tantrismo ocupa un lugar ambiguo en la sociedad bengalí. Por un lado, parece ser un tema hasta cierto punto “tabú” para algunas personas. Cuando intenté encaminar la investigación hacia ese aspecto, la primera traba consistió en la carencia de informantes que supieran del tema. Cuando preguntaba a alguien

si conocía algún tántrico, me decían cosas como “la mayoría de los tántricos son estafadores” o “te van a decir puras locuras” o “los verdaderos tántricos no están interesados en comunicarse con la gente”.⁵

Según las ideas populares, el tantrismo es visto como una doctrina en la que se practica la magia negra y la brujería. Es común escuchar que, en los templos dedicados a Kālī, los tántricos trabajan de noche y en ciertos días de la semana. El templo de Tārāpīṭh es considerado un *tantrapīṭh*, por lo que muchas personas hacen referencia a él como un espacio donde hallar ceremonias o rituales tántricos, sin embargo, siempre están acompañados de advertencia de peligro al acudir ahí.

Esto ha sido estudiado por algunos investigadores, quienes consideran que “la magia ha sido parte de la vida de la gente quizá desde el comienzo de la civilización. Algunas de las ideas mágicas han sido obtenidas de aborígenes tempranos. (...) incluso hoy, en zonas rurales de india, encontramos personas practicando ese tipo de ritos como vocación familiar. Varias tribus preservan tales ritos con celo” (Banerji 1978,211).

La magia es de dos tipos, según algunos estudios: blanca y negra. “La primera es diseñada para asegurar la buena salud, prosperidad y otro tipo de bienes materiales. La segunda se calcula que causa daño a la gente hostil, poniendo a otros bajo su control” La magia blanca consiste en los ritos para asegurar la Victoria en disputas, en amenaza de robo, cura de enfermedades remover la pereza, prevenir el sueño, revivir la vida de una persona muerta. mientras que “la magia negra es de los siguientes tipos: matar, destrucción, causar

⁵ Estas respuestas y la información en el siguiente párrafos me fueron dadas durante conversaciones informales y no quedaron grabadas.

parálisis, tener a alguien bajo control, causar enemistad, expulsión y causar gran travesura” (Banerji 1978, 211-217).

En la fase tántrica se encuentra el matiz de la oscuridad de Kālī en su aspecto destructivo, por así decirlo, totalmente negro. Los poderes de Kālī aquí son capaces de hacer morir a una persona a través de un sacrificio o de magia. Algunas personas que conocimos refirieron a “lo tántricos” como personas de cuidado y peligro.⁶ Sin embargo, es interesante notar que el fin último de esta oscuridad sigue siendo la liberación, por lo menos según la literatura, ya que, según las creencias populares, la Diosa Kali es capaz de destruir a una persona sin ningún objetivo de liberación.

En la fase de la Diosa vista como una madre, esparcida por los Santos (Saints) de Bengala “Kālī logra una posición central en la literatura devocional tardía medieval. La apariencia y hábitos de Kālī no han cambiado mucho.” Sin embargo, “el acercamiento de la devoción a Kālī es un poco diferente en “mood” y temperamento (...) “El devoto, adopta la posición de un niño indefenso cuando se aproxima a Kālī” (Kinsley 1986, 31-32).

En el Śaktismo, “los que adoran a Śakti como la máxima divinidad, son llamados *Śākta* (...) el *Śāktasastra* declara que el principal propósito de un Śākta debería ser darse cuenta de su identidad con *Yantra*, *Mantra*, *Guru* y *Devī*” (Banerji 1978,52) La tradición *bhakti* “está dedicada a la experiencia religiosa, y los textos de *bhakti* Bengali dan algunos de los más detallados acontecimientos de estados estáticos.” (McDaniel 1989,1-2).

En estos estados, los creyentes manifiestan actitudes o comportamientos que están relacionados con la “locura” que es atribuida a la cercanía y devoción a la deidad. Cuando el

⁶ Nuevamente hago referencia a conversaciones informales durante el trabajo de campo que no quedaron registradas en audios.

devoto está sumergido en ese estado, llega a tener una relación tan cercana con la deidad que puede considerarse que tiene una relación amorosa con esta en forma de esposo-esposa, madre-hijo o hijo-madre. A su vez, muchas veces el creyente llega a representar su rol de manera performativa siendo conducido por el estado estático.

Uno de los exponentes más conocidos de esta etapa o tradición es Ramakrishna Paramahansa (figura 6) conocido mayormente por haber dedicado gran parte de su vida a la devoción a Kālī en el templo de Dakṣiṇeśvar. Ha sido, y es aún, popularmente conocido en Bengala. Las calles de Kolkata muestran retratos suyos en espacios públicos y en diversos altares dedicados a la Diosa. También encontré representaciones suyas en los templos rurales a los que acudí.

Este importante Santo “nació en Kamarpukur, una pequeña aldea en Bengala Occidental” (Harding 1993,220) Desde pequeño manifestó gran devoción religiosa. Con el tiempo fue sacerdote principal de la Diosa y en su estancia en el templo manifestó tener la “locura santa”. Estando en ese estado, realizó adoración a la Diosa, a quien percibía como una madre, una pareja o una niña. El santo tuvo además comportamientos y actitudes que en su momento fueron cuestionados incluso por los devotos más allegados, debido a su rareza.

Es importante destacar que la figura del Santo fue elevada en importancia gracias a varios de sus discípulos que expandieron sus enseñanzas y que dibujaron a un Ramakrishna piadoso y bondadoso. Sin embargo, el interesante estudio de Kripal (1994) muestra que “en secreto” el santo tenía actitudes consideradas más del tipo tántrico.

Menciona que en el estado de “locura” realizó acciones que no eran bien vistas dentro de las doctrinas hinduistas. “Una mujer una vez usó su boca para succionar el gran pie de

Ramakrishna”, (160) fue forzado a comer carne (165) bebió vino, (165) o incluso, “poseído por la Diosa y su lengua colgante, fue a un lugar del río donde las personas defecaban y orinaban, tomó un poco de lodo que contenía heces y orines y lo lamió con su lengua sin que esto le causara disgusto” (Kripal 1994,168).

Todas estas visiones y acciones de Ramakrishna quedaron como “secretos” y según el autor esta faceta “fue reemplazada por una estrategia de silencio” (Kripal 1994,183) es decir, “a través de la adopción [de la idea] del estado de “niño” “Ramakrishna purificó los estados eróticos del Héroe” (Kripal 1994,184) Es menester recordar que el Santo estuvo involucrado en diversos caminos o formas de adoración, así que también se puede considerar que la fase tántrica y secreta a la que alude el autor fue momentánea.

Por otro lado, existieron diversos Santos que también hicieron eco de la idea o visión de Kālī como madre dentro de esa misma tradición. Kālī no es retratada como una madre en la tradición hindú antes de su papel central en la devoción bengalí al inicio del siglo XVIII excepto en algunos contextos donde es asociada o identificada como la consorte de Śiva, Pārvatī.” (Kinsley 1986,32).

Tal es el caso de “Rāmprasād Sen, (figura 7) uno de sus más fervientes devotos, [quien] describe su “amada Kālī” (beloved Kālī) en tonos casi de Shock” Entre las dos tradiciones mencionadas, (tantra y Śākta) “la aproximación del devoto a Kālī, sin embargo, es diferente en carácter y temperamento de la aproximación del *sādhaka* Tántrico. (...) El devoto (...) adopta la posición de un niño desprotegido cuando se aproxima a Kālī” (Kinsley 1982,31-32).

La forma de percibir la oscuridad en esta tradición es que aquella debe ser trascendida. No se niega el lado feroz u horroroso de ella sino más bien se le considera una poderosa herramienta. “El devoto se apropia de las realidades que Kālī revela (...) al apropiarse de estas verdades, (...) como el adepto tántrico, es liberado del miedo a esas verdades impuestas en la gente que las niega o las ignora” (Kinsley 1986,32). Así, el devoto de Kālī ha trascendido el aspecto horroroso de ella, a quien ahora puede ver como si fuese una madre, o incluso una niña. Se piensa que “incluso si la madre del hijo puede parecer feroz y a veces hostil, el niño tiene poca opción, pero regresa a ella para pedir protección, seguridad y calor (Kinsley 1986,32).

En ese sentido mientras “el héroe tántrico parece aproximarse a esas verdades confrontando a Kālī, acercándose a ella en el campo de cremación, en la muerte de la noche y heroicamente demostrando coraje igual a su terrible presencia. El devoto Śākta, en contraste, se apropia de las verdades reveladas por Kālī adoptando la actitud de un niño cuya naturaleza esencial hacia su madre es la aceptación, no importa cuán horrible, indiferente o temible sea” (Kinsley 1986,32).

Para la tradición Śākta, el carácter de Kālī nunca es trascendido de todo. Si bien, la parte oscura asociada al terror se trasciende, el carácter de Kālī como madre no es únicamente benevolente. Por ejemplo, “Rāmprasād se queja en muchas de sus canciones de la indiferencia de Kālī hacia su bienestar, que lo hace sufrir y le brinda deseos mundanos para arruinarlo” (Kinsley 1986,33).

En esta fase podemos notar que la oscuridad ocupa un lugar ambiguo. Por un lado, se manifiesta de su forma más pura. Esa oscuridad que atemorizaría a cualquiera que caminara en una noche oscura sin luna por un camino sinuoso, por miedo a los peligros de la noche.

Esa es la oscuridad que atraviesa el devoto, llena de horror y temor para finalmente poder encontrar la luz de la Diosa Madre y descansar el espíritu.

Este recuento nos ha permitido comprender diversos aspectos y formas de entender a Kālī como figura central de devoción en diferentes corrientes de adoración. Valoramos la aportación de los teóricos que han trazado la línea del tiempo pues es una herramienta que acerca a comprender las diferentes caras de devoción. Sin embargo, considero que estas etapas no son lineales ni exclusivas, sino que cada mirada va tomando elementos de la anterior para fundirse.

Kolkata. El hogar de la Diosa

“Calcuta es una ciudad intensamente personal (...)

Algunos la aman, otros la odian (...)

Se podría decir que hay muchas diferentes Calcutas como reacciones a ella”⁷

En este apartado, el lector encontrará una breve semblanza de Kolkata enfatizando su relación con la Diosa. Se traza un panorama que sitúa a la ciudad dentro del país. Se mencionan algunos acontecimientos históricos que originaron y esparcieron la asociación de la deidad con la ciudad. Además de los estudios y anotaciones de académicos, he intentado retratar los espacios donde es perceptible la imagen de Kālī para que el lector pueda tener una idea general del espacio.

La ciudad de Kolkata está ubicada en la parte este de India, a 154 kilómetros del Golfo de Bengala y justo en el delta del río Ganges, extendiéndose en dirección norte-sur a orillas del río Hugli. cuenta con más de 5 millones de habitantes. Es la capital del estado de Bengala Occidental. En bengalí, su nombre es Kalikata. La mayoría de la población es hindú, pero musulmanes y cristianos constituyen las minorías más importantes. Calcutta es el nombre que fue dado en su origen colonial, sin embargo, actualmente es nombrada Kolkata.

Existen múltiples dimensiones desde las cuales se puede abordar el estudio de una ciudad; su historia, sus habitantes, sus preferencias religiosas, sus dinámicas sociales y culturales, sus políticas, la distribución y uso de sus espacios, sus imaginarios. Kolkata no es la excepción, tiene múltiples dimensiones de exploración en el sentido literal y metafórico y en efecto ha sido estudiada desde diversas miradas.

⁷ Mr. Jug Suraiya. (1985) Calcutta. Oxford & IBH Publishing Co. Janpath, New Delhi, India.

Se han hecho estudios de esta ciudad de temáticas como “migración, movimiento y circulación de personas e ideas, flujo de mano de obra, pobreza y capital, entorno contraído, violencia y comunalismo, arquitectura e infraestructura cambiante, género, salud e identidades sexuales” (Bradbury y Sen 2020,427) También se ha hecho un intento por “examinar aspectos de la historia de la ciudad que han estado ausentes o marginados” (Banerjee 2017,1) tratando de rescatar la perspectiva de los habitantes de la ciudad.

Kolkata ha sido descrita a través del tiempo con epítomes como “la ciudad de la terrible noche” (dreadful night) de Lapierre, hasta “la ciudad de la alegría” (City of joy) y la grandiosa “capital Cultural de India” (Bradbury y Sen 2020,427) cuando uno visita o vive la ciudad, esos epítetos toman o no sentido según desde donde se vivencia. Podemos encontrar una mezcla de horror y desazón en esas producciones literarias.

En medio de todos esos aspectos, características y clichés, se encuentra una dimensión de la ciudad que ha sido también estudiada y que subyace en la mente y corazón de muchos bengalís: su relación con la Diosa Kālī. Esta ha estado presente desde los orígenes de la ciudad (quizá incluso antes) y ha sido analizada y replicada por diversos académicos y artistas.

Respecto a la historia de la Ciudad, se dice que “la producción de los recuentos históricos de Kolkata, no surgieron hasta la segunda mitad del siglo XIX. (...) Sin embargo, no intentaron crear una narrativa histórica del origen de la ciudad (...) hasta los años precedentes y posteriores al establecimiento de la corona” (Moodie 2018,11) debemos tener esto en mente al considerar que los primeros imaginarios de Kālī proporcionados en esa época tienen una intención y perspectiva particular permeados por una visión colonial.

Lo anterior nos permite visibilizar una doble narrativa de la ciudad; una construida por los británicos y otra antes de ellos. Es notorio que la producción literaria colonial está permeada por la visión británica. Dentro de esta permearon ideas relativas a los habitantes originales y sus costumbres sociales y religiosas, entre las que destaca la adoración a la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāṭ donde ella reside. Los primeros británicos dedicaron varios de sus escritos a la diosa difundiendo ideas de demonolatría y sembrando el terror. Tal visión ha sido cambiante, pero permanece viva.

Históricamente, la ciudad estuvo asociada a Kālī y Kālīghāṭ desde su fundación. Se dice que la zona que hoy es Kolkata, antiguamente “estaba habitada por serpientes y tigres”, poco después, obtuvo el nombre bengalí de Kalikātā, aunque en algunos poemas medievales dicho nombre correspondía únicamente a “una pequeña aldea cerca del *Tīrtha*⁸ de *kalikshetro* o Kālīghāṭ”. En lo que hoy es Kolkata, existían únicamente diversas aldeas.

De acuerdo con narrativas inglesas, se considera el personaje de Job Charnok como uno de los fundadores y se dice que existieron tres aldeas que fueron compradas por la Compañía de las Indias Orientales (East Indian Company) de la cual Charnock era administrador: Kalikātā, Govindpur y Sutanuti, que en ocasiones son considerados como los pueblos pioneros de Kolkata. Charnok tuvo una visión profética de que estos tres “oscuros asentamientos, formarían el núcleo de lo que llegaría a ser la segunda ciudad del Imperio” (Suraiya 1985,2).

Los ingleses comenzaron a circular por la nueva ciudad, pero “el único territorio prohibido era Kālīghāṭ (...) dado que los rituales en honor a la diosa eran repelentes para los

⁸ Templo.

colonialistas. Una densa selva rodeaba el templo y las adoraciones principales tomaban lugar después de la media noche donde sacrificaban cabras en luna nueva” (Barbiani 2005,3) Según Moodie, el templo fue “el punto central de crítica por lo británicos, administradores y Orientalistas” (2018,12) e hicieron recuentos de “viudas quemándose y sacrificios de humanos y animales en sus periódicos” (Duff 1839, 266-8; Graham 1813, 134; Parkes 1850, 104 en Moodie 2018,12) Importantes noticias al respecto circulaban en periódicos y novelas.

En contraste, otro grupo de fuentes históricas que permiten un recuento de la ciudad se publicaron durante el llamado “renacimiento bengalí”. Se trató de una “literatura positiva” que posicionó a Kolkata como “una de las ciudades más artística e intelectualmente activas en el mundo” (Hanners en Barbiani 2005,4) Figuras como Rammohon Roy, Debendranath Tagore, Dinabandhu Mitra, Isvarchandra Vidyasagar, Bankimchandra Chatterjee, y Michael Madhusudan Dutt son descritos como “Versátiles, elocuentes y refrescantemente modernas en sus actitudes” habiendo “alcanzado el verdadero significado del contacto entre los británicos y ellos mismos” (Moodie 2018,24).

Sin embargo, las ideas de Kolkata y su asociación con Kālī y el horror han permanecido hasta cierto punto el día de hoy. Incluso la literatura contemporánea, se pueden hallar descripciones de la ciudad como “una pesadilla metropolitana, un lugar identificado con sobrepoblación, pobreza, disturbios políticos y enfermedades” Dan Simmons, un escritor de ciencia ficción y horror, escribió “la canción de Kālī” en la que menciona que “algunos lugares son demasiado malvados para ser permitidos existir. Algunas ciudades son demasiado malvadas para ser sufridas. Calcuta es una de ellas” (Barbiani 2005, 1-2).

En lo que respecta a la asociación de la Diosa con la ciudad visualmente, Suchitra Samanta nos dice que “su nombre [Kālī] aparece en los tableros de nombres de restaurantes,

tiendas y farmacias (Farmacias Mā Kālī) mientras imágenes de Kālī estampadas o de metal, son puestos en los salpicaderos de cada taxi o bus en la ciudad” (Samanta 1994,780). La imagen de Kālī invade las calles de Kolkata. En opinión de Moodie, “pequeños santuarios tanto como grandes monumentos construidos a lo largo de los caminos y entre espacios urbanos, proveen nuevas oportunidades para un rápido y conveniente *darśan* (intercambio visual divino) (...) el urbanismo indio (...) siempre es construido en tierras de devoción religiosa vibrante (...) y es infundida con presencias divinas” (Moodie 2018,3).

Pude constatar esta relación en mi visita a la ciudad, pero agregaría que el reinado es compartido con la Diosa Durgā quien es también una forma de Kālī. Desde mi llegada al aeropuerto de Kolkata, una enorme imagen impresa de Durgā en una de las paredes del aeropuerto parece recibir al visitante mientras este espera su equipaje en las bandas destinadas a ello. Diferentes representaciones de Kālī acaparan espacios tales como negocios, transporte público (incluso en el metro existe la estación llamada Kālīghāt por su cercanía al templo y en ella se observa la imagen de la diosa en un nicho) también se encuentra en los altares particulares de varias familias. (figura 8)

En las esquinas de varias calles hay nichos de diversos tamaños dedicados a ella. Algunos constan solamente de un pequeño cuadro con espacio únicamente para la deidad. Pero se observan ofrendas de flores frescas e inciensos que indican que alguna persona ha realizado probablemente una *Pūjā* (ofrenda)⁹. En más de una ocasión, observé personas detenerse y hacer alguna reverencia a la deidad. Muchos de estos nichos son una especie de cajita o reja colocada alrededor de un árbol. También vi estatuillas de Kālī y de Durgā en

⁹ Se trata de un pequeño ritual que es generalmente ejecutado por un sacerdote o *Pūjāri* mediante el cual se propicia el acercamiento del devoto a la deidad.

árboles sin ninguna caja o algo que las contuviera. Estas también estaban a menudo acompañadas de sándalo y flores. A orillas de la ciudad, encontramos que en esos árboles se encontraba la imagen de Durgā y Ganesha en sus representaciones más recientes.

Más hacia el centro, alrededor de Kālīghāt, prolifera la imagen de Kālī en su forma oscura y desnuda. En un árbol en forma de estatuilla, pero ya con un pequeño altar para albergar a la diosa. A veces es pequeño y otras abarca mucho espacio. Luego le siguen unas especies de capillitas en las esquinas que albergan a esa misma diosa, pero ella ya está ataviada con algún sari u otro tipo de ropa y el espacio contiene elementos rituales dando a entender que existe alguna persona encargada de hacer la *Pūjā*.

Después se encuentran los pequeños templos en donde el espacio es apenas suficiente para una imagen grande (de tamaño humano o la mitad) y para las personas que son encargadas de officiar los rituales diarios. Este tipo de templos tienen nombres y es común que las personas pasen en su día a día y hagan alguna señal de reverencia o que incluso entren sin permanecer mucho tiempo. Normalmente fuera del recinto hay uno o varios vendedores de flores, frutas, dulces, inciensos, etc. (figura 9)

Después de ese tipo de templo, les siguen los más grandes en tamaño y en fama. Los dos que consideramos en Kolkata son Kālīghāt y Dakṣiṇeśvar. Muy cerca de este último, está la zona de “Belur Math” que es un complejo donde se encuentra construido el “Ramakrishna Mission Home” donde actualmente se realizan actividades religiosas siguiendo el legado y enseñanzas de Ramakrishna.

Otro aspecto que refuerza la asociación de Kālī con Kolkata, es la celebración anual de “Kālī Pūjā” que se lleva a cabo en la ciudad. “Alrededor de toda la ciudad, la gente local

construye *pandals* (estructura temporal) simulando templos hechos de bambú erigidos especialmente para esa celebración” (Barbiani 2005,6) diversas actividades adyacentes son llevadas a cabo esos días en el templo de Kālīghāt y Dakṣiṇeśvar. (Figura 10)

Como hemos visto, la ciudad es un espacio multicromático que alberga en sus entrañas el templo considerado (por algunos) como la casa principal de la Diosa Kālī. Por sus calles abundan las imágenes de la Diosa que permiten la confluencia de la vida cotidiana y sagrada. Sin embargo, no por ello debemos imaginar que Kolkata alberga únicamente a la deidad o que todos sus habitantes la siguen. Miembros de otras religiones conviven y tienen sus propios centros religiosos, aunque Kālī parece reinar en la memoria y el imaginario de muchos.

La residencia donde mora la Diosa oscura (El templo)

En este apartado simularé una visita por el templo de Kālīghāṭ desde la perspectiva en la que pude acercarme a él. La descripción será acompañada de aspectos importantes del templo como su arquitectura, los espacios dentro y alrededor del mismo y sus funciones, así como de las voces de algunos de sus servidores quienes nos compartieron un poco de sus actividades. Se diversas leyendas en torno a él narradas por la gente que lo habita.

Según el diccionario de Cambridge, el templo es “una construcción usada para la adoración de un dios o dioses en algunas religiones”. En el hinduismo, se considera que “el lugar donde los dioses se hacen visibles es transmitido por los términos usados para designar al templo, “un asiento o plataforma de dios (*prasād*), una casa de dios (*devagriham*), la residencia de dios (*devalaya*) o un lugar de espera y permanencia (*mandiram*)” (Michell 1988,61-62).

Los templos y sus formas tienen diversas características que tienen una importancia y un propósito. Kramrisch (1976) tiene un estudio extenso acerca de los templos, en los que menciona la importancia de la forma, (planos, diagramas), las sustancias con las que se construye el templo, las superestructuras (en sus diversas formas), proporciones, medidas y variedades, así como los símbolos e imágenes en la construcción de un templo.

Existen un sin número de tratados que hacen referencia a las características ya mencionadas y la importancia de seguir al pie de la letra la construcción de un templo. Las instrucciones deben ser ejecutadas por personas especializadas en esa tarea. Todos estos elementos tienen un mismo objetivo que es propiciar el encuentro entre los seres humanos y deidades ya que el templo en sí mismo es considerado “el lugar para el encuentro y

matrimonio del cielo y la tierra donde el mundo entero está presente en términos de medida y es accesible al hombre” (Kramrisch 1976,7).

Con esto podemos subrayar que cada aspecto del templo tiene un propósito que incluye al ser humano y su vivencia en él. Sus formas, diseños, dimensiones y orientaciones están conscientemente organizadas de tal manera que generen un impacto en la persona que visita el lugar. Michell enfatiza que “El templo no es sólo un lugar de adoración sino un objeto de adoración” (Michell 1988,62).

Dentro de las creencias del hinduismo, uno de los principales objetivos es obtener *Mokṣa* o la liberación final. Esto dota de sentido a la peregrinación, ya que una de las vías para obtenerlo es a través de las peregrinaciones. Kramrisch (1976) nos dice que “para la gran masa de gente que están sin facultades o entrenamiento de alcanzar la liberación Suprema por conocimiento, existen otras vías (...) La Peregrinación es una [de ellas]”. (8)

En tanto a los aspectos generales, se dice que, en su origen, los lugares sagrados estaban asociados a algún elemento geográfico como montañas, ríos, grupos específicos de árboles. A su vez “con el paso del tiempo, los lugares llegaron a ser investidos con las acumulaciones de significados míticos e históricos en capas diversas de la memoria cultural” (Kakati 2019,3). En este punto, es común que existan conexiones entre diversos puntos de peregrinación asociados a simbolismos, mitos y calendarios, logrando así intersecciones entre espacio y tiempo propicia para realizar las movilizaciones.

Con lo anterior podemos comprender que el templo es un espacio estructurado cuidadosamente para lograr el encuentro entre las deidades y los humanos, el cual es propiciado a través de su estructura, diseño y disposición espacial y a través de los ritos,

ceremonias y el encuentro con la deidad. En su dimensión social, es también un espacio que es habitado, vivenciado y dotado de sentido por aquellos cuya vida social gira en torno a ese espacio. El templo también es un espacio ligado a la peregrinación en cuya trayectoria es considerado el lugar final de llegada.

El templo de Kālīghāṭ se encuentra en la zona de Kolkata que lleva el mismo nombre. En realidad, Kālīghāṭ no se limita a su estructura física. “es el nombre de un templo, un distrito en luces rojas (red light district) y un vecindario” al mismo tiempo. De acuerdo con los expertos, Kālīghāṭ deriva su nombre de la diosa Kālī, quien reside ahí y del “ghāṭ” o lugar de baño, en cual es usado en el templo para sentarse en el río Ādi Gaṅgā” (Moodie 2005,4-8) En Bengala “Kālīghāṭ es reportado como el templo más antiguo” (Chatterjee 2005,26).

La estructura del templo “fue construida entre 1799 y 1809 por la familia Sāvarṇa Rāy Coudhurī (...) quienes tomaron esa tierra de las manos de los Mogoles y cedieron el control de ella a los británicos en 1698.” (Moodie 2015,14). Curiosamente, las personas a quienes llegamos a preguntar sobre la fecha de la construcción del templo, no nos refirieron algún año en particular. Una persona incluso aseguró que el templo tiene más de 1000 años de existencia.¹⁰

Podemos considerar que se trata de un complejo de templo (temple compound) es decir, tiene una estructura principal que sobresale, pero va acompañada con espacios de menor tamaño dedicados a diferentes deidades y una gran variedad de rituales y actividades. La parte central, donde radica la deidad principal, contiene una superestructura de forma curvilínea, cuyo propósito “Es liderar desde una base amplia a un solo punto donde todas las

¹⁰ Plática informal.

líneas convergen” (Kramrisch 1976,220). Es decir, el propósito final es reducir el todo a la unidad, sugiriendo que, a pesar de las muchas deidades, existe una deidad única mayor.

Para comprender al templo de Kālīghāṭ como centro de peregrinación, debemos saber que pertenece a una red de cierta cantidad de templos cuyo número varía según los estudiosos entre 51, 52 o 108. Estos templos son llamados “*Śaktipīṭh*” (asiento o sede de la Diosa) cuyo término proviene de la tradición Śākta. Estos 52 templos no están únicamente en Bengala sino alrededor del Sur de Asia.

Se dice que la clasificación de *pīṭhas* está relacionada con la tradición tántrica y que “incluye un número de lugares en las zonas rurales de Bengala” El más grande centro del tantrismo “parece haberse originado en el noreste de India y llegó a ser una gran rival de la escuela del noroeste” (Sen 1973,24). En ese sentido, el templo y sus clasificaciones de peregrinaje están ligados a la tradición Śākta y la tradición tantra. Esta última clasifica sus lugares sagrados como *Tantrapīṭhas*.

De esta forma, Kālīghāṭ es considerado a la vez un *Śaktipīṭh* y un *Tantrapīṭh*. De acuerdo con Kakati, los grupos de espacios sagrados llamados *Śaktipīṭh* están relacionados con las tradiciones Puránicas y tántricas, de los cuales “las tradiciones Puránicas están más asociados a Dioses como Viṣṇu y Śiva mientras que las tántricas están inclinadas hacia las diosas” (Kakati 2019,3) a su vez, están ligados a diferentes mitos que hacen coincidir sus geografías fundiendo así diversas tradiciones en un mismo espacio.

La imagen que evoca es nuevamente el templo como figura central que sostiene la convergencia de tradiciones. Además, se dice que “Los 52 templos que son mencionados por Moodie, no son una categoría fija, ya que “la existencia de muchos *pīṭhas*, *Siddhā - pīṭhas*,

upa pīṭhas, etc. y la extinción de muchos templos (...) han envuelto su significado con confusión” (Singh 2012,11).

En el caso de Kālīghāṭ como *Śaktipīṭh*, existen diversos mitos que han retomado diversos académicos y que podemos observar son reproducidos por la gente que habita y visita Kālīghāṭ. De acuerdo con Turner, “las peregrinaciones tienden a acreditar superestructuras de leyenda, mito, folklore y literatura (...) las leyendas pueden estar definidas como el corpus de recuentos escritos de las maravillas y milagros conectados con la génesis y el desarrollo de un sistema de peregrinación.” (Turner 1978,23).

El mito que legitima los *Śaktipīṭh* como lugares de peregrinación se encuentra “en varias narrativas Tántricas y Puránicas con diversas narrativas” sin embargo se considera que el *Kālīkā Purāṇa* es considerado uno de los textos más auténticos, ya que elabora “la versión del mito y el origen de los *Śaktipīṭh*” (Kakati 2019,4).

En dicho mito, la diosa, en su forma de Satī, siendo la esposa de Śiva enfurece debido a que su padre ha realizado una gran fiesta a la que Śiva no es invitado. Esto provoca que ella enfurezca a tal grado que su enojo comienza a ser destructivo. Para que no se destruya todo el mundo, Śiva pide la ayuda de Viṣṇu, quien hace girar el cuerpo de la diosa con tal fuerza, que este es desmembrado y diversos fragmentos de este caen en diferentes sitios. Se dice que estos son “la sede o casa de una pieza de la diosa, caída de los cielos hacia la tierra” (Moodie 2005,11).

Al acercarnos a algunos funcionarios rituales del templo, varios mencionaron la asociación de Kālīghāṭ como un *Śaktipīṭh*. Al ahondar en ello, me refirieron la historia de Satī narrada en párrafos anteriores, con alguno que otro detalle diferente. No mencionaron

algún texto sagrado, pero argumentaban conocer la historia porque así se la habían enseñado sus padres.

Uno de los oficiantes de rituales en el templo, nos comentó: “Cada lugar donde esas piezas cayeron, llegaron a ser una fuente de divina energía y son conocidos como *Śaktipīṭh*. Hay tres diferentes aquí en este estado: Kālīghāṭ, Dakṣiṇeśvar y Tārāpīṭh, uno en Assam llamado Kāmākhyā, muchos en toda la India, en Nepal, Bangladesh y uno en Pakistán llamado *Hinglaj*.¹¹

La descripción del hombre coincide con algunas clasificaciones que han retomado los académicos, excepto por el templo de Dakṣiṇeśvar. Singh, por ejemplo, asegura que “41 [*Śaktipīṭh*] están en India, 4 en Bangladesh, 3 en Nepal, 1 en Pakistán, 1 en Sri Lanka y uno en Tibet (China)” (Singh 2012,1) Ningún informante de los que nos encontramos parecía particularmente interesado en recorrer los 51 *Śaktipīṭh* o en ir a algún país extranjero a visitar alguno.

Otra persona nos refirió que:

“Como tú sabes, éste [refiriéndose al templo de Kālīghāṭ] es un *Śaktipīṭh*, donde una de las partes del cuerpo de Satī cayó. Así que, a diferencia de Dakṣiṇeśvar y Tārāpīṭh, los cuales fueron establecidos por humanos, este lugar se originó por sí mismo. (...) la diosa aquí es llamada Dakṣiṇā Kālī y tiene un aura muy poderosa, la cual atrae a los devotos.”¹²

La anterior es una de las versiones del mito ya que existen muchas. Particularmente en el templo, se dice que se albergan los dedos de la mano de ella. De hecho, una persona que trabaja en el templo me refirió a que dentro del mismo:

¹¹ Entrevista a oficiante de ritual de sacrificio.

¹² Entrevista registrada en audio.

“Hay algo que se supone que es el dedo de la diosa. Está hecho de piedra. Una vez al año se [le] hace un lavado y limpieza. Nadie tiene permitido ver el dedo. Si alguien lo ve, se vuelve ciego. Las personas que realizan la limpieza lo hacen con los ojos vendados. Esto sucede en *snanyatra*¹³ ese día, la persona pone agua, rosas, aceite de sésamo, flores, [para lavarlo] y luego de nuevo lo ponen en su lugar. Esa agua la preparan de rosas, agua de coco, color rojo, etc. y luego después de lavarla, las personas toman esa agua como *Prasād*¹⁴. Esta la tienen dentro del templo y de las casas. Ellos creen que esa agua es como medicina. Si tú tienes algún problema en el cuerpo, se puede curar, si alguna energía negativa está dentro de la casa, el agua la saca. Este ritual no lo puede ver cualquier persona. Sólo si tú tienes algún contacto puedes verlo. Está limitado, dado que el agua no es suficiente para todos.¹⁵

La adoración a Kālī se extiende más allá de los límites geográficos de Kolkata. Se dice que existen tantas formas de Kālī, que incluso “cada distrito, pueblo y aldea en Bengal, parece tener su propia Kālī” (Harding 1993,40) Los templos en esas zonas son pequeños y no albergan únicamente formas de Kālī sino otras deidades femeninas que quizá tengan relación.

En esos lugares las representaciones de Kālī son de un material natural tipo barro o lodo que se encuentra cerca de las zonas con agua. Estas Kālīs representaban diferentes formas de la diosa. Incluso algunos templos no contienen representación iconográfica, únicamente las personas realizan un altar a la deidad con flores e inciensos en un espacio dedicado pero sin una representación iconográfica. Es posible percibir cierto contraste entre la ciudad y las zonas rurales y la importancia y diversidad de las diosas femeninas.

¹³ Ritual de baño.

¹⁴ “Regalo de la Deidad”

¹⁵ Diario de campo 18 de diciembre 2022. Entrevista realizada a uno de los miembros principales del templo. Amablemente accedió a darnos la entrevista, traducida (del bengalí al inglés) por Ankita Choudry.

En el recorrido que realicé durante la estancia de investigación, tuve la oportunidad de conocer algunos templos de este tipo localizados en zonas rurales diferentes. Uno de ellos es Tārāpīṭh. Se encuentra en Bengala en la población que también lleva el mismo nombre del templo. Allí reside la imagen de la diosa Tārā, misma que es muy poco conocida en la literatura académica en su forma hinduista. A pesar de que el templo es un *Tantrapīṭh*, es bastante mencionado entre los devotos de Kālī como si se tratara de un *Śaktipīṭh*. (Figura 11)

Recorriendo el templo

Para acceder al templo de Kālīghāṭ, se puede llegar de cualquier parte de la ciudad en automóvil o transporte público. De hecho, la estación del metro más cercana lleva el nombre de Kālīghāṭ. Algunas rutas de autobús también pasan muy cerca de él. Cuando uno se dispone a caminar por la ciudad, en los alrededores del templo se tiene la sensación de que ya se está cerca porque la dinámica espacial cambia con respecto a las partes de la ciudad.

Antes de llegar, hay muchísimas personas vendedoras de fruta y flores en las calles, pero también realizando una vida social y vivencial. Esta atmósfera es así desde aproximadamente un kilómetro de distancia. A medida que uno se va acercando, las vendimias religiosas se perciben en mayor número. Conforme se avanza, se mira una inmensa cantidad de locales pequeños dedicados a vender lo necesario para la ofrenda de la diosa (o dioses) flores, frutas, (particularmente cocos) dulces, pulseras, unos trozos de tela muy típicos de color rojo, etc. También se venden figurillas de todo tamaño y diversos materiales de las diosas Kālī y Durgā principalmente, aunque también se encuentran de otros dioses. Hay venta de ropa y de comida. Destaca el color rojo y el brillo dorado de las estatuillas desde lejos.

Otro hallazgo muy común, es el de diversas casas de huéspedes (*guest house*) que están dedicadas a recibir personas que vienen de diversos lugares. Familias llegan de diferentes lugares de India (y de otros países) específicamente esperando ver la imagen de Kālī. Personas de todas las clases sociales tienen la posibilidad de encontrar un espacio de hospedaje acorde a su poder adquisitivo. Alrededor de ese lugar, también se encuentra el lugar que fue hospital donde vivió Teresa.

Continuando con el recorrido, en los espacios mucho más cercanos al templo se encuentran muchos *Pūjāris* que realizan *Pūjās* en pequeños nichos diversos parecidos en forma y tamaño a los que mencionamos en el apartado anterior. No solamente está la diosa Kālī ahí, sino muchas otras deidades como Kṛṣṇa, Radha, Śiva, Durgā o Kartik. Además de esto, existen muchas personas que tienen puestos ambulantes de venta alrededor del templo. Ofrecen té (*chai*) y comida a muy bajo costo.

En las paredes que rodean el templo, se pueden encontrar fotografías de la diosa Kālī (en la representación que corresponde a la imagen del templo) que alguien ha puesto con incienso y una charola en donde hay monedas y billetes de baja denominación en una pequeña mesita. Muchas personas que no alcanzan a llegar hasta adentro por falta de tiempo para hacer el recorrido o permanecer en la fila, dejan sus ofrendas ahí.

Llega un punto del recorrido en que la estructura del templo comienza a ser visible y uno no puede mirar todo alrededor pues la perspectiva no lo permite al ser tan grande. “La totalidad del complejo tiene sólo unos cuatrocientos pies cuadrados, y el santuario interior tiene menos de cien pies cuadrados.” (Moodie 2015,14). Los límites de “dentro y fuera” del templo son difusos o al menos no reconocibles para el espectador que va por primera vez. Los puestos de flores quedan al lado del Pūjāri que ofrece sus servicios, el mendigo entra y

sale por las puertas sin que nadie le detenga. Sin haber atravesado una puerta uno puede hallarse en medio de una ceremonia de difuntos o una *pūjā* (ofrenda a la divinidad).

También es muy evidente y marcada la presencia de una gran cantidad de personas que, según algunos informantes, viven a los alrededores del templo. Se puede observar sus pertenencias que constan de bultos con algo de ropa que al mismo tiempo utilizan como especie de cama. Estas personas a menudo entran y salen del templo pidiendo dinero a los visitantes.

Existen diversas puertas por las que se puede ingresar al templo, una en la parte norte, una del lado sur y dos en cada lado oriente y poniente. Todas estas son cuidadas por personas voluntarias en el templo para controlar el orden de la entrada. Hay una puerta principal que es la que se encuentra detrás de la entrada a la zona donde se encuentra la deidad principal que corresponde al lado norte del templo. Moodie, ofrece un pequeño mapa que hemos añadido para que el lector pueda tener idea de la distribución interna del templo. (figura 13).

Si uno ingresa al templo desde la entrada sur, dentro de los jardines hay un pequeño templo a Radha-Kṛṣṇa. Hay un lugar dedicado a la venta y provisión de flores, justo enfrente del pequeño templo, y un espacio en el que se encuentra un árbol y una mujer se dedica a poner *tilak* (marca que va en la frente de los devotos). Según Moodie, “se piensa que [el árbol] es una manifestación de la diosa Ṣaṣṭhī, aunque a veces es referida como Manasā y/o Śītalā.” (2015,32). (figura 14)

Existen varios pequeños salones dedicados a Śiva dentro del templo principal y cuatro *Śiva līṅga*. Esto se debe principalmente a que en muchos mitos Kālī está asociada al mismo. Kinsley considera que en el siglo octavo se comenzaron a asociar a ambas deidades cuando

Kālī “aparece con Śiva en el *Malatimadhava* de Bhavabhūti” el autor considera que quizá “la tradición reconoció cierta manifestación salvaje de Śiva (...) y gradualmente se comenzaron a asociar a los dos” (1975,120) En algunos textos como el *Vāmana Purāṇa*, se “asocia a los dos mencionando a Kālī (la oscura) como uno de los epítetos de Pārvatī. En el largo recuento de la boda de Śiva y Pārvatī, los nombres de Kālī y Pārvatī son usados indistintamente” (Kinsley 1975,102). Es interesante que algunas personas subrayaron el hecho de que para ellos eran importantes las parejas divinas.

El *Śiva Purāṇa* y el *Liṅga Purāṇa*, se establece el mito de que el demonio Dārūka había obtenido un inmenso poder debido a practicar arduamente el ascetismo. Nadie quería pelear contra él por su inmenso poder. Los dioses hablan con Śiva quien, a su vez, pide a Pārvatī que lo destruya y “Pārvatī creó de sí misma a Kālī (...) con apariencia terrible” en este mito Kālī juega “un rol positivo y maternal frente a frente con Śiva” (Kinsley 1975,104).

“Una tradición del sur de la India marca una danza entre los dos. (...) Después de derrotar a Śumbha y Niśumbha, Kālī toma su residencia en un bosque. (...) [donde] un devoto de Śiva en esa área se distrae en hacer austeridades y peticiones. (...) Cuando Śiva aparece, Kālī lo amenaza clamando el área como suya propia. Śiva la reta a un duelo de danza y la ataca cuando ella es incapaz de unir su danza energética *Tāṇḍava*” (Kinsley 1985,119).

Estas historias tienen importancia relevante en tanto la asociación de Śiva y Kālī, pero también respecto a la peregrinación, pues Victor Turner nos dice que “las peregrinaciones tienden a empalmar ricas superestructuras de leyendas, mitos, folklore, y literatura. Las leyendas pueden ser definidas como el corpus de recuentos de maravillas y milagros conectados con la génesis y el desarrollo del sistema de peregrinaje; el mito como

la tradición oral sistemática concerniente a esos eventos y el folklore como el ensamble de lo sistematizado” (Turner 1978,23).

Cuando realizamos el recorrido del templo, pudimos conversar con algún oficiante de uno de los templos de Śiva quien nos refirió lo siguiente:

“De acuerdo con la mitología hindú, Satī era la primera esposa de Lord Śiva. Su padre Dakṣa estaba en contra de ese matrimonio desde el principio. Como a él no le gustaba la forma humilde de vivir de Śiva quien vivía en las cuevas y en las montañas de Kailash en lugar de vivir en un gran palacio. Así que un día, organizó una gran Pūjā invitando a dioses, reyes y Santos (saints) de todo el mundo, excepto a Lord Śiva. Satī, quien estaba visitando a su padre, vio la falta de respeto para su esposo y saltó al fuego ceremonial (*Yagna*) de la Pūjā como un acto de venganza. Śiva, al ver el cuerpo muerto de su esposa se puso muy muy enojado y tomó el cuerpo de su esposa en sus brazos, comenzó a danzar la danza en su enojo (*Tāṇḍava Nritya*) Lord Viṣṇu, al ver que la danza de Śiva podía causar que el universo se destruyera, decidió cortar el cuerpo de Satī en 51 piezas y las esparció por todo el mundo”.

Continuando con el recorrido, de ese mismo lado geográfico del templo, se puede visualizar el espacio de los sacrificios. En él se encuentran dos estacas para acomodar a los animales en una especie de trinchas enormes que sostienen las cabezas. Las estacas mismas “han llegado a ser objetos de adoración”. (Moodie 2015,14) La gente que practica estos rituales suele tomar con las manos un poco de sangre fresca después del sacrificio y colocarla en su frente a modo de *tilak*.

Según Moodie, “Kālīghaṭ es el único templo en una metrópoli urbana principal donde se llevan a cabo sacrificios todos los días” (2015,15) Por otro lado, “este rito es realizado en muchos templos de Kālī todos los días” (Samanta 1994,782). Personalmente nunca vi ni supe

de algún otro templo en Kolkata donde se lleven a cabo los sacrificios rituales. Escuché decir que en Dakṣiṇeśvar sí es posible ver sacrificios únicamente en la celebración de Kālī Pūjā, sin embargo, nunca pude constatarlo por no estar en esas fechas ahí. La autora menciona también que los sacrificios en Kālīghāṭ se llevan a cabo en días importantes como “el séptimo mes lunar llamado Kārtik, (octubre, noviembre) [en el cual] *bali*¹⁶ es realizado en templos y en los hogares de los devotos” (Samanta 1994,782).

Respecto a la organización de los asuntos del sacrificio, un sacerdote llamado Debashis Banerjee, de 60 años, quien rige ceremonias particularmente en la zona del templo dedicada a Radha-Kṛṣṇa nos refirió algunos detalles acerca del ritual:

“Vivo aquí mismo en Kālīghāṭ (el vecindario) he conducido ceremonias por lo menos los últimos 30-35 años. Normalmente inicia a las 6 de la mañana y termina a las 2 de la tarde, pero no hay reglas estrictas o tiempos específicos para esos rituales. [en el templo] cada mañana inician el día con un sacrificio ritual que puede ser ya sea de cabras o de frutas. Cualquier persona externa puede venir a pedir que se realice el ritual de sacrificio. En caso de que no haya nadie que lo requiera, el comité del templo provee una cabra para ser sacrificada para que puedan iniciar el día. Al menos un sacrificio tiene que realizarse una vez al día (...) en total hay 46 personas realizando este trabajo. Hay un sacerdote que realiza las oraciones y luego [la cantidad de personas] para el sacrificio depende del tamaño de la cabra. Si es grande, al menos se necesitan de 6 a 10 personas para detenerlo. Si es pequeño, entonces dos personas son suficientes (...) esas personas que ayudan con este ritual viven aquí mismo, es una cuestión de linaje, sus antepasados lo hicieron y ellos lo están haciendo ahora también”.

¹⁶ “ofrenda de regalo” el término utilizado para el sacrificio.

En efecto, en cada una de nuestras visitas al templo de Kālīghāṭ pudimos observar que dentro del nicho dedicado al sacrificio se encontraban las personas que hacían la oración y realizaban la acción de cortar la cabeza de los chivos. Una vez que esta es separada del cuerpo, es llevada a la zona de preparación de la carne, donde primero le quitan la piel. Ésta es colgada mientras la carne es desmembrada para su preparación en la cocina.

Las personas que llevan a cabo esta actividad son una familia que ha heredado esa tradición de sus ancestros. En cada visita al templo es común hallar varios niños que están siempre jugando en los diversos patios. Generalmente sus ropas están manchadas de sangre y tierra y no dudan en jugar con los trozos de animal que van cayendo durante el proceso que realizan sus padres. Es común también que avienten los huesos y las vísceras a los perros o a ciertas aves negras que se acercan para recibir sus bocados.

Observamos a una niña en particular, que parecía la mayor entre todos los niños, con quien pudimos conversar. Siendo una plática informal, no quedó grabada, pero en general nos presentó a varios de los niños argumentando que eran sus primos o hermanos. Ella es la encargada de llevar las vísceras de los animales. La vimos constantemente cargando un bote con las mismas mientras gritaba algo en su idioma, tras lo cual la gente le abría paso. Este grupo de niños son los mismos que participan en las actividades musicales tocando unos grandes tambores a la hora de los *artis*. Uno de los adultos de esa familia, accedió a darnos una entrevista en la que dijo:

“los animales para el sacrificio cada uno los puede proporcionar, o bien, podemos conseguirlos aquí, como se prefiera. (...) Normalmente martes y sábados son los más llenos. A veces los domingos, pero comparativamente menos. (...) este trabajo ha sido realizado desde hace más de 500 años. Mis hermanos y mis tíos también viven aquí y hacen esto. Ha sido encargado a nuestra familia por

generaciones. (...) Nosotros queremos educar a las siguientes generaciones para que puedan llegar a ser doctores o ingenieros y no tengan que hacer esto después de nosotros. Esto no asegura un futuro seguro para ellos. Tengo dos hijas que ya se han casado. Ellas no seguirán haciendo esto después de mí”

El espacio sacrificial está a la vista, pero los devotos pueden elegir pasar sin mirar lo que sucede en el interior. Hoy en día “esto ha cambiado debido a la orden de la corte celebrada en 2006, en el cual las quejas de los devotos de que nadie debiera de mirar el sacrificio y las pieles de animales fueron respondidas con el decreto de que tales prácticas no deben estar a la vista pública” (Moodie 2015,15-16). (Figura 15)

Siguiendo esa línea, se puede visualizar el *Naṭmandir* (sala de baile) que es un espacio central. Se dice que desde este espacio se puede mirar a la deidad desde su segundo punto más cercano (el primero es el espacio que alberga directamente a la Diosa) y que ahí los devotos pueden sentarse a leer, meditar, orar o contemplar a la deidad.

En el segundo hemisferio (el lado contrario al espacio de los sacrificios) y continuando con el recorrido llegamos a la cocina principal, (Figura 16) donde uno de los cocineros Subhendu Mukherjee de 40 años nos refirió información, la cual da cuenta de la magnitud de su trabajo y de la organización del espacio y las jerarquías de las personas que sirven ahí:

“Vivo cerca del templo en la casa de mi propietario (*paladar*) las casas son provistas por nuestro *malik*¹⁷ quien está encargado de los templos. (...) he estado trabajando aquí desde hace 15 años. Este es mi único trabajo. Trabajamos desde las cuatro de la mañana hasta que el templo cierra por la noche. Aquí hay cuatro propietarios (*paladars*) que tienen un trabajador (*karmachari*) cada uno. (...) Es un

¹⁷ *Paladar* y *Malik* son nombres de diferentes rangos de encargados de la vigilancia de las actividades del templo.

sistema cíclico. Cada propietario toma su turno por 8 días. El encargado en turno cuida todo lo que tiene que ver con la cocina y el templo; el cocinado del *bhog*¹⁸, el arreglo de las flores para la ofrenda, asegurarse de que las *Pūjās* tomen lugar a tiempo, etc. A la vez, hay dos sirvientes (servants) fijos designados por el propietario. Se van turnando. Cada sirviente trabaja por 24 días alternadamente, luego va a casa por 8 días y el ciclo se repite. (...) Ahora estoy trabajando designado por el comité del templo. Todo el *bhog* es cocinado aquí para los 3 templos. Hay dos cocinas donde la comida es preparada. Esta cocina se encarga del *Prasād* de la mañana y el *bhog* de la tarde que es puramente vegetariano. El *lunch* de la tarde, que incluye comida no vegetariana, es cocinado en la otra cocina”

Otro de los aspectos que debemos tomar en cuenta son los factores políticos. “el desarrollo de la peregrinación puede ser acelerado o retardado por el clima político e intelectual” (Turner 1978,29) para el caso de Kālīghāṭ, existe una influencia por parte de la organización interna del templo, pero también en lo que respecta a políticas externas locales o nacionales en torno a los espacios sagrados.

De acuerdo con Moodie “A mediados del siglo XX, hombres de clase media entablaron y adjudicaron demandas para hacer que esta institución pública, que alguna vez fue privada, y secularizar y democratizar su estructura de gestión. Ahora forman organizaciones no gubernamentales (ONG) y presentan más demandas con el objetivo de gentrificar su espacio físico” (Moodie 2018,2) esto se debe a las ideas modernistas de “limpieza y orden”.

Respecto a la administración interna, el templo está dirigido por el Comité del templo de Kālīghāṭ” (Kālīghāṭ Temple Committee) que es el principal organizador y cuya oficina

¹⁸ Ofrenda de comida

principal se encuentra en el hemisferio izquierdo del templo. Consta de 22 miembros que toman las decisiones importantes. Me informaron que “son muy estrictos en sus reglas. Cuando uno comete un error o algo no se cumple, [los miembros del comité] pueden castigarlo”¹⁹ al mismo tiempo, este Comité, tiene una relación con el ministro principal de Bengala (Chief Minister de West Bengal).

“Desde su fundación, ha estado bajo el cuidado de la familia Brahmín cuyo apellido es Hāldār, de los cuales ahora hay cerca de cien miembros que lo manejan por turnos” (Moodie 2015,13) Este apellido también nos fue referido por algunos de nuestros informantes señalándolos como la actual familia principal encargada del templo. En su texto más reciente, la autora señala que “el templo es manejado por *sevāyet* [“los que sirven”]²⁰ conocidos a menudo por su apellido Hāldār a través de un sistema de *pālā* (turnos o vueltas²¹) (...) son responsables de tener listas las necesidades materiales y rituales de Kālī y también tienen derecho a una parte de las ofrendas que se le hacen.” (Moodie 2018,11).

Según se me informó, existen donantes (*paladar*) que son personas que mantienen el templo económicamente. Cualquier persona puede donar dinero al templo, pero hay familias principales que donan importantes cantidades de dinero. De este se obtienen los alimentos para la preparación del *prasād* (comida bendecida) que se realizan todos los días en el templo. Además de todos estos miembros de altas jerarquías, existen otros sujetos encargados de diversas actividades en el templo; principalmente los *pāṇḍā* (brahmines oficiantes de rituales y guías del templo), los cocineros y los que sirven y limpian.

¹⁹ Entrevista realizada el 18 de diciembre, 2022.

²⁰ En inglés *servants*.

²¹ En inglés *turns*.

Siguiendo el recorrido por las orillas del interior, se pueden observar diversas tiendas de flores y de elementos importantes para la *Pūjā*: inciensos, bermellón, retazos de tela roja principalmente se venden dentro del templo. Ya hemos mencionado que dentro del complejo del templo se encuentran una zona donde hay varias personas vendiendo flores. Una de estas personas nos compartió su historia de vida con respecto al templo:

“Tengo 55 años y vivo muy cerca de aquí, de Kālīghāṭ. Mi familia se ha dedicado a vender flores aquí desde la invasión británica. (...) permanecemos aquí en tres turnos todos los días. (...) He estado aquí desde 1996, todo esto es un negocio familiar y así ha sido por generaciones. Yo heredé este lugar de mi padre y a su vez él de su padre. No pienso heredar esto a mi hija, porque ella tiene una buena educación y obviamente no está interesada en esto. Si tuviera un hijo probablemente él sí que heredaría esto. (...) muchas flores se venden durante el *yatra* (viaje, la peregrinación) pero cuando es *Nitya Pūjā* entonces ellos proveen flores sin costo alguno, es una tradición muy antigua. Esta *Pūjā* se lleva a cabo dos veces al día.

Por otro lado, Turner expresó respecto a los lugares de peregrinación que “En la mayoría de las peregrinaciones las creencias mágicas abundan: creencias en la eficacia sobrenatural del agua traída de lugares sagrados, en el poder benéfico de reliquias e imágenes y en la virtud curativa de ciertas fórmulas”. (Turner 1978,14) Esto concuerda con la estructura del templo donde se halla un espacio a las aguas que tienen importancia ritual.

Uno de los nombres con los que llaman al templo es *Tīrtha* que en realidad hace referencia “al lugar de peregrinaje en el banco de un río o a la orilla de un lago” (Kramrisch 1976,3) del mismo modo “ritualmente “el lugar del templo es donde quiera que el *Tīrtha* esté situado” (Kramrisch 1976,5) la importancia del agua en los templos hindús se subraya aquí.

En el caso de Kālīghāṭ, este espacio de agua está colocada una imagen de Śiva y Śakti, aunque las personas no toman un baño cada que lo visitan. (Figura 17) En cada uno de esos nichos sagrados se encuentran oficiantes que se encargan de cuidar la imagen y realizar las *Pūjās* atendiendo a las personas que se acercan. En ocasiones son personas que por falta de tiempo u otros motivos no pueden permanecer mucho tiempo en la fila y eligen tomar las bendiciones en uno de los nichos pequeños.

Un sacerdote que encontramos en uno de los templos pequeños cuya imagen principal era de Śiva, también nos compartió un poco acerca de su rutina en el templo y la forma en que éste se organiza:

“He estado en este templo desde hace más de quince años. (...) todo este templo está organizado por el Comité y uno de los miembros cuida este templo. Sus antepasados estaban en este mismo puesto. Yo soy de Odissa, fui únicamente asignado por él. (...) debajo del comité, hay 4 personas aquí que principalmente cuidan el templo y debajo de ellos, asignan a todos los otros trabajadores aquí. Todo el templo es dirigido por los Hāldār (...) el templo trabaja bajo el sistema *pālā* (turno) donde una persona es asignada por un día y otra al día siguiente (...) Yo llego alrededor de las 4:00 de la mañana y me quedo hasta las doce de la tarde. Luego vengo a las 5 y me quedo hasta las 8:00pm. (...) En la mañana se inicia con las ofrendas de ghee, agua de rosas, etc. Básicamente hay muchos elementos ofrendados en la *Pūjā*. Por la tarde ya no hay una *Pūjā* pero la gente viene aquí para adorar”

En cuanto a los horarios del templo, se me refirió que “todos los días el templo abre a las 5 de la mañana, primero, se hace el *aarti*. Después de eso, a las 7:00 am se le da comida a la diosa, *hatatal* frutas, dulces, arroz, etc. Luego en la tarde, se le da otra comida; arroz cocido dulce, carne de pescado, vegetales, todo se prepara sin cebolla ni ajo. Por la tarde, el

templo cierra de 2:00pm a 4:00pm. Después de eso, a las 4:00pm el templo abre de nuevo. A las 7 cierra nuevamente. Durante una hora ellos vuelven a hacer el *aarti*. Esa vez le dan comida como azúcar, leche, dulces y *lucchi* (platillo bengalí) cierra a las 10.30 pm.”

Moodie ofrece un horario similar que le fue referido a través de Gopal Mukherjee, el entonces secretario del Kālīghāṭ Temple Committee:

“A las 4:30, se hace el *Moṅgal Ārati*. Luego, a las 5:30, *Nitya Pūjā* donde a Kālī se le ofrecen flores y montones de arroz crudo y fruta en cantidades impares (tres, cinco o siete). Antes del mediodía, una cabra debe de sacrificarse. Alguna de esa carne y la cabeza de la cabra se ofrece como parte de la comida de Kālī. Cuando se le ha dado la comida, el templo se cierra alrededor de la 1.30 hasta las 4.30, dependiendo de la cantidad de gente. Los pobres que se reúnen alrededor de Kālīghāṭ son alimentados a esa hora también. A las 6:30pm, se hace el *Sandhyā Ārati*. Un postre de dulces, leche y pan frito se ofrece a la diosa cuando la puerta se cierra. De nuevo, a las 7pm las puertas se abren al público y a las 10:30pm, se le da un nuevo Sari a Kālī, junto con las guirnaldas de flores [se realiza] otro *ārati*, y luego se cierra el templo” (Moodie 2018:17,18).

En una de las visitas al templo, tuve la oportunidad de entrar en el horario de descanso (entre 2 y 4pm) si bien, en la entrevista no se me refirieron actividades particulares en ese horario, pude notar que había varias personas que echaban cubetas de agua en el piso para lavarlo. No era una actividad minuciosa, por lo que los restos de sangre sólo iban de un lado a otro sin terminar de salir completamente.

Noté que, a esa hora, diversas personas de altas jerarquías eran recibidas para tomar el *darśan* de la diosa directamente sin hacer ningún tipo de fila, es decir, en la zona donde están trabajando los *Pūjāris* encargados de limpiarla y cambiar sus ropas. Las personas

comunes no pueden acceder a ese espacio, por lo que Moodie refiere esta zona como “el área VIP la cual es reservada para estrellas de Bollywood, campeones del cricket, y líderes de estado” (Moodie 2018,11).

En la parte central el templo se encuentra la construcción más grande e imponente del templo y es la sala central que alberga la imagen de la Diosa. No se trata de la imagen antropomorfa que conocemos comúnmente en “occidente” que está de pie, con largo cabello y azul. Se trata más bien de una piedra que, Moodie describe como “una piedra larga, negra y ovalada [que] comprende la *mūrti* (imagen) de Kālī que está al centro de Kālīghāṭ. Esta *mūrti* es *svayambhū* (auto creada), significa que no fue construida por ningún artesano, sino que fue encontrada, formada naturalmente, en la naturaleza” (Moodie 2005,8). (Figura 18)

También hay versiones de que el templo mismo también fue auto creado. Para la autora, “esta forma refuerza la noción de que ningún ser humano eligió este sitio como uno donde Kālī debía ser adorada, sino fue seleccionado por ella misma” (Moodie 2018,42) Cuando pregunté a una de mis acompañantes porqué ese tipo de *Kālī* era de piedra, me dijo que eso se debía a que la adoración a la diosa era tan antigua y en aquellas épocas era común que los dioses fueran de ese tipo y la mayoría no tenían los rostros que tienen ahora (muy antropomorfos) Es interesante este aspecto porque en ningún otro templo se encuentra este tipo de representación.

La zona donde se encuentra la imagen de *Kālī*, está en la parte central del templo y este espacio es el más elevado de toda la construcción, por lo que se deben subir unas escaleras para alcanzar a visualizarla. Para llegar a ellas, es necesario hacer una enorme fila que rodea la parte central del templo comenzando desde abajo.

La fila rodea la parte central del templo varias veces. En cada vuelta las personas ascienden un nivel, de modo que al haber completado 3 o 4 ciclos, llegan a la parte más alta donde se encuentra la deidad. Es el punto que permite visibilizarla desde más cerca. Esta es la vía más larga en tiempo y espacio para ver a la deidad. “A diferencia de la mayoría de los templos hindúes, *Kālī* mira hacia el sur y los devotos se acercan a ella en una cola en sentido contrario a las agujas del reloj, que lidera con la mano izquierda en lugar de con la derecha. Estos son evidencias de la naturaleza tántrica de este templo.” (Moodie 2018,8).

Para atravesar esta fila, una persona o familia puede requerir estar de pie alrededor de entre 4 a 7 horas según la afluencia del día que vaya (los fines de semana y días festivos hay mayor actividad) por ello, algunos *pāṇḍas* optan por ofrecer la vía *VIP* que consiste en saltarse esa fila a cambio de cierta cantidad de dinero que depende del criterio del *pāṇḍa* en turno. Sin embargo, la inmensa mayoría de personas optan formarse.

Si uno observa la enorme fila de personas que rodean el templo una y otra vez se puede ver que la mayoría de las personas que asisten al templo lo hacen en compañía de sus familias o al menos van en parejas. Las personas que llegué a encontrar solos eran algunos extranjeros, pero la presencia de estos tampoco es muy visible.

Es interesante que en varias visitas al templo observé parejas de personas que estaban acudiendo al templo para casarse. (Figura 19) Era fácil reconocerlos, ya que portaban vestimentas de matrimonio. Algunos de ellos acudían con otras personas que fungían como testigos. No había ningún ritual particular ahí para los casados, pero se considera que ya lo están a partir del momento en que obtienen el *darśan* de la diosa. Algunas personas me comentaron que esas bodas que generalmente se realizan ahí (y en Tārāpīṭh) son de personas

de diferentes castas o con condiciones que no les permitirían casarse tradicionalmente, así que lo hacen en el templo de Kālī.

Cuando nos encontrábamos en la ciudad de Kolkata, pudimos encontrar diversos comentarios acerca del templo. En Salt Lake Kālī temple, las personas se negaron a dar información argumentando cosas como: “si quieres saber verdaderamente acerca de Kālī, debes visitar Kālīghāṭ y Dakṣiṇeśvar. Una vez que hayas visitado eso y entiendas, puedes venir” algunos otros me decían cosas como “mejor estudia Dakṣiṇeśvar, ese templo es mejor” o el contraste “si quieres vivir la verdadera experiencia de Kālī en Kolkata, debes ir a Kālīghāṭ”.²²

Asombrosamente, muchos de estos discursos los encontré en el interesante trabajo de Moodie, quien nos brinda un panorama del templo de Kālīghāṭ trazado desde la forma en que subjetivamente ha sido asociado. La autora considera que “Kālīghāṭ tiene una reputación por ser antiguo, poderoso, corrupto y sucio” (Moodie 2005, iii) así que se sumerge en la historia del templo, en diversas fuentes escritas sobre lo que se ha dicho del mismo y en su propia investigación etnográfica y lo que los informantes le dicen.

Siguiendo con la idea anterior podemos decir que “Cuando la gente piensa, habla y escribe acerca de Kālīghāṭ, ellos producen varios Kālīghāṭs.” (Moodie 2005, iii) en este sentido, diversos elementos tales como la organización del espacio, las expectativas que se tienen del lugar y los discursos acerca del mismo, así como ciertos elementos de la vida de cada persona, van configurando las experiencias tan variadas en torno a un mismo lugar.

²² Diversas personas de Kolkata.

CAPÍTULO II La gente de Kālī

Este capítulo intenta hacer un recuento combinado de la experiencia e impresión propia de la investigadora y las voces de personas que nos han compartido alguna vivencia y sus sentimientos respecto a la Diosa Kālī. Conoceremos sus motivaciones y expectativas al tener un acercamiento al templo, así como a la deidad, a través de sus narrativas para observar los matices de oscuridad.

Se pretende evocar en el lector los sentimientos de asco, repulsión, miedo, asombro, desconcierto o ilusión, así como vivencias de agradecimiento, la sensación de sentirse bendecido, la ilusión, la expectativa, el cumplimiento de una promesa, entre otros, mostrando la diversidad y el contraste de lo que significa e implica adorar a la deidad o creer en ella en palabras de aquellos que tienen una relación con la misma.

Se dice que “La experiencia no es, no puede ser amorfa; se la organiza a través de expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones culturales (*cultural performances*) en general que se muestran y se comunican, esto es, que se hacen públicas.” (Díaz 1997,9) así, este ejercicio ha sido el resultado de un intento de estructurar las experiencias propias y de otros de modo que la narrativa haga sentido al lector, pero también ha atravesado el proceso interno de intentar comprender.

Alternando la voz y experiencia de la investigadora, se encuentran las narraciones de los devotos. He sistematizado la información en cuatro secciones que trastocan cuatro aspectos que nos permitirán desplegar los matices de la oscuridad; el sacrificio, el templo como metáfora de Kālī, el rol de Ella como madre y manifestaciones a través del cuerpo que hacen eco con los capítulos anteriores.

Cómo me hice peregrina.

“Llevo casi una semana sin dar frutos del trabajo. Sin embargo, he estado peregrinando en India. En Kankalitala y en Tārāpīṭh pudo ser más clara esa peregrinación. Me encontré con mi soledad.”²³

En la introducción a este trabajo he mencionado brevemente cómo es que pasé de “investigadora” a “peregrina”. En un principio tenía la idea de separar el “trabajo de campo” y explorar por mí misma en “otros momentos”. Sin embargo, para el investigador en antropología social “es durante la estancia de campo que nuestro cuerpo imita y se adapta a un nuevo universo simbólico.” (Aguilar 2021,151) Así, las experiencias vividas sucedieron en los espacios de trabajo, diluyendo ambas identidades (investigadora y peregrina).

De acuerdo con lo que se ha estudiado en los estudios de peregrinación, en un modelo típico de esta, la persona que realiza el viaje tiene una ruta trazada y un propósito. En mi caso podría decir que no existió un plan previo, sin embargo, yo ya había tenido algunas experiencias relacionadas con Kālī desde que inicié la investigación a través de los textos estando en México. Puedo decir que, secretamente, también buscaba hallar respuestas a esas vivencias.

El viaje comenzó así: Arribé a la ciudad de Kolkata los últimos días de noviembre y durante dos semanas estuve ahí intentando obtener entrevistas entre devotos que visitaban los templos. Después de esas dos semanas comencé a viajar alrededor de Kolkata; donde asistí al templo de Tārāpīṭh y a otros templos pequeños. Nada de esto estaba planeado, pero las circunstancias así lo permitieron.

²³ Fragmento de diario de campo. 23 de diciembre 2024.

Primera visita a Kālīghāṭ (sacrificio)

“Yo llegué primero (al templo) [antes que Madhurima] en un taxi. Cuando bajé de ahí había un hombre moreno que casi me agarró de las manos y me dijo que lo siguiera. El taxista me dice entre otras cosas que no distingo, la palabra “pandit²⁴” Pienso, “Oh, justo necesito hablar con el pandit” soy movida por una especie de excitación. No me da tiempo de ver todo alrededor. Todo es tan rápido, tanto que no puedo analizarlo. Veo que el templo es muy grande.

Alcanzo a ver muchas flores, colores, todo para la ofrenda a Kālī. Mientras el hombre me lleva a que me quite los zapatos yo veo muchísima gente, unos comprando, caminando, otros se dirigen hacia el lado mayor del templo. La parte más alta. El hombre pone lo que será mi ofrenda en unas canastas. El coco café, una cajita con la madre Durgā en la portada, unas como pulseras (bangles) rojas. Una banda roja como de tela de sari.

Me lleva hacia dentro. Todo es en verdad muy rápido. Me muestra la fila inmensa y me dice “tienes que esperar de 6 a 7 horas si quieres ir por ahí” me ofrece un camino corto “VIP” le llama. “2,000 rupias” me dice. “Yo sólo quiero ver a mi madre” (pienso) y también pienso que hasta donde me alcance puedo dar todo lo que traigo. Ofrezco 1,500 y acepta. Brincamos la puerta (literalmente me hace pasar por la parte alta de una puertita) Hay tanta gente. Llego a un espacio donde hay más gente aún. Hay un enfermo. El lugar está sucio. Nos hemos quitado los zapatos, pero el lugar es realmente sucio. El enfermo mueve su cabeza, parece un loco.

²⁴ Conservo la palabra original, pero el equivalente en bengalí es *pāṇḍa*

Hay gente con saris elegantes y gente con ropas pobres. Muchos gritan, van en varias direcciones. El hombre que me lleva me dice que si estoy lista para llegar. Digo que sí (aunque no sé qué es estar lista) comienzo a excitarme, mi corazón palpita. ¡Veré a mi madre! Me da instrucciones de lo que debo decir. Descubro que no era “el pandit” sino uno más encargado de guiar a la gente a la muchedumbre (de muchos que sirven al templo). Veo otros llevando grupos de personas. Todos apretados. Algunos están gritando lo que sus guías les dicen. Al fin llego ¡Quiero verla! Me asomo “¿la ves?” me pregunta mi guía “sí” digo. Pero me ha dado temor. No era la Kālī que yo creía. Es más bien una representación de esas deidades como negras que parecen africanas. Sólo tiene apenas forma de cara y tiene una guirnalda de flores. Me invade el temor. Estoy excitada. Mi cuerpo tiembla. No sé si es miedo o es una reacción de esas espirituales que con nadie puedo compartir pero que me siguen desde las ceremonias en México.

Me sacan del lugar. Me dicen que me llevarán al lugar del agua sagrada. Llegamos. Una pila enorme con agua verde como estancada y un Śiva de mármol tallado en medio. El pandit me dice que haga una oración por mi familia. Una pulsera por cada uno de ellos. Yo murmuro apenas los nombres de ellos porque sigo temblando por dentro. No entiendo qué está pasando. Me pide más dinero, pero no tengo suficiente. “mira, todos dejan al menos 500 rupias” yo en verdad ya no traigo 500 rupias así que dejo unas 200 o 400 no recuerdo. El guía está un poco molesto. El recorrido sigue hacia la salida.

Me encuentro con Madhurima. Cuando nos hallamos (porque el templo es muy grande) veo que justo el mismo guía que me llevó le ofrece el tour y ella se niega. El guía me ve con ella y le dice “¿vienes con ella? (refiriéndose a mí) Y ella dice que sí. Escucho que ella le dice que soy investigadora y él pregunta “¿qué es una investigadora?” y le dice que

quiero saber sobre el templo y sobre Kālī. Él entonces nos muestra un camino de acceso a las orillas del templo donde no había ido antes. No sé exactamente a dónde nos va a llevar. De pronto veo pasar unos chivos negros (dos) llevados por dos hombres relativamente jóvenes (unos 30 años) de aspecto nada pobre. Estos hombres van bien vestidos. Le pregunto al guía si los chivos son para sacrificio y me dice que sí. Le pregunto si me deja ver. Entonces se dispone a llevarnos al lugar de los sacrificios. Es un pequeño cuadrante oscuro. Hay un par de hombres vestidos como con ropas sagradas pero muy sucias. No puedo saber su casta, porque no sé si son brahmines pobres. Pero el aspecto es mugroso en general. El resultado inevitable de la mezcla de sangre y polvo en ese espacio. Los dos están recitando algo (supongo en sánscrito) y uno de ellos dice algo en los oídos del chivo.

Algunas otras personas están ahí entrando y saliendo en las orillitas del área de sacrificios. Cualquier persona que vaya pasando puede ver todo el ritual, pero la gran mayoría no se detienen. Al fin colocan al chivo en la guillotina. Comienza a llorar y me parte el alma. No puedo ver cómo llora porque sabe que va a morir. El hombre tiene el cuchillo que tiene el mismo aspecto del cuchillo de Kālī o daga con la que ha matado a los demonios.

Ese hombre levanta el cuchillo y sin tambalear corta la cabeza de un solo movimiento. Avienta el cuerpo que comienza a chorrear la sangre. Preparan al segundo chivo. Este, a diferencia del anterior, no llora. Ese es en realidad mi concepto de sacrificio (no puedo negarlo) que de alguna manera el ser esté dispuesto a morir. Y entonces por alguna razón no sentí dolor. Es como si hubiera aceptado ser muerto. Cuando las cabezas ruedan, un hombre de aspecto verdaderamente cliché (Cabello chino, pero enmarañado, vestido de rojo, muchos collares de mantras/mandalas] voltea a mirarnos con cara de alegría y complicidad como

diciendo “está hecho, ¡qué bueno, alegría!” esperando que compartamos su emoción. En ese momento, a pesar de mi confusión interna, sonrío, quiero creer que en verdad es algo bello.

Madhurima me pregunta si queremos entrevistarlo. Le digo que sí y él acepta. Entre otras cosas nos dice que él es voluntario del templo.²⁵ Que viene cada vez que lo requiere o siente que su corazón lo necesita. Que siente el llamado de Kālī. Que desde que tiene una relación con Kālī su vida cambió. Que tal relación es hermosa, porque ella le muestra el camino y tiene paz y alegría. Tiene una tienda y una familia. Le he preguntado si puedo ir a su casa. Siente pena porque ésta no es bonita o lujosa. Pero le digo que no importa. Accede con alegría en sus ojos. Me ha dicho que su maestro está en Tārāpīṭh y nos ha dado el teléfono de uno de ellos. Luego nos lleva a ver otras zonas del templo. Un afluente del río Ganges, a cuya escena no sé cómo reaccionar porque está sumamente sucio. Me es difícil asociarlo con algo verdaderamente espiritual. Sin embargo, la gente aún llega a tomar agua de ahí y ponerla en sus cabezas.

Me han dicho que a ese espacio llega la gente a pedir bebés cuando no pueden tener hijos, que llegan a bendecir a los hijos, que hay parejas que se casan ahí generalmente personas que no tienen dinero o se están casando a costa de sus familias por diferencias de castas o porque estas no las aceptan por alguna razón. También hay una como salita donde se le ora a una deidad a la que se pide quite a los enemigos, cuando “una persona te está molestando, o si te han hecho algo muy fuerte” (como situaciones muy difíciles). También hay otra salita donde conmemoran aniversarios o hacen rituales para las personas fallecidas.

²⁵ La entrevista completa está en el capítulo anterior.

Prácticamente todos los ritos de paso de la vida. Aún no he logrado entender el orden (si es que lo hay).

Trato de permanecer de pie a pesar de que desde hace un buen rato mi mente comienza a estar en shock. En algún momento pienso que el hombre de la entrevista fue un chivo sacrificado en su vida pasada. Lo veo así. La sensación de las visiones es similar a la que tenía cuando ingería híkuri²⁶, que después de la ceremonia todo lo veía con cara de Híkuri. Sólo que ahora veo a la diosa en todos lados. La diosa que en mi clasificación mental aparece como Durgā. Hemos salido del templo y nos sentamos a platicar. Madhurima me está contando acerca de tantas cosas que por mi shock interno no logro comprender. Incluso ahora me parece que Madhurima tiene el rostro de Durgā.”²⁷

El anterior es un fragmento del diario de campo que contiene mi primer acercamiento a Kālīghāt. En él se pueden percibir las reacciones internas que responden al ambiente y todo alrededor, pero también ideas preconcebidas y prejuicios. Es interesante notar cómo la unión de estas se manifiesta en la manera interna de percibir y reaccionar provocando momentos de “shock”, excitación e incertidumbre.

El primer impacto surgió al enfrentarse a las dimensiones del templo, la distribución de los espacios y de la gente dando como resultado la sensación de “no poder comprender” como si el espacio estuviese sobredimensionado en comparación con mi alcance visual. Ya

²⁶ En este fragmento me refiero a la cactácea llamada “Híkuri” en la tradición Wírrarika (Huichol) o conocida popularmente como “peyote”. Al ingerir esta planta en un contexto ceremonial, una de las reacciones consiste en tener visiones que giran en torno a formas y símbolos de esa cosmovisión. También se puede tener la sensación visual de que ciertos objetos sagrados son en sí mismos la planta, dando la sensación de que por donde quiera que uno mire el Híkuri está ahí.

²⁷ Diario de campo. Diciembre 2022.

hablé de la importancia y función de las dimensiones del templo en el capítulo anterior. Toda la estructura está diseñada con las propiedades propicias para impactar al ser humano.

El segundo impacto surge con el deseo previo y premura de ver la imagen de la deidad como si eso marcara un punto importante en la visita. La alegría contrasta con la impresión de ver una *murti* (imagen) que no correspondía a la previamente imaginada a la vez que se manifiesta un temblor corporal cuyo significado fue confuso.

Esto está relacionado con el concepto *darśan* (ver y ser visto por la deidad) que hace referencia al momento en que uno se encuentra con la deidad a través de la vista. El elemento corporal entra en juego pues es el vehículo de encuentro. Cuando esto sucede, hay una reacción que se manifiesta través del cuerpo, ya sea una acción ejecutada por protocolo (como el gesto de saludar a la deidad con ambas manos) o una reacción provocada por alguna fuerza externa. De este tipo fue la que tuve al momento de visualizar a la deidad.

Algunos autores le dan un papel central al *darśan* en la visita al templo, mencionando que “en primer lugar es *darśan*, un vistazo, el encuentro con la deidad, ambas, como motivación y consumación.” (Bharati 1963,21) En nuestro caso sí correspondió y es notorio con la expresión “quiero ver a mi madre” que indica un deseo previo de que ese momento llegara. Y cuando esto sucede, el cuerpo reacciona con temblor y la mente pierde su capacidad de comprensión por un instante. Es así como se va “soltando el cuerpo”

La impresión también llega de no ver a la Kālī esperada. Se ha señalado por algunos autores la especificidad y unicidad de la representación de Kālī en Kālīghāṭ. “Hay dos representaciones de Kālī en la ciudad [de Kolkata], una antropomórfica y una animista, en este segundo caso, la Diosa es representada con una simple piedra negra con tres puntos rojos

y una enorme lengua. Sólo hay un templo donde la iconografía anímica de la Diosa está presente: Kālīghāt, el templo más antiguo en la ciudad” (Barbiani 2005,6) llegando a afirmarse que dicha piedra “preexistió a la estructura actual” del templo. (Moodie 2018,8). El matiz de oscuridad que se puede percibir en esta experiencia es que el encuentro primero con la Diosa resultó una mezcla de temor, confusión y alegría.

El momento del sacrificio también trae una reacción de shock. La impresión de no soportar ver a un animal al que le atribuí “inocencia” aunado al no entender cómo la sangre que ha salido de un acto violento puede ser “sagrada” para alguien. Esto hace contraste con la expresión de “alegría y complicidad” atribuida al hombre que servía a la Diosa. Este genera nuevamente la sensación de no comprender. Esto viene dado por el elemento “sangre” pero la reacción no viene en el momento de verla, sino hasta darme cuenta, a través del hombre que se regocija en el sacrificio, que se estaba equiparando a algo sagrado al ponerlo en la frente como símbolo de bendición.

Posteriormente se puede notar un cambio en la percepción y la forma de “ver” alrededor. Puedo decir que es una sensación de que hay una capa acuosa en la vista que lleva a cierta distorsión. En la narración evoco una sensación pasada, la de ingerir híkuri o *peyote* en una ceremonia con la gente wirráríka en México. Al ingerirlo la visión puede distorsionarse generando la sensación de percepción diferente donde aparecen motivos de esa cosmovisión. En el templo la sensación fue así, pero visualmente percibí al chivo en la cara del hombre y a Durgā en diversos motivos y personas.

Las siguientes narrativas nos muestran la forma en que se llevan a cabo los sacrificios en palabras de personas dedicadas a servir al templo. La primera corresponde a un hombre

(el mismo que describimos en la primera experiencia) que estaba sirviendo en las actividades del sacrificio y nos dijo lo siguiente:

“Vivo cerca de aquí. Vengo casi todos los días. Viajo en mi bicicleta, así que cuando sea que lo siento, visito el templo. La conexión que tengo con la Diosa es así, ya sea que ella me está mirando, o yo la estoy mirando a ella. Vengo aquí incluso si hay una enorme multitud como la de hoy. Si es que siento visitarla, lo hago. Nadie puede detenerme”

Respecto a su rol en el templo, nos dijo lo siguiente:

“No tengo un trabajo aquí que digamos. Sólo soy un sirviente de la Diosa. Tengo un pedazo de tierra propio, pero no puedo construir un templo ahí porque estoy corto de dinero. Vengo aquí de vez en vez para ofrecer oraciones a la Diosa, hacer alguna *pūjā* y cantar y dar consejos a la gente. Hay mucha gente que va con Gurus para solucionar sus problemas, ellos los timan y solamente toman su dinero y les dicen que sus trabajos serán exitosos, pero eso no sucede la mayor parte de las veces. Así que yo les sugiero que vengán directamente a la Diosa y les comuniquen sus problemas directamente. Ella resolverá todos sus problemas, solo necesitan ser sinceros en sus oraciones y orar con el corazón Puro.”

Cuando le preguntamos acerca de los motivos por los que la gente realiza los sacrificios, su respuesta fue la siguiente:

“Supongamos que alguien está teniendo problemas para concebir un niño, así que esa pareja viene al templo y pide un deseo de poder tener un bebé, y si el deseo se cumple, entonces ellos prometen un sacrificio de cabras en el nombre de la Diosa. En otro caso, hay una familia sufriendo de todo tipo de enfermedades por largo tiempo, luego ellos vienen a pedir por tener una mejor salud y si eso se logra, ellos regresarán y sacrificarán una cabra como ofrenda a la Diosa. Incluso, a veces las personas sacrifican cabras únicamente para poder obtener la carne [del animal] como *prasād* (Ofrenda devocional de comida bendecida por la deidad) de la Diosa.

La tierra sobre la cual el sacrificio se lleva a cabo, si tomas un pedazo de tela rojo y lo atas en la esquina de tu cuarto (junto con un poco de esa tierra) tus problemas serán resueltos. Incluso si uno no tiene el dinero suficiente para ofrecer un sacrificio, uno puede tomar un poco de esa tierra como bendición. Los sacrificios suceden todos los días, más en el *Amavasya* [luna nueva, considerada auspiciosa para la adoración a la diosa Kālī].²⁸”

Otra persona que también tenía un rol importante en el templo nos refirió la siguiente información:

“Esta práctica se ha llevado a cabo durante siglos, desde antes de que los británicos vinieran aquí. Sin la sangre del animal sacrificado, ningún “*Bhog*” (ofrendas de comida al Dios o Diosa)²⁹ es cocinado. Cuando los británicos estaban aún aquí, el arma usada para el sacrificio fue hecha de madera, pero ahora es hecha de acero. (...) [la gente realiza los sacrificios] comúnmente por un *Mannat* o deseo. La gente generalmente desea una cosa específica o un evento que suceda, y si eso se completa exitosamente, vienen aquí y toman esta forma como agradecimiento a Dios. (...) esto sucede todos los días, pero más en Kālī Pūjā (que es liderada por bengalís) un día antes de Diwali. También en *Navami* o el noveno día de Durgā Pūjā”

Finalmente, la persona perteneciente a la familia de los que se dedican a limpiar y preparar la ofrenda de carne nos comentó:

“La gente viene aquí a ofrecer sacrificio por varias razones. Si alguien tuviera un accidente y rezara a la diosa, después de su recuperación vienen aquí a ofrecerse a la diosa por el cumplimiento de sus oraciones. O si alguien se casa o tiene un hijo, o incluso consigue un trabajo que querían, la gente viene a agradecer a la diosa. (...) Cada día a las 6 de la mañana tiene que haber un sacrificio. Si alguien lo trae [al chivo] empezamos con él o el comité proporciona uno. Luego todos los posteriores continúan. Pero tiene que haber un mínimo de un sacrificio todos los días. Pase lo que

²⁸ Nota de la traductora inglés-bengalí bengalí-inglés.

²⁹ Nota de la traductora.

pase, incluso si hay una 'banda' o un día festivo, un sacrificio es necesario. El comité prevé, si nadie más ha venido a ofrecer. Por lo general, los sábados y martes son los más concurridos, luego también los domingos, pero comparativamente menos.

Como dije, la gente viene aquí a rezarle a la diosa y al cumplir sus deseos le ofrecemos sacrificios como símbolo de agradecimiento. Un hombre de Delhi, que trabaja en la industria del cine, envía 22 cabras cada luna nueva '*Amavasya*' una vez al mes a este templo a medida que su negocio prospera. Él no se lleva un poco para sí mismo, el *Prasād* se distribuye a la gente aquí. Así mismo la gente por diferentes motivos trae aquí ofrendas. No hay reglas o restricciones específicas para personas de cualquier religión. El que se siente agradecido, el que es devoto, viene aquí con una ofrenda.

Gente de fuera de la India también viene aquí, como de China, Japón, Bután, incluso el mismo Rey de Nepal vino una vez aquí para sacrificar un búfalo por *Bali*. Las personas tienen diferentes capacidades monetarias. Algunas personas pueden comprar un búfalo o una cabra, o incluso una oveja, otras que no pueden compran una gallina o una paloma. Las aves no son sacrificadas, son liberadas. Pero todos los animales deben ser machos. Las hembras no se sacrifican, ya que se las considera como un '*roop*' (forma) de la diosa misma.”

Como podemos observar, la información de las tres personas coincide en cuanto a la intención y el orden. Aseveran que se trata de una ofrenda de agradecimiento dado por un deseo cumplido. La pauta general parece ser que primero hay la petición de un *manat* (deseo) a la Diosa y una vez cumplido, se lleva a cabo el *Bali*(regalo) cuyo significado toma sentido al comprender que es una ofrenda de agradecimiento.

Se puede inferir, por la alusión a la diferencia económica, que no existe una clase o casta particular que realice los sacrificios. El estudio de Samanta (1994) muestra que “hoy, tales sacrificios están más presentes en las castas bajas, medias bajas y las más bajas.” (783) sin embargo esto contrasta con las figuras importantes señaladas por el entrevistado tales

como el rey de Nepal y el hombre de la industria del cine, aunque quizá se trate de una minoría.

Presentamos aquí algunas de las vivencias de personas que han vivido de primera mano la experiencia. En momentos de espera, generalmente las familias permanecen de pie al lado del lugar donde se está preparando al animal. Cerca de esa zona también está el poste en el que amarran a los chivos que esperan su turno para ser sacrificados. Nosotras pudimos abordar a la gente en ese momento de espera.

Un hombre de 42 años nos refirió:

“Mi tío (el hermano de mi padre) ha tomado un *Mannat*/deseo después de que enfermó e incluso también porque su hijo nació muchos años después. Así que vinimos desde Delhi para lograr ese deseo colectivo (...) [viene conmigo] mi abuela paterna y mi abuelo materno que también lo han hecho (el sacrificio) es realmente una tradición antigua en nuestra familia. Nosotros pertenecemos a Sadarbazar, New Delhi. [esta tradición] ha sucedido muchos años antes durante la época de mi abuela. Y ahora mi tío lo ha realizado. No sé si sucede algún milagro, pero nosotros continuaremos viniendo aquí y hacer esto. Pero yo creo que dar un coco para la *pūjā* es suficiente. No necesitas sacrificar una cabra para agradar a la Diosa. De cualquier forma, esta tradición antigua solamente se irá con el tiempo. Las futuras generaciones esperemos que pensarán mejor y no realizarán más sacrificios. Yo tengo una hija de 18 años y un hijo, ahora ellos tienen una manera diferente de pensar a la de nosotros.

No puedo asegurar desde cuándo se ha hecho esto. Mucho tiempo antes de mi nacimiento. Sólo sé que mi abuela vino. Aquella vez yo no pude venir con ella porque estaba fuera, en mi pueblo por trabajo. Mi mamá también vino aquella vez. Así que esta vez vine con mi tío. Hay alrededor de 30 personas en nuestro grupo. Yo quería hacer esto muchas veces antes, pero como ya lo dije, sólo cuando la llamada viene de la Diosa, uno puede venir aquí. Así que, después de tanto pude venir a visitar

finalmente. Todo lo que quería hacer, la *pūjā* y las oraciones, lo hice. Mi tío quería sacrificar una cabra, así que lo hizo.

Ha habido muchos cambios enormes desde la primera vez que vine aquí. Antes, muchos sacrificios sucedían de una sola vez, y el número de sacrificios fueron disminuyendo. También vi muchas personas ofreciendo un coco en lugar de una cabra. Ahora es más una atmósfera capitalista, todo el mundo quiere dinero a cambio de hacer algo. Yo pienso que cuando el lugar quede en manos de autoridades gubernamentales, puede cambiar aún más. Ahora depende de las creencias de la gente y cómo ellos son verdaderamente devotos. Cuando la gente viene de lejos, piensan que está bien gastar algo de dinero, tanto como han hecho trabajando. Ahora, solamente esas personas que han hecho sacrificios de animales durante eras lo están haciendo aún, de otro modo, la gente prefiere las alternativas más baratas”

Otra persona, una mujer transgénero de 33 años nos refirió lo siguiente:

“Tuve el deseo de que mi hermana pudiera traer (dar a luz) un bebé sano, es por eso por lo que vine aquí para el ritual. (...) Sólo le pedí a la Diosa que mi hermana fuera bendecida con un bebé. Eso sucedió y vine aquí. Tuve un sueño acerca de Kālī y Ella dijo que, si yo venía aquí para la *pūjā*, mi deseo sería cumplido. En mi primera visita para esa *pūjā*, hice también esa petición para mi hermana. Como soy transgénero, no puedo tener bebés naturalmente. Así que hice este deseo para mi hermana. Unos dos o dos meses y medio después mi hermana se embarazó. (...) esta es la primera vez. Nunca había intentado algo así antes (...) vine aquí para agradecer a la Diosa. De hecho, hice este deseo hace dos años, así que ahora el niño de dos años, vemos que constantemente saca su lengua (como Kālī) Esta es una indicación de que ahora el deseo (o petición) está completado. Necesito venir nuevamente aquí y dar *Bali* en agradecimiento a Ella”

Otra mujer de 30 años nos refirió su motivo de la siguiente manera:

“Pronto será la boda de mi sobrino, así que teníamos el deseo (*Mannat*) de que el matrimonio se lleve a cabo sin problemas y que bendiga a los recién casados. Ahora que el matrimonio se ha arreglado, hemos venido a ofrecer *bali*. Mi hermana y mi

sobrino fueron al templo a hacer la *pūjā*, así que en tanto regresen, este chivo será sacrificado (señala el chivo en cuestión). (...) [esta tradición se ha llevado a cabo en mi familia] muchas veces. De hecho, hoy mi familia entera ha venido por el *bali*, porque hoy (sábado) es considerado auspicioso para los bengalís. De hecho, mi hermana ha deseado esto para su hijo, que tenía algunos problemas de salud antes y para que la boda se arregle pronto. (...) mi abuela fue la primera que realizó estos deseos. Yo era muy joven cuando mi hermana se casó y su hijo era el favorito de su abuela. (...) De hecho, nosotros venimos aquí casi cada jueves o sábado, también los 1ero de enero que es el día que se celebra *Poila Boisakh* (Año nuevo bengalí)³⁰ también en nuestros aniversarios o cumpleaños. Hoy hay mucha gente porque es el primer día del *Gangasagar Mela*, gente de diferentes lugares viene a Kālīghāṭ a orar, después ellos irán directamente a *Gangasagar*. Esto de hecho está muy cerca de nuestra casa, ya que no podemos viajar a Tārāpīṭh con los niños cada vez para visitar a la Diosa.”

Por otro lado, una mujer de 35 años nos refirió acerca de su vida y propósito en el templo de la forma siguiente:

“Vivimos en Park Circus y he venido aquí con toda mi familia. He estado bastante enfermo, así que mi hermano oró a Mā Kālī, hizo un *Mannat*, de que me recuperara pronto y ahora que estoy bien, hemos venido aquí para servir ofrendas a Mā Kālī en forma de sacrificio. (...) Iba a tener un hijo. Me hicieron “tijera”³¹ para dar a luz y no me trataron con suficiente cuidado. Como resultado, cogí una infección y los médicos declararon que no sobreviviría. El niño nació sano. Lo llevaron a casa y me internaron en el hospital. Estuve allí durante unos 3 meses. Lentamente comencé a recuperarme y la salud de mi hijo se deterioró, al punto que murió. Por un lado, mejoré y por el otro perdió la vida como si él me hubiera dado su vida para que yo viviera. Así que hoy mi hermano me trajo aquí para agradecerle a Mā Kālī por salvarme la vida.” (...) Primero adoramos a Mā Kālī dentro del templo, luego la cabra que se va a sacrificar también se adora, para que sea sagrada para ofrecerla a la diosa.

³⁰ Nota de la traductora inglés-bengalí bengalí-inglés.

³¹ Creemos que se refiere a una cesárea.

Luego se lleva la cabra a la sala de sacrificios y allí se lleva a cabo el ritual. Después, una parte se ofrece a Mā Kālī y el resto se nos da como *Prasād*. Lo llevamos a casa, lo repartimos entre familiares/amigos y lo comemos.”

Por otro lado, preguntamos a otras personas que no estaban en el área de sacrificio su opinión acerca de esta práctica, a lo que nos dieron estas respuestas:

“Soy muy leal y seguidor del Dios Śiva, pero como usted sabe hay muchos dioses y diosas en nuestra religión, pero incluso yo adoro a la diosa Kālī porque ella es la única que puede matar todos los problemas en la vida de uno, de la misma forma en que mató a todos los demonios.

Esta tierra solía pertenecer a ambos; demonios y humanos, pero la diosa Kālī peleó con todos los demonios por el bien de los humanos y por eso la gente le ofrece sacrificios, ellos pueden ofrecer lo que sea. Personalmente a mí no me gustan y no creo en eso.”

Otra persona opinó:

“Yo no apoyo ese ritual, no me gusta matar animales inocentes. Algunas personas creen en ese ritual y esas son sus creencias, pero yo pienso que está mal y más personas deberían evitar eso porque es erróneo.”

Una tercera persona mencionó:

“yo no creo [en el sacrificio] Las personas que lo siguen están siguiendo una tradición verdaderamente antigua, ellos necesitan modernizarse.”

Al leer las experiencias de diversas personas en torno al sacrificio y hacer un comparativo con lo descrito por la experiencia de la investigadora, podemos notar contrastes interesantes. Los elementos como la “suciedad”, la sangre, o la conmoción por la vida del animal no estuvieron presentes en la narración de los entrevistados. Ninguno mostró alguna actitud de asco o rechazo hacia la sangre, aunque en algún momento pude notar a una joven,

hija de algún entrevistado, que durante el rito estaba mirando al animal con actitud de compasión. No pudimos entrevistarla.

Al contrastar estas narrativas acerca del sacrificio entre los visitantes y la investigadora, se perciben dos formas diferentes de acercamiento al acto dando lugar a dos visiones contrastantes enfatizando así los matices de oscuridad. Podemos comparar esto cuando integramos las opiniones de personas que no simpatizan con la tradición del sacrificio, pero son seguidores de Kālī. Sin embargo, entre sus motivos para no realizar esa práctica estuvieron no creer en ello, la defensa de animales inocentes y el argumento de que la tradición es errónea y antigua.

En diversos templos pequeños de Kālī está estrictamente prohibido el sacrificio de animales, como en el caso de un pequeño templo en Kolkata llamado Lake Kalibari que tiene un letrero con luces neón diciendo “No permitimos ningún sacrificio de animales en el templo” (figura 20) La persona que dirige el templo de Firingee también nos mencionó que su padre tuvo un sueño donde Kālī le dijo que ella no aceptaba sacrificios. Otras personas refirieron que el verdadero sacrificio es la muerte del ego y no la muerte de animales³².

También me gustaría agregar que una de las jóvenes que me acompañaron a las entrevistas (Madhurima) es bengalí y su abuelo solía tener un templo dedicado a la Diosa Kālī, mismo que él había construido como respuesta a un sueño que tuvo donde la deidad le pidió que así lo hiciera. Sin embargo, el día que presenciamos el sacrificio pude notar que parecía consternada. Días después me dijo que también había tenido ese shock porque nunca

³² Opinión obtenida en entrevista informal.

había presenciado un sacrificio. Sintió que al transcurrir de los días la imagen rondaba en su cabeza y ello no le permitía dormir.

Esto genera la reflexión de que, el aspecto del sacrificio mismo tiene diversos matices de oscuridad. Donde unos ven motivo de espanto, miedo, o incluso un acto de violencia, otros únicamente ven una vía para cumplir o agradecer los deseos cumplidos. Es más común que entre esos devotos la sangre no sea vista como algo impuro (aunque esto no se haya captado en su narrativa) sino incluso como algo purificador, ya que es esta misma la que la Diosa acepta como ofrenda. También es interesante notar que, a pesar de la diferencia de perspectivas, todos los devotos asistían al templo de Kālīghaṭ aun sabiendo que la tradición está presente ahí.

Kālī, mi madre

En esta sección damos a conocer algunas entrevistas realizadas a personas que se encontraban en el templo, pero no en el área de los sacrificios. A ellos les preguntamos cuál era el motivo por el cual estaban visitando el templo y cuál la relación que ellos tenían con la Diosa Kālī. También se encuentra un extracto de diario de campo para introducir la asociación previa de la investigadora con el aspecto materno de Kālī.

Un hombre que servía en el templo nos refirió lo siguiente:

“Para empezar, yo respeto y oro a cada uno de los dioses y diosas que se encuentran en el templo, como cualquier otra persona religiosa. Esta conexión profunda sucedió desde dentro. Hay mucho misterio e intriga respecto a este amor

intenso hacia ella. Desde entonces, he tomado *diksha*³³ y conduzco *pūjās* todos los días en meditación a Su nombre, esto es regularmente, incluso si no he comido algo, aun así, hago *pūjās* diarias y le ofrezco comida a la Diosa. [Mi relación con la Diosa] es similar a la relación madre-hijo. Cualquier problema o dificultad ella lo resuelve por sí misma, yo únicamente necesito orarle y hacer esta *pūjā*. Ella escucha mis oraciones y a través de mí, muchos otros son también beneficiados. Si alguien viene a mí con algún problema, solamente necesito mostrarles el camino correcto. Incluso no necesito resolver sus problemas, ellos los superan por su propia cuenta.

Sheela Das, 30 años.

“Madre Kālī es nuestra madre, de la misma forma que mi madre de nacimiento, ella mantiene mi vida. La gente viene de lejos a visitarla, y se dice que, para cualquiera que la visite, su vida es bendecida verdaderamente. Aunque no todos tienen la oportunidad de verla cara a cara, (debido a la enorme muchedumbre de gente que hay cada día), incluso si ellos le oran desde lejos, aun así, las oraciones son escuchadas y cumplidas, incluso si nuestro deseo es verla, podemos incluso sentarnos en su templo y eso es suficiente, incluso si alguien no puede ir dentro del templo o no puede ir a la *Pūjā*, se puede considerar incluso una adoración a Dios porque lo estamos haciendo con devoción. Así que, cada cosa feliz de mi vida ha sido originado por la diosa. Soy bendecido por ella debido a que oro a ella. De hecho, me gustaría agregar algo y es que debemos respetar a nuestra madre de nacimiento con la misma devoción. Hacerlo es igual que adorar a cualquier Dios o Diosa.”

Ashok Bhatte, priest, 55 años.

[Mi relación con Kālī] Es como la relación de un dios y su devoto y quizá como el de una madre y su hijo. Ella nunca ha aparecido cara a cara con sus devotos. Si la ves en un sueño, implicaría que ella viene cara a cara contigo, cosa que ella no hace. Ella viene con bendiciones y éstas continúan con ellos, es muy difícil que un dios se nos aparezca. Las probabilidades [de que ella se aparezca a un devoto] son una entre mil.

³³ Ofrecer lealtad a un solo dios en particular.

Como podemos observar en estos testimonios, en tres de ellos los visitantes, asocian a la diosa con una relación de Madre-hijo. Uno enfatizó que es una relación paralela a la que tiene con su madre biológica en el sentido de que siente una devoción por ella. Esto nos recuerda la idea esparcida de Kālī como una madre por parte de los Santos de Bengala.

Durante la estadía de trabajo de campo pregunté a algunas personas cómo una diosa con tal aspecto y características podría ser una madre. Algunos dijeron que “todas las madres son así” en el sentido de que te pueden castigar, regañar, pero al final prevalece el amor de ellas hacia los hijos.³⁴

Algunas personas que conocí fuera del templo me hablaron de ciertos aspectos de esa relación *madre-hijo* relacionadas con Kolkata. Por ejemplo, un hombre nos mencionó que esa ciudad era una de las más seguras para las mujeres que viajan solas pues, de acuerdo con él, en este lugar no existe el acoso hacia las mismas a diferencia de otras ciudades de India. Él atribuye este hecho a que los hombres en general han sido educados a respetar a las mujeres porque consideran que ellas son una forma de la Diosa.

Según lo que leímos, a Kālī se le asocia con características tales como la capacidad de bendecir a las personas, resolver problemas, escuchar oraciones. Una persona incluso manifestó que la Diosa aniquila los problemas como aniquiló a los demonios. En ese discurso se encuentra la referencia a los mitos del Devī Māhātmya.

³⁴ Plática informal.

El siguiente, es un extracto de diario de campo de una experiencia propia en la que se puede notar una relación diferente con la Diosa.³⁵

“...me di cuenta de que de nuevo estaba viviendo la historia del desplazamiento, de tener que salir de un lugar porque no hay espacio para mí. De tener que moverme porque “mi lugar” ha sido dado a otro. Entonces me enojé y lloré profunda y amargamente. Ya no me interesaba que me vieran o que dijeran algo. Ya no podía ni quería evitarlo. (...) Me enojé con la Diosa “¿Qué clase de madre eres que abandona a sus hijos? ¿No se supone que tú me estás cuidando?! Tú no eres mi madre.” El dolor era tan profundo, porque en verdad no comprendía como la noche anterior había experimentado justamente lo contrario. La protección, la sensación de bendición. ¿¡porqué cada vez que experimento esto, al día o días siguientes vivo puras amarguras y cosas feas!? En verdad no lo entendía y me dolía tanto.”³⁶

Se puede observar que ya había generado una sensación o idea de Kālī como madre. Durante todo el viaje la relación y asociación con ella tuvo diferentes sabores porque en unas pude percibir a la madre protectora y en otros, como en la narración, una madre que castiga, lo que nos evocan los poemas de Rāmprasād Sen que retratan a una madre Kālī amorosa que contrasta con la sensación de abandono y castigo que también relataba. Veamos ahora las narraciones de los devotos. Al hacer un comparativo entre mi experiencia y lo dicho por los devotos, hallamos que ninguno de ellos mostró algún tipo de asociación con el aspecto terrorífico de Kālī.

³⁵ Esta narración ocurrió en Tārāpīṭh. Llegué al pueblo por la tarde-noche en tren. Intenté buscar un lugar para hospedarme, pero no aceptaban personas solas. Tuve la sensación de estar perdida y en peligro. La búsqueda duró muchas horas. Finalmente hallé un hotel fuera de la zona de templos. Para el momento de la narración me habían avisado en el único lugar donde me sentía segura, que mi tiempo había expirado por no apartar la noche anterior. Eso me generó las emociones expresadas al inicio de esta narración.

³⁶ Extracto de diario de campo. Kolkata 2022.

El templo es Kālī

En esta sección se muestran entrevistas realizadas a personas en cuyo discurso incluyeron temas que tenían que ver con el espacio mismo del templo. No hubo un deseo explícito de “ver” a la Diosa, sino que se centraron en el espacio y la idea previa que tenían del mismo.

Ajay Mishra (25 años) Orígen: Darbanga, Bihar.

[Vine aquí porque] este es Kālīghāt, es muy famoso y muchas personas vienen aquí a adorar [a la Diosa] porque ellos confían en este templo de la Diosa Kālī, ella te concederá todos tus deseos mientras seas puro de corazón.

Era mi sueño visitar este templo de Kālīghāt, esta es mi segunda vez. Cuando estuve aquí por vez primera todos mis deseos se hicieron realidad así que realmente creo en este templo y en la Diosa Kālī.

Soy muy leal y seguidor del Dios Śiva, pero como usted sabe hay muchos dioses y diosas en nuestra religión, pero incluso yo adoro a la diosa Kālī porque ella es la única que puede matar todos los problemas en la vida de uno, de la misma forma en que mató a todos los demonios.

(Se aproxima un devoto uniéndose a la conversación)

No hay nada lógico acerca de ella si estás intentando buscar las respuestas desde la lógica, no existe tal cosa. Necesitas creer en ella. Creer poco a poco en tu vida entera depende de ella, [pues ella] es la que tiene todo el control sobre nosotros estamos viviendo en su tierra y todo sucede según su voluntad no hay nada mágico en ello.”

Biswajeet. Vive en la región de Hoogly.

“adoro a la diosa de vez en cuando, también visito otros templos y adoro a otros dioses. (...) prefiero a la Diosa Laxmi y al Dios Viṣṇu. Los adoramos en nuestra casa también. (...) venimos aquí cada que podemos, nuestra casa está cerca, así que venimos una vez cada dos meses más o menos. La mayoría de las veces visitamos dos

templos, uno es Dakṣiṇeśvar y el otro es este. (...) No sigo algún ritual relativo a Kālī, solamente oro a ella como muchos lo hacen. Nada especial o diferente. [vine aquí porque] me casé recientemente y vine al templo a recibir la bendición de la diosa. Vine aquí con mi esposa.”

Karan, 23 años.

Trabajo en “Indian Railways” y soy de Delhi, estoy aquí con mi hermano. Vine aquí porque quiero paz mental. He escuchado mucho acerca de este templo, que cuando la gente lo visita, ellos encuentran paz mental. Por eso estoy aquí. (...) a menudo visito templos. Hay uno en Delhi, AksharDham Templo, lo visito mucho y encuentro mucha paz mental ahí. Esta es mi primera vez en este templo. Mi amigo me dijo acerca de este templo y él supo acerca de él a través de youtube y redes sociales. (...) Yo adoro a la diosa Kālī, hay un festival de la religión Hindu llamado Navratri, lo celebramos adorando las nueve formas de la Diosa. (...) mi experiencia hoy aquí fue promedio, no creo haber sentido algo especial hoy.

Venugopal, 54 años.

Tengo 54 años, soy casado y vivo en Vishakhapatnam. Soy empleado del gobierno central (Central government) He trabajado en encuestas de muestra (Sample survey), así que yo también he hecho este tipo de encuestas³⁷ (...) [vine aquí] únicamente por propósitos religiosos, nos han dicho que aquí había un templo famoso, así que por eso vinimos aquí. (...) Donde quiera que vaya, visito templos. Hoy llegamos aquí y mañana estaremos en Guwahati. Esta es nuestra primera vez aquí (...) nuestra experiencia aquí fue muy buena. (...) Nosotros seguimos el hinduismo y adoramos al Dios Viṣṇu pero también a otros Dioses. Cada vez que es una ocasión especial visitamos templos. Hay muchos festivales en la religión Hindu, así que visitamos templos muy seguido.”

³⁷ Refiriéndose a la entrevista que nosotros le estábamos haciendo.

Podemos observar que algunos de ellos mencionaron “visitas a otros templos” y adoración a otros dioses, así como de “fama del templo” Esto nos habla de una cierta conciencia de la tradición hinduista de peregrinar. “El término bengalí para un lugar de peregrinación es *tirtha*. Esta palabra literalmente significa “vado” y es usada para nombrar locaciones geográficas al que acude la gente por la reputación sagrada de esos lugares” (Morinis 1984,7).

La mayoría de los autores coinciden con que “peregrinaje (...) es usado para nombrar el viaje que cada individuo hace hacia un lugar sagrado con la idea de que él [o ella] es un peregrino (Morinis 1984,2) Sin embargo, nadie de ellos se refirió a sí mismo como “peregrino”. En contraste, yo llegué a sentirme como una peregrina en algún punto del viaje (sin haberlo planeado previamente).

Esto nos lleva a reflexionar acerca de los elementos del templo y de la peregrinación que ya hemos señalado en este trabajo, de cómo a través de ciertos tratados y fuentes se menciona el objetivo del templo con relación a la vivencia del peregrino. Sin embargo, podemos hacernos eco con la reflexión de Banerjee cuando menciona que “esa descripción del recorrido del templo correspondería más o menos a las aspiraciones y experiencias del peregrino ideal” (Banerjee 2007,58) en la que se presupone cierta conciencia y motivación que no siempre corresponde con lo expresado por los visitantes.

La Diosa en el cuerpo³⁸

“Era una noche cualquiera. No esperaba algo especial. De hecho, estaba un poco molesta porque mi profesora me había enviado a ese templo. Ella dijo que gente de diferentes religiones estarían ahí. En mi mente, iba a encontrar un templo con muchas personas de diversas religiones sentadas alrededor de algo. Cuando llegué, únicamente vi mucha gente que vivía en las calles alrededor del templo. De hecho, toda la zona estaba llena de esas personas. No estaba atemorizada, pero lo estuve cuando vi personas enfermas justo afuera del templo. Tenían algún problema en la piel que me dio miedo que me contagiaran de ello, temía tocarlos. Luego vi más gente en el templo, era obvio que no eran de altas castas, sino de baja casta que venían a visitar el templo.

Era el momento del *Ārti*³⁹ ya habíamos terminado de realizar las entrevistas. El pandit había llamado a Anushka y por ende a mí. Las dos nos sentamos mientras comenzaba. Yo me sentía como una niña que iba a recibir algo. Ya desde ahí sentí a la deidad, pero tenía ganas de sentirla más. Durante la entrevista había tenido la sensación de que quería realmente abrazar a Kālī. (literalmente levantarme y abrazar la gran imagen que tenía el tamaño un poco más alto que el de una persona promedio) Luego comenzó el *ārti* y yo empecé a sentir eso que siempre me pasa. Sentí que energía quería salir de mí, pero como de atrás de la cabeza. Al principio intenté resistirme por temor a que sucediera algo fuerte. Pero el sonido [de la música] era tan alto que pensé “qué más da, nadie me escuchará” así que comencé a dejarme llevar. La energía estaba realmente saliendo y comencé a hacer ruidos. Luego sentí que esa energía se salió por mi frente y al mismo tiempo me embargaba una emoción. Sentí

³⁸ La siguiente narración ocurrió en el templo Firingee.

³⁹ Ritual de adoración.

que la diosa tocó mi cuerpo. Las partes correspondientes a lo femenino. Me conmoví de tal manera que comencé a llorar muy fuerte hasta que no pude evitar gritar. Pero todo esto fue dado por la energía que siempre siento. Al tiempo de la última campanada justamente ahí caí de rodillas. Y solamente sentía agradecimiento con la Diosa. Me embargó tal energía que no era capaz de levantarme ni de articular palabra alguna. Luego de un rato me llamaron y me dijeron que me levantara. Yo me sentía toda fuera de mí. Muy mareada. El pandit⁴⁰ me dijo (en inglés) “come, are you ok?” Y le dije “I don’t know” mi cuerpo aún temblaba. Él puso su mano entre mi cabeza y mi frente y sentí el amor de la Diosa. El pandit dijo “Sister Nivedita” y lo repitió varias veces. Entonces me conmoví de tal manera que empecé a gritar y a llorar. Era como una niña. Sentía que por fin la gracia divina me tocaba. Y sentí algo intenso en las palabras “Sister Nivedita” no sabía si ella estaba ahí o qué [ni si quiera sabía quién era]. Pero sí sentí que alguien ferviente de la diosa Kālī estaba presente ahí, en mi cuerpo. Luego ya me calmé como una niña a la que le dan algo para que tranquilice su llanto. Y todo mi cuerpo se calmó. Cuando desperté, la gente a mi alrededor estaban todos atónitos. Y me veían con tal rareza que temí que me estaba pasando algo malo. Me preguntaron si estaba bien y dije que sí. Yo quería saber qué había sucedido, pero el pandit me dijo “go” y me señaló la puerta. Señal inequívoca de que debíamos irnos de ahí.

Salí con Anushka y le pregunté si esto que había pasado era algo malo o porqué la gente me veía así. Ella dijo que simplemente estaban preocupados porque se preguntaban si algo malo me estaba pasando. Luego le conté todo lo que vi y los sueños que he tenido. Ella dijo “I think this is a big bless from the Goddess” y le pregunté si ella creía en mis palabras. Me dijo

⁴⁰ Escribí “pandit” en el texto original y lo dejo para preservar la escritura como fue, pero el rol de la persona corresponde a un *Pūjāri*. Es decir, el encargado de hacer las *Pūjās* (ofrendas a la Diosa).

sin titubear que sí y luego añadió que muchos de sus seres queridos han pasado por cosas así: “of course this is true...how could I deny what I see?” y dijo que quizá el Pandit me había llamado “Sister Nivedita” porque ella [al igual que yo] era una extranjera, pero había vivido las bendiciones de la diosa.”

La experiencia descrita en los párrafos anteriores sucedió durante mi visita al templo de Firingee. (Figura 21) Para mí era algo nuevo y confuso en el sentido de que parecía no haber comprensión del hecho por parte de las personas que lo atestiguaron (excepto Anushka). Durante mi visita al templo de Kālīghāṭ y de Firingee no vi a nadie más teniendo el tipo de reacciones corporales que yo estaba teniendo. Tampoco pude escuchar algún testimonio de personas que aseguraran vivir tales experiencias. A continuación, narro la segunda experiencia vivida en Tārāpīṭh.

“Hoy ha sido un día muy loco. Por la mañana salí sin saber exactamente qué haría. Me dirigí hacia el camino del templo, pero no entré enseguida. Vi el arco de bienvenida a Tārāpīṭh así que tomé el camino normal. Noté que las calles estaban vacías. Debo describir un poco. El templo está sobre un camino que se llama “*Tārāpīṭh temple*” o “*Tārāpīṭh Road*” durante todo el camino abundan los puestos de objetos comunes; aretes, bolsas, pulseras, collares, muchas cosas de cobre y artículos religiosos y juguetes baratos para niños. Todo de no muy buena calidad. Más adelante, conforme se va acercando al templo, comienzan los puestos de dulces y de toda clase de cosas para las *Pūjās*; flores, inciensos, *sindūr* (vermellón) las telitas rojas que se ponen en la cabeza, saris rojos, etc. A lo largo de la calle hay diversos templos pequeños. Algunos son de fácil acceso y para otros se debe entrar a pequeñas callecitas. Luego ya está el templo principal de *Tārā*.

Por la mañana entonces llegué, crucé el arco y me parecía que todo estaba muy vacío. Incluso no se veían las tienditas abiertas. Pensé que quizá era la hora. Pasé caminando y encontré una “sangha” que me recordó los temas de budismo. Pensé que era un lugar donde vivían renunciantes y que no podría pasar. Pero la arquitectura era muy bella. De regreso lo vi de nuevo y pensé en acercarme a ver si podía pasar. Y sí podía. Tenía la apariencia como de esos templos del sur. Grandes y coloridos. Por dentro había muchos episodios de diversas narraciones; las *Mahāvidyās*, las fases de *Viṣṇu*, *Kṛṣṇa* y las *gopis* con Radha. Sólo había una deidad, pero no era la principal. La principal era más bien un gurú o baba o algo así que la verdad desconozco. La deidad secundaria era *Kālī* en su aspecto como de la mayoría de las figuras callejeras de Kolkata. También estaba *Śiva* que tenía un como joronguito de ropa.

El templo no estaba muy concurrido, así que pensé que por fin podía sentarme frente a las deidades como lo he querido desde que llegué aquí. Primero comencé sintiendo el *darśan*. Es una sensación de que hay algo como con una forma y una condensación que no alcanza a ser física, pero está en alguna parte del cuerpo, principalmente en la cabeza y frente. Puede ser la coronilla también o el tercer ojo, como si lo abriera. Pero aquí en India se abre sin necesidad de mantras e incluso se abre cuando mis ojos recorren las calles. Me dejé sentirlo. Para manipularlo de modo que sea una sensación como de placer espiritual, a veces lo trabajo con la respiración. Es a través de esto que logro canalizar lo que parece ser el poder de esta energía. A veces es para meterla, a veces es para sacarla por la respiración. Me encontraba en este proceso y me deje llevar porque supuse que nadie me molestaría. En eso estaba. Le hablé también a la deidad pidiéndole me quitara las cosas negativas que tengo en la vida. De pronto, una canción brotó de mí. Era una canción que no está en mi idioma, pero yo seguí la vibración de esta a través de mi boca. Mi corazón comenzó a latir más rápido de

la emoción. Me sentí alegre y fui sintiendo como a través de esa canción la energía dentro de mí se mueve. Comenzó a sonar la música del *ārti*. Y la energía se movió mucho más rápido. Yo la sentía principalmente en mi cabeza, pero ya había alcanzado puntos como mi vientre y mi estómago. Me dejé llevar, y comenzaron los movimientos más fuertes. Más duros. A la par yo iba viendo y sintiendo también a través de la respiración, que me estaba sumergiendo en agua. Sentía que eran las aguas de la deidad que estaban sumergiendo mi ser dentro de ella. Con la respiración sentía que de pronto necesitaba salir de esa agua (tal como cuando estamos en agua de verdad) y volvía un poco a la tierra. Luego me sumergía de nuevo y así como 4 veces. Al final, la energía era tanta que sacudió mi cuerpo. Sentía la vibración de la música y la diosa entrando en mí, penetrando en los rincones más solitarios o abandonados de mi cuerpo. Pero es como el cuerpo interno. No físico. Sin embargo, el físico es el que reacciona. Dejé que eso sucediera y llegó un punto en el que la posición de estar sentada ya no era suficiente, así que me dejé caer y la madre entró en todo mi cuerpo. No puedo decir que era precisamente una posesión, porque no es que propiamente ella estuviera adentro. Es como si la energía que ella emana es la que está dentro. Veía símbolos de la diosa, su cuchillo o daga, flores, los pies de *Tārā*. Cuando estuve ya acostada vi a la gran *Durgā* con sus múltiples brazos. Y justo cuando terminó la música yo descansé. Sólo estaba reposando cuando llegaron unas mujeres junto a mí. Una de ellas dijo una palabra como “boli, bolo, bol” no sé y luego me abrieron la boca y es como si lo que vieron dentro de mi boca reafirmó el significado de esa palabra porque la repitieron. La primera fue como en tono de pregunta. La segunda como una respuesta afirmativa. Entonces me dieron agua y me dijeron que la escupiera. Me levantaron entre dos. Hasta ese momento me di cuenta de que mi cuerpo estaba bastante débil, pero mi corazón estaba alegre. Me sentaron en el borde de la escalera y varias personas me rodearon. Sus caras eran de sorpresa y me preguntaban cosas que obviamente

no entendía. Sólo algunas cosas entendí como que, si yo venía sola, cual era mi nombre, y cual era mi aldea (village). La mujer que me había hecho escupir el agua me miró con cara de ternura y me intentaba decir algo. Como no le entendía, las señales de cara y sus manos me dieron algunas pistas. Con las manos señaló el lugar hacia dentro del templo (donde yo había estado) y luego hizo como movimientos de fuerza, de vibración quizá diciendo que yo estaba temblando mucho, luego levantó su mano apuntando el cielo (pienso que quizá se refirió a que era la Diosa) y luego sonrió. Me hizo sentir que todo estaba bien. Esta era una mujer como de una aldea o de por ahí [Tārāpīṭh]. Pero luego había otra mujer que también intentó comunicarse con el poco hindi que sé y el poco inglés que ella sabe (super poco ambas) y al final dijo que grabó un video de mí mientras estaba en ese “trance”. Nos pasamos los números y me compartió el video. Ella dijo que eso no estaba bien [lo que me había sucedido]. Que debería ir al médico y enseñarle el video y el médico me va a dar medicamento.”

La siguiente narración es un fragmento de algo sucedido durante mi estancia en el templo de Tārāpīṭh.

“Después de una espera de aproximadamente 4 horas, por fin llegó el momento [de ver a la diosa Tārā]. Sin embargo, debo decir que no sentí la energía de la primera vez [haciendo referencia a la primera vez que había entrado al templo] Incluso sentí como si todo estuviera bloqueado [dentro de mí]. No sé cómo describir la sensación, pero quizá puedo ejemplificarlo con una imagen; como si solamente hubiera podido sentir el cabello de la *mata*⁴¹. Además de los jalones que sí son muy fuertes. Me dispuse a regresar como derrotada y algo (nuevamente esa energía que a veces me mueve) me dijo que regresara. Incluso le respondí

⁴¹ Una forma común de llamar a la Diosa Madre es *Mata*.

“no sé qué quieres o porqué me llamas, pero allá voy”. Vi que en el cuadrante principal había mucha gente sentada. Me senté con ellos y después encendieron unas grandes pantallas. Ahí se veía la diosa Tārā y los rituales que le estaban haciendo a puertas cerradas.⁴² La gente verdaderamente se emociona mucho. Y yo puede entender esa emoción a través de lo que siento energéticamente (a veces me pregunto si su emoción está dada de la misma manera) a través de la pantalla sí se sintió la energía. Especialmente cuando la persona que realizaba los rituales lanzó algo con una como escobita. Con ella apuntaban hacia nosotros y sentí la verdadera bendición y energía como nunca. Reaccioné con un sonido de alegría que sale de forma inesperada de mí y noté que muchas personas tenían la misma reacción. Era fuerte pero muy amorosa. Me tembló el cuerpo. Luego la gente se levantó y esa misma energía me hizo llegar hasta adelante. Quedé realmente casi hasta adelante. Cuando abrieron las puertas pude ver a la mata y me hizo danzar. En algún momento vi a mi niña⁴³ danzando una danza salvaje. Cabello suelto “no peinado” flaquita. Esa sensación de la diosa y la felicidad me acompañaron. En ese momento sentí que todo estaba realmente transformado. Cuando llegué al hotel sentí una especie de plenitud. Me sentía protegida en el lugar, y muy feliz desde el fondo del alma. Esa noche intenté dormir, pero no podía de tanta energía producto del *darśan* de la diosa. Tuve que realmente ponerme a hacer un gran ejercicio de poder meter la energía a mi ser para asimilar. La sensación era parecida a los sueños que tuve en el viaje de hace 7 años. Como visión múltiple, como un solo rostro multiplicado mil veces, pero todo se veía así. Muchísimos sueños, o más bien visiones. No sé cómo logré dormir.”

⁴² En los horarios donde cierran las puertas que resguardan a la deidad, se le realizan diversos rituales que transmiten por unas pantallas que son visibles a la gente que está esperando afuera en el área común y principal del templo.

⁴³ Refiriéndome a mí misma cuando era niña.

A través de estas narrativas podemos ofrecer diversas reflexiones. Durante la estancia en Kālīghāṭ no encontré una sola persona que tuviera manifestaciones de este tipo y con quien a su vez pudiese entablar una conversación para hablar acerca de ello. Sin embargo, en Tārāpīṭh me sucedió que tuve reacciones corporales inesperadas e incontrolables (provocadas por la energía dentro de mí) que coincidían exactamente con movimientos que estaban realizando los demás. Lo que no puedo saber es si ellos sienten lo mismo.

Por ejemplo, durante la espera alrededor del templo de Tārāpīṭh las personas gritaban repentinamente “Jay jay Tārā” a lo cual mi cuerpo se estremecía provocando gritar lo mismo, pero desconozco si ellos lo hacían provocados por esa energía o era algo como una costumbre o hábito. Sin embargo, podemos encontrar diversos elementos que nos recuerdan la visión tántrica y Śākta que consideran que la deidad o su poder pueden manifestarse en el ser humano a través del cuerpo. He podido encontrar eco de este tipo de manifestaciones en las experiencias narradas por Ramakrishna.

Es interesante notar también que para algunas personas incluso Indias lo que me estaba sucediendo era algo malo o no legitimado, es decir, no normalizado. Hemos podido observar en las narraciones que algunas personas a mi alrededor tuvieron reacciones de asombro o preocupación por lo que me sucedió, como el caso de la mujer que me recomendó ir al médico. Recuerdo momentos en el templo de Tārā donde estaba danzando y algunas personas me miraban con cara de desaprobación o asombro mientras algunos niños estaban danzando igual.

Conclusiones

En este trabajo se ha ofrecido un abanico de estudios, orientaciones, percepciones, análisis y experiencias que rodean la Diosa Kālī y el templo de Kālīghāṭ reuniendo perspectivas y visiones de los estudiosos y los devotos. Se ha indagado entre distintos trabajos académicos para conocer la idea generalizada de la deidad, así como el lugar donde es adorada. Encontramos que, según algunos estudiosos, la oscuridad de Kālī es percibida según la temporalidad y la tradición de adoración a la que se adscribe. A través de un recorrido por el hinduismo mainstream, la tradición tantra y *Śākta* hemos encontrado que cada una de ellas tiene una forma diferente de aproximarse a la deidad y de evocar o confrontar la oscuridad de la Diosa.

Al mismo tiempo, hemos presentado las voces de diversos adoradores o visitantes del templo de Kālīghāṭ para acercarnos a la forma de aproximarse a la divinidad. Distintas miradas en torno a quién es Ella, tradiciones y visiones se entremezclan conservando la centralidad de la Divinidad, pero permitiendo una multiplicidad de costumbres que pueden llegar a ser contradictorias. Temas como el sacrificio, la sangre, el rol de Kālī como madre, los sueños y las manifestaciones de adoración encuentran puntos de encuentro y desencuentro entre los adoradores.

De esta manera, el conjunto de miradas y percepciones de los académicos y visitantes del templo se han presentado aquí como gamas de diferentes tonalidades de oscuridad encarnando así la visión que hemos nombrado “matices de la oscuridad” con la cual procuramos visibilizar que la característica oscura del aspecto y significado de Kālī tiene muchas formas de abordarse. Así, lo que para algunos es motivo de asco, rechazo o disgusto,

para otros es un motivo de adoración y una forma de acercarse a la Diosa. Todas las perspectivas hallan su punto de encuentro en el templo de Kālīghaṭ donde conviven.

Tal exploración del contexto histórico se yuxtapone con contribuciones de estudios antropológicos de peregrinación, en particular la relación entre peregrinaje y la experiencia del peregrino/visitante. Aquí, la vivencia de la investigadora en torno a Kālī y Kālīghaṭ se mezcla con la de varios otros devotos-visitantes, situándola como sujeto de estudio y una reflexión crítica de sus experiencias como objeto de análisis. Las convergencias y divergencias con respecto a las impresiones y experiencias de las narrativas de los devotos hacen visible la diversidad de percepciones y expectativas que a menudo gobiernan la experiencia de ver y ser visto por la Diosa, añadiendo más tonos a la oscuridad de la Diosa.

A este estudio se le han agregado importantes contribuciones desde una perspectiva antropológica de estudios del peregrinaje principalmente en lo relacionado con la peregrinación vista desde una mirada integradora que reúne principalmente los elementos que dan sentido y empuje a la tradición habiendo encontrado estos en los mitos, leyendas y manifestados en el templo, su estructura y la red de aspectos que permiten el cumplimiento de las actividades que permiten el encuentro de la deidad con los visitantes, cuyas narrativas y vivencias complementan la visión integradora de los estudios de peregrinaje.

Finalmente, hemos añadido la experiencia y visión de la investigadora quien se ha colocado como parte de los sujetos de estudio a través de su propia experiencia de aproximación a Kālī y algunos templos que albergan su imagen. A su vez, las narrativas de esas experiencias se presentan como objeto de estudio permitiendo un comparativo y contraste con las experiencias y miradas de los devotos. El resultado ha sido la amplificación de la diversidad de los “matices de la oscuridad”.

Imágenes



Figura 1 Śyāmā Kālī (foto de la web)



Figura 2 Diosa Durgā. (Fotografía tomada de la Web)



Figura 3 Templo de Kālīghāṭ. (Foto tomada de la Web)



Figura 4 Templo de Tārāpīṭh (Foto de la web)



Figura 5 Templo de Dakṣiṇeśvar. (Kinjal bose 78)



Figura 6 Ramakrishna Paramahansa.

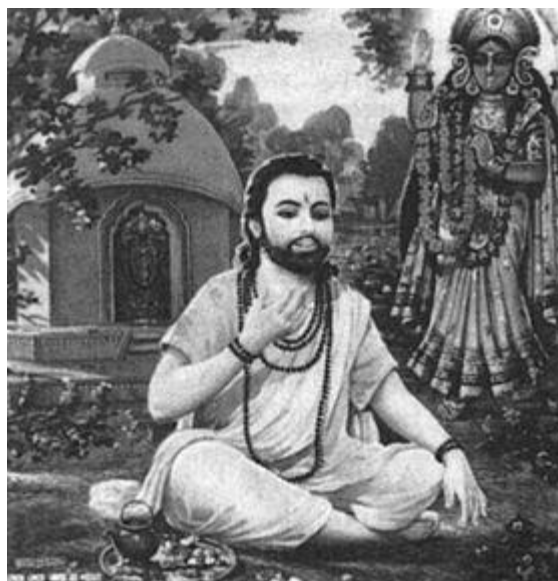


Figura 7 Rāmprasād Sen.

Figura 8 Kolkata. (Fotos tomadas durante la estadía de investigación)



Imagen de la Diosa Durgā en el aeropuerto de Kolkata.

Diosa Kālī en estación del Metro Kālīghāt



Diosa Durga en un puesto de cosas deportivas.



Un auto con la leyenda “Jai Mata Di”

Figura 9 Diversas representaciones de la Diosa Kālī en nichos y templos pequeños



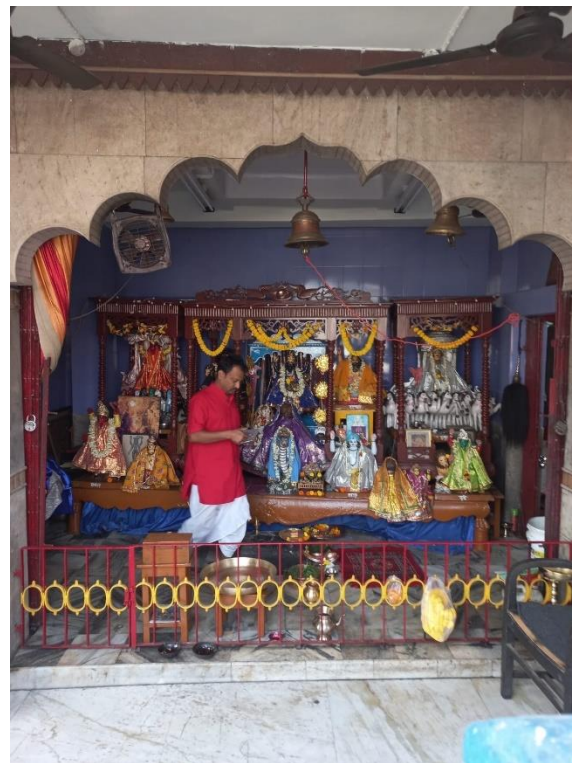
Deidades femeninas en árboles



Nicho común con Kālī como deidad principal.



Nicho pequeño dedicado a Kālī



Templo de tamaño pequeño con sacerdote.

Figura 10. Kālī Pūjā *pandal*. (Foto de la web)



Figura 11 Algunas representaciones de Diosas en zonas rurales.



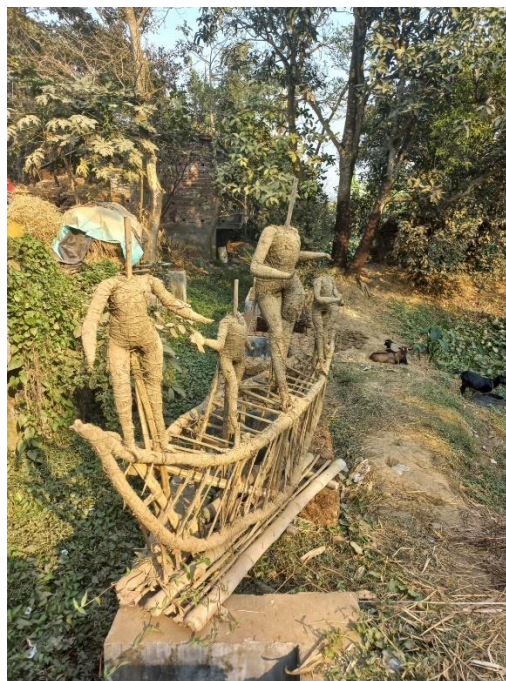
Hechura de deidades femeninas de barro



Altar a deidad femenina en zona rural.



Templo pequeño en zona rural.



Deidades en zonas rurales. Destacan las imágenes sin cabeza

Figura 12 Afueras del templo de Kālīghaṭ.



Puestos diversos alrededor de Kālīghaṭ



Nicho pequeño a deidades secundarias.

Una de las entradas principales al templo.

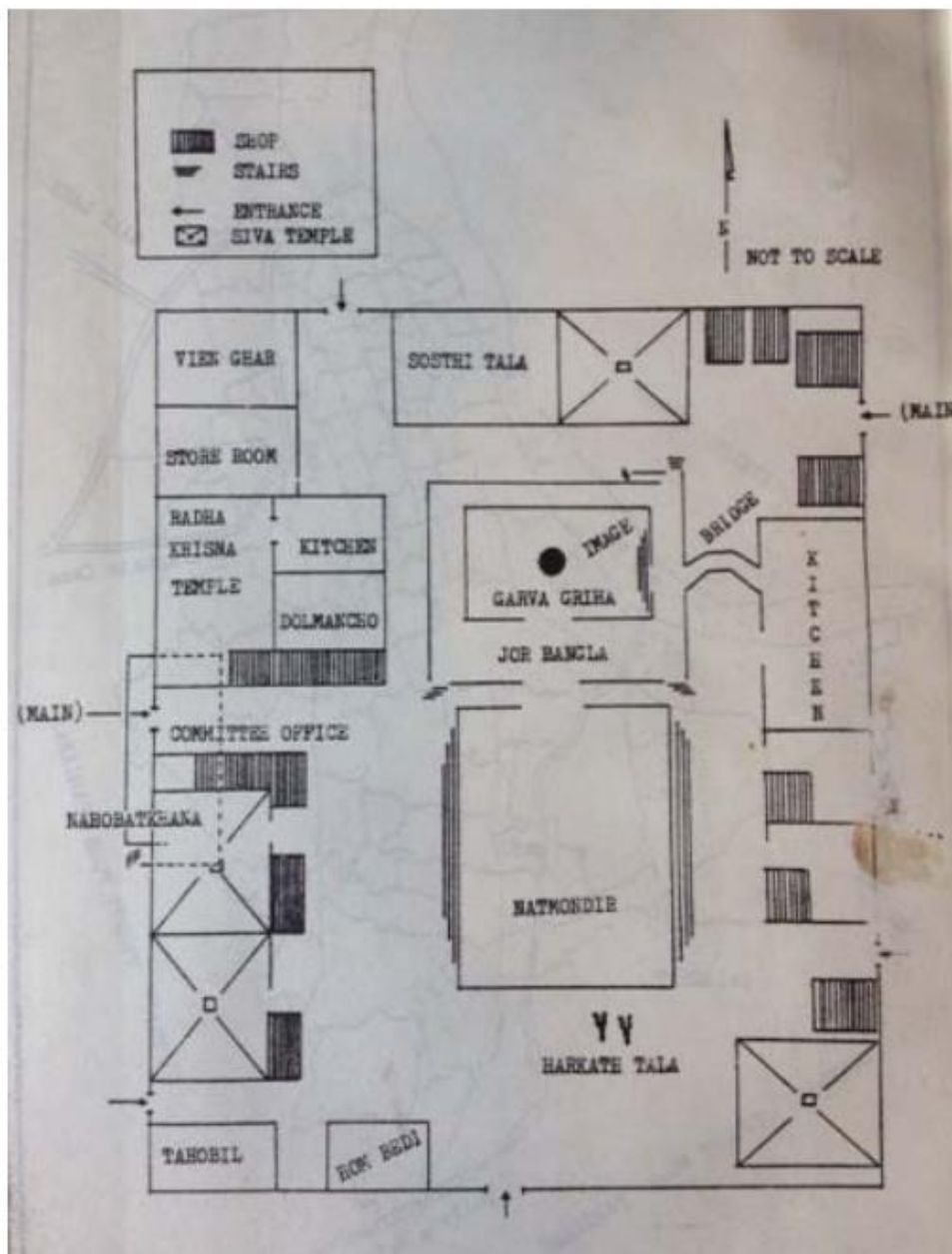


Figura 13 Mapa del templo de Kālīghāṭ por Indrani Basu Roy.

Fuente: Indrani Basu Roy, Kālīghāṭ, its Impact on Socio-Cultural Life of Hindus (New Delhi: Gyan Pub. House, 1993), Backmatter, Map No. 2. En Moodie. 2014.

Figura 14



Árbol dedicado a Shiva.



Puesto de flores dentro del templo.

Figura 15



Área de Sacrificios



Personas dentro del área de sacrificios



Zona donde se colocan los animales.



Cocina para ofrendas de carne



Un hombre prepara la carne.



Oficiante que asistió ritual sacrificial.



Figura 16 Servidor en la cocina vegetariana.

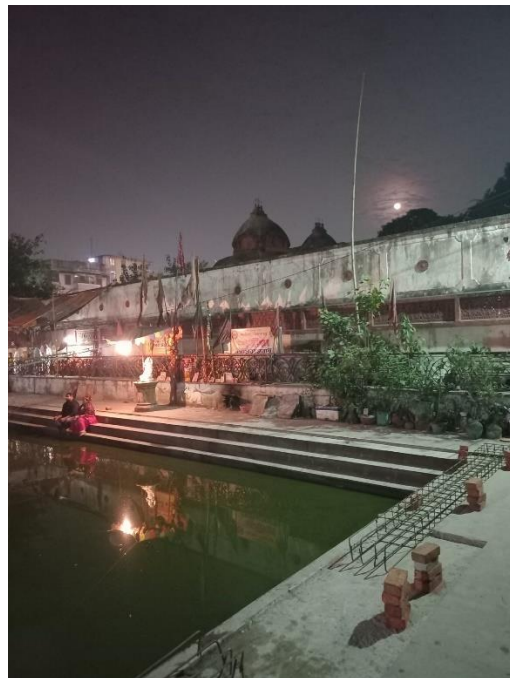


Figura 17 Área de agua dentro del templo

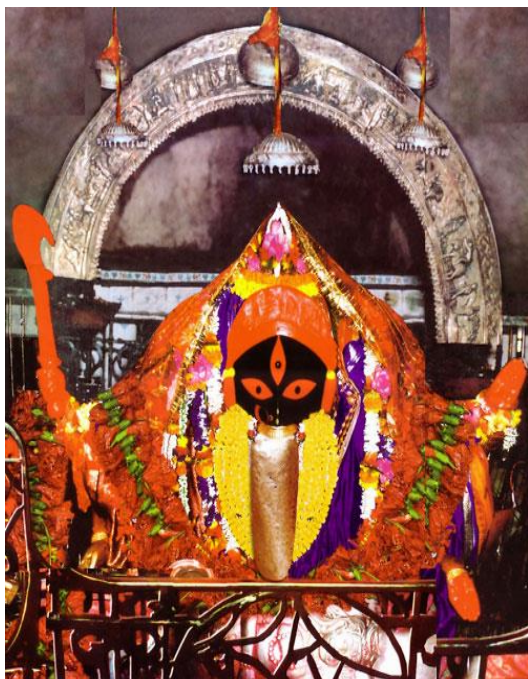


Figura 18 Imagen principal de Kālī



Figura 19 Pareja realizando una boda.



Figura 20 “sacrifices are not allow” en Lake Kalibari



Figura 21 Kālī y *pujari*. Templo Firingee

BIBLIOGRAFÍA.

Aguilar Ros, María Alejandra. (2021) La experiencia religiosa como punto de arranque en el estudio de antropología de la religión, o cómo soltar el cuerpo en los rituales ajenos. En “*Raíces. Revista Nicaragüense de Antropología*” Año 5 No.10 | 2021 Julio-diciembre. Nicaragua.

Aguilar Ros, María Alejandra y **Vázquez Sosa**, Daniel Fernando. (2021) Acercamientos etnográficos a la antropología de la experiencia religiosa: corporalidad, emociones y subjetivación. En “*Raíces. Revista Nicaragüense de Antropología*” Año 5 No.10 | 2021 Julio-diciembre. Nicaragua.

Barbiani, Erica. (2005) *Kālīghāt, the Home of Goddess Kālī: the Place Where Calcutta is Imagined Twice: a Visual Investigation into the Dark Metropolis.* Sociological Research Online, Volume 10, Issue 1, <http://www.socresonline.org.uk/10/1/4.html> doi:10.5153/sro.98.

Bordeaux, Joel (2019) *Blood in the Mainstream: Kālī Pūjā and Tantric Orthodoxy in Early Modern Bengal.* Mattoo Center for India Studies, Stony Brook University, Melville Library E5350, Stony Brook, NY 11794, USA.

Banerjee, Arka Deb. (2017) History of popular Calcutta. En “*Claiming the City: Protest, Crime and Scandals in Colonial Calcutta, c 1860-1920*” by Anindita Ghosh, New Delhi: Oxford University Press, 2016; pp 340, 995.

Banerjee, Ishita (2007) *Fronteras del Hinduismo: el Estado y la fe en la India Moderna.* El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. Ciudad de México.

Banerji, Sures Chandra. (1992) *Tantra in Bengal : a study in its origin, development and influence.* Manohar, New Delhi. India.

- Bharati**, Agehananda (1963) Pilgrimage in the Indian Tradition. En History of Religions, Vol. 3, No. 1 (Summer, 1963), pp. 135-167. The University of Chicago Press. Chicago, U.S.A.
- Bradbury**, James y **Sen**, Atreyee. (2020) Introduction: Calcutta Characters en “Contemporary South Asia” Vol. 28, No. 4, 427–433.
- Chatterjee**, Shoma A. (2005) “The Goddess Kālī of Kolkata” UBS Publishers Distributors, India.
- Coburn**, Thomas B. (1984) Devī-māhātmya : the crystalization of the goddess tradition. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi, India.
- Díaz**, Rodrigo. (1997) “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” Alteridades, vol. 7, núm. 13, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.
- Figuerola**, Oscar. (2017) Vijnana Bhairava Tantra. Kairós. Barcelona, España.
- Gómez Pellón**, Eloy (2021) La antropología como experiencia vivida. En Revista de Antropología Iberoamericana. Vol. 16, N°. 2, 2021, págs. 227-236.
- Guzmán**, Diana y **Díaz**, Rodrigo. (2015) “Antropología y *performance* algunas intersecciones y rutas de investigación”. En Revista Diario de Campo. Estudios del performance: quiebres e itinerarios N°. 6-7 Tercera época Año 2.
- Guha-Thakurta**, Tapati. (2015) In the name of the Goddess. The Durga pujas of contemporary Kolkata. Primus Books.
- Harding**, Elizabeth U. (1993) Kālī. The black Goddess of the Dakṣiṇeśvar. Motilal banarsidas publishers. Delhi, India.

- Hawley, John Stratton y Wulff, Donna Marie.** (1982) Blood and death out of Place: Reflections on the Goddess Kālī. (David Kinsley) en *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India*. Berkeley Religious Studies Series. Berkeley, California.
- Kakati, Nilam.** (2019) Ritualizing Women Body: An Analysis of Tantric Sacred Geography with special reference to Kāmākhyā in Assam. En “*International Journal of Social Science and Humanities Research*”: July - September 2019. University of Hyderabad, India.
- Kinsley, David** (1974) "Through the Looking Glass": Divine Madness in the Hindu Religious Tradition” en *History of religions*. Vol. 13, No. 4 (May, 1974), pp. 270-305.
- Kinsley, David** (1975) “Freedom from the death in the Worship of Kālī” En *Journal Article* Vol. 22, Fasc. 3 (Dec., 1975), pp. 183-207 (25 pages).
- Kinsley, David** (1978) “The Portrait of the Goddess in the Devī-māhātmya” en *Journal of the Academy of Religion*. Vol. 46, No. 4 (Dec., 1978), pp. 489-506.
- Kinsley, David** (1997) “Tantric visions of the divine feminine: the ten Mahāvidyās” University of California Press.
- Kramrisch, Stella** (1946) “The Hindu Temple. Vol I” University of Calcutta. India.
- Kripal, Jeffrey John.** (1994) Kālī’s tongue and Ramakrishna: “Biting the tongue” of the Tantric tradition. En “*History of religions*. Nov, 1994 Vol. 34 No. 2 pp152-189. University of Chicago Press.
- Marks, Kendra D.** (2011). Goddesses, Monsters, and Monstrous Goddesses: The Portrayal of Kālī in the Devī Māhātmya (Unpublished master's thesis). University of Calgary, Calgary, AB.

- Michell, George.** (1988) *The Hindu Temple. An introduction to it's meaning and forms.* The University of Chicago Press. U.S.A.
- Marsman, Michael, A.** “Kālī: In Praise of the Goddess” *Psychological Perspectives*, 62:2-3, 184-192, DOI: 10.1080/00332925.2019.1624445.
- McDaniel, June** (2015) *Death Visions of the Goddess Kālī: The Bengali Śākta Corpse Ritual at the Burning Ground. Death, Dying, and Mysticism: The ecstasy of the end.* Thomas Cattoi and Christopher M. Moreman editors. Palgrave Macmillan, New York.
- Moodie, Deonnie G.** (2014) *Contesting Kālīghāṭ. Discursive Productions of a Hindu temple in Colonial and Contemporary India.* Harvard University Graduate Schools of Arts and Sciences. Published by ProQuest LLC (2014).
- Moodie, Deonnie G.** (2018) *Kālī and the Queen: Religion and the Production of Calcutta's Past and Presents 1.* Conference: Religion in urban India.
- Moodie, Deonnie G.** (2018) *The Making of a Modern Temple: Kālīghāṭ and Kolkata.* Oxford University Press.
- Morinis, E. Alan.** (1984) *Pilgrimage in the Hindu tradition : a case study of West Bengal.* New York : Oxford University Press, Delhi.
- Samanta, Suchitra.** (1994) The “self-animal” and Divine Digestion: Goat sacrifice to the Goddess Kālī in Bengal. En *The journal of Asian Studies*. Vol 53. No. 3.
- Sen, Dinesh Chandra.** (1954) *History of Bengali language and literatura.* University of Calcutta; Calcutta.
- Sen, Sukumar.** (1983) *The Great Goddesses in indic tradition.* Papyrus Publishers, Kolkata, India.

Singh, Rana P. B. (2012) The 51 Śaktipīṭhas in South Asia Spatiality and Perspective for Pilgrimage-Tourism. *The Oriental Anthropologist*, Vol. 12, No. 1, 2012, Pages 1-37 Banaras Hindu University, Varanasi.

Sternbach, Ludwik (1977) The Sword and the Flute. Kālī and Kṛṣṇa, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology (Reseña) *American Oriental Society*. Vol. 99, No. 3

Suraiya, Jug. (1985) Calcutta. Oxford & IBH Publishing Company. Janpath, New Delhi, India.

Tull, Herman. (2015) Kālī's Tongue: Shame, Disgust, and the Rejection of Blood and Violence in Vedic and Hindu Thought. *En International Journal of Hindu Studies* 19, 3: 301–332

Turner, Victor y Edith (1978) Image and Pilgrimage in Christian Culture. Columbia University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/turn15790>