La piel de tigre y la serpiente

La identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas

Adrián Muñoz



EL COLEGIO DE MÉXICO

LA PIEL DE TIGRE Y LA SERPIENTE

LA IDENTIDAD DE LOS NĀTH-YOGUIS A TRAVÉS DE SUS LEYENDAS

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LA PIEL DE TIGRE Y LA SERPIENTE

LA IDENTIDAD DE LOS NĀTH-YOGUIS A TRAVÉS DE SUS LEYENDAS

Adrián Muñoz

EL COLEGIO DE MÉXICO

181.45
M9719pi

Muñoz García, Adrián.

La piel de tigre y la serpiente : identidad de los nâth-yoguis a través de sus leyendas / Adrián Muñoz — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2010.

386 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-082-5

1. Yoga. 2. Yoga , Hatha. 3. Hagiografía — India. 4. Hinduismo — India. I. t.

Primera edición, 2010

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-082-5

Impreso en México

CONTENIDO

ॐ

Prefacio 9
Sobre la transliteración 15
Abreviaturas 17
Tablas y fotografías 19

Introducción al Nāth Panth, 21

I. Las leyendas: el folclor nāth, 31
De cómo leer una leyenda, 31;
Voces legendarias, ecos míticos, 34; La narrativa nāth, 45

II. Natalicios ejemplares, 55
El origen de Matsyendra, 55, El nacimiento de Gorakhnāth, 81;
La creación de Gahinī, 97

III. El discípulo supera al maestro, 109
La prueba de los cuatro nāths, 110; El rescate del guru, 113;
Fratricidio, 134; Necedad y codicia, 142

IV. Realeza, amor y ascesis, 163
El rey desconsolado: Bhartṛhari, 164;
El rey apegado: Gopīcand, 186;
El príncipe mutilado: Caurangī, 209

V. Gramática nāth, 231
Elementos simbólicos, 233; *Fauna alegórica*, 233; *Mineralogía yóguica*, 248; *Mérito y demérito*, 255; Tensiones, ansiedades y obsesiones, 263; *Tantrafobia*, 263; *Erotismo y contención*, 281; Mundo secular *versus* mundo espiritual, 295; *Linaje y descendencia*, 295; *Ascetismo y poder*, 308

VI. Moralejas de yoguis, 327

Bibliografía, 337

Índice analítico, 371

PREFACIO

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

Aun si se lava con leche,
jamás el carbón emblanquece.
Aun con guirnalda de flores en el cuello,
no deviene en cisne el cuervo.
[...]
El elefante queda absorto en el ojo de la hormiga;
en la boca de la vaca surge la tigresa.
Sólo después de doce años, pare la mujer estéril
un retoño de brazos y piernas mutilados.

Así recita Gorakhnāth, el discípulo de Machindra.

(Bānī *pad* 34)

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

La estancia de investigación que realicé en India y Nepal entre 2004 y 2005, en busca de yoguis, libros y manuscritos, resultó ser una experiencia provechosa, tanto personal como profesionalmente. El primer día que estuve en el templo de Gorakhpur me dirigí cuanto antes hacia la librería del monasterio. Después de escoger

algunos títulos, pregunté cuánto debía: el importe era de ochenta y cuatro rupias. Al escuchar la cifra pensé –o quise creer– que ello debía ser una señal de buen augurio; tal vez el espíritu de los ochenta y cuatro nāth-siddhas me estuviese mandando pistas y alicientes. De modos directos e indirectos seguí por buen curso.

Este estudio se basa en una lectura de una larga tradición de yoguis que tuvo sus orígenes alrededor de los siglos X al XII de la era común. Esta orden, comúnmente llamada Nāth Panth, sigue presente en la actualidad pese a haber cruzado momentos en que su ocaso parecía cercano. La tradición sigue viva, aunque ha experimentado cambios interesantes a lo largo de su historia. Entre otras cosas, los nāth-yoguis son célebres por haber difundido la práctica del haṭha-yoga en el sur de Asia. Uno de los objetivos de este estudio es ofrecer una lectura analítica de la tradición del Nāth Panth a través de su hagiografía, basándome también en su literatura yóguica y mística. Los modos de aproximarse a esta tradición son variados y de ningún modo quedaron agotados aquí. Confío en poder seguir desarrollando este interés en el futuro.

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

Para la tradición que estudio, el papel del preceptor resulta esencial. El guru no sólo posee la experiencia y los conocimientos requeridos: es un guía que supervisa los pasos del pupilo. Para transitar

esta senda, ha sido fundamental el papel de numerosas personas que me han guiado y aconsejado. Estoy convencido de que el guru aparece en nuestra vida bajo diversas formas y nombres en distintos momentos de nuestra vida. Yo he tenido la dicha de contar con varios gurus y no puedo más que agradecerles.

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

En el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México hay varias personas que merecen especial mención. El doctor Benjamín Preciado Solís, actual director del CEAA, me ha estimulado constantemente desde mi paso por el programa de maestría (2000-2002). No sólo me ha animado a seguir adelante, sino que también me ha brindado valiosa ayuda en momentos clave. A la doctora Uma Thukral le debo mis primeros acercamientos a la lengua hindi; sus consejos fueron de suma utilidad para la estancia de investigación que realicé en el norte de India entre octubre de 2004 y agosto de 2005. Tanto ella como el profesor Lorenzen tuvieron a bien conducirme por la lectura de la poesía nāth, sesiones que más de una vez terminaron por convertirse en verdaderas cátedras sobre el panorama literario y religioso de la India medieval. Sin su ayuda me hubiera resultado en extremo difícil leer esta literatura de un modo adecuado. A los profesores Saurabh Dube e Ishita Banerjee les debo más de una plática en torno de distintas inquietudes académicas. De nuestras discusiones he aprendido mucho y he podido expandir el rango de aplicación

de mi preparación académica. Ellos siempre han mostrado interés en mi avance profesional. El profesor Rasik Vihari Joshi me inició en los secretos de la lengua sánscrita; aún recuerdo las memorables clases y las fascinantes experiencias que mis compañeros y yo tuvimos bajo su erudición. La doctora Elisabetta Corsi mostró en varios momentos tanto su disposición para atender inquietudes mías, como confianza en mis avances académicos. Espero hacerles honor a todos ellos con la presentación de un buen trabajo de investigación.

Durante mi estancia en India conté con la asistencia de distintas personas. Encontrarme con Mark Dyzckowsi en Varanasi fue una experiencia única. Le agradezco profundamente las conferencias informales y eruditas que impartió en su domicilio en Narad Ghat. Sus observaciones me fueron muy valiosas para comprender de un mejor modo el complejísimo mundo tántrico. Asimismo, Shukdeo Singh, otrora profesor de hindi de la Banaras Hindu University, me brindó una cálida recepción en su casa y complementó mi percepción de la literatura vernácula india. También me sugirió varias pistas que eventualmente resultaron muy útiles para mi investigación. Vivek Das, *mahant* del Kabir Chaura, me proporcionó albergue durante varias semanas en su templo en Delhi. Agradezco sinceramente su hospitalidad. Alexis Prado (Kedar Ji), en Varanasi, me dio pequeños *tours* por la ciudad y distintos templos; también me ayudó a sostener una entrevista con el *mahant* del templo de Gorakhnāth en Varanasi.

No quiero dejar de mencionar al personal de los archivos del Fuerte de Jodhpur, quienes siempre se mostraron afables y dispuestos a brindarme la ayuda necesaria –además del obligado *chāy*– durante mis pesquisas allí. Lo mismo he de decir para el personal de los Archivos Nacionales de Nepal (Darbar Library); no sólo me permitieron acceso libre y cómodo al catálogo y los microfilmes, sino que me proporcionaron un asistente personal para realizar un rápido escaneo del material consultado y poder

así determinar qué textos podrían serme útiles eventualmente. También en Katmandú, Navin Giri, de la Nirvana Peace Home Guest House, fue especialmente hospitalario. Además, accedió a fungir informalmente como intérprete durante mi entrevista con los nāth-yoguis de Mṛgasthali.

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

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

Por último y especialmente deseo agradecer a mi esposa, Yunersy Legorburo, por haber aguantado todo este tiempo mis manías, obsesiones y ansiedades en torno del Nāth Panth. Ella estuvo a mi lado desde el principio y padeció conmigo las alegrías y dificultades en India: el asombro ante paisajes y monumentos, el robo de nuestra billetera, las travesías ferroviarias, los calores intensos, los inolvidables sabores. Tanto a ella como a nuestra hija, Asha, está dedicado el esfuerzo vertido en este trabajo. En buena medida, mis fuerzas me hubieran abandonado en algún punto del camino de no ser por la fuerza activa que su presencia y cariño ejercieron sobre mí.

A todos ellos, gracias.

SOBRE LA TRANSLITERACIÓN

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

Los topónimos y otros nombres propios muy conocidos, sin embargo, se transcriben en su forma latinizada, puesto que forman ya parte del conocimiento general. Así, "Varanasi" y no Vārānasī"; Buda y budismo, no Buddha; sufi/sufismo, en vez de *ṣufī*. Conservaré el uso de diacríticos únicamente para nombres de lugares no físicos, poco conocidos o con algún valor simbólico (por ejemplo, Jālandhar-pīṭha o Kāmākhyā), así como para los nombres de personas y personajes nāths: Goraksa, Jālandhar, Caurańgī, etcétera.

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

ABREVIATURAS[1]

AgniPur— *Agni-purāṇa*
AkulT— *Akula-vīra-tantra*
AmPrab— *Amaraugha-prabodha* (en Mallik 1954)
AmŚās— *Amaraugha-śāsana*
AmY— *Amanaska-yoga*
AvG— *Avadhūta-gītā*
Bānī— *Gorakh-bānī* (Barthwal 1994)
BhkM— *Bhakta-māl*
BhG— *Bhagavad-gītā*
CMSS— *Ciñcinī-mata-sāra-samuccaya*
DatTan— *Dattātreya-tantra*
DatYog— *Dattātreya-yoga-śāstra*
GhS— *Gheraṇḍa-saṃhitā*
GogPur— *Śrī Gogā Mahāpurāṇ*
GorC 1— *Gorakh carit*
GorC 2— *Śrī Gorakhnāth caritra*
GorŚ— *Gorakṣa-śataka*
GorSam— *Gorakṣa-saṃhitā*
GorSS 1— *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha* (edición de J.Ś. Pāṇḍeya)
GorSS 2— *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha* (edición de Gorakhpur)
GorVac— *Gorakṣa-vacana-saṃgraha* (en Banerjea 1988)
HYP— *Haṭhayoga-pradīpika*

[1] Véase la bibliografía para el resto de la información.

KJN— *Kaula-jñāna-nirṇaya*
KulT— *Kulārṇava-tantra*
Manu— *Manu-smṛti*
MhM— *Mahārtha-mañjarī*
MatSam— *Matsyendra-saṃhitā*
NāthRah— *Śrī nāth rahasya*
NārPur— *Nārada-purāṇa*
NSCar— *Nāth-siddha caritra*
RudYām— *Rudra-yāmala*
RV— *Ṛg-Veda*
ŚaṅkDV— *Śaṅkara-dig-vijaya*
SantM— *Śrīsant-māl*
ŚivSam— *Śiva-saṃhitā*
SkPur— *Skanda-purāṇa*
SSP— *Siddha-siddhānta-paddhati*
TĀ— *Tantrāloka*
VivM— *Viveka-mārtaṇḍa*
YogB— *Yoba-bīja*
YogS— *Yoga-sūtra*
YogVis— *Yoga-viṣaya* (en Mallik 1954)
YogT— *Yoginī-tantra*
YonT— *Yoni-Tantra*

TABLAS Y FOTOGRAFÍAS[1]

Tabla 1. Motivos narrativos (por personaje) 322
Tabla 2. Motivos narrativos (por episodio) 324

1. Templo principal en el complejo de Gorakhpur 362
2. Chotu Nath en Gorakhpur 363
3. Fachada del templo de Gorakhnāth (Varanasi) 364
4. Śiva revela las enseñazas secretas a Pārvatī (fresco en la biblioteca del Templo de Gorakhpur) 365
5. Templo de Gorakhnāth (Mrigasthali, Katmandú) 366
6. Nāth-yoguis (Mrigasthali, Nepal) 367
7. Altar del templo de Gorakhnāth (Varanasi) 368
8. Efigie de Gorakhnāth (templo de Gorakhpur) 369
9. Efigie de Matsyendra (templo de Gorakhpur) 370

[1] Fotografías tomadas por el autor.

INTRODUCCIÓN AL NĀTH PANTH

En numerosos templos y santuarios a lo largo de la península índica es posible encontrar imágenes de un personaje muy reverenciado. Por lo general en posición de flor de loto, con grandes aretes en ambas orejas, vestido con una especie de taparrabos de piel de tigre y absorto en profunda meditación, este personaje recibe veneración como uno de los grandes gurus que esta región ha tenido. Se le considera uno de los padres del haṭha-yoga y precursor de una nueva secta religiosa;[1] se dice que ha sido uno de los yoguis más adiestrados y adelantados. Sus historias comprenden de un extremo a otro de la península. Órdenes de ascetas que declaran adherencia a sus doctrinas abarcan desde el Valle de Katmandú hasta la zona sur del subcontinente. Leyendas y canciones en torno de este personaje se recuerdan en lenguas varias: hindi, bengalí, rajasthani, pañjabi, sánscrito, nepalí. Se le atribuyen igualmente cientos de textos escritos tanto en lenguas vernáculas como en sánscrito, muchos de los cuales aún no han sido debidamente editados. Su nombre es Gorakhnāth (Gorakṣanātha en sánscrito) o Bābā Gorakhnāth, como algunos le llaman afectivamente.

En conjunto, la secta se conoce como Nāth Panth o Nāth Sampradāya. Los seguidores de esta orden reciben el nombre de gorakhnāthis, nāth-yoguis, nāth-panthis, kānphatā-yoguis y, a veces, simplemente yoguis o *jogī*, si bien no todos los yoguis

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

practican la misma forma de yoga que los nāths, ni militan necesariamente en el Nāth Panth. Además de Gorakh, otros nombres de la tradición nātha son igualmente célebres dentro del folclor de la península: Matsyendra, Jālandhar, Gopīcand, Bhartṛhari, Kānhapā, Caurańgī, etcétera. Como una línea de descendencia espiritual que continúa hasta la actualidad, los nāth-yoguis están presentes en diversos puntos de la península índica (al norte del Decán, en Gujarat, Rajasthán, Haridwar, Garhwal, Bihar, Bengala, Maharashtra, Nepal, etcétera) y visitan varios lugares de peregrinación tanto en India y Nepal, como en Afganistán y Pakistán. La tradición los reconoce como los fundadores de la práctica de lo que hoy conocemos como haṭha-yoga y seguidores también de métodos alquímicos y de perfeccionamiento espiritual. Asimismo, son autores de una gran cantidad de literatura vernácula que contribuyó a consolidar la naciente tradición literaria en hindi y otras lenguas indias. En más de una ocasión, las leyendas ofrecen relatos de monarcas amparados por los auspiciosos poderes de estos yoguis o aun de monarcas que decidieron convertirse en practicantes de yoga.

¿Qué características mínimas, básicas los definen? ¿Cuáles son los rasgos que constituyen el *sine qua non* del Nāth Panth? Se pueden enumerar algunas características, pero no todas son exclusivas de ellos. En principio, podemos decir que rinden culto al dios Śiva, que sus creencias y prácticas exhiben un trasfondo tántrico, que son yoguis; practican haṭha-yoga, que se adhieren a los preceptos preconizados por (o rinden culto a la figura de) Gorakhnāth y cuentan con una vasta y variada literatura tanto sánscrita como vernácula. No es demasiado contundente y definitivo lo que acabo de enunciar. Hay diversas órdenes śaivas a lo largo del sur de Asia; tal vez mayor número de órdenes de yoguis (con indumentarias u ornamentos afines, pero convicciones y prácticas divergentes). El tantra, la corriente religiosa de la cual surge originalmente el Nāth Panth, constituye un universo muy difícil de aprehender y pocos

parecen estar de acuerdo en qué quiere decir "tantra" y "tantrismo", en qué consiste y quiénes lo practican.[2] El haṭha-yoga es hoy en día practicado por muchos individuos externos al linaje de los nāths: fuera de India, el haṭha se ha convertido en uno de los sistemas yóguicos más célebres –y redituables– con millares de personas que dicen practicar haṭha-yoga, si bien desconocen las vicisitudes que subyacen al desarrollo de esta forma de yoga. Gorakh es una figura religiosa que fue sumamente importante e influyente en la época medieval india: historias, leyendas, encuentros y diálogos en torno de él se suceden una y otra vez en diferentes tradiciones. Sólo los nāths rinden culto a Gorakh, pero ello no constituye la pieza medular de las doctrinas nāths, por más importante que esto se haya convertido con el tiempo.

Sin duda el tema de estudio de este trabajo (el Nāth Panth) posee relevancia dentro del espectro sociorreligioso de la India. De hecho, la secta de los nāth-yoguis constituye una pieza clave, fundamental del desarrollo del mundo religioso en el sur de Asia. Estudiar apropiadamente y con más profundidad el Nāth Panth es importante porque ello puede proporcionar nuevos parámetros para realizar estudios afines posteriores, tanto en términos de historiografía y antropología de las religiones, como de intercambio religioso entre diferentes movimientos sociorreligiosos. No es del todo nuevo que muchas corrientes religiosas y tántricas guarden cierta relación con la amplia tradición de los nāth-siddhas. Los vārkarīs y los sittars del sur y el centro de la India conservan un imaginario tomado de la literatura nāth; los bauls y sahajiyās de Bengala llevan a cabo prácticas afines a los siddha-yoguis; en Assam, el culto de Kāmākhyā posee vínculos con los albores del Nāth Panth; el budismo vajrāyāna en el Tibet y en Nepal revela diversas instancias de reciprocidad terminológica y doctrinal; algunos eminentes teóricos filósofos como Abhinavagupta reconocen la

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

autoridad de algunos de los gurus nāths; sectas de relativa reciente aparición, como los aghorīs, derivan directa o indirectamente de ellos. Adicionalmente, el papel que los nāths desempeñaron durante el periodo medieval es relevante para comprender los procesos de gestación y consolidación de otros grupos religiosos como los poetas-santos (*sants*) de las tradiciones devocionales (*bhakti*) y los sufíes. El presente trabajo pretende dar cohesión a esta extraordinaria y larga tradición. Acaso, más que dar cohesión, intenta hacer una revaloración crítica de esta secta de yoguis.

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

Uno de mis puntos de partida es que el Nāth Sampradāya no desciende exclusivamente de Gorakhnāth –si bien él constituye la pieza medular de esta secta–, sino que supone la continuación de una tradición más amplia de la cual se han generado diversas vertientes. Dicha continuación, no obstante, involucra también tensiones y críticas importantes. Al mismo tiempo, el intercambio con otras escuelas ha enriquecido sin duda a la secta nāth y viceversa. En efecto, hasta cierto punto parece que la tradición tántrica también debe valiosas aportaciones a la imaginería y la práctica de los nāth-siddhas. El intento por revalorar el *panth*, sin embargo,

implica analizar la cuestión de la identidad del nāth-yogui tanto individual como colectivamente, es decir, en tanto integrante de una comunidad (el Nāth Panth) que a su vez se circunscribe dentro de otra comunidad más amplia (el hinduismo y la sociedad india). En este sentido, se trata de rastrear las creencias y los modos de transmisión de dichas creencias en función de la identidad del grupo y su ideología.[3] Es parte de mi objetivo hacer una aportación a la fenomenología de las prácticas y creencias tántricas hinduistas vistas a la luz del Nāth Panth, pero también a la configuración y reconfiguración del *panth* como una comunidad sociorreligiosa independiente.

Las leyendas dicen que el guru de Gorakhnāth fue Matsyendra, a quien se le atribuye en general no la fundación del nāthismo como tal, sino de la gran corriente tántrica denominada *kula-mārga* o *kaula-yoginī*, a partir de la cual florecieron también, entre otros, la escuela de Śrīvidyā (en el sur de India) y el śivaísmo de Cachemira (en el norte). Dentro de la taxonomía que concibo (si bien algo forzadamente), el periodo de Matsyendranātha y su escuela constituiría una *primera fase* del Nāth Panth, toda vez que la tradición acepta a Matsyendra como el primer guru humano después del dios Śiva. Lo difícil aquí –y hasta el momento poco analizado– es determinar qué textos o conceptos de la escuela de Matsyendra dieron paso al movimiento de Gorakh (si bien se conocen pocos textos atribuibles a Matsyendra). El problema se agrava cuando pasamos a lo que concibo como una *segunda fase* del nāthismo, a saber: el periodo de Gorakhnāth propiamente y sus seguidores más inmediatos.

En una *tercera fase* del nāthismo, que comprendería el periodo posterior a Gorakh, encontramos acaso los textos más significativos

[3] "Las religiones son comunidades de personas que siguen, o dicen seguir, sistemas comunes de creencias y prácticas [... que] tomados en conjunto [...] definen la identidad, la filiación y la ideología del grupo" (Lorenzen 1995a: 2). Traducción del autor.

en cuanto a materia de haṭha-yoga se refiere (*Haṭhayoga-pradīpikā*, *Gheraṇḍa-saṃhitā*). A esto hay que añadir todavía sus respectivos comentarios. Esta literatura se encuentra escrita en sánscrito y es muy probable que sus redactores fuesen miembros de alguna casta de brahmines, en virtud de la pulcritud en términos de composición y redacción. Esto resulta de especial interés si se considera que con mucha probabilidad los adeptos o conversos al Nāth Panth procedían de distintos estratos sociales y aun de distintos contextos religiosos; no sólo se reclutaban discípulos de entre las castas bajas, sino también musulmanes de nacimiento.

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

Una frecuente imprecisión dentro del estudio sobre los nāths radica en tomar al *panth* o bien *sólo* como un producto de la cul-

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

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

b) la poesía vernácula y *c)* los relatos hagiográficos. Las prácticas, dogmas y preocupaciones del *panth* están codificadas, en mayor o menor medida, en estos elementos. Incidentalmente, la ideología social nāth se deja entrever en los relatos hagiográficos y la poesía vernácula, más que en la literatura sánscrita.

Cada uno de los capítulos se dedica a examinar el mundo hagiográfico de los nāths con sumo detalle. Una breve discusión en torno al mito y la leyenda servirá de introducción para la lectura de diversos episodios de la narrativa hagiográfica nāth (capítulo I). Una primera discusión de episodios individuales (capítulos II-IV) servirá más adelante para ensayar un balance general de esta narrativa abordada como un todo (capítulo V). Me interesa buscar significados vitales para la configuración de la identidad del nāth-yogui, significados codificados en las historias ejemplares de los personajes célebres. Según propongo, una lectura minuciosa de estos cuentos puede evidenciar dobles significados: uno explícito y otro implícito; a su vez, el significado implícito puede contener motivaciones diversas, tanto psicológicas como sociales. El significado explícito, por su parte, responderá a la caracterización general del nāth-yogui, pondrá en escena las facultades extraordinarias de los protagonistas y, en algunos casos, emulará piezas centrales en la práctica espiritual nāth. Se trata de hallar la estructura que une la forma y el contenido de los cuentos más el contexto.[4] En términos ricoeurianos, un primer paso consiste más en *explicar* los relatos, mientras que la segunda fase intentará *comprenderlos o interpretarlos*.[5]

Aún no se cuenta en lenguas europeas con una buena relación de las figuras prominentes del Nāth Panth. En cierta medida,

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

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

no se ha intentado trazar monográfica ni interpretativamente la descendencia de los gurus de esta tradición. Dentro de las pocas excepciones encontramos los trabajos de Ann Gold y David White que, de todas formas, no agotan este campo de estudio; el linaje nāth es ciertamente largo. Tal empresa, me parece, posee un interés no sólo descriptivo; antes bien, creo que estas figuras –al menos la mayoría– ofrecen una significación relevante para la comprensión a un tiempo global y específica de momentos, prácticas e inquietudes de los nāths. Mi tesis al respecto es que cada una de las figuras y narrativas posee un significado íntimamente vinculado a los procedimientos y metas expresados por el haṭha-yoga, por un lado, y a los procesos evolutivos en el ámbito social del sur de India, por el otro.

Las ediciones de textos nāths, sobre todo las obras sánscritas, editadas por instancias de autoridad religiosa carecen de aparato crítico las más de las veces. Hasta ahora, muy poco se ha hecho por editar y analizar críticamente (desde la filología, la filosofía, la historiografía o la historia de las religiones) estos textos. Una vez más: la literatura es vastísima y, por lo tanto, imposible de abarcar de una sola vez, pero será imprescindible hacer uso de los textos de más autoridad o celebridad dentro del Nāth Sampradāya. Mi estudio buscará apoyarse, en la medida de lo posible, en las fuentes nāths y sobre haṭha-yoga menos recurridas; en vez de basarme únicamente en obras como el *Haṭhayoga-pradīpikā* o el *Gheraṇḍā-saṃhitā*, haré uso de las obras sánscritas atribuidas a Gorakh y Matsyendra, y los textos vernáculos atribuidos a diferentes siddhas. Entre los títulos que cabe destacar figuran, entre otros: *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha, Gorakṣa-śataka, Amaraugha-prabodha, Amanaskka-yoga, Yoga-bīja* y *Kaula-jñāna-nirṇaya.*

Además de las obras doctrinales, hay que tomar en cuenta la publicación de leyendas, recuentos y semblanzas en hindi, incluso si se trata de publicaciones recientes. Puesto que las órdenes religiosas, en tanto entidades sociorreligiosas, constituyen un organismo

vivo, no hay razón para negarle validez a las fuentes más modernas, que no hacen sino expresar los legados, postulados y procesos por los cuales atraviesan dichas órdenes en un momento determinado. Ciertamente, la condición actual del Nāth Panth se expresa a través de las publicaciones de los centros de autoridad nāth, aun cuando pueda haber discrepancias entre un centro y otro. De hecho, estas discrepancias son igualmente significativas: revelan las tensiones sectarias que se han dado paso dentro del *sampradāya*. Todo ello no revela sino el hecho de que el *panth* se encuentra en constante redefinición; es decir, no se trata de una tradición estática, sino dinámica, que busca perpetuarse en concordancia con el contexto social.

Cuando carecemos de evidencias históricas, tenemos que valernos de otro tipo de material. En el caso del estudio de los nāths, dependemos en general de dos tipos de fuentes, a saber: la literatura nāth (escrita en lenguas sánscrita y vernáculas) y las leyendas en torno de sus figuras principales. Si bien la hagiografía nāth no ayuda a dilucidar las cuestiones históricas en torno de esta secta, sí nos puede ayudar a comprender los distintos mecanismos que dan cohesión al Nāth Sampradāya. En la literatura nāth, en particular la sánscrita, lo interesante es que, a primera vista, encontramos una descripción de las prácticas de haṭha-yoga, pero, tras un segundo examen, salen a relucir detalles que parecen apuntar hacia una mutación o desarrollo en los conceptos originales (introducidos indirectamente por Matsyendra y perpetuados por Gorakh). En otras palabras, el haṭha-yoga no constituye una entidad monolítica que concluyó con la aparición de Gorakh, sino que continuó en constante edificación y revaloración no sólo por parte de los yoghis, sino también de otros grupos religiosos. Así, las referencias a nāth-yoguis en la literatura allende el Nāth Panth presentan a unos yoguis muy diferentes de los seguidores posteriores que también alegan adherencia al Nāth Panth, cuyo guru prototípico es Gorakhnāth.

I. LAS LEYENDAS: EL FOLCLOR NĀTH

DE CÓMO LEER UNA LEYENDA

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

Mullah Nasruddín fue un sufí del siglo XIII, personaje paradigmático de la búsqueda espiritual por su falta de solemnidad. La misma historia se cuenta también en el sur de India, con algunas variables: no se trata de Nasruddín, sino de una mujer que busca; y no sólo es una, sino varias las llaves perdidas. Wendy Doniger O'Flaherty utiliza como alegoría la historia de Nasruddín y la interpreta así: cuando se busca algo fuera de casa, se cuenta con mayor luz y hay posibilidad de hallar varias llaves, no sólo una. Ello aboga por un método ecléctico al momento de lidiar con mitos, con la esperanza de hallar respuestas, sin embargo, no significa que diferentes mitos necesariamente digan lo mismo (Doniger 2005: 217-218). Este método ecléctico supone plantear diferentes preguntas en torno a un mito o, en otras palabras, afrontarlo desde distintas perspectivas (*ibid.*: 217). A. K. Ramanujan, por su parte, emplea este cuento en la versión del sur de la India como ejemplo de las tentativas mitográficas que se enfocan sobre todo en la "luz" (los textos sánscritos) y han descuidado la "oscuridad" (los textos folclóricos y vernáculos). Afuera, según esta visión, ya no es mucho

lo que puede hallarse; adentro, por el contrario, quizá no hallemos las llaves, pero acaso encontremos otras cosas (perdidas, olvidadas, etcétera) igualmente valiosas (Ramanujan 1999c: 533-534).

Un mismo cuento puede ser interpretado de modos contrapuestos. Tal parece ser que la interpretación de un texto depende más del intérprete (sus tendencias, objetivos y prejuicios) que de la "dirección" intrínseca del relato. En palabras de Ramanujan: "Los textos, pues, son también contextos y pretextos para otros textos" (Ramanujan 1999c: 535-536).[1] Lo que para Ramanujan finalmente determina el sentido de un signo –como componente referencial y denotativo– es su contexto cultural; el signo requiere de una misión o asignación que siempre está en función de su contexto cultural (*ibid.*: 537). Para Doniger resulta aceptable y válido buscar significados "propios" en los mitos, en la medida en que el lector o el receptor se permita responder a ellos. Se trata, pues, de "descubrir las condiciones en las que sistemas de significado llegan a ser no mutuamente convertibles, pero al menos simultáneamente aceptables –o, como mínimo, comprensibles por varios sujetos diferentes" (Doniger 2005: 239).

Los dos, sin embargo, reconocen la naturaleza fija y fluida de los textos, ya sean escritos u orales. Como bien han señalado A. K. Ramanujan y Wendy Doniger, identificar la tradición fija con el mundo clásico de lo escrito (el sánscrito) y lo cambiante con lo folclórico (lo vernáculo) constituye un erróneo lugar común del cual hay que salir (Ramanujan 1999c: 538-542; Doniger 2005: 97-119). Ni el texto oral ni aun el texto escrito permanecen necesariamente inmutables o cambiantes *per se* a lo largo del tiempo como si se tratase de cualidades intrínsecas. Ejemplos de uno y otro fenómeno sobran: el Veda, texto transmitido oralmente, ha conservado una fijeza inflexible, mientras que el *Rāmāyāṇa*, de la

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

tradición literaria, ha sido sorprendentemente cambiante. El primero no ha cambiado nada, o muy poco, mientras que el segundo se modifica y derrama en múltiples versiones.

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

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

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

Uno de los puntos de especial interés del Nāth Panth es que no descarta la posibilidad de lograr la realización a los padres de familia y dueños de casa, aunque ciertamente muestra preferencia por la vía del ascetismo. La tradición nāth da muestra de un sinnúmero de seguidores domésticos, no célibes, que han sido importantes para la hagiografía nāth. En la actualidad, el número de nāths domésticos es bastante alto y ellos no se sitúan jerárquicamente por debajo de sus contrapartes monásticas (aunque es importante poner atención a las tensiones en torno a las cuestiones

de casta [*jātī*] y de identidad que entran en juego aquí *cf.* A. Gold 1992: 47-53). No niega tampoco –al menos en principio– la consecución de la realización a mujeres, ni a clases bajas ni a gente nacida bajo otras creencias. Es sabido que entre las filas de nāths se cuenta la militancia de mujeres, si bien la mayoría de ellas son viudas que han optado por la vida de mendicantes; éstas pueden recibir el nombre de nāthinīs o yoginīs (Briggs 2001: 1, 10, 34, 48). Como veremos más adelante, los personajes femeninos suelen tener papeles importantes en la narrativa nāth; una figura de especial importancia es la reina Maynāvatī, madre de Gopīcand. La cuestión de la aceptación/rechazo de la vida doméstica y la sexualidad, sin lugar a dudas, constituye uno de los puntos de tensión más interesantes dentro de los ciclos de leyendas nāths. Esta tensión ha sido formulada de diversas maneras no sólo en los cuentos, sino también en las canciones vernáculas atribuidas y transmitidas por los bardos nāths.

VOCES LEGENDARIAS, ECOS MÍTICOS

Un elemento de suma importancia para la conformación del nāth-siddha es el factor legendario. Las historias hagiográficas poseen un carácter homilético que, para todo efecto práctico, comparte casi el mismo rango de importancia que las escrituras nāths. De hecho, la literatura hagiográfica pertenece de cierta forma a lo que podríamos denominar el Corpus Doctrinal, el Texto Sagrado que delinea los códigos de conducta, los presupuestos ontológicos y teleológicos, y las prácticas y medios para llevar a cabo la meta última, a saber: la conquista de la inmortalidad y la realización trascendental. La cantidad de publicaciones de leyendas de los maestros espirituales es prácticamente igual de abundante que la publicación de los textos doctrinales propiamente dichos. Así, las historias de los gurus y figuras eminentes constituyen vidas ejemplares; enseñan por medio del ejemplo (*exemplum*) al adepto,

laico o monástico los valores nāths. De modo similar a como sucedía en la Edad Media europea con diversas fábulas y anécdotas y aun con las ilustraciones en las iglesias con fines didácticos, las leyendas y canciones nāths cumplen una función pedagógica u homilética, en buena parte debido a que la mayoría de los yoguis son iletrados. De hecho, la mayor parte de ellos no cuenta con una educación formal sólida; los pocos que sí la poseen (amén de contar con las aptitudes diplomáticas y administrativas necesarias) tienen grandes posibilidades de convertirse en *mahants* (abades) de monasterios y ermitas.

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

Si bien es cierto que un conocimiento sobre yoga no es imprescindible para apreciar de entrada la narrativa nāth folclórica, no debemos descartar la posibilidad de que esta narrativa contenga, al menos alegóricamente, mensajes implícitos sobre técnicas y valores yóguicos (Gold 1992: 42). En varios niveles, el aspecto vernáculo del Nāth Panth (los relatos, las canciones y las coplas) apela con mayor fuerza al yogui que el aspecto erudito (las escrituras en sánscrito), en buena medida porque la mayoría de yoguis carece de la educación formal necesaria para leer en sánscrito. Los yoguis que encontré en Gorakhpur, Varanasi, Delhi y Katmandú en 2005 estaban bastante familiarizados con las gestas de los legendarios nāths, pero mostraron muy poco conocimiento del contenido de los textos sánscritos, muchos de los cuales están atribuidos a Gorakh. A lo sumo, conocían el título de algunos manuscritos, pero no los habían estudiado verdaderamente. Ni qué decir de las composi-

ciones atribuidas a Matsyendra. Salvo el mahant Avedyanāth, de Gorakhpur, nadie más conocía títulos como *Akula-vīra-tantra* o *Kaula-jñāna-nirṇaya*. La forma más influyente que las enseñanzas nāth adoptan, entonces, es la de la narración y la poesía vernácula; en otras palabras, la literatura oral.[2] Es sabido que varios ascetas y yoguis se ganan la vida recitando versos e historias alrededor del país, y esta poesía deriva directamente de la producción literaria de la India medieval.

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

Aunque con menos complejidad estética (métrica, ritmo, rima, recursos retóricos), los cuentos impresos recogen los elementos

[2] Ann Gold comparte esta perspectiva (Gold 1992: 53).

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

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

En términos generales, todos los receptores de dichos cuentos coincidiremos en cuanto a qué constituye su significado explícito. Dasgupta (1995: 221) escribió que estos relatos se comprometen con la búsqueda de la inmortalidad; ello puede ser cierto en un nivel de lectura. Sin embargo, el significado implícito del relato hagiográfico puede no ser igual para una persona externa al *panth* encargada de narrar la historia una vez más, que para alguien que ya ha atravesado los procesos de iniciación, y que además ha recibido instrucción del guru acerca de ciertas prácticas, ni para el yogui errante que entona dichas gestas (quien, por ende, abarca las dos funciones recién puntualizadas). Tampoco necesariamente nosotros –como observadores externos que no nos limitamos a recontar el cuento– hemos de hallar los mismos significados. El objetivo estriba en buscar diversos significados posibles. Si juzgamos por las varias versiones que existen de estos relatos (algunas muy distintas), no es difícil imaginar que la trama "original" (si tal cosa existe) ha estado sujeta a modificaciones o cambios de implicaciones, pero ello no necesariamente ha afectado de manera radical los sentidos generales del cuento. Estas modificaciones, sugiero, pueden ser un indicador de varios aspectos de la secta de los nāths: la dramatización de procesos yóguicos, la tensión entre ramas distintas dentro del *panth*, las inconsistencias en términos de praxis, la reformulación del *panth* a la luz del contexto social, etcétera.

En todo caso, un modo de aproximación exige que encaremos estos relatos como si fueran mitos. Pero antes debemos precisar un poco. En estas historias nos encontraremos con algunos personajes que presumiblemente existieron (Gorakh, Bhartṛhari, Gopīcand), de manera que bien podrían catalogarse como leyendas. Son, además, historias que en su mayoría no provienen de fuentes de autoridad, sino de la transmisión oral.[3] Una buena parte de los

[3] Como se verá en lo sucesivo, existen empero referencias a ciertos episodios en algunos *purāṇas* y otros textos sánscritos.

grandes mitos del hinduismo están codificados en textos de autoridad como los Vedas o los purāṇas. Los purāṇas constituyen la fuente mitológica principal del hinduismo y es significativo que estos textos pertenezcan a lo que se conoce como la Tradición Recordada (*Smṛti*). Como Doniger (2005: 61) apunta: "En última instancia, desde dentro o fuera de la tradición, se podría decir que la tradición de un mito comienza cuando se escucha por *segunda vez*, esto es, cuando es recordado por vez primera". La repetición de un suceso mítico o legendario se afianza mediante la transmisión. En el caso del mito, no puede haber relato mítico sin una repetición que se remita hasta tiempos inmemoriales.

Por regla general, se concibe al mito como un relato maravilloso que tiene lugar fuera del tiempo histórico y que presenta personajes de naturaleza divina; sus temas suelen tratar el nacimiento del mundo o grandes acontecimientos con especial significación para la humanidad o una comunidad en particular. A este rubro pertenecen las historias sobre el regreso de Quetzalcóatl, la fundación de Tenochtitlán o el encuentro entre Eco y Narciso, así como los relatos sobre las encarnaciones del dios Viṣṇu para reinstaurar la rectitud moral, el conflicto en torno del sacrificio entre los dioses Dakṣa/Prajāpati y Śiva o el surgimiento de Gaṅgā (el río sagrado). Por leyenda entendemos narraciones tradicionales que suelen mezclar elementos históricos con elementos fantásticos, o bien acontecimientos que transcurren sobre la Tierra en tiempos "históricos". Así, es común que el personaje principal de una leyenda sea un héroe real o un personaje santo idealizado. A esta categoría corresponden las historias sobre Rodrigo Díaz de Vivar, El Cid Campeador; el rey Arturo, la peregrinación de los cuatro abuelos del pueblo quiché y los relatos sobre Buda, Śaṅkara, Caitanya, Kabīr, Tulsīdās, Nānak y Kīnā Rām, entre otros. De acuerdo con los cómputos indios del tiempo, podríamos sostener que en el contexto del sur de Asia la leyenda se situaría en la última era cósmica (*kali-yuga*) –*más o menos* sincrónica con nuestro tiempo

histórico–, mientras que el mito estaría ubicado en cualquiera de las otras tres eras, las que yacen más allá de nuestra historia.[4]

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

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

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

mexicanos). Las implicaciones de esta última versión son harto significativas para la idiosincrasia mexicana moderna.[5]

Las leyendas nāths comparten rasgos con las hagiografías de los poetas santos del medioevo indio tardío. John S. Hawley escribe sobre las hagiografías tempranas del periodo *bhakti* que, al menos en el caso de Sūrdās, "parecen haber sido la creación de escritores con asociaciones sectarias específicas. A menudo fueron redactadas justamente con la intención de establecer líneas de afinidad y afiliación que podrían dar a la tradición una mayor –o al menos diferente– coherencia de la que antes tenían"; tal es el caso de, por ejemplo, las *janam sakhīs* de los sikhs o el *Caurāsī vaiṣṇavan kī vartā* de la escuela fundada por Vallabha (Hawley 1995: 163; Dasgupta 1995: 388). Ann Gold (1992: 42, 43) también advierte un fuerte componente devocional en las épicas nāthas de Rajasthán que las acercan a la tradición *nirguṇī*.

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

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

> Las leyendas no se reúnen en torno de santos y héroes por mero azar. Las leyendas surgen del rico bagaje de temas y motivos que

[5] En otras versiones del cuento, La Llorona es una manifestación fantasmal de Cihuacóatl, la diosa azteca de la protección, quien se aparece cada cincuenta y dos años vaticinando alguna terrible amenaza para el imperio azteca. Incidentalmente, éste puede ser un buen ejemplo de cómo un mito (el motivo de la diosa) se trasforma en leyenda (el motivo del alma penitente). Las creencias prehispánicas no podían mantenerse de manera abierta bajo la catequización católica y tuvieron que transformarse o adaptarse a nuevas circunstancias.

> la historia pone a disposición de una sociedad en particular, pero existe un proceso selectivo para cada santo o héroe [...] Los autores, generalmente desconocidos, de las leyendas, ya sean éstos individuales o colectivos, construyen las leyendas sobre la base de las necesidades, los gustos, las esperanzas y los deseos tanto de ellos mismos como de los receptores [...] Cualquier episodio que les sea útil se preserva en la memoria popular a modo de melodía favorita que nuevos cantantes pueden reinterpretar, pero en ningún caso omitir del repertorio.

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

Sin duda, la adición o el eventual "olvido" de ciertos motivos dependen en varios casos de una necesidad sociohistórica concreta, o aun de ciertos factores regionales. No quiero decir que estas historias nunca sean contadas sólo para entretener a un público general; digo, más bien, que su función es una cuando se recitan hacia (y desde) el exterior, y otra cuando se recitan en (y para) el interior de la orden. Constituyen, como la mayoría de las leyendas

sobre santos indios, "comentarios reflexivos que definen el pasado común imaginado por la comunidad y su identidad, amén de regular los valores religiosos, sociales, morales, políticos e incluso económicos". En otras palabras, estas leyendas suelen "encarnar una ideología sociorreligiosa" (Lorenzen 1991: 4). De manera similar, Champion considera y sostiene que estudiar la tradición oral (folclórica, añadiría yo) representa un medio eficaz para sondear y evaluar los valores ideológicos del grupo social que transmite dicha tradición (Champion 1989: 63).

Resulta significativo que la hagiografía nāth esté sumamente cercana a la hagiografía *nirguṇī*. No sólo la tradición *bhakti* en general da importancia a la figura de personajes santos más o menos históricos (acaso legendarios, mas nunca míticos) en mayor medida que el hinduismo védico, sino que los *sants nirguṇīs*, más que los *sagunīs*, son especialmente proclives a este tipo de historias. La razón parece estribar en el hecho de que los poetas *nirguṇī* dimanaron, entre varias cosas, de un espíritu de rebelión en contra de las normas ortodoxas del hinduismo brahmínico. La Verdad Última no es para los *nirguṇīs* una revelación que videntes y sabios reciben pasivamente, sino una experiencia que el santo realiza por medio de sus propios esfuerzos (Lorenzen 1996: 155-156). Antes de la consolidación de los *nirguṇīs*, ya los nāths dejaban de ser receptáculos pasivos de una revelación en el estilo de los *ṛṣis* védicos; antes bien, pretendían llegar a la Realidad Última a través de sus rigurosas prácticas y sus experiencias místicas.

Los relatos hagiográficos y folclóricos, aunque de tradición oral, constituyen textos en el sentido en que son susceptibles de ser interpretados o adecuados a condiciones y necesidades específicas. Ello sucede porque –como se puntualizó antes– se valen de mitos o de estructuras míticas para dar forma a los acontecimientos por narrar. Y es que el mito siempre está constituido por dos aspectos: uno social y otro simbólico. Pero "la función social específica del mito no agota [...] la riqueza de sentido del fondo

simbólico, que otra constelación mítica podrá volver a emplear en otro contexto social" (Ricoeur 2003: 32). En otras palabras, lo que un mito implica nunca atañe sólo al mundo espiritual, sino que se relaciona directamente con el mundo secular. Lévi-Strauss lo puso de este modo:

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

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

El *logos* de estos cuentos es su estructura formal (un yogui va a tal sitio, atraviesa una dificultad específica y finalmente la

resuelve); es la forma. El significado explícito es más o menos concurrente con la forma, es decir, la estructura primaria *más cierta conclusión connotativa* (un yogui va a tal sitio, atraviesa una dificultad y finalmente la resuelve *en virtud de su gran poder espiritual*). El *mythos*, por su parte, incluye los significados implícitos (¿qué sugieren las dificultades que pasa el yogui y el modo como las resuelve?; y ¿qué revelan el sitio donde se desarrolla la acción y los otros personajes que están involucrados en la historia?), es el fondo. La forma de la narrativa nāth se apega al lenguaje y la estructura de la leyenda, en tanto relata los acontecimientos prodigiosos, piadosos o destacados de su santoral, y se vale de la multivocidad del símbolo.

Al mismo tiempo, el fondo está imbuido de contenidos implícitos que, por una parte, responden a la herencia mitológica hindú y, por otra, al proceso de adaptación[6] de la secta. Se trata de significados sugeridos, mas no obvios; escondidos y no siempre conscientes. Pues el mito puede ser entendido aquí como "aquello en lo que crees sin creer que crees en ello" (Panikkar 1999: 33). Dicho de otro modo, quien cree en algo no llama a ese algo *mito*, sino *verdad* o *realidad*; es el que no cree en ese algo quien se siente en la posición de denominarlo *mito*, *mentira*, etcétera. Para los nāth-yoguis estas historias encierran no sólo anécdotas entretenidas, sino mensajes ideológicos en torno de su identidad como miembros de una comunidad religiosa. Las vidas de los nāths ejemplares son modelos o ideales que ayudan a la enseñanza del *panth*.

LA NARRATIVA NĀTH

Las historias en torno a los nāth-siddhas se encuentran desperdigadas en múltiples referencias a lo largo de una plétora de fuentes.

[6] Empleo el término tal y como lo aplican David Sloan Wilson (*Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*: 2002) y Roy Rappapport (*Ritual and Religion in the Making of Humanity*: 1999).

Realizar una compilación de todas ellas constituye una tarea descomunal, por no decir imposible. La información relevante para la hagiografía nāth se encuentra tanto en pasajes de algunos *purāṇas* y tantras, como en textos vernáculos por todo el sur de Asia; además, hay que agregar cantos devocionales y cuentos folclóricos que se han transmitido oralmente a lo largo de muchos años. De hecho, este último rubro constituye la fuente más rica en términos de hagiografía nāth. La mayoría de las referencias disponibles se encuentran escritas en hindi y otras lenguas del subcontinente distintas del sánscrito; en lenguas europeas no es posible hallar sino referencias esporádicas. Dicha información puede aparecer en la mayoría de las lenguas indias, en particular las indoiranias (incluidos el persa y el nepalí). Éste constituye un esfuerzo por reunir críticamente algunas de las historias más significativas para la hagiografía nāth a partir de publicaciones populares.

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

Para llevar a cabo un estudio de las principales anécdotas de las sagas nāths, he dado preferencia a las fuentes en hindi porque son abundantes y relativamente fáciles de conseguir. El hindi es la lengua

que he estudiado y que puedo leer directamente, además del sánscrito. Por otro lado, si he dado preferencia a las fuentes en hindi por encima de las fuentes sánscritas es porque en los relatos en hindi la presentación de la anécdota guarda un estilo mucho más cercano a la literatura folclórica. Al mismo tiempo, las referencias hagiográficas de los nāths en fuentes sánscritas son mucho más escasas (las más de las veces, limitadas a las figuras de Matsyendra y Gorakṣa únicamente) y en general menos ricas en términos de detalles y elementos simbólicos socioculturales. De hecho, el folclor popular se apega mucho más a la forma como las lenguas vernáculas han transmitido estas historias, que a la forma sánscrita que, de hecho, es opuesta en varios sentidos al folclor (el conocimiento popular). Una empresa similar a ésta es la de Ann Gold (1992), cuyo estudio acerca de dos ciclos nāths está basado en los cuentos y canciones recitados por un bardo rajasthaní contemporáneo.

La recurrencia y la variabilidad de las historias es bastante dispareja como para señalar un "corpus oficial" de la narrativa nāth. Y aún más: los mismos personajes suelen mostrar actitudes y hasta personalidades cambiantes a través de las varias historias desde ellos mismos y en relación con los otros personajes (Gold 1992: 56). No obstante, es posible identificar algunos episodios favoritos. Los episodios nāthas principales se pueden resumir de la siguiente manera: los ciclos del surgimiento prodigioso y la iniciación de Matsyendra y el nacimiento de Gorakh; la relación entre ellos, tanto en términos de devoción como de misión libertadora; los encuentros entre nāth-yoguis y las competencias de poderes yóguicos; los ciclos que involucran tanto las tensiones de los reyes ante la renuncia, como la influencia de un yogui sobre un monarca; anécdotas que presentan la participación de algún yogui en relación con el culto de alguna divinidad o consolidación de algún reino; las historias sobre la relación entre enamorados y el ascetismo, y milagros varios ejecutados por los yoguis para vencer una dificultad. Esta gran saga puede ser transmitida tanto bajo la

forma de cuento, como de canción. El corpus que conforma los capítulos II-IV en particular consta de cuentos, no de canciones (salvo por el caso de Gold 1992). Ello implica que algunas fuentes carezcan del sabor que a veces puede tener el relato cantado, pero permite confrontar con relativa fijeza versiones distintas. Estos cuentos no pertenecen estrictamente al rubro literario, por lo que no será necesario realizar una evaluación estética: interesa aquí no tanto la forma, sino los posibles contenidos.

No es posible reunir en un solo volumen todas las anécdotas de las sagas nāthas, justamente a causa de la proliferación de versiones y variables. En este trabajo he escogido cuentos que circulan sobre todo en la zona norcentral de la India (particularmente los estados de Uttar Pradesh, Rajasthán y Delhi) a través de publicaciones en lengua hindi. Tras una pesquisa hagiográfica, decidí enfocarme en siete leyendas, cada una identificada aquí por una letra; las distintas versiones de una misma leyenda se identifican por medio de numerales (por ejemplo, B-2 para la segunda versión de la leyenda del nacimiento de Gorakhnāth). Por último, debo decir que mi elección de leyendas nāths para este estudio se debe a dos factores principales: por un lado, he escogido ciertas historias porque representan motivos paradigmáticos dentro de la hagiografía nāth –según demuestra su recurrencia en diversas fuentes–, en tanto contribuyen a configurar la identidad de los nāths y a transmitir su ideología sociorreligiosa. Por el otro lado, más íntimamente relacionado, considero que también resultan útiles para llevar a cabo un análisis de las ansiedades y las prácticas del *panth*. En otras palabras, espero demostrar que la elaboración y transmisión de historias específicas ha servido bien para afianzar principios doctrinales del Nāth Panth, o bien para poner de relieve su rechazo de ciertas prácticas.

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

a) un *Gorakh carit* (GorC 1), publicado recientemente por el templo de Gorakhnāth en Gorakhpur;
b) un *Śrī Gorakhnāth caritra* (GorC 2), editado por Camanlāl Gautam;
c) la edición especial del templo de Gorakhpur que lleva por título *Nāth-siddha caritra* (NSCar): una suerte de enciclopedia hagiográfica, con información histórica y referencias a distintos episodios de los personajes nāths;
d) el *SrīGogā Mahāpurān* (GogPur), un extenso texto, también de reciente composición, que versa sobre las leyendas de Gogā (o Gugā pīr), héroe legendario del estado de Rajasthán y que incluye varios cuentos de nāth-yoguis;
e) la *Śrī sant-māl* de Nārāyanadās (SantM);
f) la *Bhakta-māl* de Rāghavadās (BhkM), comentado por Caturdās y subcomentado por Nārāyaṇadās;
g) el *Rajjab Vāṇī*, de Rajjab, comentado por Nārāyaṇadās, y
h) las versiones de Rajasthán cantadas por Madhu Nāth y traducidas por Ann Gold (Gold 1992).

Casi todas estas fuentes están escritas en hindi y todas, o casi todas, incluyen los episodios que aquí se discuten. Las fuentes *e)*, *f)* y *g)* no pertenecen al Nāth Panth, sino que se dedican a alabar a numerosos santos de distintas sectas: la *Bhakta-māl* –que no hay que confundir con su homónimo de Nabhadās (*ca.* 1600)– fue compuesto por Rāghavadās (*ca.* 1720) y comentado por Caturdās (*ca.* 1800); corresponde a la secta del Dādū Panth, al igual que Rajjab. Por su parte, la *Sant-māl* es una obra reciente de Nārāyaṇadās (década de 1980) y, al menos formalmente, pertenecía a la tradición del Dādū Panth. Es importante aclarar algo: tanto en la *Bhakta-māl* como en el *Rajjab-vāṇī*, la mayor parte de las historias tan sólo está aludida. En realidad, es el comentador quien proporciona el cuento completo, y en ambos casos se trata de Nārāyaṇadās, el

mismo autor de SantM. Por ende, las versiones de las tres fuentes no presentan grandes diferencias entre sí.

Además, haré uso de referencias relevantes disponibles en fuentes sánscritas como el *Skanda-purāṇa* (SkPur) y el *Matsyendra-saṃhitā* (MatSam). Los datos de la genealogía tibetana (Tāranātha 2004; Dowman 1985) también serán tomados en cuenta cuando resulte pertinente. El trabajo etnográfico de Hasu Yajnik (2004) ofrece algunas versiones de los episodios E y F dentro del ámbito folclórico de Gujarat. En menor medida haré uso de la información recopilada por autores modernos como G. W. Briggs, David White, Shashibhusan Dasgupta y H. P. Dvivedi, entre otros (véase bibliografía).

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

No es posible determinar el momento en que nacen los cuentos por analizar, aunque sí parece seguro afirmar que todos –al menos la mayoría de las versiones– se basan en una fuente en común; en

todo caso, todas estas fuentes parten de motivos centrales, a los cuales se añaden elementos de diversa índole (nombres de personajes secundarios, anécdotas colaterales, prolegómenos, etcétera). Las varias versiones tienen bastantes elementos comunes; al menos los suficientes como para declarar que en realidad son variantes del "mismo" cuento. Una pequeña parte del material que analizaré en los siguientes capítulos figura también en fuentes purāṇicas, si bien la fecha de este material es sumamente difícil de asignar.[7] Prácticamente todas las escasas referencias purāṇicas a personajes nāths se reducen al surgimiento de Matsyendra y Gorakṣa y no abundan en detalles.

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

Tras la presentación de todos los relatos y a modo de síntesis, incluiré una lectura general de los cuentos tomados de forma

[7] Para una discusión general y crítica en torno de la fechación de los *purāṇas*, véase Rocher 1986: 100-103.

colectiva; es decir, exploraré los elementos compartidos por los cuentos, ya no como textos autónomos, sino como integrantes de un todo: la narrativa nāth. Haré especial énfasis en las diferencias entre las versiones que he consultado, con el objeto de ponderar y sopesar datos significativos. Hacer una lectura no sólo de las leyendas, sino de las divergencias entre ellas, permitirá una valoración más completa de los elementos que dan forma a la gramática del Nāth Panth. En otras palabras: la articulación o elección de ciertos sintagmas dentro de la sintaxis de las hagiografías puede revelar detalles interesantes: procesos internos de la secta, insinuaciones para con otros movimientos religiosos, actitudes frente al sistema social, etcétera.

En la medida de lo posible, he procurado ordenar las siete leyendas primero de un modo "cronológico" según la hagiografía nātha y después según alguna afinidad temática. Sin embargo, en la práctica ello resulta sumamente difícil y hasta truculento, pues diversas leyendas se encuentran insertas dentro de un marco narrativo más amplio. Frecuentemente, por ejemplo, la historia del rey Gopīcand involucra dentro de su larga trama el encierro de Jālandhar en un pozo y su liberación, un enfrentamiento entre Gorakh y Kānhapā, y la "desviación" de Matsyendra en el reino de las mujeres. Este tipo de intertextualidad no es, empero, una constante en todas las fuentes que he consultado. Aún más: historias similares figuran en diferentes fuentes, pero en contextos distintos (ello implica, entre otras cosas, el cambio no sólo del nombre, sino también de la identidad del protagonista). Los tres bloques temáticos que he considerado constituyen: *1*) los nacimientos prodigiosos de tres figuras ejemplares: Matsyendra, Gorakh y Gahinī (episodios A, B y C), *2*) el largo episodio del rescate de Matsyendranāth a cargo de Gorakh (episodio D), y *3*) las historias que involucran la renunciación de la vida cortés y la conversión al ascetismo: Bhartrhari, Gopīcand y Caurańgī (episodios E, F y G). A lo largo de todos los cuentos suelen aparecer diversas hazañas

que los yoguis son capaces de realizar debido a condiciones diversas, y los hechos concernientes a la relación entre ellos mismos una vez establecido su vínculo espiritual. Así, la primera leyenda se refiere al surgimiento de la figura mítica de Matsyendranātha, primer guru "humano" de la genealogía nātha.

II. NATALICIOS EJEMPLARES

EL ORIGEN DE MATSYENDRA

La importancia de Matsyendranātha para el mundo tántrico reside en que, según cuenta la leyenda, él fue el "receptor" de las enseñanzas secretas originalmente reveladas por Śiva mismo. Antes del momento de esta recepción de conocimiento, prácticamente no hay información alguna sobre su vida; de hecho, la recuperación de las doctrinas śaivas vale casi como su nacimiento. Brahmānanda, en su comentario a *Haṭhayoga-pradīpikā* (HYP), 1.5, refiere que una vez, a la orilla de un mar, Ādinātha se encontraba con la hija de la montaña, Gaurī, para impartir el gran conocimiento del yoga. Un gran pez que por allí andaba escuchó la exposición y Śiva se percató. Entonces, lleno de compasión, lo roció con un poco de agua y el cuerpo del pez se volvió divino; se convirtió así en Siddha Matsyendra (*sa ca prokṣaṇa-mātrād divya-kāyo matsyendraḥ siddho 'bhūt*). El HYP pertenece al siglo XV y el comentario *Jyotsnā*, de Brahmānanda, al siglo XIX, de modo que se trata del compendio de varios siglos de desarrollo y simbiosis religiosa.

La versión típica, a través de las varias fuentes, refiere que en una ocasión un pez se aproximó a Śvetadvīpa, donde Śiva instruía a la Diosa en varias prácticas de yoga (véase figura 4). Después de la cátedra, la pareja divina prosiguió su travesía por el océano y el pez cruzó su camino. El pez, cuya personalidad se traslapa con la del muchacho dentro de él, refiere su historia y confiesa que también ha escuchado las palabras de Śiva en materia de yoga. El dios se mostró complacido, lo celebró como a un hijo suyo y lo

bautizó como Matsyendranātha, en virtud de su procedencia: el vientre de un pez.

Hasta ahora, la fuente sánscrita más antigua donde se proporciona alguna información acerca del nacimiento o la vida de Matsyendra es el *Kaula-jñāna-nirṇaya* (KJN). Tanto en el KJN como en el resto de los textos editados por Bagchi, los colofones presentan más de una variante para el nombre de Matsyendra; el mismo KJN menciona los siguientes: Macchaghnapāda, Macchendrapāda, Matsyendrapāda y Mīnapāda (Bagchi 1986: 6). Acerca de la fecha de composición, Bagchi difiere de la opinión de H. P. Śāstrī, quien sitúa el KJN en el siglo IX; a partir de un estudio de comparación paleográfica, Bagchi concluye que el KJN corresponde más bien al siglo XI (Bagchi 1986: 3-6).

Otra fuente sánscrita de interés es un largo texto de más de cincuenta capítulos conocido como *Matsyendra-saṃhitā*. En 1994, Debabrata Sensharma publicó lo que sería la primera parte editada del *Matsyendra-saṃhitā*; desafortunadamente no se ha publicado el resto del texto y sólo contamos con los primeros veinte capítulos, que son los que publicó Sensharma. Aunque el título ostenta el nombre de Matsyendra y el editor lo atribuye a aquél, es poco probable que, de hecho, Matsyendra haya escrito verdaderamente este texto. Lo más probable es que el MatSam pertenezca a un periodo bastante posterior al KJN. El manuscrito empleado por Sensharma data de mediados del siglo XIX; tres de las únicas copias conocidas se encuentran en el Fuerte de Jodhpur y una en el Instituto Wellcome de Historia de la Medicina, en Londres. En los Archivos Nacionales de Katmandú, Darbar Library, existen tres manuscritos bajo el mismo título que, de acuerdo con Sensharma, son completamente distintos del texto archivado en Londres. No existen mayores datos para determinar si la composición original se remonta mucho en el tiempo. El texto está redactado en un sánscrito más bien corrupto, y aun con las correcciones sugeridas por Sensharma en ocasiones resulta difícil esclarecer varios pa-

sajes. En más de un caso, la interpretación del texto se basa más en la intuición que en un esclarecimiento infalible del léxico o la imperfecta gramática. Sensharma ofrece lecturas y correcciones de ciertos pasajes, mas sus alternativas no siempre satisfacen del todo ni salvan la ambigüedad del texto. Con todo, no es imposible dilucidar el sentido general y las ideas centrales.

Recientemente, Csaba Kiss de la Oxford University, Balliol College, ha dedicado su investigación doctoral a editar críticamente partes del MatSam. En concreto, Kiss ha traducido los capítulos 1 a 13 y 55. El estudio habrá de publicarse en 2008 y sin duda contribuirá enormemente a elucidar varias de las incógnitas en torno del MatSam; por ejemplo, hasta qué grado el texto atribuido a Matsyendra está influido o determinado por el pensamiento de la escuela tántrica kaula-yoginī u otras y cuánto ahonda en tópicos de haṭha-yoga.

Comenzaremos con la versión recogida en el KJN, que es bastante corta. Se trata del modelo a partir del cual (no necesariamente en términos cronológicos o jerárquicos) se desarrollan el resto de versiones. La versión A-2 está formada con relatos que se basan en la información contenida en algunos *purāṇas*. El texto editado por Kadav Śambhuśarmā (1964), en hindi, recoge una historia sobre el surgimiento de Matsyendra, la cual dice tomar del *Nārada-* y el *Skanda-purāṇa*; Sensharma (1994) también alude al *Skanda-purāṇa*. En este texto existe una versión bastante similar a la del KJN, pero con un elemento adicional. Se dice ahí que una familia había recibido la maldición de la aniquilación de su descendencia con el hijo por venir. Así, una vez que nació, fue arrojado al mar, donde fue devorado por un pez. La versión A-3 se apoya únicamente en el *Matsyendra-saṃhitā*, ya que su relato posee características propias. La versión A-4 está basada sobre todo en el *Gogā-mahāpurāṇ* y complementada con *Gorakh carit*, *Gorakhnāth caritra* y *Nāth-siddha caritra*. Por último, tenemos

la versión tibetana (A-5) que, aunque haciendo eco de la "historia base", incluye variantes interesantes.

Versión A-1
(KJN 16.21-43)

La estructura del *Kaula-jñāna-nirṇaya* (KJN) es la típica conversación entre Śiva, en su aspecto de Bhairava, y Devī, quien pide al dios le exponga los secretos más ocultos. En el capítulo 16, Śiva-Bhairava refiere a la Diosa que ya una vez, bajo la forma de un avatar, le reveló las secretas doctrinas de Skanda, el del Rostro Séxtuple, en Kāmarūpa (KJN 16.21). En su forma no manifiesta, le reveló los secretos del Kaulāgama en Candradvīpa (KJN 16.22). Más adelante, Śiva explica que pese a su empeño en impartir dichas enseñanzas a Skanda, éste las arrojó al mar y un gran pez se las tragó. Śiva tuvo entonces que lanzarse al océano, donde cogió un pez al cual le abrió el vientre (KJN 16.27-29). De allí, Śiva recobró las ciencias esotéricas y las resguardó en un lugar secreto. Pero de nuevo Skanda se empeñó en extraviarlas y, bajo la forma de un ratón, las robó y volvió a arrojarlas al mar (KJN 16.30-31); las razones del comportamiento tan negligente del hijo de Śiva no se explican en el texto en ningún momento. Una vez en las aguas, otro enorme pez devoró las enseñanzas y Śiva intentó pescarlo, pero el pez era de una fuerza descomunal que ni empleando una poderosa red (*śakti-jala*) fue posible apresarlo. Entonces –sigue explicando Śiva-Bhairava– aunque en origen de casta brahmánica, decidió convertirse en pescador (es decir, realizar funciones de una baja casta) y de este modo pudo pescar al animal acuático (KJN 16.32-36). Este conocimiento reside dentro de Śiva en los últimos tiempos del kali-yuga (KJN 16.41). Más adelante, el capítulo 22 reitera que la ciencia secreta fue obtenida a partir del Gran Pez en Candradvīpa, y así es como se canta en Kāmākhyā:

candra-dvīpaṃ mahāśāstraṃ avatīrṇaṃ sulocane /
kāmākhye gīyate nāthe mahāmatysodara-sthitiḥ // (KJN 22.12)

Versión A-2
(SkPur vol. 3: 560-563; NārPur *Uttara-bhāga* 69.15-27; Śambhuśarmā 1964: 39-42)

Según esta historia, un astrólogo predice las circunstancias calamitosas del nacimiento de un niño en Puṣkara; en consecuencia, el padre del niño –un brahmín cuyo nombre no se proporciona– abandona al vástago en el Océano de Leche (*Kṣīra-sāgara*). Puesto que el niño poseía una fuerza y un fulgor incomparables, estuvo destinado a iniciar el camino (*gati-vidhi*) de Śiva (*Parameśvar*). Así, en algún momento fue devorado por un gran pez. Se trató, evidentemente, de un acontecimiento milagroso, pues el niño no sucumbió a la muerte. Paralelamente, la diosa Pārvatī pide a Śiva que le exponga el "relato inmortal" (*amar-kathā*), es decir, las enseñanzas que conducen a la adquisición de la inmortalidad. De este modo, dejan el Monte Kailāśa y se dirigen hacia un banco de arena en medio del océano. Para asegurar que oídos no aptos escuchasen su exposición, Śiva ahuyentó a hombres y bestias con tres palmadas y se dispuso entonces a comenzar su relato. Śiva expuso las doctrinas secretas y el mantra de doce sílabas. La narración tomó mucho tiempo y la diosa sintió tal sueño que se quedó dormida.

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

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

"Oh, Dios Todopoderoso y Omnisciente", replicó el niño. "Tú lo sabes todo; ¿qué puedo decirte yo? Fui arrojado por mis padres

al océano porque querían librarse de una maldición que vaticinaba el término de su descendencia con mi nacimiento."

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

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

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

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

Versión A-3
(MatSam, *paṭala* 1)

El primer capítulo del *Matsyendra-saṃhitā* aborda el tema del surgimiento de Matsyendra. Aunque no comenta su nacimiento, sí refiere explícitamente que procede de una casta baja (*dāsa-jātīyaḥ*).[1] Según esta fuente, Matsyendra era pescador por oficio; aunque no especifica dónde, las descripciones parecen apuntar hacia la región de Bengala. En alguna ocasión, se aproximó a un pequeño islote donde un grupo de ascetas se encontraban realizando ritos de alguna doctrina secreta (*guptācāra*), según las prescripciones expuestas en los śaivāgamas (MatSam 1.9). Los anacoretas –dice el texto– pertenecían a la casta brahmánica (*vipra*, *brāhamaṇa*). Éste era, por supuesto, un lugar solitario, de modo que al notar

[1] Para más referencias a su casta, véase MatSam 1.8, 12, 20, 21, 31, 43, 57.

la presencia del pescador ellos se incomodaron y alarmaron. El pescador se acercó a ellos con reverencia. Les preguntó quiénes eran y qué hacían. Ellos explicaron que rendían culto a Śambhū (Śiva) y su consorte, mediante rituales que incluían la adoración de yoginīs. El pescador finalmente les dijo que no debían temer, pues no revelaría sus prácticas. Complacidos, los ascetas le ofrecieron una dádiva. Antes que dinero, el pescador pidió le fuera otorgado el conocimiento supremo que produce grandes logros espirituales (*mahāsiddhi*) (MatSam 1.25). Los ascetas percibieron una gran devoción y respeto en el pescador y como recompensa lo iniciaron (1.28). Después, los anacoretas le dijeron que en algunos meses podría alcanzar la perfección y se marcharon.

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

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

El enorme pez nada alrededor del islote donde se encuentra la pareja divina y, de este modo, el yogui otrora pescador escucha las palabras de Śiva. El sólo escuchar estas doctrinas confiere al

yogui una omnisciencia sin igual. De algún modo que no queda muy claro en el texto, el yogui emerge del vientre del pez, hace reverencias al dios y a la diosa y cuenta a Śiva que ha escuchado las enseñanzas del yoga. Le cuenta también que poco tiempo atrás él se dedicaba a la pesca, pero que recibió iniciación de unos *sādhus* y cierto conocimiento de prácticas secretas (1.57-58). Entonces explica que desea recibir todo el conocimiento y la gracia de Śiva y pronuncia una larga letanía de alabanzas en honor a él (1.69-84). Tras estas loas, Śiva se siente satisfecho y tranquilo y decide concederle un don al devoto. Éste pide al dios la instrucción que yace secreta en las Escrituras y la cual libera de la vejez y la muerte. No sólo Śiva otorga este conocimiento, sino que le pide al yogui que predique dichas enseñanzas por el mundo (1.88).

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

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

azuza sus deseos de encontrarlo de nuevo y se pone en marcha para buscarlo (1.108).

Los *ślokas* 1.109-117 resultan particularmente incomprensibles. Faltan palabras en el texto y aun Sensharma no logra dilucidar posibles lecturas a partir de lo confuso del texto. Las condiciones de este segundo encuentro entre el rey y Matsyendra, por lo tanto, permanecen oscuras, pero al parecer no sucede más que lo siguiente. Al cabo de un año, el rey Cola logra hallar al yogui. Tras un reconocimiento mutuo (en particular de la condición inmaculada y flamante de Matsyendra), el rey ofrece sus respetos como es debido. El rey hace entonces las preguntas relativas a las enseñanzas y Matsyendra replica que es menester dirigirse a un lugar apartado. Una vez allí, otorgará al rey Cola la consagración y expondrá el conocimiento (1.119).

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

Esta ciencia está fuera del alcance de la mente de las personas burdas –literalmente, "bestias" (*paśu*)– y sólo puede obtenerse mediante el favor del guru y de éste jamás hay que burlarse (1.130). Hay que ser tan celoso de este conocimiento que no se debe pronunciar ni siquiera entre congregaciones de personas buenas, sino sólo en privado; así ha sido la orden de la Diosa.

Finalmente, Matsyendra dice a su interlocutor que gracias a la recepción de este conocimiento, se convertirá en un gran yogui y será conocido como Colendranātha (1.132) y agrega que anteriormente Śiva mismo impartió estas enseñanzas a la Diosa en un lugar aislado, en un islote en medio del océano. Concluye diciendo que la esencia de esta doctrina no se halla ni en las austeridades ni en el estudio ni en los sacrificios ni en la obtención de caridad o la opulencia; la quintaesencia sólo ha de hallarse en las escrituras divinas (*divyāgama*).

Versión A-4
(GogPur: 55-67)

Dentro de la tradición vernácula, el *Srī Gogā Mahāpurāṇ* recoge una versión interesante. Allí se cuenta que una vez, durante el momento de la creación del cosmos, el dios Brahmā miró a su hija Sarasvatī y fue presa de la lujuria, razón por la cual derramó su semen, que cayó en más de un sitio sagrado (*tīrtha*). De este modo, nacieron 88 000 videntes y sabios. Una porción de la semilla de Brahmā cayó también en el océano, del cual surgió un enorme pez preñado. Este pez cargaba en el vientre con Kavi-Nārāyaṇa, una manifestación de Viṣṇu.

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

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

Al ver que su esposa dormía y que una voz humana salía de entre las aguas, Śiva se sintió perplejo: "Ningún humano podría

tener el coraje de allegarse a este terrible y desolado sitio. Tampoco veo rastros de humano alguno, ¿entonces quién me ha respondido tras escuchar mis enseñanzas secretas?" Utilizó entonces su visión yóguica y se percató de que en el agua, junto a él, se hallaba un pez preñado, en cuyo vientre estaba Kavi-Nārāyaṇa.

"¡Oh, Kavi-Nārāyaṇa", exclamó Śiva, "bien has escuchado mi exposición en el vientre de este pez. Ello me produce un gran júbilo. Hay que hacer buen uso de esta ciencia y de los mantras. No los apliques maliciosamente cual si fueras un demonio. Ahora tienes autoridad sobre este esencial conocimiento; así lo creo sin ninguna duda. En este instante estás en el vientre materno, así que mientras tanto recuerda bien esta esencia. Cuando llegue el momento de tu nacimiento, habrás de estudiar primero y después deambularás hasta encontrarme en el *āśram* de Badri.[2] Una vez allí, haré que Siddha Dattātreya te dé la iniciación y te tome como discípulo; de esta manera, tras escuchar su instrucción inmortal, tú mismo serás inmortal." Dicho esto, Śiva despertó a Pārvatī y desaparecieron.

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

Por casualidad, un pescador de nombre Kāmik había ido a este sitio con el propósito de pescar. El pescador no tenía descendencia, lo cual le causaba gran pesar. Por esta razón, en cuanto escuchó el lloriqueo del niño se dirigió de inmediato hasta donde éste se

[2] Badrināth (o *Badarikāśram*), se ubica en Uttaranchal, a unos 30-35 km de la frontera con Tibet. Este sitio es recurrente en la hagiografía nāth y constituye un famoso lugar de peregrinación. En algunos *purāṇas* se celebran las virtudes de este lugar (véase, por ejemplo, NārPur: 1975-1989).

encontraba. El pescador encontró a orillas del océano a un niño resplandeciente como el sol y no se veía a nadie en las inmediaciones o a la lejanía. El hombre supuso que, al verse solo, el niño habría sollozado y después roto en llantos. El pescador lo tomó en su regazo y comenzó a consolarlo hasta que el niño dejó de llorar. Por mucho tiempo estuvo el pescador acariciando y hablándole dulcemente al niño.

Cuando por fin el niño estuvo completamente tranquilo se escuchó una voz del cielo: "¡Oh, Kāmik, este refulgente niño ha nacido del vientre de un pez. Has tenido gran fortuna, pues a quien tienes entre tus brazos es Kavi-Nārāyaṇa. Llévatelo a tu casa: edúcalo y consiéntelo como a tu propio hijo. Más adelante habrá de convertirse en un gran santo y yogui (*sant-yogī*). Tu nombre cobrará inmortalidad junto con él."

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

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

Cada día, el niño crecía como la luna; a medida que cumplía años, aumentaba también el fulgor de su rostro. Pero un día su madre cayó enferma y el padre se fue a la playa sólo en compañía del niño. Su padre tomó una gran canasta y se sumergió para atrapar

peces, que iba colocando dentro de la canasta. Cuando hubo juntado bastantes peces, llevó la canasta hasta donde estaba Machendra y allí la colocó. Después fue de vuelta al agua. Al mirar dentro de la canasta, Machendra no tardó en percatarse de la aflicción de los peces. De inmediato comenzó a sacar a los peces de la canasta y regresarlos al agua; pronto el cesto quedó vacío.

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

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

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

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

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

Estuvo pescando hasta que se ocultó el sol. Cuando por fin concluyó la pesca y salió del agua, aún no había señales del niño. Lo buscó entonces por todas partes, pero sin dar con él. Al fin cayó la noche y perdió las esperanzas; cargó la cesta y el agua y se marchó a casa. Al llegar contó con detalle lo sucedido a su esposa, quien se sintió sumamente afligida y rompió en hondos

llantos. Puesto que no había ya nada por hacer, se quedaron muy compungidos, presas de un infinito dolor; sin embargo, ya no volvieron a reencarnar.

Por su parte, Machendra se encaminó hacia Badrīnāth repitiendo con devoción el nombre de Śiva. Una vez llegado, escogió un sitio aislado y comenzó a meditar y practicar austeridades. Al principio comió sólo vegetales y raíces, pero después se contentó con comer únicamente aire. Así transcurrieron doce años sin que la determinación de Machendra amainara siquiera por un instante. Su cuerpo enflaqueció tanto que terminó hecho un costal de huesos. Al ver su terrible penitencia, Śiva, el dios de dioses, se sintió complacido y junto con Dattātreya fue a encontrarse con Machendra.

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

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

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

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

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

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

Luego los dos se acercaron a donde se encontraba Śiva. Machendra tocó los pies del dios de dioses como muestra de respeto y éste lo levantó y estrechó entre sus brazos: "Oh, Dattātreya", dijo Śiva, "este divino muchacho estuvo en el vientre de un pez y fue

así como pudo escuchar cuando yo impartía la instrucción sagrada sobre el conocimiento supremo; obtuvo así la erudición sobre dichos secretos. Él es una encarnación de Kavi-Nārāyaṇa, así que has hecho bien en iniciarlo en el camino nātha. Encárgate de conferirle todas las ciencias secretas. Yo lo bendigo para que se convierta en un discípulo completo y colmado de cualidades, y para que merced a su fama imperecedera, ponga tu nombre en alto." Después, Śiva desapareció y se dirigió al monte Kailāśa.

Entonces Dattātreya se encargó de enseñarle al muchacho todas las ciencias relativas a los Vedas, las ciencias auxiliares[3] y la aplicación de diagramas y sílabas místicas. Luego le dijo que vagara por el mundo con el objeto de erradicar el sufrimiento de todos los seres vivos. Así lo hizo y al cabo de doce años Matsyendra redactó un texto intitulado *Sāṃvara-tantra-vidyā*. El texto complació tanto al dios que es el sol del mundo que pronunció estas palabras: "Oh, Machendra, quien quiera que recite este *Sāṃvara-tantra*, podrá cumplir todos sus deseos."

Versión A-5
(Dowman 1985: 76-80)

Las *Leyendas de los ochenta y cuatro siddhas* dan a Matsyendra, el guru de Gorakh, el nombre de Mīnapa. La historia se apega en buena medida a la mayoría de las otras versiones. Se dice que Mīnapa era un pescador bengalí que, un día, fue tragado por un enorme pez al que trataba de pescar. El pez gigante lo llevó mar adentro y por casualidad se aproximó hasta un punto donde Mahādeva (Śiva) se encontraba impartiendo las enseñanzas secretas a Umā, su esposa. La diosa, sin embargo, se quedó dormida a mitad de la exposición, mas Mīnapa pudo escuchar todo desde

[3] Es decir, las seis ciencias que acompañan el estudio de los Vedas, a saber: el sacrificio (*kalpa*), la fonética (*śikṣā*), la gramática (*vyākarana*), la prosodia y la métrica (*chandas*), la astronomía (*jyotiṣa*) y la etimología (*nirukta*).

el vientre. Cuando Mahādeva preguntó si Umā estaba poniendo atención, Mīnapa respondió desde dentro del pez. En ese instante, Umā se despertó y tuvo que confesar llena de vergüenza que se había quedado dormida.

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

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

A partir de las versiones podemos identificar primero los motivos recurrentes: el símbolo del pez, el lugar donde se desarrolla la acción (la costa del mar o un islote en el océano) y el beneplácito y la eventual enseñanza del dios Śiva. La mayoría de las versiones parecen coincidir en que el surgimiento de Matsyendra tuvo lugar en una región en el noreste de la península, seguramente en algún sitio cercano a la costa de Bengala. El KJN (16.22, 22.12) dice Candra-dvīpa; NSCar (23) menciona a Sapta-śṛṅga; el MatSam (1.40) parece referirse a Bengala (Vaṅga), lo mismo que la fuente tibetana. En su introducción al *Matsyendra-saṃhitā*, Sensharma explica que la pareja divina se encamina a Baṅg Deś (la región de Bengala), pero el texto no lo dice explícitamente, a no ser que la

referencia se encuentre en forma corrupta.[4] El GogPur no especifica el lugar donde el pez-Matsyendra escucha los secretos, pero menciona dónde recibe iniciación formal más tarde: Badrinath, al norte, bajo la cordillera del Himalaya, muy cerca de la meseta del Tibet. Los kānphaṭīs de Mṛgasthali me relataron brevemente la historia, pero la plantearon en otro sitio, a saber, en los picos de Dhaula Giri, a unos cincuenta kilómetros al este del pico Annapurna en la cordillera del Himalaya. Como es de suponer, en su versión está del todo ausente el elemento marítimo. Se trata, por supuesto, de un intento por adaptar la leyenda al contexto nepalí.

En otras fuentes encontramos una mezcla de historias. Por ejemplo, el NSCar relata que primero Matsyendra, dentro del pez, escuchó los secretos que Śiva revelaba a la diosa Gaurī. Al percatarse, la pareja divina se molestó y condenaron a Matsyendra a olvidar en algún momento los conocimientos secretos. Fue así que Matsyendra volvió a nacer –como una encarnación de Kavi-Nārāyaṇa– dentro de una familia de brahmines. Más adelante en su vida, habría de ceder a las tentaciones de la sensualidad en Kadalī (NSCar: 22-23). En esta versión tenemos una mezcla de otras versiones que conforman la leyenda A; al parecer, todas ellas han sido populares. La leyenda de una familia que arroja al bebé Matsyendra al mar es mencionada brevemente por Mallik. Toma la referencia del *Yogī-sampradāyāviṣkṛti*, texto al parecer escrito originalmente en lengua marathi. El episodio también aparece en

[4] El pasaje en cuestión es MatSam 1.40:
śṛṇayu stvapare devi sugopyaṃ mṛtyunāśanam /
tasmād viviktaśrā sādya vase deśe samāhitaḥ //.
En la segunda línea, Sensharma propone *viviktāñ ca* por *viviktaśrā*, pero yo me inclino por entenderlo como *viviktaś ca*, aunque con ello no se salvan del todo las incongruencias gramaticales de caso. Después, el editor sugiere *vakṣe* (presente en voz pasiva de la raíz *vac*, "hablar") por *vase*. Aquí, me parece, cabría suponer que la palabra pudiera ser una corrupción de *vaṅge* (*Baṅga* en locativo). Como sea, no deja de ser una mera hipótesis.

el comentario de Nārāyaṇadās a la estrofa 310 de la *Bhakta-māl* de Rāghavadās (Rāghavadās 1969: 449).

Debemos también tomar en cuenta las inferencias que podemos hacer acerca de la versión A-3. Según la actitud de secrecía que manifiestan los ascetas a quienes se acerca Matsyendra, el tipo de instrucciones que recibe y otros elementos, es posible intuir que el tipo de conocimiento que recibió el pescador fue de índole tántrica, posiblemente del tipo kaula. El texto menciona enfáticamente que sus prácticas son esotéricas (*guptācāra*) y que supone la adoración de *yoginīs*. El carácter esotérico de estas enseñanzas se refuerza por el hecho de que Śiva mismo elige un lugar apartado e inaccesible para poder revelar tales secretos a la Diosa, motivo que comparten prácticamente todas las versiones de esta leyenda.

Acerca de la vinculación de Matsyendra con el pez –y la pesca– es posible presentar dos posibles interpretaciones: una social y otra espiritual. De acuerdo con el MatSam y la versión tibetana no cabría duda: Matsyendra procedió de una casta de pescadores, es decir, una casta muy baja. En algún momento recibió la iniciación de unos ascetas brahmines que practicaban cerca del lugar donde Matsyendra se dedicaba a pescar. Después del episodio fantástico en que es tragado por un gigantesco pez, es su turno de otorgar iniciación en estas artes ocultas; el discípulo en turno es un rey Cola, cuyo nombre verdadero no conocemos, pero sí que más tarde habría de ser llamado Colendranātha. En las listas hagiográficas más comunes no se menciona este nombre.

Como la mayoría de las fuentes, el MatSam explica el nombre de Matsyendra. Pese a su calidad de brahmín, Śiva actúa como pescador (*kaivartta*) y rescata las enseñanzas amenazadas. En virtud de que fue bajo la apariencia de pescador como recuperó la ciencia oculta, recibe el nombre de Matsyaghna (lit. "El que mata peces"). La idea central, pues, radica en el hecho de que Śiva encarna como un pescador al que se le da el nombre de Matsyaghna. Lo interesante aquí es que la persona encargada de asegurar las doctrinas

supremas procede de una casta inferior. Sin embargo, la leyenda cuenta que, en realidad, esta persona es una encarnación del dios Śiva, a quien el texto coloca en la casta brahmánica. Resulta difícil determinar si lo que encontramos aquí es una relación pseudo-etimológica del nombre de Matsyendra, o bien una mitificación de una figura real. Quizás ambas posibilidades se entrelazan. Ésta es la leyenda básica (no necesariamente "primigenia", pues para ello sería imprescindible contar con más fuentes y con mayor certeza acerca de sus fechas). Las otras historias repiten los mismos sucesos, pero con algunas variantes. En una obra tibetana que cita Sensharma, el *Dpag-bsam-Gon-bzans*, también se comenta que Śiva (Mahādeva) encarnó como pescador en Kāmarūpa, y no sólo eso, sino, de hecho, que nació del vientre de un pez; de ahí su nombre (Sensharma 1994: 31-32). Esta información se apega a nuestra versión también tibetana (A-5).

De tomar por cierta la relación estipulada por el MatSam (es decir, que en algún momento Matsyendra transmitió las enseñanzas a un rey Cola), tendríamos por fuerza que situar el texto en una fecha posterior al siglo XI, cuando gobernó Rajendra Coladeva (entre 1016 y 1044 en Tamil Nadu, Kerala, Karnataka y Sri Lanka) y tal vez incluso después del siglo XIII, momento de declive del reino Cola. El periodo de dominio de la dinastía Cola abarca los siglos IX y XIII, pero no hay más elementos para poder situar la historia en algún momento determinado. Puesto que Rajendra Coladeva fue quizás el monarca más famoso y exitoso del reino Cola, no sería extraño que el MatSam se refiriera justamente a él. Con relativa seguridad podemos afirmar que las posibles fechas de Matsyendra podrían ubicarse entre los siglos VIII y IX. Eso nos deja aún unos cuatro siglos de rango que sólo podríamos sortear en la medida en que pudiéramos encontrar referencias a este texto en otras fuentes o viceversa, o bien basándonos en otros textos que corroboren la información del MatSam. Esta segunda opción, de hecho, quizá fuese más adecuada, porque, como Sensharma apunta, existen otros

manuscritos, bajo el mismo título, almacenados en Nepal, pero que nada tienen que ver con el texto por él editado. Otro método factible sería rastrear, si no citas explícitas, sí al menos algunas líneas extrapoladas o repetidas en otros textos relacionados. Es una labor futura que bien valdría la pena. En todo caso, lo más seguro es que el MatSam sea un texto de relativa reciente composición y, en consecuencia, debemos tomar con pinzas la información y no como si se tratase de testimonios verídicos e incuestionables.

El elemento de ser tragado por un pez posee significados menos sociales, pero importantes para el imaginario yóguico. El nombre y la asociación piscina de Matsyendra remiten a una técnica conocida como *matsyodara* o *matsyodarī-yoga*, la técnica del "vientre del pez." En primera instancia uno podría suponer que *matsyodara,* de modo análogo al corazón, puede simbolizar una suerte de absorción o reclusión en alguna especie de receptáculo místico (Muller-Ortega 1989: 124). Como demostró White, sin embargo, Matsyendra parece haber enseñado una doctrina yóguica que se basaba en una retención del diafragma que supuestamente, a su vez, producía ciertos efectos en el cuerpo y la conciencia del *sādhaka*; la técnica consiste en forzar una contracción del diafragma que produce una inversión de la circulación del aliento, el semen y la mente.[5] Los textos sobre haṭha-yoga una y otra vez refieren que el control de estos tres fluidos induce el estado de inmortalidad y de liberación en el complejo del haṭha-yoga. Posiblemente la técnica de *matsyodarī-yoga* se refiere a *kumbhaka*, el proceso de retención del aliento según el modelo de *prāṇāyāma* en la literatura haṭhayóguica. La técnica está descrita en *Amaraugha-prabodha*, obra atribuida a Gorakhnāth.

[5] Para una exposición más detallada, véase White 2004: 222-229, 231-233. White considera a esta técnica "una doctrina sin duda revolucionaria, dada su perenne importancia en el hinduismo tántrico durante los últimos mil años" (*ibid.*: 225).

vibrāṇaḥ pavanaṃ haṭhān niyamitaṃ grāso 'sti mīnodare /
kaivalyo bhagavān vimucya sahasā yāvan na cetaty asau //

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

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

También existe la posibilidad de que exista cierta relación entre el símbolo del pez, en estas historias, y alguna práctica sexual. Si tenemos en cuenta que Matsyendra bien pudo haber surgido en alguna parte en o cercana a Bengala, que sus textos sánscritos están asociados con la escuela kaula tántrica y que los Bāuls de Bengala son conocidos por algunas de sus prácticas sexo-tántricas y que poseen vínculos con los nāths, entonces la descripción que hace June McDaniel sobre las prácticas de los Bāuls puede semejar bastante algún método atribuido a Matsyendra. Para los Bāuls, el hombre situado en el corazón (Īśvara), bajo la forma de un pez (*mīn-rūpa*), nada por la corriente de la sangre menstrual de la mujer. El Bāul logra que este pez nade contracorriente y en dirección superior (en White 2004: 229). Aunque con otra terminología, esta descripción remite sin duda al proceso de *ūrddhva-retas*, aquel mediante el cual se previene que el semen se derrame, y hace que ascienda a través de *suṣumnā*

nāḍī y se convierta/funda con el *amṛta* (néctar) localizado en la base superior del *axis* sutil de los *cakras*. Las ambiguas implicaciones sexuales hacen eco también en A-5, en donde Mīnapa se incorpora al cielo de las *ḍākinīs*.

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

Tras reflexionar en torno de varios mitos e historias que involucran al pez (o peces), Wendy Doniger considera que los peces a veces pueden fungir como una suerte de antídoto contra el pensamiento (Doniger 2005: 127); cabe reparar en el hecho de que se trata en especial de un pensamiento más bien acosador. Ésta es una interpretación adecuada en este contexto, puesto que una de las directrices del yoga (en la mayoría de sus variedades) es frenar o controlar el fluir del pensamiento. Tampoco resulta del todo fortuito que en esta frase exista un sentido metafórico: el pez "nada" en (y por tanto aplaca) el "flujo" mental. La mente y el pensamiento representan un remolino (*citta-vṛtti*) que obstaculiza el ascenso espiritual y sólo sosegándolo se puede seguir avanzando y lograr la perfección.

A partir de la relación mundo acuático-mundo mental, y desde un enfoque jungiano, podemos aun dar otro sentido al símbolo del pez. Dentro de la tradición bíblica, se cuenta la historia de Jonás, a quien embulle "un gran pez" durante tres días y tres noches (Jonás

2.1-11; Corán 21.87, 37.139-48).[6] En la parábola de Jonás (y aun en la historia de Pinocho), el enorme pez que se lo traga y que tiempo después lo regurgita funciona como "símbolo de la memoria, de la persistencia del pasado, tal vez del inconsciente" y acaso sea un tipo de "realidad arquetípica" (Doniger 2005: 129). En A-4 y A-5 ni Matsyendra sale por sí solo del pez ni Śiva lo saca, sino que es por acción del pez mismo. De este modo, el hecho de que Matsyendra, de algún modo, se convierta en un pez y después retorne a su forma humana puede simbolizar una especie de despertar espiritual o psíquico, en el cual "recuerda" (recobra y transmite) las enseñanzas divinas de Śiva. En el Evangelio según San Mateo, por ejemplo, el mismo Jesús compara su sepulcro con el confinamiento de Jonás "en el vientre del pez" (Mateo 12.39-41).

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

Podemos ver un valor casi soteriológico en el símbolo del pez en tanto encarnación de alguna personalidad divina. Jesús se convierte en "pescador de hombres" y hace de sus discípulos también pescadores; en una de sus encarnaciones, Viṣṇu aparece como un pez en constante expansión que, eventualmente, salva la vida de Manu, el legislador mítico del hinduismo. En ambos casos –los apóstoles y Matsya, el avatar piscino de Viṣṇu–, buscan la salvación de la raza humana. De algún modo esta asociación tácita

[6] Aunque comúnmente el imaginario colectivo lo concibe como una ballena (mamífero éste, que no pez), el texto no hace ninguna aclaración; se limita a decir que "Yahvé ordenó a un gran pez que tragara a Jonás" (Jonás 2:1).

–tal vez arquetípica– debió operar de distintas formas en la línea de transmisión nāth. Así, en su *Jñāneśvarī*, Jñāndeva (1989: 349) identifica a Matsyendra con la encarnación de Viṣṇu como pez. Antes que él, tanto el autor como el comentador del *Tantrāloka* explican que el nombre de Mīna/Macchanda evidencia que él ha roto las "redes" (*pāśa*) de la existencia; representa una figura salvífica porque es el Gran Pez, el amo del "océano de la existencia" –metáfora común para referirse a la vida– y porque comunica las enseñanzas divinas (*cf.* TĀ 1.6, 1.7, 4.266-67, 26.71). En otras culturas también se han encontrado ejemplos de héroes míticos que, bajo la apariencia de un pez o mitad pez, traen el conocimiento a modo de revelación para la humanidad, como es el caso de Oanes, personaje mitad humano, mitad pez que ilustró a los sumerios (*cf.* Neumann 1993: 23).

Tāranātha acota una ligera variante a esta leyenda. Dice que durante su estancia en el vientre del pez, Mīnapa recibe instrucción sobre el control del *prāṇa*. Al salir del pez Mīnapa obtiene un "hijo", con quien va en busca de Carpaṭi –otro nāth-siddha– para seguir con su adiestramiento; se les conoce como Mīnapa y Macchendrapa, respectivamente. Mīnapa se convierte en guru de Hālipa (Hāḍipa = Jālandhar), Malipa y Tibolipa –siddhācāryas budistas–; Macchendra, de Gorakṣa. Dowman (1985: 79) opina que es altamente probable que la incorporación de un personaje llamado Macchendra, como discípulo de otro llamado Mīnapa, no sea sino un artilugio de Tāranātha para poder explicar la existencia de los dos nombres. Tāranātha habría concebido a dos *ādi-gurus*, o maestros primigenios, distintos, al mismo tiempo que vinculaba a uno de ellos con un linaje śaiva y al otro con uno budista.

Resulta curioso que en esta versión haya una tergiversación del orden relativo al linaje varjrayāna. Según las fuentes tibetanas, Luīpa es distinto, y anterior por varias generaciones, de Mīna, a quien se considera guru de Gorakṣa. En este relato, Mīna no sólo es anterior sino "padre" de Macchendra. Esto no hace sino seguir

dificultando la verdadera identidad de Matsyendra-Mīna-Luīpa. Lo que esta versión sí hace, no obstante, es poner de relieve la relación de Mīna-Matsyendra con alguna técnica de control respiratorio.

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

La versión A-4 de esta historia comienza emulando un mito hindú anterior y bastante conocido. Se trata del episodio en que la libido del dios Brahmā es excitada al contemplar a su propia hija, la diosa Sarasvatī. En algunas versiones de este viejo mito, el dios logra forzar una unión sexual; en otras, simplemente termina

por eyacular en el océano o un río. La historia A-4 simplemente elabora a partir del mito clásico y lo convierte en la causa divina del eventual surgimiento de Matsyendra. De especial importancia resulta el hecho de que este cuento agrega la participación de Kavi-Nārāyaṇa, una manifestación del dios Viṣṇu.

Hacia el final de esta misma versión, se dice que Matsyendra redactó un texto intitulado *Sāṃvara-tantra-vidyā*, obra de difícil localización. Este Sāmvara Tantra podría aludir al Cakra-saṃbara Tantra, una forma de tantra practicada sobre todo por los sidhhācāryas, una de las líneas de transmisión del budismo vajrayāna. En su *Historia del budismo en India* (*rGya-gar-chos-'byuṅ*) –compuesta en 1608– Tāranātha menciona a dos Kṛṣṇācāryas, ambos del siglo X, que posiblemente fueron maestro y discípulo. Este último practicó algunas formas de tantra (el Sāṃvara, el Hevajra y el Yamāri) en Nalanda[7] (Nalendra), hasta que una manifestación de la Diosa le indicó que debía partir hacia Kāmarūpa (Kāmaru), en Assam, para adquirir *siddhis*. Una vez allí, aparecieron ante él cientos de siddha-yoguis y yoginīs para asistirlo (Tāranātha 2004: 268; Dowman 1985: 131). Tāranātha atribuye a este Kṛṣṇācārya la composición de un tratado sobre el Saṃbara Tantra. En otra parte menciona un texto intitulado *Śrī-cakra-saṃvara-sādhana*, compuesto por un tal Dārika (o Diṅgi), autor también de un *Vajra-sattva-sādhana* que también se atribuye a Lūipa (Tāranātha 2004: 230). No podemos asegurar que se trate del mismo texto mencionado en la leyenda citada en GogPur, pero todo parece apuntar hacia la típica simbiosis entre siddhas budistas y nāth-yoguis.

Otra posibilidad es que se tratase del *Śabara-tantra* citado por el *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha* (GorSS 1: 14). Debido a

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

un fenómeno lingüístico muy frecuente en lenguas indias, los sonidos sibilantes palatal, cerebral y dental suelen confundirse unos con otros en la lengua oral. Una confusión y un simple error de transcripción podrían haber omitido (o incluido) una *anusvāra* (ṁ=ṃ) sobre la sílaba SA/ŚA. Los capítulos segundo y cuarto del MatSam hablan del Śāmbhava-yoga-śāstra, revelado por Śiva a Pārvatī. ¿Es posible que exista alguna relación entre estos términos (*Saṃvara* y *Śabara*)? ¿Sería válido suponer que una deformación oral o confusión fonética del *Śāmbhava* habría derivado en *Sāmvara* y, posteriormente, en *Śabara* o viceversa? La relación fonética entre ambos términos –Śāmbhava y Sāṃvara– es dudosa; cercana, mas no convincente. Además, ambos poseen un significado muy claro: el primero se refiere a Śambhū, uno de los nombres de Śiva, mientras que el segundo posee asociaciones fuertemente budistas, como se mencionó en el párrafo anterior.

EL NACIMIENTO DE GORAKHNĀTH

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

En lo que concierne al nacimiento de Gorakh, las fuentes con las que cuento coinciden en varios puntos. En primer lugar,

se cuenta que Gorakh tuvo un nacimiento no natural (*ayonija*, lit. "no nacido de útero"), sin intervención alguna de semen y líquidos vaginales (*raja-vīrya*) (GorC 2: 11). Hasta el momento no he encontrado (ni creo que exista) alguna versión que narre un nacimiento natural dentro de la hagiografía nātha; la única excepción, aunque poco esclarecedora, es una versión tibetana (véase leyenda B-3). Lo importante de los relatos tradicionales es asentar la naturaleza divina de Gorakh, manifestada mediante un nacimiento prodigioso.

La primera versión de esta leyenda (B-1) está basada en Śambhuśarmā (1964: 41-45), que a su vez dice basarse en la historia del *Nārada- purāṇa* y el *Skanda- purāṇa*.[8] En esta fuente se incluye una paráfrasis en hindi de una historia acerca del surgimiento de Gorakṣa como encarnación de Śiva. La versión B-2 se basa en *Gogā Mahāpurāṇ* (GogPur), *Gorakh carit* (GorC 1) y *Gorkhnāth caritra* (GorC 2). Entre estas tres fuentes existen algunas divergencias, pero se trata básicamente del mismo cuento. La última versión, B-3, está basada en una fuente de la tradición tibetana (Dowman 1985).

Versión B-1
(Śambhuśarmā 1964: 42-45)

La historia es contada por el dios Brahmā al sabio Nārada. Se cuenta, pues, que un tiempo después de que Matsyendra recorriera

[8] Hay varios debates en torno del *Nārada-purāna*. Algunas teorías sostienen que se trata más bien de una obra reciente (*ca.* siglos XVI-XVII), mientras que otras fuentes la sitúan como uno de los dieciocho *purānas* principales y perteneciente al siglo IX. Es bastante posible que, de hecho, las varias partes que componen el texto daten de diferentes épocas. El extenso *Skanda-purāna* constituye un texto aún más complicado. Hay quienes opinan que el título no es sino un nombre genérico al cual se adscriben diversos textos. Aunque hubo quienes lo situaron en el siglo VII, parece más o menos probable que pertenezca a los siglos X-XIII (*cf.* Rocher 1986: 202, 203, 228-237).

el mundo haciendo proselitismo en favor del yoga, Śiva encontró plena satisfacción en este yogui, de modo que se lo hace saber y le ofrece un don divino. Matsyendra sólo le pide al dios que lo auxilie en la tarea de difundir el camino del yoga, a lo cual Śiva replica que así lo hará: promete encarnarse. Mientras el momento llega, Matsyendra continúa propagando el conocimiento del yoga, que se conoce de diversas formas y nombres: rāja-yoga, laya-yoga, haṭha-yoga, mantra-yoga, dhyāna-yoga y vijñāna-yoga.

Cuando Śiva decide cumplir su promesa de manifestarse corporalmente para asistir a Matsyendra, su esposa Pārvatī siente herido su orgullo y celos del poder de su marido. Entonces dijo a Śiva: "Donde sea que estés, yo nunca estoy separada de ti. Tú no posees realidad ninguna independiente de mí. Si tú eres Viṣṇu, yo soy Lakṣmī; si eres Maheśvara, yo soy Maheśvarī; si eres Śiva, yo soy Śakti; si eres Brahmā, yo soy Sāvitrī; si eres Puruṣa, yo soy Prakṛti; si eres el Brahman, yo soy Māyā. No eres distinto de mí."

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

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

Poco tiempo después, Śiva se encaminó junto con Pārvatī hacia el lugar donde Gorakṣa se hallaba meditando. A medio camino tomaron un descanso y Śiva dijo a su cónyuge: "Oh Gaurī, en esta montaña que ves se encuentra un gran ser (*param puruṣ*),

un excelente yogui que medita desde hace mucho tiempo. Ve allí y toma *darśan* de este yogui".[9]

La diosa se puso en marcha. Al acercarse, vio que Gorakh resplandecía como si de un sol se tratase debido a la energía de sus meditaciones. Pārvatī entonces saludó debidamente al yogui, reconociendo una forma de Śiva. Recordando las palabras de Śiva pensó: "¿No será esto un artificio de él para refutar mis aseveraciones? Es momento de poner a prueba a este yogui. Es difícil vencer las acciones de Māyā. Yo soy Māyā, la más poderosa; sin mi poder, Brahmā, Viṣṇu y Śiva son pasivos."

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

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

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

"Ese yogui se llama Gorakṣanātha; es la deidad tutelar (*iṣṭa devatā*) de todos los hombres y los videntes. Él es el iniciador de la rueda de la materia y el conquistador de la muerte. Este Gorakṣa soy yo; él es mi verdadera forma. No hay diferencia alguna entre

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

los dos. Fue en pos del bienestar y la protección de los Vedas, el ganado y la tierra que he encarnado como Gorakṣa. Sólo él vence la muerte y hay que venerarlo; de otro modo, es muy difícil vencer la muerte. La fuerza del yogui es magnífica; ya sea que este yogui mantenga una forma única o varias, ya sea que permanezca en la tierra o en el cielo, ya sea que se manifieste en forma material o sutil, ya sea que esté presente en el grano o en el monte, este yogui es capaz de realizar las acciones de Brahmā o Viṣṇu."

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

Brahmā continúa su relato a Nārada y explica que más tarde Gorakṣa se encaminó hacia donde se hallaba Matsyendra meditando, en un estado de total absorción (*samādhi*). Gracias al yoga mental de Matsyendra, Gorakṣa "despertó" espiritualmente y, a partir de las doctrinas yóguicas de Matsyendra, Gorakṣa difundió tres instrucciones de yoga: *śaktipāta*, *karuṇāvalokana*, y *aupadeśika*. Brahmā concluye mencionando que gracias a las enseñanzas de Gorakṣa, numerosos monarcas, videntes y personas alcanzaron el éxito y fueron así copartícipes de la inmortalidad.

Versión B-2
(GogPur: 67-74; GorC 1: 14-17; GorC 2: 5-10)

El nacimiento de Gorakh, sin embargo, sucede bajo distintas circunstancias en otros textos. Aquí, Gorakh es una encarnación de Hari-Nārāyaṇa. En una ocasión Matsyendra realizaba una peregrinación en Bengala y llegó a un sitio de nombre Candragiri. Allí habitaba Sūrya Dayāl, un ferviente *paṇḍit* de gran devoción junto con su bella y dedicada esposa, Sarasvatī. Aunque ambos profesaban puntualmente sus obligaciones religiosas, no contaban todavía con la bendición de tener progenie. Esta insatisfacción, empero, no les hacía descuidar sus labores rituales y devocio-

nales. En algún momento, Matsyendra llegó a la puerta de este matrimonio y ella escuchó la voz que entonaba un "¡*Alakh*! ¡*Alakh*!",[10] de modo que salió a su encuentro, resuelta a otorgar alguna caridad al errante asceta. De inmediato Matsyendra percibió que la mujer se encontraba acongojada y le preguntó la razón.

"No es sólo tristeza lo que tengo", respondió la mujer. "Me aflige no tener hijos todavía y la gente se burla de mí por ello. Oh, Señor, si por ventura y merced mediante su favor y gracia tuviere a bien utilizar sus poderes para otorgarme un hijo, me haría inmensamente feliz."

Como respuesta, Matsyendra sacó de su alforja un puñado de cenizas y lo entregó a Sarasvatī diciéndole: "Toma esto. Cómetelo mezclado con *khīr*[11] después de haber tomado un baño purificatorio; te concederá lo que deseas. Al cabo de doce años regresaré por aquí y te visitaré." Tras decir esto se marchó.

Más tarde, Sarasvatī se encontró con unas amigas vecinas y les contó lo sucedido, mostrándoles el puñado de cenizas.

"¿Pero cómo es posible que con un montón de cenizas se produzca un niño? No se puede", interpelaron incrédulas las mujeres.

"Hay que andarse con cuidado con esos yoguis, no sea que te engatusen. Dicen que hacen cosas terribles", continuó una de ellas.

Dijeron dos o tres rumores en torno de malévolos *sādhus*, quienes a final de cuentas sólo lograban arruinar la reputación de las mujeres.

"Es gente loca y peligrosa", le decían. "Mejor no te comas las cenizas."

[10] Del sánscrito *alakṣya*, "invisible, imperceptible". Designa a la divinidad en su aspecto último y trascendental. El saludo tradicional de los nāth-yoguis supone que uno pronuncie *Alakh*, el nombre de la Realidad Última, y otro responda *Ādeś*, "Ordene, mande."

[11] Dulce típico hecho a base de arroz, leche y azúcar.

Para sus adentros, ella se debatía: creerles o no creerles. Cuando había estado frente al yogui, pudo notar un resplandor en su rostro que sólo podría haber emanado de un verdadero santo. Pero, ¿y si ellas tuviesen razón? ¿Qué necesidad tenía de pasar penurias gratuitamente? Así que finalmente decidió deshacerse de la ceniza y la arrojó a un pequeño hueco en la tierra a las afueras de la aldea; la gente del pueblo comenzó a depositar en ese mismo lugar toda clase de desperdicios. Sucedió, entonces, que la combinación de deshechos y estiércol propiciaron la germinación de la ceniza. Pasaron varios años y Sarasvatī, ignorante de cualquier cosa, continuó cargando con la tristeza de no haber procreado.

Al cabo de doce años Matsyendra emprende por fin el retorno a Candragiri para conocer al niño, quien, según piensa Matsyendra, tendría ya unos once años de edad. Al grito de ¡*Alakh, Alakh*! Sarasvatī se atemorizó, pues no pensaba en verdad que aquel yogui recordaría su promesa de volver. Temía que el yogui ahora le pronunciase alguna maldición. Con sumo silencio extendió su mano para hacerle entrega de limosna, pero Matsyendra, en lugar de recibirla, le preguntó: "Mujer, tu crío ya debe estar algo crecido ¿Acaso no piensas mostrármelo?"

Ella no respondió y él preguntó de nuevo: "Dime, ¿acaso no nació el niño?" Finalmente ella replicó que había arrojado la ceniza a un montículo de estiércol y Matsyendra quiso ir hasta allí.

Una vez en el lugar, el yogui instó a que se asomara el vástago, quien a su vez respondió que, en efecto, había nacido, pero que no podía salir por sí solo, ya que se encontraba debajo de todo el mogote. Le ayudó a salir y emergió un fulgurante muchacho. Entonces Matsyendra dijo al niño: "Puesto que has surgido de heces de vaca, te llamarás Gorakh. Eres hijo del Sol y por tanto tu gloria será semejante a la del sol."

Después se volvió hacia Sarasvatī, que no cabía de asombro, y le dijo: "Lo hecho, hecho está; ahora ya nada hay por hacer.

No tendrás la fortuna de gozar de un hijo, pues éste es un niño de naturaleza divina, destinado al camino espiritual."

Ella rompió en llanto y Matsyendra la consoló diciendo: "Dedícate, pues, a hacer plegarias a Dios. Se cree que tener un hijo es garantía de buena fortuna, pero un hijo malo atraerá la desventura." Luego la instruyó acerca de las ataduras[12] e inició a Gorakh en la doctrina del camino nāth, tras lo cual los dos, maestro y discípulo, emprendieron la retirada.

Versión B-3
(Dowman 1985: 81-85)

En la versión tibetana, Gorakh es hijo de un vendedor de incienso. Gorakh, dicen las fuentes budistas, nació en el este de India durante el reinado del rey Devapāla. Cuando tuvo edad suficiente, su padre lo contrató como vaquero. Un día, sentado con sus compañeros pastores, se acercó Mīnapa, mientras unos cuervos apacentaban en un árbol.

Mīnapa informó a los pastores que debajo de un árbol lleno de cuervos se encontraba un príncipe al que le habían cercenado brazos y piernas. El príncipe necesitaba que alguien pudiera atenderlo. De inmediato se ofreció Gorakṣa, quien pidió a Mīnapa encargarse a su vez del ganado mientras él atendía al príncipe mutilado.

Gorakṣa le dijo a Mīnapa que alimentaría al príncipe con la comida que el dueño del ganado le proporcionaba día a día. Mīnapa se mostró satisfecho y contestó que de esa manera el príncipe podría realizar las cuatro funciones básicas de la vida.

Todos los días el muchacho acudió con el príncipe y le procuró los cuidados necesarios: le daba de comer y beber en la boca, le limpiaba el excremento con sus propias manos y le lavaba el cuerpo.

[12] *dhīr bandhā* (GogPur: 74). ¿Se refiere a las ataduras que suponen el apego a los vínculos familiares y emotivos?

Un día, sin embargo, cuando Gorakṣa llegó se encontró con que el príncipe estaba de pie. Entonces supo que había estado realizando su *yoga-sādhanā* según las instrucciones de Mīnapa; el resultado era que ahora se habían regenerado sus miembros amputados. Levitando, ofreció enseñarle a Gorakṣa cómo meditar. Mas el muchacho alegó que ya tenía un maestro y regresó con él.

Al encontrarse con Mīnapa, Gorakṣa le relató lo sucedido, para satisfacción de aquél. Inició entonces al muchacho, le confirió poderes y lo instruyó debidamente. Después partió hacia otra región.

Por su parte, y gracias a las enseñanzas de su guru, Gorakṣa obtuvo *mahāmudrā siddhi*. Anduvo mucho tiempo hasta hallar de nuevo a su guru, quien le dijo que sólo alcanzaría el éxito absoluto cuando hubiese procurado la liberación de diez millones de seres. Así pues, Gorakṣa se dedicó a iniciar e instruir a todo aquel que estuviera dispuesto a escucharlo, pero Mahādeva lo reprochó: Gorakṣa debía impartir el conocimiento profundo sólo a quien lo solicitara y estuviera verdaderamente preparado y lleno de fe. Así mismo lo hizo Gorakh desde entonces.

El primer rasgo que llama la atención es la procedencia misma de Gorakh. En B-1 Gorakh es explícitamente una encarnación de Śiva, mientras que en B-2 su nacimiento se debe a los poderes milagrosos de Matsyendra; una variante de esta leyenda aparece en el *Buddha-purāṇa*, donde es Śiva y no Matsyendra quien obsequia las cenizas milagrosas a la mujer estéril (Sensharma 1994: 30-31). En B-3, por el contrario, su nacimiento es completamente normal y humano.

B-1, aunque a partir de una trama distinta, conserva el motivo de la relación entre Matsyendra y Gorakṣa, tema central en la mayoría de leyendas. En este caso, el texto declara expresamente que Gorakṣa no es sino una manifestación del dios Śiva y, por lo

tanto, el nacimiento es prodigioso, casi súbito. Hacia el final del cuento, esta versión menciona tres instrucciones de yoga que supuestamente Gorakh difundió por órdenes de su guru: *śaktipāta*, *karuṇāvalokana* y *aupadeśika*. Los nombres de estas instrucciones, sin embargo, no aparecen en ninguna fuente del Nāth Panth que yo haya consultado ni de otras escuelas de yoga, por lo cual no podemos identificar adecuadamente dicha clasificación doctrinaria.

En B-3 Gorakh adopta los modos de un *bodhisattva*, pero rectifica debido a la amonestación de Mahādeva, es decir, Śiva. ¿Podemos leer aquí la posibilidad de que en un inicio Gorakh hubiera sido budista y después haya tomado la fe śaiva? Lo curioso es que ésta es una fuente budista y no tendría por qué hacer relevante el papel de Śiva. En esta versión, además, Gorakh no recibe de ningún guru otro nombre, sino que conserva el mismo toda la historia. Debido a su profesión, de hecho, podemos incluso inferir que no se trata de un nombre verdadero como tal, sino de un apelativo genérico a partir de su oficio: el Ganadero o el Vaquero. Si bien en esta versión Gorakh no emerge de un montón de estiércol, la imagen se preserva de alguna manera durante su relación con Caurangī. A través de su asistencia, Gorakh tiene incluso que limpiar el excremento del príncipe mutilado.

La mayoría de estos relatos, cuando no todos, suelen tener implicaciones simbólicas. Es significativo el material con el cual se propicia la generación de Gorakh. Vale la pena advertir que una etimología ficticia del nombre es *go*, vaca; *rākh*, ceniza; es decir, estiércol incinerado. En la misma línea, Briggs recoge también una etimología adicional, según la cual a partir del nombre de Gorakh se extrae la palabra *ghor*, aquí con el significado de "inmundicia, mugre", si bien el significado primordial de la palabra es "atroz, terrorífico, repugnante" (Briggs 2001: 182; véase también Eliade 1998: 225). Independientemente de la fuente consultada por Briggs, esta interpretación es de carácter fantasioso y en nada apegado a realidades lingüísticas.

En la mayoría de las versiones de esta leyenda encontramos las siguientes constantes: *a)* la presencia de estiércol de vaca, *b)* la presencia de ceniza (la que Matsyendra entrega y la de las heces incineradas) y *c)* doce años que transcurren. Presumiblemente el elemento del estiércol de vaca posee dos factores de importancia: por un lado, hace alusión al nombre de Gorakh y, por el otro, lo vincula con un animal sagrado para el hinduismo. Es bastante frecuente que la etimología de nombres propios y conceptos trascendentales se basen en sentidos metafóricos de las palabras; éste es el modus operandi de la etimología homilética a lo largo de la literatura religiosa sánscrita. Estar ligado a una figura sacra, como es la vaca, puede operar como un modo de presentar a Gorakh como baluarte del hinduismo, lo cual no deja de ser intrigante y aun sospechoso, pues los nāth-yoguis han sido acusados varias veces de incurrir en prácticas censurables por la percepción ortodoxa. Durante la evolución del nāthismo, es más bien difícil encontrar instancias en las que los nāths aparezcan como defensores de una ortodoxia u ortopraxis hindú, mas no así en la historia reciente. Por el contrario, suelen estar asociados con escuelas catalogadas de heterodoxas, como el budismo y el tantra. Pero al mismo tiempo, es cierto que se tiene precisamente a Gorakh como una especie de reformador del *panth* y celoso guardián del *dharma* del yogui-asceta.

Aunque, como refieren el NSCar, Dasgupta y otros, se tiene a Gorakh por encarnación de Śiva, resulta curioso que en las versiones de GogPur y GorC 2 se le asocie más bien con Viṣṇu. A pesar de que las tres narraciones recopiladas en GorC 1, GorC 2 y GogPur se ciñen más o menos a la misma historia, la pequeña diferencia es significativa. Primero, cuando Matsyendra entrega las cenizas a la mujer, le asegura que Hari-Nārāyana (una de las manifestaciones de Viṣṇu) se le aparecerá, y después, al ir en busca del niño, le informa que él es una encarnación de Hari. El GorC 1, editado por el templo de Gorakhpur, no incluye esta identificación,

pero quizás en parte ello se debe a que el texto mismo es más escueto que el GorC 2 y el GogPur. Pero, por otro lado, la grey de Gorakhpur se asume como seguidora de la fe śaiva y resulta comprensible que no expresen una relación directa de Gorakh con el dios Viṣṇu, sino con Śiva. Como sea, encontramos ya una confluencia de diversas denominaciones religiosas en la figura de Gorakhnāth: śaivismo, vaiṣṇavismo, budismo tibetano y las tradiciones eclécticas de Nepal. Habría aun que considerar los episodios en que Gorakh hace las veces de guru de musulmanes o en que se pone de relieve su relación con algún personaje de la fe jaina. No está de más repetir que la incorporación más o menos intensa de Gorakh por distintas corrientes religiosas se debe, sin alguna duda, a la excesiva influencia que Gorakh ejerció sobre la cultura india, no sólo en el norte de la península índica, sino también en el centro y el sur.

Por su parte, la *Sant-māl* (Nārāyaṇadās 1982: 345) proporciona poca información al respecto; la historia está mucho más abreviada, pero difiere significativamente en un punto: Matsyendra hubo conferido a la mujer el puñado de ceniza consagrada en una población de nombre Jayaśrī, cerca de Ayodhyā. Éste es un sitio que no suele aparecer en historias relacionadas con el Nāth Panth. Aunque no tengo por el momento elementos para ofrecer una hipótesis elaborada, esto me sugiere ciertas tentativas por acercar la figura de Gorakh a la fe vaiṣṇava. Ya mencioné en el párrafo anterior la sugerencia de que Gorakh podría haber sido una manifestación parcial de Viṣṇu. Debo aclarar, sin embargo, que el GogPur, donde se realiza este comentario, muestra en la contraportada a un Gorakh que ostenta los atributos inconfundibles de un seguidor de Śiva.

Los elementos vaiṣṇavas no son infrecuentes en este tipo de hagiografías. En buena medida, el relato del nacimiento de Gorakh repite patrones de las vidas de otros santos, en particular de aquellos que pertenecen a las tradiciones devocionales *saguṇī*

y *nirguṇī*. Sin duda, los relatos de las múltiples encarnaciones de Viṣṇu sirvieron, en mayor o menor medida, de modelo narrativo y como consecuencia se concedía que el santo en cuestión constituía una manifestación o bien de Viṣṇu (en alguna de sus formas) o bien del Brahman, el Ser Absoluto. Esto es particularmente cierto de los santos *nirguṇīs*, como ha expuesto Lorenzen (1995b: 185). Pero falta analizar un poco más de cerca las implicaciones que los textos hagiográficos sugieren. A través de las varias versiones, la historia reproducida arriba corresponde, palabras más, palabras menos, a la versión más generalizada y aceptada en torno del nacimiento de Gorakh. Tanto los elementos en común como las divergencias pueden ser de utilidad para derivar interpretaciones e hipótesis.

Una de las diferencias que encontramos entre las versiones consultadas se refiere a los nombres de los personajes involucrados en la narración. En GorC 1 no hay mención alguna de nombres; lo único que sabemos a partir de esta fuente es que Matsyendranāth se encuentra con un matrimonio de brahmanes. El GorC 2 da el nombre de ambos: él se llama Sarvopa Dayāl y su esposa, Sarasvatī; al menos de él se afirma que pertenece a la casta de brahmanes (ella presumiblemente también). El GogPur, que se apega mucho a la historia del GorC 2, proporciona casi los mismos nombres. Ella se llama Sarasvatī, aunque con frecuencia el narrador le cambia el nombre por Satyavatī; por otra parte, el nombre de su marido difiere ligeramente del que apunta el GorC 2: Sūrya (Sol) Dayāl (compasivo). No es difícil pensar que uno u otro pudieran ser lecturas equivocadas de una "fuente" común. Lo más probable es que el GogPur esté en lo correcto y se trate, en efecto, de Sūrya Dayāl. Hay razones para inclinarse por este nombre. Al final de todo el episodio, cuando Matsyendra por fin recibe al niño, le asevera que él es hijo del sol (*Sūrya-putra*). Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta que el uso de nombres específicos en las leyendas suele sugerir que la leyenda (o la versión de la historia) es relativamente reciente o, al menos, elaborada tardíamente. Los

relatos legendarios más antiguos (como es el caso de las versiones puránicas) no apuntan más nombres que el del personaje o personajes principales.

Podemos interpretar el nacimiento de Gorakh desde cuatro puntos de vista y adoptar las siguientes posturas, algunas más aceptables que otras:

1. Desde el punto de vista del creyente, se asume que la narración relata más o menos fielmente las condiciones extraordinarias del origen de Gorakh. Según esta versión, Gorakh habría nacido merced el poder mágico de unas cenizas consagradas que un yogui o *sādhu* entregó a una mujer estéril y desolada. Más tarde, el niño se encontraría con este yogui o *sādhu*, que se convertiría en su preceptor o padre espiritual. Esta explicación es la más sencilla, pero también la más difícil de aceptar desde una postura histórica.
2. Quizá la historia exprese el hecho de que el origen de Gorakh sea incierto y, por tanto, se hayan *mitologizado* los elementos que intervienen en su nacimiento, es decir que al carecer de verdaderos padres, se le relaciona con algún factor divino o sobrenatural, en este caso el Dios-Sol (en GogPur, el esposo de la devota Sarasvatī se llama Sūrya, sol). Más adelante este parentesco se caracteriza en el nombre del supuesto brahmín que habitaba en Candragiri. Su esposa, en consecuencia, recibe el nombre de Sarasvatī, también nombre de una divinidad. La diosa Sarasvatī, además de presidir sobre las artes y el conocimiento (trascendental), está también vinculada, aunque indirectamente, con la deidad solar. En algunos textos védicos y otros posteriores, Sāvitrī, diosa solar, y Sarasvatī hacen las veces de nombres alternativos de la plegaria *gāyatrī*, según el momento del día en que se entone (Muñoz 2002: 14, 80). En consecuencia, ambas aparecen como

consortes del dios Brahmā en diversos episodios puránicos (*ibid.*: 22, 25, *passim*). Las palabras *sāvitrī*, *gāyatrī* y *sarasvatī* poseen, dentro de un contexto védico y ritual, una significación solar. Las narraciones empleadas ponen especial énfasis en la naturaleza "refulgente" del muchacho de doce años: "*tejasvī (divya) bālak*".

3. La siguiente posibilidad es que, de hecho, el proceso haya sido inverso, es decir que, en efecto, su padre se llamara Sūrya. La tradición se encargaría más tarde de transformar al padre humano en un padre divino: ya no un hombre, sino un astro celeste. Sería posible pensar que el nombre del padre diese lugar a especulaciones o "mitologizaciones" posteriores por parte de los adeptos. Sin embargo, las referencias a condiciones más específicas acerca de quiénes eran o a qué se dedicaba este matrimonio, cuál era su condición económica, etcétera, son más bien nulas. Durante los doce años que transcurren antes del regreso de Matysendra nada sabemos del destino de ellos. Además, el padre sólo aparece al principio del episodio y únicamente es mencionado; en realidad nunca toma parte en los acontecimientos. La figura de este padre es ambigua. De hecho, parece más probable que este brahmín no existiese del todo. Gorakh, de este modo, sería un hijo bastardo, cuya madre, acaso por la vergüenza de haber sido abandonada por el hombre y con un hijo a cuestas, habría decidido deshacerse del vástago. Así, lo habría depositado fuera de la aldea, donde se almacenaban los desperdicios y demás deshechos. El niño entonces habría crecido al margen de la sociedad, entre los excrementos cenizos de las vacas (*Go-rākh*), hasta su encuentro con un asceta errante que lo habría adoptado.
4. Una última posibilidad resulta igualmente interesante, aunque se carezca de evidencias directas para sostener

la hipótesis. La idea está sugerida en el coloquio que sostiene Sarasvatī con sus vecinas. Ellas insisten en que resulta peligroso asociarse con yoguis y otro tipo de ascetas errantes. ¿En qué radica el riesgo? Entre las historias que cuentan (aunque muy brevemente y no en todas las versiones), resalta el hecho de que una mujer ve su reputación mancillada al final del encuentro con un yogui. Dañar la reputación de una mujer equivale, sin pensar demasiado, a sostener contacto físico, sexual. Acaso podríamos releer la historia de este modo: en algún momento, un yogui de nombre Matsyendra cruzó por un pueblo y sedujo a una mujer (¿casada? ¿soltera?) Cabe recordar que Matsyendra entrega un puñado de cenizas a Sarasvatī y que, como se apuntó más arriba, la ceniza es también un elemento de significación sexual. Al percatarse de que estaba esperando un hijo: *1)* la mujer refiere a sus vecinas la obtención de un elemento mágico, pero no le creen, y entonces *2)* decide abandonar al niño. Aquí esta supuesta versión coincide con la anterior, salvo por la cuestión de la paternidad: se trata de un padre ausente (desapareció, murió) o de un asceta. Los datos sobre Matsyendra (tanto los legendarios como los que se refieren a sus prácticas religiosas) lo vinculan con la compañía de mujeres, así que no sería completamente imposible pensar que, de hecho, Matsyendra sea no sólo el padre espiritual, sino carnal, de Gorakhnāth. No obstante, esto implicaría replantear por completo las fechas de ambos personajes y hasta el momento no creo que sea posible determinar una coincidencia real en el tiempo.

Después de reflexionar sobre estas distintas hipótesis, bien podemos decir que, pese a las diferencias entre las diversas versiones, el episodio posee las siguientes constantes: *a)* la intervención de Matsyendra para su engendramiento, *b)* la presencia de una mujer

de nombre Sarasvatī, *c)* la total ausencia de una vida familiar, *d)* una interpretación simbólica del nombre, y *e)* la idea de que Gorakh "desciende" ("*tum avatarit ho*", GorC 1) de algún orden divino o divinidad (Śiva, Sūrya, Hari). Así, se desprende que Gorakh es una persona divina, hijo del sol (y en efecto, su reputación alcanzó tantos sitios en el sur de Asia como rincones toca el sol) e hijo también de la verdad (Satyavatī) y el conocimiento, encarnados en Sarasvatī.

Por otro lado, vale meditar sobre la caracterización de Matsyendra. En las versiones citadas, Matsyendra aparece como un yogui errante que anuncia su vocación con el llamado *Alakh, Alakh.* Incluso se narra que cuando Matsyendra se aproxima entonando este saludo, Gorakh lo recibe con el correspondiente ¡*Ādeś*![13] Posiblemente esto representa una interpolación posterior. *Alakh* es una forma de saludo que emplean los yoguis seguidores de alguna de las escuelas derivadas de Gorakhnāth y es poco probable que se utilizara antes de él. Es más, todo apunta hacia el hecho de que las prácticas de Matsyendra se diferenciaban de las de Gorakh en más de un punto. Más que yogui, Matsyendra poseía otro tipo de aptitudes religiosas, en general de un carácter netamente tántrico. La cuestión de si Gorakh propagó estos métodos "tántricos" en su propio *sampradāya* queda aún por esclarecer y es por esa razón que en el presente estudio se intenta un análisis interpretativo tanto de los elementos hagiográficos como de los textuales.

LA CREACIÓN DE GAHINĪ

Gahinī, aunque no vuelve a aparecer en nuestros cuentos, es una figura importante porque pertenece a la línea de descendencia de la tradición siddha de Maharashtra: Matsyendra, Gorakṣa, Gahinīnātha, Nivṛttinātha y Jñāndev. También figura con bastante

[13] Véase leyenda B-2 más arriba.

frecuencia en las múltiples listas de nāths y siddhas. Las circunstancias de su nacimiento recuerdan el modo en que para la tradición judeocristiana Dios creó a Adán, aunque los significados explícitos e implícitos difieren del relato bíblico.

Versión C-1
(GorC 2: 17-25)

Según la versión del *Gorakhnāth caritra*, en una ocasión Matsyendra y Gorakh llegaron mendigando hasta una aldea de nombre Kanak. Gorakh quería estudiar los mantras de la ciencia de las hierbas medicinales y milagrosas (*saṃjīvanī*).[14] Anduvieron hasta un lugar apartado.

En algún momento se acercaron unos niños. Venían jugando a sus juegos unos con otros, peleando entre sí y riendo a carcajadas. Gorakh quería que los niños se retiraran, porque no podría concentrarse en sus estudios con el ruido de aquellos juegos infantiles. Aun así, apartó su mente de dichos obstáculos y la centró en su *sādhanā*.

Entonces los niños se pusieron a jugar con barro y decidieron hacer un carro con todo y su cochero. Pero se preguntaban cómo le harían para hacer el carro. Unos de ellos al fin fueron a buscar barro y lo mezclaron con agua. Estuvieron moldeando el barro, tratando de darle forma de carro, pero no sabían cómo hacerlo y no lo podían lograr.

Los muchachos pensaron que tal vez deberían acercarse al *sādhu* y pedirle que él lo hiciera.

"*Bābā*, queremos hacer un carrito de barro, pero no podemos. Haznos uno."

[14] GorC 2: 17-18. El nombre de este mantra se refiere a unas hierbas medicinales o milagrosas que "infunden vida".

Gorakh estaba inmerso en la recitación de sus mantras pero al fin les dijo:

"Yo no sé cómo hacer un carro de barro. Ahora, ¡váyanse a jugar lejos de aquí!"

Pero los niños volvieron a hablar: "Tú sí sabes cómo hacer un carro de barro, ¿por qué no lo quieres hacer? Hemos oído que los que estudian saben hacer casas, carretas, asientos, catres, sillas y carros; todo eso. Seguro que tú sabes cómo hacerlo. Anda, haznos un carrito."

Finalmente Gorakh accedió a darles instrucciones sobre cómo hacer un carrito: tenían que moldear la parte inferior, luego un eje, después las ruedas, etc. Los niños siguieron las indicaciones de Gorakh y al final terminaron de hacer el juguete y se quedaron muy contentos, haciendo gran alharaca. Gorakh les hizo señas para que se callaran.

Al ver el carrito, uno de los niños dijo: "Ahora necesita un cochero."

"Nosotros lo jalaremos", respondió otro niño, pero el primero replicó: "No, éste necesita un cochero que también sea de barro." Los demás estuvieron de acuerdo. Trajeron entonces más agua, la mezclaron con el barro y trataron de modelar un cochero, pero no pudieron. Fueron entonces de vuelta con Gorakh.

"*Sādhu Bābā*, ya hicimos el carro, pero ahora necesita un cochero y nosotros no lo podemos hacer. Ayúdanos, por favor."

Para librarse por fin de este fastidio, Gorakh tomó un poco de barro húmedo y comenzó a modelarlo. Mientras tanto, seguía recitando los *saṃjīvanī-mantras* que estaba estudiando. Así fue terminando los miembros de la figurilla y uniéndolos hasta que el cochero estuvo listo. En el momento de concluir la figura del cochero, Gorakh seguía repitiendo sus mantras y de pronto la figura comenzó a moverse con vida. No tardaron en entrarle los siete *dhātu-s* y después le brotaron piel por fuera y huesos por dentro, carne, sangre, etc. También se incorporaron los *jñānendriya-s* y

los *karmendriya-s*.[15] Al final, no había nada que distinguiera al niño-juguete de un niño real.

El niño recién creado exclamó: "¡Salve, Gurudeva!" Los otros chicos se atemorizaron y empezaron a gritar: "¡Ha creado un monstruo!"

Gorakhnāth mismo quedó sumamente sorprendido de esto. Pero le dijo a este niño recién creado: "Hijo, siéntate aquí." El niño se sentó junto a Gorakh y éste retomó sus recitaciones. Los muchachos se alejaron rápidamente del lugar a causa del miedo.

Una vez en la aldea, los chicos contaron lo sucedido. Los aldeanos estaban sorprendidos y escépticos a la vez: ¿cómo creer a las palabras de unos niños? Pero un aldeano fue a ver el prodigio y regresó para confirmar la historia de los muchachos. Como de rayo se propagó la noticia en todo el pueblo de que un yogui había hecho un juguete de barro y después le había dado vida.

Mientras tanto, Matsyendra estaba pidiendo limosnas en una casa a las afueras del pueblo. Escuchó las noticias y supuso que todo había sido a causa del *saṃjīvanī*-mantra que Gorakh había estado estudiando, así que no se sorprendió.

Al regresar con Gorakh, lo encontró estudiando. Vio al niño a un lado de Gorakh y le puso una mano sobre la cabeza.

"Hijo", le nombró, "tú serás un gran siddha yogui. Te llamarás Gahinīnāth." Después le dio de beber la leche que había recibido como limosna.

Entonces Gorakh juntó sus manos y exclamó: "Oh, guru, ¿qué milagro es éste? Yo sólo hice un cochero de barro para que jugaran

[15] La mayoría de sistemas yóguicos recogen la terminología y constitución material del universo según la filosofía Sāṃkhyā. Los *dhātu-s* –generalmente seis– son los elementos éter, aire, tierra, fuego y agua más la conciencia (*cetana*); en la medicina āyurvédica también se refiere a los tres humores: bilis, viento y flema. *Jñānendriya* designa a los órganos sensoriales, mientras que *karmendriya* se refiere a los órganos de la acción; los primeros *perciben* el aroma, el color, etcétera, y los segundos *producen*.

los chicos del pueblo, pero de pronto cobró vida y empezaron a surgirle miembros y sentidos."

Habló Matsyendra: "Hijo mío, mientras moldeabas la figura de barro estabas repitiendo tus mantras; es por eso que la figura cobró vida."

Gorakh permaneció en silencio. Matsyendra retomó la palabra: "Kara-Bhañjananāth ha tomado forma en este niño. Necesitaba encarnar, por eso su nacimiento no es para nada insignificante."

Por su parte, toda la gente del pueblo se congregaba para ir a ver el prodigio y se juntó mucha gente. Matsyendra ya no quería permanecer por más tiempo en este sitio, porque Gorakh ya había completado su aprendizaje del *saṃjīvanī*-mantra. Le dijo a Gorakh que debían partir y éste asintió. La gente se enteró de que los yoguis pretendían marcharse y se apenaron. Querían que los milagrosos yoguis se quedaran en el pueblo para que siempre los cubriera una sombra de felicidad, pues a partir de ese día la salud y el bienestar social de la aldea prosperaron. Por más que suplicaron, los yoguis no aceptaron quedarse. Los pobladores comprendieron y sólo les pidieron que cuando volviesen a andar cerca pasaran por allí y se quedaran unos días.

Ahora bien, en el pueblo había un gran sabio y devoto brahmín de nombre Madhunāth; su esposa, igualmente devota y piadosa, se llamaba Gaṅgā. Ambos eran muy respetados en todo el pueblo. Él tenía un profundo conocimiento acerca de todos los deberes religiosos y siempre acudían a él. Sin embargo, este *paṇḍit* no era completamente feliz porque no habían podido tener hijos, por más intentos que habían hecho con hierbas y medicinas varias.

Algunas personas prestigiosas del pueblo fueron con él y le dijeron: "¡*Paṇḍit-jī*! ¿Ha usted escuchado que afuera de la aldea hay unos yoguis que dieron vida a un niño de barro? Vaya con ellos y pídales al niño; seguro que no se lo negarán. El niño es muy hermoso; le traerá a su casa buenaventura."

El brahmín se quedó pensativo, pero su mujer se puso muy contenta y, en compañía de otras mujeres, fue a conocer al niño. Regresó y suplicó a su marido ir y pedir al niño; el *paṇḍit* accedió. Fue a encontrarse con Matsyendra y lo saludó respetuosamente.

"Oh, *Sādhu Bābā*", le comunicó un aldeano, "éste es Madhunāth, el *paṇḍit* de la aldea. Posee grandes conocimientos y buena disposición, pero no tiene hijos y ello lo entristece."

Matsyendra lo miró y adivinó a qué venía. "Lamento tu tristeza, *paṇḍit-jī*. Sé que has venido en busca de este niño, pero..."

"Pero ¿qué, Mahārāj?", indagó el jefe de la aldea.

"Pero no sé si sea apropiado que permanezca aquí."

"¿Por qué no puede quedarse? Cuando el chico lo quiera y necesite, lo alimentaremos y consentiremos."

"No tengo duda de que lo tratarán bien. Lo que quiero decir es que éste no es un niño común y corriente."

"¡Desde luego que no, Mahārāj! Ha nacido del barro, ¿cómo podría ser común y corriente?"

Matsyendra soltó una carcajada. "Absolutamente todo surge del barro, hermano. Este cuerpo no es sino barro. Cuando se extinga después de la muerte, el cuerpo se convertirá en barro, así que no hay diferencia entre los dos."

"¿Entonces, Mahārāj?", preguntó el sabio del pueblo.

"La diferencia se encuentra en el alma. Según sea el karma de alguien, sus frutos serán excelentes o miserables. Al obtener un nacimiento superior, el *ātman* se dedica tanto al beneficio propio como al bienestar ajeno, mientras que con un nacimiento inferior ni de su propio beneficio se preocupa; ¡ni qué decir del bienestar ajeno!"

Todos escucharon en silencio las palabras de Matsyendra, quien finalmente dijo: "Este niño no es sino un avatar de Kara-Bhañjana Nārāyaṇa. Ha surgido a partir de una porción de Śaṅkara, así que es su forma manifiesta. Atenderlo requerirá amor y devoción totales."

"Si esto es cierto, entonces seré bendecido. Le daré todo el amor y la devoción que pueda, Mahārāj."

Finalmente Matsyendra dio su consentimiento y le encomendó cuidarlo muy bien. Fueron todos juntos hasta casa del *paṇḍit* y la mujer no contuvo su alegría al ver al muchacho. El brahmín lo ungió con mantras védicos. Matsyendra entonces bendijo a la mujer y, con la mano en la frente de ella, pronunció un *mohan*-mantra. De inmediato brotó en la mujer el estado de maternidad y le manó la leche.

"Oh, brahmanes", retomó Matsyendra, "este niño traerá grandes bendiciones a su familia. Más adelante en el futuro, habrá de convertirse en un siddha yogui y buscará el bienestar del mundo. Su discípulo será Nivṛttināth." Después se despidieron unos y otros y los dos yoguis partieron.

Versión C-2
(GorC 1: 26-34)

En esta versión, Gahinī es también avatar de Kara-Bhañjana Nārāyaṇa. Se cuenta que en una ocasión Matsyendra y Gorakh llegaron al pueblo de Kanak y se instalaron en el lago a las afueras de éste. La historia calca bastante la versión de C-1; las circunstancias que rodean el nacimiento de Gahinī son las mismas: unos niños molestan con sus juegos a un Gorakhnāth que intenta meditar. Eventualmente, crea un muñeco de barro al cual termina por infundirle vida.

Pasó el tiempo y el niño creció saludablemente. Conforme crecía se llenaba también de cualidades divinas y al fin cumplió los doce años de edad. En ese momento Gorakhnāth arribó de nuevo al pueblo. Le dijo al matrimonio brahmín que tenía intenciones de llevarse al muchacho para iniciarlo y ellos se acongojaron. Con firmeza y resolución el yogui les dijo: "Saben bien que este muchacho ha encarnado por el bienestar de la gente. Les pido que

permanezcan contentos y participen de esta gloria." Al fin, ellos consintieron al deseo de Gorakh. Gorakh dejó Kanak en compañía del chico. Toda la gente se lamentó por la ausencia del niño.

El yogui y el muchacho anduvieron sin cesar hasta que llegaron a un lugar silencioso. Allí tomaron asiento. Cuando llegó el momento auspicioso, Gorakh invocó a todos los dioses y dio la iniciación al muchacho según las normas. "Mi guru Matsyendra me impartió los conocimientos de yoga que él mismo recibió de Śiva; practicar estos conocimientos en beneficio de la humanidad es el *yoga-siddhi* de un nāth-yogui. Los poderes sobrehumanos de este conocimiento son muy difíciles de obtener." Gahinīnāth recibió la iniciación, bajo una lluvia de flores y bendiciones de los dioses. Después partió hacia Badrikāśrama.[16]

Una vez allí, se dedicó a su *sādhanā* durante doce años. Al terminar, se puso en marcha, con la intención de ayudar a la humanidad. Después de otros doce años, se encontró con Gorakh, quien lo instruyó sobre cómo llevar el bienestar a todos los hombres. Pero primero debería realizar duras penitencias para fortalecer sus aptitudes espirituales. Gahinī se dirigió a Brahmagiri, muy cerca de donde nace el río Godavari, a practicar austeridades. Este lugar está situado en los montes de Sahayādri, cerca de Tryambakeśvar en Nāsik. Éste no sólo es un lugar donde los nāth-yoguis practican sus *sādhanas*; también es un lugar de peregrinación. Se dice que allí, aun si el cielo chifla o el monte Meru ruge, uno no debe desprenderse del conocimiento inmortal sobre la no dualidad.[17]

A excepción del relato sobre el surgimiento de Matsyendra, los episodios de este capítulo constituyen el típico ejemplo del poder creativo del nāth-yogui. Es importante advertir que, de algún modo,

[16] Véase nota 12 en el capítulo III.

[17] *advaya jñān-amṛt*; o *ātma-sukha-amṛt*, según NSCar: 152.

tenemos una suerte de cadena de descendencia aquí: Matsyendra procede de un origen divino, él propicia el nacimiento de Gorakh y éste, por último, crea a Gahinī. En el caso de la leyenda B, las cenizas originan a Gorakh. En este episodio Gahinī nace a partir de una figura de barro, al igual que Adán en la tradición abráhamica. Aún más: Gorakh infunde la vida al muñeco de barro por medio del verbo; es debido a los mantras que está repitiendo en el momento de moldear al muñeco que éste cobra vida. El motivo que se destaca es el inmenso poder creativo del yogui, aun a expensas de la voluntad: si bien Matsyendra produce el nacimiento de Gorakh con las cenizas con plena conciencia, Gorakhnāth hace nacer a Gahinī sin proponérselo; se trata prácticamente de un accidente. De este modo, Gorakh se convierte en el progenitor de Gahinīnāth. Gahinī mismo se llama a sí mismo hijo de Gorakh en una obra atribuida a él e intitulada *Gahinī-pratāp* (*cf.* GorC 1: 26; NSCar: 147).

Tanto en la versión C-1 como en C-2 se dice que Matsyendra y Gorakh se encontraban en peregrinación, pero no hay mayor referencia temporal. Lo único que sabemos es que llegan a un pueblo de nombre Kanak ("oro"). En otro texto, el *Jñāna-kaivalya*, el nacimiento de Gahinī sucede directamente después de que Gorakh rescata a Matsyendra del reino de las mujeres (leyenda D_2). En dicha fuente se cuenta que, poco antes de poder partir, Gorakh tiene que asesinar al hijo de la reina Parimalā y Matsyendra para disipar la ilusión. Después lo resucita y es así como surge Gahinī (NSCar: 148). Dicho motivo está ausente de las fuentes que he consultado.

En las versiones C-1 y C-2 es claro que Gahinī no es hijo ni real ni putativo de Matsyendra. Por el contrario, dejan al niño bajo la custodia de un matrimonio brahmín por algún tiempo. La mujer, del mismo modo que en la leyenda B-2, tiene el nombre de un río sagrado: Gaṅgā (en B-2 la mujer se llama Sarasvatī). El brahmín, por su parte, se llama Madhunāth. Llama la atención que su nombre incluya el apelativo nāth, aun si no pertenece al Nāth

Panth (al menos no hay indicación alguna de ello en la historia). Posiblemente la colectividad ha otorgado este nombre al brahmín del cuento como emulación de los nāths que han adoptado el tipo de vida doméstico.

Hay que advertir que la actitud de Gorakh para con los niños es más bien agria. En realidad, él no accede de buena gana a producirles un juguete. Antes bien, lo hace con el único propósito de acallar la alharaca que no lo deja meditar en paz. La predisposición negativa hacia los niños llegará a su más terrible clímax en el episodio del rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres (D_3). Matsyendra, por el contrario, suele mostrarse siempre más comprensivo ante las angustias paternales-maternales. Ya lo había hecho en B-2 con Sarasvatī, mujer devota pero acongojada a causa de su esterilidad. No es de sorprender, entonces, que Matsyendra mismo haya de sucumbir a las tentaciones familiares y mucho menos que sea precisamente Gorakh –su incondicional e inflexible discípulo– quien se adjudique la empresa de liberarlo.

Un punto que vale la pena mencionar es que éste es uno de los pocos cuentos nāths en que un pueblo prospera a causa del poder de un yogui. Sin embargo, es un bienestar que deriva indirectamente, casi involuntariamente, pues en momento alguno los yoguis pronuncian algún sortilegio de bienestar para con el pueblo. Se habla de que los habitantes quieren que una "sombra" de felicidad cubra el pueblo (C-1). El nombre del pueblo ("oro") refuerza este deseo de prosperidad. El hecho de que se utilice la palabra *sombra* y no otra, bien podría ser un indicador de que, desde el punto de vista del nāth-yogui, la sensación de comodidad y prosperidad social es, a final de cuentas, sólo una ilusión de la dicha. La verdadera felicidad se encuentra en la experiencia mística y la búsqueda de Alakh Nirañjan.

En este relato hay fuertes ecos vaiṣṇavas. C-2 particularmente hace de Gahinī una encarnación de una de las manifestaciones del dios Viṣṇu [Kara-Bhañjana Nārāyaṇa] en la tradición del Avadhūta

Sampradāya. Gahinī pertenece a la tradición vārkarī de Maharasthra, la cual posee una orientación religiosa más bien vaiṣṇava. En el linaje vārkarī, Gahinī es el maestro espiritual de Nivṛtti, quien a su vez es maestro de Jñāneśvar. Ello está presente en la historia de su nacimiento. Los redactores del *Nāth-siddha caritra* declaran que el nacimiento de Gahinī, si bien no perteneciente a un linaje śaiva, se debe a que el norte de la India se encontraba presa de la anarquía, la intranquilidad y la injusticia a causa del dominio extranjero. En el sur del subcontinente, por el contrario, las tradiciones y cultura védicas y sánscritas se habían preservado con mayor fuerza, así como la fe vaiṣṇava. Por esta razón –dice el NSCar: 145– uno de los nueve Nārāyaṇās, manifestaciones de Viṣṇu, decidió encarnar con el objeto de fundar una nueva escuela. El NSCar, de composición reciente, no sólo menciona el texto vārkarī, *Yogī-sampradāyāviṣkṛti* de Jñāneśvar, sino también una historia del *Bhāgavata-purāṇa*, donde el personaje mítico Ṛṣabhadeva engendra a los nueve Nārāyaṇas (*ibid.*: 94, 95 145).

Así, el Nāth Panth acepta y reconoce la filiación vārkarī al Nāth Sampradāya de manera abierta en un texto reciente editado por uno de los bastiones nāths: el templo de Gorakhpur. La aceptación queda latente al condescender en que uno (o unos) de los personajes nāths son encarnaciones de los nueve Nārāyaṇas. Este modelo no se limita al NSCar, sino que figura también en otras fuentes. Antes vimos que Matsyendra era una encarnación de Kavi-Nārāyaṇa (leyenda A-4) y Gorakh de Hari-Nārāyaṇa (GogPur y GorC 2 en B-2).

A diferencia de otros personajes que llegan a codearse con elementos impuros en la hagiografía nātha (Jālandhar, Matsyendra, Bhartṛhari), la historia de Gahinī se ubica en un ambiente bastante ortodoxo. No hay lugar para ambigüedades aquí; incluso al practicar sus mantras, Gorakh no tiene el propósito de realizar ningún acto de magia, sino de perfeccionar su capacidad de meditación (si bien el resultado es ciertamente mágico). Los padres

adoptivos de Gahinī se llaman Madhu y Gaṅgā en todas las fuentes y son de casta brahmánica. Esto está en perfecta consonancia con el entorno vaiṣṇava –y generalmente más convencional– en el cual se circunscribe la historia (aunque ello no quiere decir que, por supuesto, no haya śaivas ortodoxos). Nasik, donde Gahinī y Amarnāth suelen pasar, es un lugar santo para el hinduismo, en especial por su vinculación con la imaginería vaiṣṇava. Se trata del legendario hogar de Rāma. Nasik se encuentra en el estado de Maharashtra sobre la cuenca del río Godāvarī, a poco más de 100 km de la costa que da al mar Arábigo. En la parte final de C-2, de hecho, Gahinī se dirige justamente hacia el Godāvarī para seguir practicando sus austeridades. Éste es un motivo que se repetirá en otros relatos, si bien en distintas localidades.

Las constantes peregrinaciones traen a los yoguis de un lado a otro del subcontinente indio. Los relatos hagiográficos dan cuenta de ello a través de las eventuales referencias geográficas, si bien la mayor parte de los relatos que he incluido en este trabajo tienen lugar en el norte de la península. De este modo, el Nāth Panth se va desenvolviendo no sólo cronológica, sino geográfica, social e ideológicamente. La siguiente leyenda ofrece la posibilidad de analizar un punto crucial de la ideología nāth relativa a sus antecedentes religiosos: Matsyendranāth y la secta kaula.

III. EL DISCÍPULO SUPERA AL MAESTRO

A los yoguis se les atribuyen diversos poderes adquiridos mediante la rigurosa práctica de su *sādhanā*. Además, se les reconoce como poseedores de una gran veneración por sus preceptores espirituales. Un motivo constante en los relatos hagiográficos es la muestra de una devoción casi filial por el guru. Existe una historia en que Gorakh busca alimento y limosna para su guru, Matsyendra, pero la mujer que lo recibe le dice que tiene que pagar por la dádiva. Gorakh, anteponiendo a todo la satisfacción de su maestro, entrega sus ojos como pago por la limosna, pues no posee más pertenencias que él mismo. Una vez que se reúne con Matsyendra, éste le devuelve la vista usando un puñado de cenizas consagradas.[1]

Que Matsyendra le restituya los ojos a Gorakh supone que el guru "abre los ojos" del discípulo a la verdadera realidad o, en otras palabras, que "ilumina su sendero" (*cf.* D. Gold 1987b: 176). El sacrificio de Gorakh representa un acto supremo de desapego. Pero también supone que el acto de *darśana* (visión, vista) va más allá del plano terrenal y que en última instancia es más importante lograr *divya-dṛṣṭi* (visión divina) que contemplar el mundo fenoménico y sucumbir a él. Una interpretación más freudiana explicaría la mutilación de los ojos como una muestra de castración, toda vez que los ojos suelen fungir como símbolo de los testículos. Recordemos que las tensiones erótico-familiares en el drama del rey Edipo producen la muerte de Layo, padre de Edipo, el incesto con su madre Yocasta y la eventual ceguera de

[1] La historia aparece en GorC 1: 22-25; GorC 2: 10-15; GogPur: 74-82.

Edipo. La castración simbólica de Gorakh en esta breve historia apunta hacia el riguroso celibato de Gorakh, en contraposición con la proclividad de Matsyendra hacia la sensualidad.

Dentro de la hagiografía nātha, la conducta devota del discípulo constituye una pieza central de las narrativas. Uno de los cuentos predilectos aborda justamente los intentos de Gorakh por liberar a Matsyendra de la red de la ilusión y la sensualidad. De algún modo, dicho episodio supone una inversión de roles: el discípulo se convierte en el guru de su maestro. Al final de la historia, podemos interpretar que Gorakh ha superado a su maestro, en virtud de su perfección espiritual. Sin embargo, las lecturas posibles no se agotan con esta conclusión. Hay en juego en ésta y el resto de las historias algo más que asentar la persecución de la perfección espiritual y la supremacía del camino del yoga.

Debido a la estructura de esta larga leyenda, he decidido hacer algunos cortes narrativos. He dividido la leyenda en cuatro subepisodios, en virtud de la temática imperante en cada uno de ellos. Así, en D_1 encontramos un breve relato que sirve de antecedente al núcleo propiamente dicho de la historia (D_2). Más adelante D_3 y D_4 presentan pasajes complementarios y posteriores a la retirada del Reino de las Mujeres; estos dos últimos subepisodios agregan elementos de análisis importantes, en particular D_3.

LA PRUEBA DE LOS CUATRO NĀTHS

Esta pequeña historia sirve de preámbulo al siguiente ciclo. Aunque no es posible comprobarlo por ahora, creo factible que esta historia (D_1) pueda ser de "invención" más o menos tardía, es decir, posterior al siguiente episodio (D_2). Probablemente, sirvió como una explicación a posteriori del tropiezo que padecerá Matsyendra más adelante. Un punto significativo en este caso es que nos encontramos con un cuarteto de siddhas primigenios y no con el grupo de nueve nāthas, que parece contar con mayor favor por parte de los

devotos yoguis. Este grupo de nāth-siddhas es quizá una especie de híbrido surgido a partir de los grupos de los cuatro *yuganāthas* (relativamente añejo) y los cinco nāthas (relativamente tardío). Llama la atención que en este breve episodio Śiva es distinto de Ādya, el dios primordial y supremo.

Versión D_1-1
(GorC 1: 39-41)

Según algunas historias, una vez Śiva hizo nacer a cuatro siddhas de su cuerpo:[2] Matsyendra surgió de su ombligo, Hāḍipā (Jālandhar) de sus huesos, Kānhapā de sus orejas y Gorakh de su melena. Después Ādya hizo nacer a una muchacha de nombre Gaurī quien, por órdenes de Ādya, Śiva debía desposar. Un día, Gaurī vio una guirnalda de cráneos adornando el cuello de Śiva y preguntó al respecto. La respuesta de Śiva fue que, en esencia, esos cráneos también eran de Gaurī. Ella quedó intrigada y aún más porque la muerte nunca tocaba a su esposo. Ése era un gran secreto, dijo Śiva, y la conminó a que fueran juntos a un lugar aislado para poder revelarle dicho secreto. Una vez que hubieron llegado al Océano de Leche (*Kṣīra-sāgara*), Śiva expuso los secretos, pero la diosa se sintió aburrida y pronto se quedó dormida. Al mismo tiempo había en las cercanías un pez que escuchó la exposición divina. Śiva se percató y lo roció con agua, de modo que el pez adquirió un cuerpo divino. El pez, convertido en conocedor de yoga, era Matsyendra. Al despertar, la diosa confesó no haber escuchado la explicación de Śiva y éste, enfadado de que alguien más hubiese escuchado de incógnito la revelación secreta, maldijo al pez: "Un día habrás de olvidar este gran yoga (*Mahāyoga*)." Esta anécdota difiere notablemente de las apuntadas en la sección sobre el naci-

[2] Véase también Dasgupta 1995: 377 ss.

miento de Matsyendra (leyenda A), donde, por el contrario, Śiva se siente complacido y bendice y bautiza a Matsyendra.

En otra ocasión, de vuelta en el monte Kailāśa, Gaurī insistió una y otra vez para que Śiva ordenara a los cuatro siddhas que se casaran y tuvieran progenie. El dios replicó que ellos no participaban del deseo carnal (*kāma*). Ella argumentó que no era posible que los humanos estuvieran libres de deseo. Mientras tanto los siddhas practicaban austeridades en los cuatro puntos cardinales: Hāḍipā en el este, Kānhapā en el sur, Gorakh en el oeste y Matsyendra en el norte. La diosa había tramado cómo hacerlos pasar por una prueba, así que adoptó la forma de "La que Confunde al Mundo" (Bhuvan-Mohinī) y les ofreció por separado un platillo de alimento. Hāḍipā quedó rendido ante la belleza de Mohinī y hasta quiso barrer las habitaciones de la diosa; en consecuencia fue condenado a trabajar como barrendero en el palacio de la reina Maynāvatī en Gauṛ, Bengala. Del mismo modo, Kānhapā se rindió ante la belleza de la doncella y sintió deseos de unión, así que recibió la maldición que lo condenó a convertirse en ave en el país de Turmān.[3] Gorakhnāth, por su parte, pensó en esta mujer como en su propia madre y que debía allegarse a su regazo y prodigarle amor filial. Al verla, Matsyendra pensó en deleitarse con ella y disfrutar así de la dicha sexual (*kāma-sukha*). Gaurī lo maldijo de

[3] Aunque las referencias a esta historia en otras fuentes mencionan que Kānhapā es desterrado a un lugar llamado Ḍāhukā (Dasgupta 1995: 378, 393), el *Gorakh carit* explícitamente dice que el siddha es transformado en un ave *ḍāhukā* y enviado a Turmān (GorC 1: 41). La identidad de este sitio es incierta y no vuelve a aparecer en otros episodios o pasajes. Una posibilidad es que se trate de algún lugar en Asia Central: ¿Turkestán, Turkmenistán, Turfán en Xinjiang (antiguo oasis en tiempos de la ruta de la seda)? Esta hipótesis resulta más o menos plausible si tomamos en cuenta el intenso intercambio comercial y mercantil que tenía lugar entre Nepal, China, Tibet, India y Asia Central a través de la ruta de la seda; estos intercambios influyeron en el universo tántrico, alquímico y yóguico sin lugar a dudas (*cf.* White 2004: 2, 62, 66, 378 n.75, 380 n.88; véase también Foltz 1999: 49, 53, 58, 59, 83-85).

esta forma: "El yoga que una vez aprendiste de Śiva en el Océano de Leche habrás de olvidar, y en Kadalī, siervo ante mil seiscientas mujeres, serás presa del encaprichamiento y el engaño."

EL RESCATE DEL GURU

Uno de los episodios favoritos del ciclo de leyendas nāths es el rescate de Matsyendra a cargo de Gorakh, su más querido adepto. Se trata sin duda de uno de los episodios más paradigmáticos de la hagiografía nāth. Las narrativas de este episodio son varias y cubren de un extremo al otro de la península, lo que facilita el hecho de que se trate de una historia famosa no sólo dentro de los círculos de yoguis, sino del dominio público en general. Esta historia ha sido llevada al cine en más de una ocasión.[4] Como es de suponer, se trata de uno de los cuentos predilectos entre los nāths, ya que pone de relieve la superioridad espiritual de Gorakh sobre su propio preceptor. La superioridad se da sobre todo en términos de práctica: Gorakh representa el celibato religioso y Matsyendra una religiosidad erótica que resulta incompatible con los códigos nāths. El episodio, tal y como se relata comúnmente, posee algunas variaciones e incluso existe un pequeño relato que sirve de antecedente (D_1-1); algunas fuentes expanden el relato con algunos

[4] Al igual que la literatura folclórica sobre nāth-yoguis, la cinematografía con temas nāths no es corta y comprende producciones en varias lenguas indias, tanto del norte como del sur de la India. Entre los títulos que he podido rastrear figuran: *Gorakhnath* (1931), producido por British India Film Co., *Gorakh Aya* (1938) de Chatrbhuj Doshi, *Gorakh/Alakh Nirañjan* (1940) de Bhalji Pendharkar, *Maya Macchindra* (1951) de Aspi Irani, *Gopichand* (1958) de Ishwarlal, *Gorakhnath Baba Tohe Kichdi Chadhaibe* (1986) de Surendra Choudhury. Desafortunadamente no he tenido hasta la fecha oportunidad de ver estas películas.

Dentro del arte dramático podemos mencionar al menos tres piezas: *Bhartṛhari-nirviveda* de Harihara (siglo xv), en sánscrito, y las contemporáneas *Bhartharī Piṅgalā* de Dehlavi y *Gopi Chand* de Balakram Yogishvar (Gold 1992: 62, 67).

episodios extra (D_3 y D_4) que completan los esfuerzos de Gorakh por hacer reaccionar a su maestro. Este episodio es la trama central de varias obras literarias vernáculas, entre ellas el *Gorakṣa-vijaya* de Vidyāpati, el *Gorakṣa-viṣaya* de Fayjullā y el *Mīna-cetana* de Śyāmādās; al menos en el caso de las dos últimas, se trata básicamente del mismo texto (Dvivedi 1996: 43 *passim*).

Para la reconstrucción de este episodio me he basado principalmente en las versiones del *Gorakh carit* (GorC 1), el *Gorakhnāth caritra* (GorC 2), el *Gogā Mahāpurāṇ* (GogPur) y en la versión de Madhu Nath (Gold 1992), apoyándome también en el *Nāth-siddha caritra* (NSCar). En la medida de lo posible he intentado conservar el hilo narrativo sin demasiados brincos, pero ello no siempre ha sido posible. La presencia o ausencia de pasajes es frecuente a través de las diferentes versiones, amén de que el orden mismo difiere en gran medida. Tuve que realizar cortes temáticos un poco forzados para dar a esta historia un formato que permita un análisis sistemático.

Versión D_2-1
(GorC 1: 41-43)

Según consta en el *Gorakh carit*, en cierta ocasión Matsyendra andaba de paseo con Gorakh por Kadalī. Allí, mediante sus grandes poderes yóguicos, Matsyendra se introdujo al cuerpo del rey de Prayāg, recién fallecido, para poder experimentar la vida cortesana. A su discípulo le encomendó su propio cuerpo, al cual volvería a entrar al cabo de doce años. Las mujeres del rey se enteraron de algún modo del asunto y desearon aniquilar el cuerpo de Matsyendra. A causa de una vieja enemistad, Vīrabhadra[5] se hizo del cuerpo y no lo quería devolver, pero Gorakh lo enfrentó y lo obligó a

[5] Quién es este Vīrabhadra es difícil de establecer; tal vez se trate de una de las formas terribles de Śiva en Andhra Pradesh (White 2004: 286), o uno de sus hijos según otras fuentes (Doniger 1973: 177, 241).

doblegarse. Así, Gorakh fue con la reina Parimalā, encarnación de la diosa Vimalā, e hizo salir a su guru del cuerpo del rey. La reina, entonces, se arrojó al fuego y volvió a nacer en casa de un rey bajo el nombre de Jayantī. Matsyendra le había dado su palabra de que habrían de encontrarse de nuevo, así que fue a buscarla al reino de mujeres de Kadalī para reunirse con ella. El GorC 1 refiere que existen algunas variantes de la historia; en algunas de ellas, los nombres de la mujer que "tienta" a Matsyendra aparecen como Kamalā y Maṅgalā. En esencia, sin embargo, la historia relata la relación de Matsyendra con la reina de Triyārājya: Mainākinī. Cuando hubo entrado al reino de las mujeres, Matsyendra se dedicó a practicar ritos tántricos de la escuela kaula.

Versión D_2-2
(GorC 1: 44-54)

Con miras a su rescate, Gorakh emprendió el trayecto en compañía de dos discípulos (Laṅga y Mahālaṅga) disfrazados de brahmines. Fueron hacia Triyārājya (el Reino de las Mujeres). Al llegar a un lago, se sentaron a meditar y al poco tiempo llegaron unas mujeres de Kadalī. Ellas quedaron fascinadas ante la presencia de Gorakh y él supo por ellas que Matsyendra se encontraba cautivo (y cautivado) al lado de la reina Mainākinī y sus mil seiscientas doncellas. Sin embargo, la entrada a este lugar estaba vedada a cualquier yogui; sólo se permitía la entrada a bailarinas.

Quiso el azar que a las fronteras de Triyārājya llegara una carroza llena de jóvenes y hermosas mujeres, la más bella de las cuales era la líder. Había también varios instrumentos musicales. Al acercarse la carroza, Gorakh hizo una seña para que se detuviera e indagó a dónde se dirigían y quiénes eran. La líder del cortejo dijo a Gorakh que su nombre era Kaliṅgā y que se dirigían hacia el palacio de la reina Mainākinī, pues ella gustaba sobre manera de su espectáculo dancístico. Al final, Kaliṅgā preguntó al yogui

qué podía hacer por él. Gorakh contestó que su deseo era mirar Triyārājya y que, si ella lo permitía, quisiera viajar con ella. Ella replicó que no era posible entrar con aspecto de hombre, mas él agregó que se disfrazaría de mujer. Así que ella expresó que habría lugar en su grupo para algún músico o cantante diestro. Gorakh accedió a una prueba.

De esta manera, acompañándose con un *mṛdaṅga*,[6] comenzó a cantar; Kaliṅgā quedó maravillada y accedió a llevarlo consigo. Emprendieron pues el camino y llegaron hasta un pueblo de nombre Cinnapaṭṭan;[7] el sol comenzaba a declinar lentamente. Buscaron un lugar apropiado para descansar y por fin detuvieron la carroza. Una vez que todos los quehaceres diurnos hubieron concluido, y tras satisfacer el hambre, Kaliṅgā, junto con su séquito artístico, se dispuso a descansar. Sin embargo, la meta de Gorakh era liberar a su guru, así que por la noche, mientras todos dormían, adoptó la posición de flor de loto y comenzó a meditar. Por medio de su meditación, Gorakh supo que el dios mono Hanumān se encontraba en los linderos de Triyārājya, a donde solía allegarse con el fin de impedir la entrada a cualquier hombre. Gorakh decidió entonces hacerse de armas invisibles para abatir al fuerte Hanumān con el fin de ingresar al reino de las mujeres; se hizo, pues, de las siguientes armas: *mohanāstra*, *nāgāstra*, *sparśāstra*, *vajrāstra*, etcétera.[8]

Cómo fue que Hanumān hubo de asumir esta tarea es un hecho curioso. Al parecer, la reina de Kadalī, al sentirse decepcionada o aburrida de su falta de vida conyugal, propició a Hanumān y se

[6] Un pequeño tambor doble, que se toca golpeando ambos extremos.

[7] GorC 2 dice "Cinnāpaṭan". El nombre suele aparecer con bastante frecuencia en la hagiografía nātha. Por lo general es escenario de acontecimientos desastrosos y nunca auspiciosos.

[8] Las armas invisibles son en realidad conjuros o mantras: *astra*, "arma"; *mohana* se refiere a la confusión, la ofuscación; *nāga* designa a las serpientes, en particular las que habitan el inframundo; *sparśa* quiere decir tacto; *vajra* significa tanto diamante como rayo o trueno.

ganó así su favor. Ella quería retener en su hogar a Matsyendra para disfrutar de los placeres conyugales. Al mismo tiempo, de esta manera Matsyendra tendría la oportunidad de realizar ritos kaula. Para evitar que Matsyendra interrumpiera su estancia en Kadalī, la reina pidió a Hanumān que impidiera la entrada a cualquier hombre –pero en particular a cualquier yogui– al palacio o al reino.

A la medianoche, el fortachón Hanumān llegó a los linderos de Triyārājya según lo dispuesto. En ese mismo instante Gorakh lo atacó empleando una a una sus armas: hizo uso de su *vajrāstra* y propinó un duro golpe en el pecho del mono divino, quien cayó desfallecido al suelo; luego usó el *sparśāstra* para inmovilizar su cuerpo. Entonces, por medio de *mohanāstra*, su mente se sumió en una confusión terrible. Con *nāgāstra*, Gorakh hizo sujetar los miembros de Hanumān y luego, usando *prekṣāstra*, lo arrojó lejos de Triyārājya. El dios mono volvió en sí poco tiempo después y le costó trabajo comprender qué le había sucedido. Se encontraba aún bastante aturdido y decidió invocar entonces a Rāmacandra, su señor. En cuanto Rāma se manifestó, liberó a Hanumān y le reveló que todo había sido obra del yogui Gorakhnāth, pues tenía la intención de liberar a su guru Matsyendra.

"Es por esto que te ha arrojado lo más lejos posible de las fronteras de Triyārājya", concluyó Rāma.

"Pero yo he prometido que mantendría a Matsyendra dentro de Triyārājya", interpuso Hanumān. "Si él abandona a la reina, habré roto mi palabra. Por favor, señor, informe de esto a Gorka."

Decidieron ir en busca del yogui, quien se encontraba en Cinnapaṭṭan, y se disfrazaron de brahmines. Entraron con sigilo al pueblo y llegaron hasta donde se hallaba Gorakh, absorto en meditación. Tras terminar de meditar, el yogui se sorprendió al ver enfrente de él a dos brahmines y los saludó. Ellos revelaron su verdadera identidad y tomaron la palabra.

"Es preciso que des tu palabra de que ayudarás a Hanumān", inició Rāma.

Hanumān prosiguió: "Debes abandonar tu propósito de sacar a tu guru Matsyendra de Triyārājya; yo he dado mi palabra a la reina de que él permanecería junto a ella, llevando a cabo su *sādhana*."

A esto, Gorakh replicó: "Mi guru es el protector y el diseñador de nuestro *sampradāya*, de nuestro yoga. Si él se encuentra ahora en Kadalī, enmarañado en la práctica de ritos kaulācāra, es mi deber orientarle. Ayúdenme a cumplir este deber sagrado. Ambos son de buena naturaleza y conocedores del yoga."

Hanumān dijo entonces: "Conozco bien su yoga y sé que tú eres la forma manifiesta de Śiva. Respeto tus palabras, pero yo no puedo dar la espalda a la promesa que hice a la reina Mainākinī; no tengo alternativa. Estoy consciente de que tu misión es sagrada, pero no debes intentar sacar a Matsyendra de Kadalī. Mi deseo ha sido que Matsyendra permanezca en Nadal."

Gorakh le contestó: "No permitiré de ningún modo que nada se interponga en mi propósito; de lo contrario, estaré faltando a mis deberes como discípulo y, con ello, sólo me acarrearé pecados y se corromperá el dharma de nuestro yoga. He de abandonar este sitio junto con mi guru."

La entrevista estaba encharcada y no se veía posibilidad de conciliación posible, pero al final intercedió Rāmacandra: "Gorakh logrará su propósito, pues liberar a su guru es un deber sagrado. En cuanto a ti, Hanumān, tu deseo ya ha sido cumplido. En Setubandha, Rāmeśvara, diste tu palabra a la reina de retener a Matsyendra en Triyārājya durante doce años. Pues bien, ese lapso ya ha transcurrido, así que no existe obligación de que Matsyendra permanezca por más tiempo en este sitio, ni riesgo alguno de faltar a tu palabra."

Al llegar la mañana a Cinnapaṭṭan, la comitiva de Kaliṅgā se encontraba descansada y lista para seguir su camino. Así pues, se encaminaron hacia Śṛṅg-muṇḍ, la capital de Triyārājya, con Gorakh en el lugar del cochero. Kaliṅgā aconsejó detener la ca-

rroza a cierta distancia del palacio, tras lo cual ella, las bailarinas y otras acompañantes bajaron del vehículo. Kaliṅgā aconsejó además a Gorakh vestirse como doncella. Una de las sirvientes de Kaliṅgā entró al palacio con entusiasmo para informar a la reina Mainākinī del arribo de la comitiva de Kaliṅgā. Después, todas las bailarinas saludaron a la reina según el protocolo e instalaron y adornaron el escenario. La reina sintió un poco de celos a causa de la belleza de la núbil apariencia que había adoptado Gorakh, por lo cual se sentó entre ella (es decir, Gorakh), que estaba en el escenario, y Matsyendra. Gorakh se situó junto al portón real, tambor en mano.

La velada dio inicio y el tambor de Gorakh acompañó los movimientos de Kaliṅgā, pero también comenzó a emitir advertencias para Matsyendra, quien se hallaba sentado en el trono real junto a Mainākinī. Los sonidos del tambor atrajeron la atención del guru, quien no tardó mucho en comprender los mensajes. Poco a poco el *tum-tum* del tambor cobró forma, hasta pronunciar el siguiente enunciado: "Despierta, Macchandar; Gorakh ha llegado." Gorakh continuó haciendo sonar el tambor, que profería su mensaje: "Oh, Guru, usted es un gran conocedor del yoga; no es apropiado que se entregue al gozo sexual, que se apegue a la sensualidad y el influjo de Māyā. Abandone tal conducta. Usted es un gran yogui, con el rango de guru. En Vidyānagar,[9] el honorable yogui Kānhipā me informó que usted se hallaba en el bosque de Kadalī, inmerso en prácticas kaula con las mujeres del harén. Al estar así acogido y regocijado por la tigresa Māyā, sólo ocasionará la extinción del néctar de la inmortalidad; al estar encaprichado con el sonar de las ajorcas, sólo logra que se pierdan las ganancias del Gran Yoga; su semen abandonará su cuerpo. He venido a recordarle los frutos del *nātha-sādhanā*."

[9] El texto anota que este nombre se refiere en realidad a la ciudad de Vijayanagara (GorC 1: 51), capital del imperio sureño en el Decán entre los siglos XIV-XVII y famosa por su oposición a las fuerzas islámicas.

Gorakh hizo una pausa y notó que a los cuatro costados del trono donde estaba Matsyendra varias cortesanas ahuyentaban a las moscas con una cola de yak, mientras otras le adornaban los pies. Volvió a tocar Gorakh: "Despierta, Macchandar; Gorakh ha llegado. Oh, Guru, no hay necesidad de que un yogui permanezca en compañía de mujeres; con ello se pierde el preciado semen y el cuerpo queda en manos de la muerte. La mujer es un obstáculo en la práctica del yoga. Por el día atrae mediante adornos, movimientos sensuales y bellas prendas; por la noche, mediante abrazos amorosos ocasiona que se extinga el lago de inmortalidad. La mujer es una tigresa. Del mismo modo como un árbol a orillas de un río termina por caer, también el hombre, por influjo de la mujer, perece. Cuando el *amṛit* fluye desde la cresta del monte Meru a través del *suṣumnā nāḍī*, el cuerpo se vuelve laxo, las piernas trémulas y llega la vejez, y el cabello parece cola de garza."

"Oh, Mīnanātha", prosiguió, "usted ha olvidado las palabras del guru.[10] Aparte de eso, no hay más verdad. Debido al fulgor de los ojos femeninos, usted ha olvidado las joyas y perlas de la sabiduría. ¡Abandone el ofuscamiento! El abismo entre el placer mundano y el conocimiento espiritual es como la diferencia entre el cielo y la tierra."

Gorakh se colocó frente a Mainākinī y dijo a Matsyendra: "Yo soy su discípulo. Puesto que era imposible ingresar a Triyārājya, me disfracé de doncella y vine con la comitiva de Kaliṅgā. Usted ha saboreado el placer sensual y practicado ritos kaula por doce años ya. Se ha cumplido el plazo que estipuló con Hanumān; ya he aclarado esto con Hanumān y Rāmacandra. ¡Vámonos de aquí! Usted es un yogui *ūrddhva-retas*, así que no es correcto que permanezca aquí." Entonces Matsyendra se levantó del trono y saludó de corazón a Gorakh.

[10] Es decir, las enseñanzas que Śiva le había expuesto anteriormente (véase el primer episodio).

"Oh, Guru", dijo Gorakh, "abandonemos este lugar tan resplandeciente como el sol y después reflexione sobre el *paramātman*. El servicio real y sensual son cosas de reyes; usted, por el contrario, es un gran yogui y debería meditar en Parameśvar, en Alakh Nirañjan."

Al final, Gorakh logró hacer que su guru despertase y juntos abandonaron Triyārājya, dejando a la reina Mainākinī con gran pesar (*moha-bhaṅg*). En sus ojos comenzaron a correr las lágrimas, pero dio su consentimiento para que se marcharan. Los súbditos también mostraron sus respetos al guru y su discípulo y los despidieron llenos de fe. Ellos dos emprendieron entonces su peregrinación y llegaron hasta el reino de Tailaṅg. (...)

Versión D_2-3
(GorC 2: 31-50; GogPur: 473-505)

Como en las otras versiones, aquí Gorakh se dirige hasta Kadalī para liberar a su guru. En esta versión, sin embargo, Gorakh se entera acerca de la presencia de Hanumān por medio de Kaliṅgā. Una vez reunidos, él expresa a la bailarina sus deseos de ir a Triyārājya, el Reino de las Mujeres.

"¿Aun siendo un renunciante quieres entrar a un reino de mujeres? Vaya, vaya; tal es el influjo del deseo que ni *ṛṣis* ni *munis* se salvan", dijo riendo Kaliṅgā. Gorakh se defendió: "De ningún modo, Madre. Yo soy un estricto célibe. Sólo deseo ir para mirar ese reino. Además, con que me des un par de *roṭīs*[11] al día estaré más que satisfecho."

Ella pensó que le saldría muy barata la manutención de este acompañante, pero se preguntó cómo harían para hacerlo entrar al reino. Kaliṅgā le refiere que, según cuenta la gente, Hanumān suele ir allí y bramar enérgicamente todos los días: "Ningún hombre

[11] Pan indio de forma circular y aplanada, muy célebre en toda la península.

logra permanecer con vida en ese sitio tras escuchar estos terribles ruidos, pero las mujeres, por el contrario, se embarazan por medio del sonido. Y estas mujeres, a su vez, sólo paren niñas."

"Qué extraño relato", dijo sorprendido Gorakh.

"Te digo que yo sé bien que esto en verdad sucede", retomó ella.

"Yo soy un yogui, un *sannyāsī*, ¿qué me puede hacer Hanumān?", respondió Gorakh y añadió: "En todo caso, yo me valgo de otros métodos."

"¿Cuáles son esos?", preguntó Kaliṅgā.

"Gracias a mis poderes yóguicos, puedo adoptar diversas formas. De ser necesario, tomaré la forma de una mujer, de modo que Hanumān no se dé cuenta de que soy un hombre."

"¿Pero cómo te protegerás contra el estruendoso bramido de Hanumān?"

El yogui contestó: "Ello no puede tener ningún poder sobre mí. Soy un siddha-yogui y nada puede doblegar mi voluntad."

"¿Y cómo asegurarte de que llegues allá?"

"Llévame como acompañante musical y de ese modo no habrá sospechas."

"Un acompañante debe ser muy diestro en técnicas musicales. Tú eres un *sādhu* inexperto, ¿qué puedes saber sobre música?"

"Conozco varias canciones. Si lo deseas, hazme una prueba." Ella accedió y Gorakh se dispuso a tocar. Por medio de cenizas consagradas que se untó en la frente, obtuvo *gandharva-vidyā*.[12] Comenzó a tocar con suma perfección y después entonó algunos versos; todas las personas presentes, más los animales y las aves, quedaron fascinados.

Así, Kaliṅga accedió a la petición de Gorakh: "Oh, Bābā, en verdad que eres bueno. Seguramente tu arte complacerá a la

[12] Es decir, el arte o ciencia (*vidyā*) de la música, inspirada por la corte de músicos celestiales (*gandharva*).

reina de Triyārājya. Puedes venir conmigo. Pero dime, ¿cuál es tu nombre?"

Gorakh no quería revelar su verdadero nombre y respondió: "En esta etapa de la vida,[13] nosotros no tenemos ningún nombre en particular; tan sólo somos *sādhus*. Pero antes de entrar en esta fase, mi nombre era Pūrvaḍām."

Kaliṅgā se sintió satisfecha con la compañía de este nuevo músico y emprendieron el viaje, con Gorakh en el lugar del cochero. Así, llegaron a Cinnāpaṭan, un pueblo ubicado en Triyārājya. Allí decidieron detenerse para descansar y pasar la noche. Kaliṅgā dio órdenes a la comitiva para que se fuera a dormir. "También tú vete a dormir", indicó a Gorakh.

"Aún no tengo sueño, pero ya me llegará. ¿Qué es dormir o despertar para un yogui o un asceta? Aunque dormidos, siempre están despiertos." Kaliṅgā no comprendió sus palabras y se fue a dormir junto con su séquito; pronto comenzaron a roncar, pero Gorakh permaneció despierto.

Estuvo cavilando cómo sacar a su guru de la red de Māyā hasta que se le ocurrió un modo. Pensó que si Hanumān impedía la entrada el reino, tal vez él mismo podría dar solución al problema. Por medio de sus poderes invocó diversas armas con el fin de que nadie pudiera acercarse a Triyārājya, ni siquiera Hanumān. Éste habitaba en Setubandha-Rāmeśvar, atendiendo a su señor Rāmacandra. Al cabo de un rato, en la noche, el dios mono se dirigió hacia Triyārājya. Gorakh arremetió contra Hanumān al igual que en la versión anterior (D_2-2), por medio de varias armas mágicas, y lo sometió.

Cuando se apareció Rāma le preguntó a Hanumān qué había sucedido; éste respondió que había sido atacado con varias armas,

[13] El texto utiliza la palabra *āśram* (GorC 2: 34), de manera que alude al modelo de las cuatros etapas de la vida según la tradición clásica hindú (*catur-varṇāśrama-dharma*): la vida de estudiante y celibato, la vida como jefe de familia, la vida como eremita en el bosque y la vida como asceta.

pero no sabía cómo era posible que lo hubieran puesto en tan lamentable situación. "¿Quién podrá haber sido capaz de hacerme tal cosa?", preguntó Hanumān. "Sólo un demonio o un monstruo podría haberlo hecho. Nadie de entre los hombres o los dioses es tan fuerte o atrevido."

Rāma respondió: "Ningún demonio o monstruo hubiera sido capaz de faltarte el respeto de este modo; de entre los dioses, ninguno tendría la fuerza de inmovilizarte de tal manera; sólo un humano se podría haber atrevido."

"¿Quién es este humano?", interpeló Hanumān. "Le voy a enseñar que hizo muy mal al meterse conmigo."

"Tranquilízate", rió Rāma. "Hay que pensar con calma primero; cuando se actúa sin reflexionar uno se puede arrepentir. Mide primero la fuerza de tu adversario y después considera cómo contraatacar."

Tras escuchar estas suaves palabras, Hanumān dijo con respeto: "Explícame quién es este adversario para poder hacerme una idea."

Así procedió su amo: "En estos tiempos, sólo un nāth-yogui es capaz de realizar un prodigio como éste. El sublime yogui Matsyendranātha utilizó cenizas consagradas para lograr una encarnación de Hari-Nārāyaṇa; su nombre actual es Gorakhnāth."

"¡Gorakhnāth!", exclamó con sorpresa el mono divino. "El discípulo de Matsyendra posee tanto poder, mientras que su guru se encuentra absorto en el lodo del gozo y el placer en Triyārājya. Qué sorprendente."

"¿Qué tiene eso de sorprendente?", interpuso Rāma. "Muchas habilidades se obtienen mediante la ascesis; de este modo, ¿qué pueda haber que no sea asequible? ¿Quién es capaz de compararse con un asceta?"

Hanumān preguntó: "En el mundo hay muchos *sādhakas*, adoradores y devotos de Hari, pero ¿hay ciertos poderes que no tienen sino los yoguis?"

"En efecto, Hanumān. Pero el propósito de ese yogui no es faltarte al respeto. Sólo desea liberar a su guru Matsyendra del reino de Triyārājya. Fue por eso que infligió tal portento en ti; quería que pudieras comprender bien su poder."

Hanumān replicó entonces: "Pero, señor, yo mismo he dispuesto que Matsyendra permanezca en ese sitio al lado de la reina Mainākinī; ella se ganó ese favor debido a sus reverencias para conmigo. Si Matsyendra abandona Triyārājya habrá problemas."

"¿Y qué se puede hacer?", dijo Rāma. "Gorakh querrá llevarse con él a su guru."

"Si usted le advierte de todo esto, me ayudará a hacer cumplir mi promesa. Por favor ayúdeme", replicó Hanumān.

"¿Y cómo iremos?", indagó Rāmacandra. "Será preciso disfrazarse. Si nos presentamos en nuestra forma real podría haber dificultades."

"Entonces lo mejor será disfrazarse de brahmines." Hanumān asintió, después se disfrazaron y se dirigieron a Cinnāpaṭṭan.

Mientras tanto, allá, Kaliṅgā y las demás mujeres continuaban roncando y Gorakh seguía en la postura de flor de loto. Pasó la medianoche y no se veía a persona alguna en los alrededores. Todo estaba sumido en una quietud absoluta y sólo se escuchaba el sonido de algunos animales de la jungla. Entonces Gorakh vio que dos figuras, dos brahmines, se acercaban a él. Esto le extrañó porque ya la noche estaba muy entrada y además se prohibía el tránsito de hombres por las fronteras de Triyārājya. Se acercó a ellos, los saludó y los invitó a sentarse; después les preguntó: "¿Quiénes son y de dónde vienen? ¿Por qué vienen a mí a estas horas de la noche? Hablen, por favor."

Uno de ellos respondió: "Hemos venido contigo por una causa particular. Si nos prometes cumplirla, nosotros te relataremos toda la verdad."

Gorakh sospechó que estos brahmines escondían algo y pensó que si daba su palabra podría sufrir algún daño. No sabía

quiénes eran ellos ni qué querían. Después de todo, hay muchas divinidades y demonios que deambulan disfrazados; bien podría tratarse de *bhūtas*, *pretas* o *piśācas*.[14] "Como sea", pensó, "no hay ni entre los demonios ni los *bhūtas*, *pretas* o *piśācas* nadie que se me compare o se atreva a acercárseme. Así que lo más probable es que se trate de alguna divinidad y por eso vienen disfrazados de brahmines."

Tras considerar esto, se dirigió a los dos hombres: "Oh, Distinguidos y Venerables, primero revelen su identidad y entonces haré la promesa. Aún no soy capaz de tomar una resolución."

"Oh, Rey de los yoguis, es Rāma quien te habla y él es Hanumān, mi devoto."

Gorakh tocó sus pies y con un nudo en la garganta exclamó: "Oh, Señor, que gran suerte tengo de tener *darśan* de usted. Mientras yo soy un mero e insignificante *sādhaka* humano, usted es un dios en los tres mundos. Vuelvo a ofrecerle mis respetos."

Entonces Rāma señaló: "Ya hemos revelado nuestra identidad. Di, ¿cumplirás con el encargo?"

"Antes de dar mi palabra, quisiera escuchar su petición", contestó el yogui. "¿Qué debo hacer?"

"¡Muy bien dicho!", interpuso Rāma. "¡Hanumān!, habla con el yogui."

Tras oír la orden, Hanumān se dirigió a Gorakh: "Oh, Gran yogui, sé que Matsyendra es tu guru y que deseas sacarlo de Triyārājya, pero yo he dado la orden de que permanezca allí, así que déjalo quedarse."

Gorakh le respondió: "Oh, Excelso entre los simios, me gustaría acatar su petición, pero, considere, ¿cree que sería propio que dejara que mi guru siguiera inmerso en ese infierno material? ¿Acaso no padecerá su práctica del yoga y acaso no se manchará el Nāth Panth de seguir atado al placer? Mi intención es sacar de

[14] Se trata de tres tipos distintos de "fantasmas", "espíritus" o "demonios".

aquí a mi guru; ayúdeme a cumplir mi cometido. Tal vez me ayude, tal vez no, pero tengo que hacer esto."

"Pero, Gorakh", alegó toscamente Hanumān, "¡tú no puedes hacer eso!"

Entonces Gorakh replicó con firmeza: "¡Sin duda que lo haré, Dios mono! No hay poder en el mundo que me lo pueda impedir. He de hacer esto."

Hanumān le respondió a gritos: "¡Entonces tendrás que pelear conmigo! Ninguna criatura hará que rompa mi palabra."

"Hanumān-jī, si no tengo más opción, así tendré que hacerlo", exclamó Gorakh con voz suave, pero firme.

Hanumān se encolerizó, pero Rāma lo hizo entrar en razón: "¡Hanumān! La fuerza no rinde frutos; es necesaria la ayuda de la ética. Dime, ¿especificó la reina por cuánto tiempo pedía la dicha de un hombre?"

"No", fue su respuesta.

Rāma continuó el interrogatorio: "¿Diste la orden de que Matsyendra habría de quedarse por siempre en Triyārājya?"

"No", volvió a responder Hanumān.

"¿Entonces qué necesidad tienes de enojarte? Matsyendra ha pasado ya bastante tiempo allí de acuerdo con tu mandato, pero nunca se dispuso que habría de permanecer atado por siempre. Así pues, consiente al deseo de Gorakh de llevárselo con él. Además si Gorakh, por su propio esfuerzo, tiene éxito, tampoco así correrá peligro tu promesa."

Hanumān se calmó un poco, pero su mente seguía inquieta: "Entonces, señor, ¿ya no tengo ninguna obligación que cumplir?", a lo que Rāma contestó entre risas: "¡Sí, hay una! Que Matsyendra recobre la conciencia. Si no recobra la conciencia, ello no será correcto. Informa a Mainākinī que Gorakh ha entrado ya a Triyārājya y que quiere llevarse a Matsyendra." Hanumān aceptó la orden y Gorakh volvió a tocar los pies de ambos con respeto.

Después Rāma se sumió en sus pensamientos y Hanumān salió para Triyārājya.

Ya pasaba de la medianoche y el palacio se encontraba en calma. Salvo por las lámparas alimentadas con *ghī*,[15] no había nada. La puerta estaba cerrada. Hanumān adoptó un cuerpo sutil y se condujo hacia los aposentos de la reina, quien dormía profundamente. El dios mono hizo varios sonidos para despertarla, pero ella no abrió los ojos. Sin tener más remedio, tuvo que sacudirla. En completa confusión, la reina se levantó, vio a Hanumān enfrente de ella y lo saludó.

"Oh, Señor", pronunció Mainākinī. "¿Qué inconveniente lo ha traído a estas horas?"

Le contestó el sirviente de Rāma: "Has acertado en hablar de inconvenientes; cuando se teme que al devoto de uno mismo le ocurra alguna desgracia, entonces es necesario tomarse la molestia de acudir, Mainākinī."

Perpleja, dijo: "¿Qué desgracia va a ocurrirme?"

"Oh, Mainākinī, aun si no es una desgracia que aflija el cuerpo, sí causará pesar en la mente."

"Hable claro, Señor. Si cuento con su protección, ¿qué peligro puedo correr? Este asunto es en verdad inusual. Pero dígame de qué peligro se trata. ¿Por qué tras escucharlo el temor y el desasosiego acosan mi mente?"

Finalmente, Hanumān explicó: "Debido a tu petición, yo te prometí que Matsyendra colmaría tus deseos carnales. Él ha pasado ya doce años a tu lado e incluso has parido un hijo suyo; no obstante..."

Con la sensación de inquietud exacerbada, la reina exclamó: "¡Pero hable, hable! ¿Por qué se calla? ¡Termine de hablar de una buena vez, por favor!"

[15] Mantequilla clarificada que se utiliza tanto para cocinar como para ofrendar a los dioses.

"El discípulo de Matsyendra es Gorakh; él es muy poderoso y obstinado (*durāgrahī*). Ante él, nada funciona. Él ha aprendido todas las sabidurías de su guru Matsyendra y es capaz de realizar la creación de un nuevo mundo, preservarlo y destruirlo. Ha venido con la intención de llevarse a Matsyendra."

Mainākinī fue presa de la inquietud y se postró a los pies de Hanumān, implorando: "Oh, Señor, utilice algún ardid para que Gorakh no pueda llevárselo."

"Todo ardid resulta vano con él", replicó Hanumān. "Por lo tanto, no hay nada que hacer."

"Entonces", retomó la reina, "convénzalo; hable con él."

"No va a aceptar nada. Ya incluso Rāmacandra-jī ha intentado convencerlo y la respuesta de Gorakh fue: 'Voy a llevarme a mi guru'."

"¿Y qué podemos hacer entonces, Señor?"

"Aún queda un medio al cual recurrir. Hay que lograr que Matsyendra siga bajo el influjo de las artes femeninas[16] para que se quede aquí; de otro modo, Gorakh conseguirá su objetivo." Dicho lo cual desapareció y ella se sentó con gran pesar.

La noche terminó y llegó la madrugada. Kaliṅgā y sus acompañantes se levantaron y ella vio que Gorakh continuaba absorto en posición de flor de loto. Pronto se alistaron todos y, con Gorakh en el sitio del conductor, partieron. Poco después arribaron a Śṛṅgamuṇḍ, la capital de Cinnapaṭṭan. Aparcaron la carroza un poco después de la puerta real principal y descendieron. Luego Kaliṅgā comentó a Gorakh: "¡Oh, Sadhu Bābā!, más vale que de prisa tomes aspecto de mujer, de lo contrario nos meterás a todos en graves problemas."

Gorakh asintió y por medio de sus poderes yóguicos convirtió su cuerpo en el de una joven y bella moza. Al verlo, Kaliṅgā exclamó: "No creo que haya aquí en Triyārājya una joven más hermosa que tú", a lo cual el yogui contestó con una carcajada.

[16] "*triyā-caritra*" en el original (GorC 2: 43).

Después Kaliṅga hizo que una de sus acompañantes informara a la reina de su llegada, de modo que pudieran instalar el escenario y preparar el espectáculo. Aunque Mainākinī aún tenía la mente atormentada, dio su consentimiento con tal de distraerse. La sirviente corrió a reportarse con su ama Kaliṅgā y todas se dispusieron a realizar los preparativos. Primero la comitiva de bailarinas entró a la sala de audiencias y encontró a la reina sentada en un trono engalanado con joyas al lado de Matsyendra, también ataviado con múltiples adornos reales. Las bailarinas, junto con Gorakh, rindieron los debidos saludos. Después se colocaron en sus respectivos sitios y comenzaron a interpretar. Mientras Gorakh tocaba el *mṛdaṅga*, Kaliṅgā entonaba melodiosos cantos que atraían la atención de todos. Al terminar de cantar, comenzó a bailar como sólo ella lo hacía. La audiencia la aclamaba: "¡Bravo, bravo!"

Luego, la atención de todos los presentes se centró en el *mṛdaṅga*; la ejecución hacía manar maravillosos sonidos. La reina quedó absorta al ritmo del tambor, pero produjo un contundente influjo en Matsyendra. De pronto se percató de las palabras ocultas en el sonido del tambor: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado." Las palabras resonaban una y otra vez y Matsyendra las oía cada vez con mayor claridad. Esto le produjo gran agitación y le resultó difícil mantenerse en el trono; se movía de un lado a otro sin cesar.

Al verlo, la reina expresó: "Parece que este espectáculo lo molesta. Si así lo desea, podemos interrumpirlo cuanto antes."

"No me molesta", replicó Matsyendra. "Estoy cobrando conciencia."

"No le entiendo", repuso ella.

"¡Pues trata de entender entonces, reina! Mira: escucha lo que ese tambor está diciendo."

Mainākinī le dijo: "Explíqueme para poder entenderlo. ¿Está diciendo que del tambor sale algún sonido no humano que aún no he podido escuchar?"

"El *mṛdaṅga* emite claramente la siguientes palabras: 'Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado'. Escucha bien."

Así lo hizo ella y al fin pudo distinguir las palabras. "Puedo escuchar las palabras, ¿pero qué significado pueden tener'", exclamó.

"Es muy claro –dijo Matsyendra–: mi discípulo Gorakh ha venido y parece que planea llevarme con él."

Puesto que ya Hanumān le había comentado a la reina de la llegada de Gorakh, supuso que quien tocaba el tambor no podía sino ser él mismo. Para probarlo, le quitó el tambor que estaba tocando y le proporcionó otro, pero Gorakh siguió emitiendo los mismos sonidos. Volvió a cambiarle los tambores, mas los sonidos continuaban sonando: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado." De este modo, estuvo completamente segura de que la percusionista no era sino Gorakh. Entonces, tras otorgar premios tanto a Kaliṅgā como a sus acompañantes, hizo una seña para que la percusionista se detuviera.

"Oh, Gran Reina", interpuso Kaliṅgā, "no haga que se detenga o el espectáculo llegará a su fin, pues ella es quien mejor sabe tocar el *mṛdaṅga*."

Pero la reina respondió: "Pero no es una mujer; es un hombre. No se permite la entrada de hombres a Triyārājya y al traerlo contigo has cometido una grave falta. Venir con cualquier hombre disfrazado de mujer con el objeto de engañar constituye una gran ofensa. Mas, con todo, estoy muy satisfecha con tu espectáculo y te permito que te retires colmada de buena ventura y estima. Sin embargo, esta persona disfrazada no puede salir de aquí". Tras escuchar las solemnes palabras de la reina, todos asintieron; la gente del palacio dio una auspiciosa despedida a Kaliṅgā.

Al poco tiempo Mainākinī condujo a Gorakh, aún con la apariencia de una muchacha, a una sala aparte y le preguntó: "¿Puedo conocer tu verdadera forma?"

"Desde luego." Entonces, por medio de sus poderes yóguicos, adoptó su verdadera apariencia: "Oh, Reina, ésta es mi verdadera forma. Mi nombre es Gorakhnāth y soy discípulo del rey Matsyendra. Puesto que la entrada de hombres a este reino está prohibida, tuve que venir con la apariencia de una mujer."

Aunque con incertidumbre, Mainākinī permitió a Gorakh reunirse con Matsyendra a solas. Gorakh le relató todo lo que había hecho durante los últimos doce años y después repitió sus advertencias: "Oh, Querido Guru, usted es una siddha yogui, un *ūrdhva-retas*. Me sorprende que haya permanecido tanto tiempo en Triyārājya. Pero por esta razón la gente anda hablando mucho acerca de la decadencia de los costumbres del Nāth Panth."

Matsyendra se sintió apenado y explicó que si había llegado allí había sido a instancias de Hanumān. Gorakh explicó a su vez lo sucedido con Rāma y Hanumān y le dijo que ya no había necesidad de permanecer allí ni temor alguno de faltar a su palabra. Matsyendra asintió, pero se preocupó por la reina.

Por su parte, Mainākinī pensó que tal vez si Gorakh caía en la red del encanto de las mujeres, entonces no abandonaría el reino con Matsyendra. Envió a las doncellas más hermosas de entre su séquito con la intención de atender y deleitar a Gorakh.

Ellas se acercaron y al instante dijo Gorakh: "Yo no quiero tener nada que ver con mujeres."

"Pero aquí no hay ningún hombre, ¿quién te va a atender entonces?"

"No necesito la ayuda de nadie. Todo lo que tenga que hacer, lo puedo hacer por mí mismo y con gusto. Aun si hubiera hombres, tampoco aceptaría su ayuda." Entonces ellas intentaron seducirlo mediante la danza. Comenzaron a bailar enfrente de él casi desnudas, pero Gorakh ni siquiera levantó la mirada. Derrotadas, regresaron con la reina y le informaron de su fracaso. Ella no sabía qué más intentar para retenerlo [...]

Versión D_2-4
(Gold 1992: 267-284)

Según cuenta la historia Madhu Nath, en una ocasión Gorakh, a sabiendas de que habría una reunión de yoguis encabezada por Kannī Pav (Kānhapā), pero a la cual él no está invitado, realiza una serie de tretas para castigarlos. Les hizo llegar dos carretas: una llena de piedras y rocas y otra cargada de sabrosos bocadillos. Kānhapā supuso que todo era obra de Gorakh y se las arregló para traerlo.

Arribaron pues al jardín donde se reunían los nāths y Kannī dio instrucciones de que preparan las bebidas y las pipas. Mientras compartían *bhāṅg* y hachís,[17] Gorakh alcanzó a escuchar que uno de los discípulos de Kānhapā hablaba con desagrado. De esta manera se enteró de que su guru, Matsyendra, estaba cautivo en el Reino de las Mujeres en Bengala. Kānhapā y sus discípulos quisieron burlarse de Gorakh, pero éste le contestó a Kānhapā que su guru, Jālandhar, estaba atrapado en un pozo cubierto de excremento de caballo por órdenes del rey Gopīcand. Se desafiaron entonces: habrían de competir para ver quién rescataba primero a su respectivo maestro. Gorakh se dirigió entonces hacia Bengala.

Mastyendra había llegado en algún momento a Bengala y allí un grupo de hechiceras rājput lo había convertido en perico. Durante algún tiempo lo mantuvieron como perico por el día y como humano en la noche, hasta que se enamoraron de él y dejaron de convertirlo en ave. Con el tiempo, Matsyendra engendró a dos niños: Nīm y Pāras. Matsyendra sabía que Gorakh intentaría

[17] Aquí el texto alude a mezclas de bebidas lácteas con marihuana frías (*ṭhaṇḍāī*) o calientes y a preparados de marihuana, hachís u opio con tabaco para fumar en sus pipas cilíndricas, o *chillum*. Durante el festival de Śiva-rātri (la Gran Noche de Śiva), en Varanasi, la gente suele consumir abierta y prolongadamente las bebidas mezcladas con *bhāṅg*; todo con el objeto de propiciar el mismo estado de intoxicación que Śiva experimenta en la mitología puránica.

venir por él, así que dispuso en las fronteras a un guardián para que impidiera la entrada a todo yogui.

Gorakh llegó a la frontera y el guardia le impidió entrar; lo hizo regresar sobre sus pasos. A unos kilómetros de distancia, Gorakh se encontró con un grupo de músicos que se dirigían a Bengala. Los convenció para que lo aceptaran como ayudante y cambió sus vestimentas de asceta por las de pastor. Fueron hasta Bengala y el guardia, al no ver ningún yogui, les permitió ingresar. La comitiva escogió un templo para levantar el escenario. Gorakh pidió a los músicos que lo dejaran acompañar el espectáculo. Le dieron permiso de tocar el tambor. El espectáculo comenzó y en cuanto Gorakh comenzó a tamborilear todo el pueblo quedó maravillado.

Las noticias del espléndido espectáculo llegaron hasta la corte. Matsyendra quiso entonces que los músicos tocaran esa noche en el fuerte del palacio. Complacidos, los músicos se prepararon.

La función dio inició y toda la gente de la corte estaba fascinada. Matsyendra contemplaba el espectáculo, sentado en el trono y con sus hijos sobre sus rodillas. Cuando la función estaba a la mitad, el tambor de Gorakh empezó a exhortar a su guru para que despertara. Matsyendra supuso que el percusionista no era otro que Gorakhnāth. El tambor insistía: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado."

Entonces Gorakh dejó a un lado el tambor y se acercó a su guru. Se postró frente a él y rindió sus respetos. Matsyendra lo reconoció, quitó a sus hijos del regazo y sentó a Gorakh en sus rodillas. Después siguieron disfrutando de la función [...]

FRATRICIDIO

Versión D_3-1
(GorC 2: 50-54; GogPur: 512-523)

Pocos días después de la exitosa entrada de Gorakh a la corte de Mainākinī, Matsyendra estaba sentado en compañía de Gorakh, la

reina y su hijo. Pues sucede que Matsyendra había tenido un hijo con Mainākinī, al cual querían mucho –en especial la reina, quien se desvivía por él– y al cual habían bautizado como Mīnānātha. Así pues, Matsyendra comentó a Gorakh: "Hace muchos días que el chico no se baña, porque había estado enfermo con una terrible fiebre. Mas ahora ya está de nuevo sano, así que es menester que reciba un baño. Sería bueno que lo llevaras a la orilla del río y le dieras un buen baño."

Gorakh vislumbró las intenciones de su guru y accedió. Se dirigió con Mīnānātha hasta el río. Al llegar, lo tomó por una pierna y lo levantó; el niño comenzó a chillar pero Gorakh no hizo caso. Después, al igual que un *dhobī*,[18] comenzó a golpear al niño contra una losa de piedra como si fuera una prenda de ropa. Pero lo que es bueno para la ropa, no lo es para los seres vivos. Al poco tiempo, el niño perdió la vida.

Luego Gorakh se puso a frotar la piel contra la piedra para limpiarla y le sacó toda mancha interna. De regreso en el palacio, se fue directo hacia la azotea y allí colgó la piel al sol para que se secara. Al no ver al chico, Matsyendra preguntó por él.

"Le di un buen baño, tal y como me ordenó. Por eso puse la piel a secarse al sol."

Mediante su visión yóguica, Matsyendra vio que el niño estaba muerto. La reina primero quedó pasmada debido a las palabras de Gorakh y después se llevó a Matsyendra hacia la azotea. Allí se encontraron con la piel de Mīnānātha, colgada y secándose. Mainākinī lloró y lloró hasta que perdió la conciencia. Al volver en sí, espetó a Gorakh: "¡Eh, bastardo, cruel! Has matado al chico. Habla: ¿por qué has hecho tal cosa? No sólo lo has matado;

[18] El *dhobī* es un lavandero tradicional de ropa. Su técnica consiste en golpear con fuerza las prendas mojadas contra una losa de piedra, técnica efectiva para quitar las manchas, pero a menudo perjudicial para el buen mantenimiento de las telas.

también has destrozado su esqueleto. ¿Dónde están los huesos y todo lo demás? Aquí no hay nada."

Gorakh se dirigó a Matsyendra: "Guru-jī, usted me indicó que le diera un buen baño y así lo hice. ¿Cuál es mi falta?"

"¡Estúpido!", respondió con ira, "¡bañar no quiere decir matar! Has hecho un acto vil y despiadado a causa de tu envidia y has ocasionado la tristeza de la reina."

Ella lloraba desconsolada: "¿Qué voy a hacer ahora; qué voy a hacer sin mi hijo?"

Con tono de humildad, Gorakh le dirigió unas palabras: "Oh, Madre: nadie mata a nadie y nadie muere a causa de nadie. El alma es inmortal; no se puede matar. Así que no hay que sentir pena por ello."

"¿Qué dices, bastardo?", replicó Matsyendra. "¿Ahora te quieres hacer pasar por sabio? ¿Primero matas y después te conviertes en un iluminado?"

Entonces Gorakh respondió: "Guru-jī, usted es un gran conocedor y un gran yogui. El alma es inmortal; usted mismo lo dijo antes. Dijo que la vida[19] no es sino el bosque de la destrucción y que nada permanece. Todas las criaturas están destinadas a perecer, así que no hay necesidad de afligirse por la muerte."

"Pero ello no significa que tuvieras que matar a este inocente. Ahora dime, ¿qué voy a hacer sin Mīnānātha?"

La reina también se lamentó de esta manera: "Sin mi hijo, ya nada me parece bien. ¿Cómo puedo seguir con vida? ¿Qué voy a hacer ahora, Gorakh?"

Con voz solemne y profunda Gorakh dijo: "Lo hecho, hecho está; no se puede hacer nada al respecto. Él tenía que morir y se murió. Deme el castigo que quiera darme."

Entonces Matsyendra exclamó: "Gorakh, tú tienes el poder de restituir la vida a Mīnānātha. Te ordeno que le devuelvas la vida."

[19] El texto dice *saṃsāra*.

Tras escuchar a su guru, Gorakh tomó un puñado de cenizas, las hechizó con un mantra y después esparció las cenizas sobre la piel del muchacho. ¿Y qué sucedió? Que junto con Mīnānātha surgieron también ciento ocho Mīnānāthas más, todos idénticos. La reina no salía de su asombro.

"Madre", dijo Gorakh, "elige a tu hijo de entre estos Mīnānāthas que tiene en frente de usted."

"Pareces ser un gran mago", replicó la reina. "Por favor, deshaz tu hechizo; sólo quiero a mi hijo, ¿cómo saber cuál de ellos es?"

"¡Cómo!", replicó Gorakh, "¿Acaso no es usted capaz de reconocer a su verdadero hijo? ¿Cómo puede entonces llamarlo *suyo*?"

"Dices bien", respondió ella, "pero con ello no se disipa mi confusión. Sin duda eres una persona creadora de grandes prodigios. Por favor, reúneme con mi hijo de nuevo."

Entonces Gorakh hizo que se disiparan todos los dobles y la reina abrazó a su hijo. Todo esto hizo que la reina mirara con admiración y gran estima a Gorakh.

"Madre", exclamó Gorakh, "ahora permite que me marche en compañía de mi guru sin ningún obstáculo. En realidad, no es apropiado que permanezca por más tiempo aquí, pues ello está en detrimento de la propagación del *dharma*."

Ella comprendía que no había modo de poner obstáculos a Gorakh, ya que era un sida-yogui, y le contestó: "Muy bien, hijo mío. Puedes irte, sólo te pido que permanezcas durante un año."

"Un año es demasiado tiempo, reina", alegó Gorakh. "Pero no deseo causarle pesar. Nos quedaremos por seis meses." Ella se sintió satisfecha y se retiró a sus aposentos.

Una vez solos, Gorakh preguntó a Matsyendra: "¿Por qué me mandó al río para matar al chico y después se mostró tan acongojado?"

"Me pareció que era el único modo de romper con la confusión y el apego de Mainākinī. Tú actuaste según mi deseo y te alabo por ello. Ahora ya no habrá obstáculo alguno para retirarnos de este sitio."

Versión D_3-2
(Gold 1992: 284-296)

Después de que Matsyendra reconoció a su discípulo Gorakh gracias a su ejecución con el tambor, le hizo señas para que se acercara. En sus piernas estaban sentados sus hijos Nīmnāth y Pārasnāth. Los retiró de su regazo y sentó allí a Gorakh mientras ordenó a los músicos seguir tocando.

Mientras tanto, Gorakh miró a los niños, que no tendrían más de cinco o siete años, e invocando sus grandes poderes yóguicos les produjo ganas de ir a orinar y defecar. Los chicos dijeron a su padre que querían ir a hacer del baño, pero Matsyendra les dijo que esperaran y que contemplaran el espectáculo, mas ellos siguieron insistiendo. Finalmente le dijo a Gorakh que los llevara a hacer del baño.

Gorakh los llevó afuera y les prohibió orinar y defecar al mismo tiempo: u orinaban o defecaban. Si hacían ambas cosas a la vez, Gorakh los apuñalaría. El miedo los paralizó y se aguantaron las ganas, por temor a que la orina trajera consigo la caca y viceversa. Al final dijeron haber terminado y Gorakh los llevó de regreso al palacio.

Después de un rato de estar viendo el espectáculo, Gorakh hizo que los niños volvieran a sentir ganas de ir al baño. Se lo hicieron saber a su padre y éste, enfadado, pidió a Gorakh que los volviera a sacar. "Encárgate de que se hagan caca", le dijo.

Gorakh tomó a los niños de la muñeca y los llevó hasta una losa de piedra afuera del palacio. Después comenzó a azotarlos contra la piedra. Luego les quitó la piel y apiló los huesos y la carne. Regresó al palacio y colgó las pieles sobre el respaldo de la silla de su guru. Matsyendra no vio a los niños y le preguntó a Gorakh dónde estaban. Gorakh respondió que estaban allí mismo, viendo el espectáculo. Matsyendra se percató de lo que había sucedido y montó en cólera.

Gorakh alegó que no había hecho sino cumplir las órdenes del guru. Matsyendra lo reprendió fuertemente y le pidió que les devolviera la vida. Por medio de su pócima inmortal, Gorakh juntó los restos de los niños y los volvió a la vida. Matsyendra estuvo complacido.

Al despuntar el alba concluyó el espectáculo musical. Gorakh se despidió de los músicos, aunque ellos no querían irse sin él. Después se reunió con Matsyendra y le contó que había tenido una riña en una asamblea convocada por Kānhapā. Le dijo que se habían retado: a ver quién rescataba primero a su guru.

Matsyendra informó a Gorakh que las mujeres de la corte no los dejarían marcharse, pero Gorakh trató de infundirle ánimos, pues tenía su asunto pendiente con Kānhapā. Matsyendra terminó por acceder, pero dijo que al menos quería llevarse consigo a sus hijos, Nīm y Pāras.

Decidieron partir a medianoche. Matsyendra previno una vez más que si las brujas los descubrían intentarían matarlos. Gorakh le dijo que no se preocupara. Sin embargo, Matsyendra también se llevó cuatro lingotes de oro con el pretexto de que con ello pagaría un día de festín para los *sādhus*. Los niños iban por delante.

Para el momento en que llegaron a la frontera, una de las reinas se percató de que los yoguis se habían ido, junto con los chicos. Despertó a las otras tres reinas. Enfurecidas, se convirtieron en una mula, un buitre, un zopilote[20] y en Sītalā, la diosa de la viruela, y se fueron volando para darles alcance.

Gorakh tomó sus tenazas[21] y golpeó a la que se había convertido en mula, después la entregó a los alfareros para que la sometieran con mucha carga y poca comida. Golpeó a la que se

[20] La identificación de estas aves no parece ser demasiado clara, pero en todo caso se trata de aves carroñeras (*cf.* Gold 1992: 289 n.).

[21] Los yoguis suelen cargar con una tenazas de hierro que sirven para avivar el fuego de sus hogueras (véase fig. 2). Alternativamente podían también servir como método de autodefensa o intimidación.

había convertido en buitre y aún hoy sigue dando tumbos en el cielo. A la que había adoptado la forma de Sītalā la colocó afuera de una aldea; ella era la madre de Nīm y Pāras. Se acercó la que se había convertido en un enorme zopilote y Gorakh la forzó a seguir volando por siempre en el cielo.

Gorakh regresó con Matsyendra y los dos chicos y prosiguieron su camino. En cada poblado al que llegaban prendían una fogata y Gorakh iba a buscar sobras de comida para todos. Al llegar a una ciudad, Gorakh sugirió a su guru que los muchachos fueran con él a buscar comida para que comenzaran a adiestrarse en la vida de asceta. Matsyendra objetó que ellos eran hijos de reyes y que nada tenían que ver con la limosna. Gorakh logró al fin convencer a Matsyendra, pero Gorakh estaba planeando cómo deshacerse de ellos.

Gorakh se llevó a Nīm y Pāras, ambos con sus respectivas sandalias y tenazas. Llegaron hasta una ciudad en donde se estaba dando un festín con objeto del funeral de un mercader. Gorakh los mandó en busca de limosnas.

Gorakh llegó cerca de la casa del mercader y en un pozo de nombre Ratan que estaba allí mismo había una vaca. Gorakh le ordenó a la vaca ir hasta la puerta de la casa de quien brindaba el festín y morir allí. La vaca obedeció. Al ver que había una vaca muerta, la gente dejó de comer y se preocuparon. ¿Cómo podían comer así? ¿Quién se llevaría el cadáver?

En ese momento aparecieron Nīm y Pāras: "¡Alakh! ¡Alakh! Están teniendo un gran festín; dennos algo de comer para nosotros y nuestro guru." Pero uno de los comerciantes les dijo: "Les daremos algo de comer si se llevan de aquí ese animal muerto. Arrastren el cadáver hasta el pozo."

Nīm dijo a su hermano que si Gorakh los veía, seguramente los golpearía. Pāras alegó que era probable que Gorakh estuviese lejos de ahí. Convenció a su hermano de jalar al animal y conseguir así algo de comer. Después de remover el cadáver, los dejaron sentarse

a la mesa y les dieron de comer. Cuando estuvieron satisfechos, regresaron con Matsyendra, quien los felicitó y despreció los horribles alimentos que Gorakh solía traer.

Mientras tanto, Gorakh regresó al pozo y encontró el cuerpo sin vida de la vaca. Utilizando su pócima mágica, resucitó a la vaca y le ordenó irse a pastar. Después fue de vuelta hacia el campamento y ofreció las sobras de comida a su guru. Matsyendra despreció su comida y le contó de las delicias que los dos niños habían traído. Gorakh alegó que la comida de los muchachos estaba contaminada y que la de él era pura. Matsyendra pensó que no era sino envidia.

Gorakh le pidió a Matsyendra que cubriera ambas comidas. En cuanto así lo hubo hecho, la de Gorakh recibió la bendición de la prosperidad y la de los chicos se convirtió en sangre y pus. Gorakh explicó que la comida de los niños procedía de una vaca muerta y que ellos se habían convertido en *chamārs*. Nīm y Pāras alegaron que si no lo hacían, el comerciante no les daría de comer. Sin embargo, Matsyendra exclamó que ya estaban manchados. Gorakh añadió que ahora los niños ya no podían compartir la comida ni fumar con ellos.

Después, tanto Matsyendra como Gorakh tomaron a cada uno de los niños por la muñeca y los llevaron hasta una losa de piedra, afuera de la casa del comerciante. Allí comenzaron a azotarlos. Los niños sangraban a borbotones. El comerciante y su esposa vieron lo que sucedía y suplicaron a los yoguis que dejaran de atormentar a los chicos. Matsyendra reclamó a los comerciantes haber causado la contaminación de los chicos.

El matrimonio dijo que no tenía responsabilidad alguna, pero Matsyendra seguía enfadado. El mercader imploró por la vida de los muchachos. Matsyendra continuaba azotando a los niños contra la piedra, como si fueran un par de prendas sucias. El mercader volvió a suplicar y dijo que convertirían a los niños en deidades locales. Le mostraron a Matsyendra un templo sin efigies y, allí,

en un nicho, colocaron a Nīm y a Pāras. Gorakh los convirtió en piedra. Luego indicó a los comerciantes y a los brahmines que ofrendaran agua y arroz a las estatuillas y que bebieran el néctar que escurriría de sus penes, de lo contrario morirían.

Nīmnāth y Pārasnāth se convirtieron en divinidades jainas y Gorakh pensó que ahora ya nadie le podía recriminar que su guru hubiera disfrutado de mujeres y tenido hijos [...]

NECEDAD Y CODICIA

Versión D_4-1
(GorC 1 / 2)

Después de abandonar el reino de Triyārājya, Matsyendra y Gorakh llegaron a Tailaṅg. Realizaron un baño ritual en la confluencia de los ríos Godavari y Ganges, tras lo cual subieron hasta un monasterio en la cima de una montaña, dedicado a Vālmīki. Se trataba de un camino poco transitado, desolado y peligroso por la presencia de ladrones.

Aun cuando Matsyendra se había liberado de la red de la sensualidad, su mente todavía no lograba deshacerse del todo del encaprichamiento del gozo. Le dijo entonces a Gorakh: "En el momento de despedirnos, la reina de Kadalī depositó unos lingotes de oro en mi alforja." Además, varias joyas le adornaban los brazos y las piernas.

Tras ver esto, Gorakh tomó con la punta de sus dedos un poco de agua de su ánfora y roció un monte; al punto, éste se convirtió en oro. A Matsyendra le complació enormemente el gran poder yóguico de su aprendiz (*yoga-siddhi*); este acto produjo que Matsyendra desarrollara aversión por el oro y arrojó su alforja, que estaba llena de oro.

Juntos se preparaban para proseguir el camino hacia el *āsram* de Vālmīki. Viendo que su guru se sentía incómodo ante todo este

oro, Gorakh convirtió el monte de oro en una montaña de cuarzo, pero como a juicio de Matsyendra éste aún lucía ostentoso, el discípulo optó por convertir el monte en ocre. Después explicó a su maestro que ellos eran siddha-yoguis, avadhūtas que estaban más allá de cualquier deseo: "Así pues, ¿qué necesidad tenemos de oro? Nosotros somos yoguis que sólo rendimos servicios en el reino de la renuncia y el desapego."

De este modo, ambos siguieron caminando y platicando amigablemente rumbo al *āśram* de Vālmīki, donde finalmente pasaron la noche. Matsyendra propuso a Gorakh considerar la preparación de alimentos sagrados en honor de santos, yoguis, siddhas y avadhūtas.

Versión D_4-2
(Gold 1992: 296-300)

Gorakh había logrado deshacerse de Nīmnāth y de Pāraṣnāth, los hijos de Matsyendra. Ahora iban en peregrinación pero Gorakh notó que la alforja de su guru era muy pesada. Matsyendra cargaba con cuatro lingotes de oro. El discípulo ofreció cargar la alforja del guru, pero éste declinó la oferta por temor a que Gorakh se deshiciese del oro.

Eventualmente llegaron hasta un baniano y un pozo. Matsyendra propuso que se detuvieran a descansar, hacer del baño, limpiarse y fumar un poco. Matsyendra dijo que iría a lavarse la cara y las manos (es decir, a hacer del baño). Matsyendra ordenó a Gorakh que no parara de aplaudir mientras él se retiraba para evacuar. De este modo, pensó Matsyendra, Gorakh tendría las manos ocupadas y no podría arrojar los lingotes de oro.

Gorakh comenzó a aplaudir y Matsyendra se alejó para evacuar. En cuanto Matsyendra estuvo fuera de la vista, Gorakh empezó a aplaudir con una mano sobre su muslo y con la otra mano hurgó en la alforja del guru. Encontró los lingotes de oro y los arrojó al

pozo. En cuanto Matsyendra escuchó los sonidos del agua, regresó corriendo, sin importarle si había terminado de cagar o no.

Al llegar, Matsyendra le reclamó a Gorakh haberse deshecho del oro y de haberlo obligado a abandonar el palacio y sus reinas; le recriminó haber asesinado a sus hijos. Le dijo que ya no quería seguir en su compañía.

Se dispuso a marcharse, pero Gorakh trató de retenerlo. Matsyendra no iba a ceder. Entonces Gorakh tomó sus tenazas y las arrojó hacia un monte. Al contacto de las tenazas, el monte entero se convirtió en oro. Le indicó a su guru que tomase todo cuanto deseara, a lo que Matsyendra alegó que no podía cargar con un monte entero. Entonces Gorakh le aconsejó tomar sólo el equivalente a cuatro lingotes.

Así lo hizo Matsyendra, pero mientras se alejaban, el guru miró para atrás y contempló el monte dorado que resplandecía. Le pidió a Gorakh que convirtiera el monte de nuevo en tierra, pues el oro podría provocar la ambición de los gobernantes vecinos y llevarlos a la guerra.

Así, Gorakh escupió sobre el monte y éste se convirtió en piedras de Cachemira. Después prosiguieron su camino hacia el reino de Gauṛ [...]

En primer lugar podríamos preguntarnos si la corta historia que sirve de preludio (D_1-1) a esta leyenda no será sino un mito "inventado" para dar legitimidad al grupo de cuatro nāths originales. La relevancia de esta corta historia radica en el hecho de que ofrece una narración del origen divino de estos nāths y de su posterior condición. En otra versión (*Gorakṣa-vijay* y *Mīna-cetana*), el escenario es similar: la diosa quiere poner a prueba a los cuatro nāths primigenios (además de los cuatro arriba acotados, Caurangī surge de los miembros de Śiva, pero no es examinado). Al igual que en la versión usada aquí, en aquélla todos menos Gorakh fallan

la prueba; como recompensa, él habrá de renacer bajo el nombre de Carpaṭi. La maldición de Matsyendra es sucumbir a la sensualidad de dieciséis mil mujeres en el Bosque de Kadalī; Kānhapā es exiliado a un sitio de nombre Dāhuka o Turmān[22] y Hāḍipā es convertido en barrendero. El GorC 1 refiere explícitamente que es por esta maldición que Matsyendra practicó el kaulācāra, es decir, un pernicioso camino tántrico. El sentido más claro, a mi parecer, es la condena abierta de la escuela kaula. No será sino hasta el siguiente pasaje (D_2) cuando el ambiente kaula sea más manifiesto.

La historia del rescate de Matsyendra se cuenta también en un texto intitulado *Jñāna-kaivalya*, de un tal Cintāmaṇināth. El episodio se desarrolla en Triyārājya y la reina que retiene al guru de Gorakh se llama Parimalā (NSCar: 148). En una versión incluida en el NSCar (210) se dice que Matsyendra disfrutó en Kadalī la compañía de las reinas Kamalā y Maṅgalā. Así, en algunas versiones se afirma que Matsyendra disfrutó la compañía de una o dos reinas, más las numerosas cortesanas del reino. La versión D_3-2 no proporciona el nombre de la reina principal con la cual se acopla Matsyendra. Independientemente del nombre de la reina, lo más importante de esta historia es la empresa de Gorakh para entrar al reino de las mujeres y liberar a Matsyendra.

Resulta interesante que las anécdotas relatadas por Madhava-Vidyaranya en su biografía de Śaṅkara –*Śaṅkara-dig-vijaya* (ŚaṅDV)– prácticamente calcan al pie de la letra la estadía de Matsyendra en Kadalī y el rescate de Gorakh (D_2). En esta biografía Śaṅkarācārya, el inflexible exponente del advaita vedānta, se propone aprender las artes amatorias. Sin embargo, al mismo tiempo el ŚaṅDV integra ingredientes del supuesto episodio anterior mencionado más arriba: cuando Matsyendra abandona su cuerpo, lo deja al cuidado de Gorakh y penetra el cuerpo de un rey

[22] Véase nota 3 del capítulo III.

muerto (ŚaṅkDV 9.79-85). Esta historia, empero, no es contada de esta forma ni en GorC 1 ni en GorC 2 ni en GogP.

En la narrativa de Madhava, Padmapāda, uno de los discípulos de Śaṅkara, relata la leyenda de Matsyendra a modo de moraleja y advertencia. No obstante, Śaṅkara decide hacer como Matsyendra y, para obtener conocimiento en materia de sexo (*kāma/anaṅga-śāstra*), penetra al cuerpo de un rey muerto. Al igual que Matsyendra hizo con Gorakh, Śaṅkara pide a Padmapāda resguardar su propio cuerpo en una cueva (ŚaṅkDV 9.101-103). Una vez animando el cadáver seleccionado, Śaṅkara primero se encargó de la administración del reino a través de los ministros; el reino comenzó a prosperar inusitadamente y los ministros supusieron que algún santo había reanimado el cuerpo del fallecido rey (ŚaṅkDV 10.1-10). Después, Śaṅkara les encomendó el reino para poder recluirse en las habitaciones de las cortesanas. Con ellas no sólo se entregó al placer sexual, sino también al juego de dados y la bebida (ŚaṅkDV 10.11-14).

La explicación de este relato es que Śaṅkara en realidad no contamina su cuerpo por tener contacto con el goce. De algún modo, experimentar todo esto a través de otro cuerpo lo exonera de la contaminación.[23] El mayor riesgo, sin embargo, es que Śaṅkara olvide su condición de asceta (*saṇnyāsin*), por lo que su discípulo tiene que tomar cartas en el asunto. Al igual que Gorakh, Padmapāda –en compañía de sus condiscípulos– decide entrar al palacio de incógnito, simulando ser un grupo de músicos. Una vez en la corte real, los discípulos comienzan a entonar melodiosas canciones, en cuya letra el mensaje expresa que su guru (Śaṅkara) ha olvidado las enseñanzas del vedānta y ha cedido a las tentaciones de la carne. Eventualmente, Śaṅkara recobra la conciencia, regresa a su propio cuerpo y se reúne con sus alumnos (ŚaṅkDV

[23] Para una interesante discusión acerca de las implicaciones epistemológicas y ontológicas de la penetración en el cuerpo o la mente de otro personaje, véase Doniger 2005: 31-36.

10.33-60). En este contexto es importante valorar la injerencia que poco a poco tuvo el yoga sobre el sistema de advaita vedānta. Christian Bouy ofrece un cuidadoso y valioso panorama acerca de la actitud de Śaṅkara y los seguidores del advaita hacia el yoga. De acuerdo con el autor, Śaṅkara se mostró más bien contra la díada Sāṃkhyā-Yoga, pero hacia los siglos XVI-XVII los seguidores del advaita comenzaron a aceptar la visión soteriológica del yoga, en particular la de los nāth-yoguis (Bouy 1994: 51-72).

La leyenda de Śaṅkara tiene una diferencia importante con la leyenda de Matsyendra. En el primer caso, Śaṅkara únicamente busca obtener conocimiento en materia de sexo, pues con ello su sabiduría estará completa. Matsyendra, por su parte, se involucra en el goce sensual no debido a la búsqueda del conocimiento, sino por el gozo mismo. De hecho, y a partir de las asociaciones con la escuela kaula, Matsyendra hace del contacto sexual una pieza central en sus métodos religiosos. En todo caso, ambas leyendas ponen de manifiesto el poderoso influjo de la sexualidad y la belleza femenina.

Hay diferencias significativas en las versiones que he consultado para esta leyenda. En NSCar y Gold (1992) no hay mención de Hanumān y Rāma, quienes sí participan activamente en la historia según GorC 1, GorC 2 y GogPur. Me parece que su participación no era un motivo "original" de esta leyenda y que se trata más bien de una adición posterior. Su inclusión, como la de Dattātreya en otras leyendas, se debe sin duda a la interacción sociorreligiosa con corrientes vaiṣṇavas. En los textos nāths en sánscrito las referencias vaiṣṇavas son escasas, cuando no ausentes. Obras como el *Gorakṣa-śataka*, el *Viveka-mārtaṇḍa*, el *Yoga-bīja* o el *Amanaska-yoga* no contienen alabanzas a personajes del panteón vaiṣṇava. La poesía vernácula nāth, por otro lado, tampoco suele mencionar divinidades vaiṣṇavas; en los pocos casos en que ello sucede, es siempre como un apelativo del Absoluto y, por ende, equivalente a Nirañjan, es decir, con un trasfondo más bien *nirguṇī*.

De algún modo relacionado está el hecho de que en D_2-3 Gorakh haga referencia al modelo de las cuatro etapas de la vida, un modelo que es más cercano a la teoría de las cuatro clases sociales y de los círculos convencionales. Los nāths en principio son más afines a los poetas *nirguṇīs*, quienes rechazaban las jerarquías e instituciones sociales. Los *sagunīs*, por el contrario, perpetúan estos sistemas.

Una de las diferencias principales entre los movimientos *sagunīs* y *nirguṇīs* es que los primeros suelen profesar devoción a un dios personal y cualificado, mientras que los segundos son devotos de un dios sin atributos. Pero el desarrollo de la religión *bhakti* se basa también en otro aspecto. La mayoría está estrechamente vinculada con la posición frente al *varṇāśrama-dharma*; a saber, el sistema de cuatro clases y cuatro etapas de la comunidad según el hinduismo ortodoxo. De acuerdo con este modelo, la humanidad, por sanción divina, está dividida en cuatro clases sociales, tradicionalmente: sacerdotes (*brahmines*), guerreros (*kṣatriyas*), comerciantes (*vaiśyas*) y sirvientes (*śudras*), más los intocables que yacen en el extremo más bajo de la jerarquía social. A lo largo de su vida, el ser humano debe cumplir con las funciones propias de su casta (*jāti*) o clase (*varṇa*) social según se estipula en los códigos de conducta del hinduismo como el *Manu-smṛti*, entre otros. Por otro lado, el hombre –entiéndase persona del sexo masculino y de alguna casta alta, preferentemente brahmín o kṣatriya– debe cubrir cuatro etapas durante su vida: *1)* la vida de estudiante, donde debe guardar devoción a las escrituras, las enseñanzas y sus preceptores (*brahmacārin*), *2)* la vida como jefe de familia y procurador de sustento y bienes materiales (*gṛhastha*), *3)* ya entrado en años, la vida como eremita en el bosque (*vāna-prastha*) donde debe dedicarse a la meditación para finalmente convertirse en *4)* asceta (*sannyāsin*), abandonando toda morada fija y rompiendo todo lazo con el mundo social. Aunque muy pocas personas cumplían con las cuatro etapas estipuladas, el modelo gozaba de relativa autoridad

merced a su sanción en las escrituras sagradas, o *śāstras*; dentro de la concepción ortodoxa, para convertirse en asceta era necesario haber pasado primero por las tres etapas previas. Preferentemente, el asceta idóneo habría de ser un brahmán, en tanto encarnación de la autoridad y el conocimiento de los Vedas.

Mucho se ha dicho que este sistema está diseñado para justificar la soberanía de las clases altas y mantener el orden. Este sistema, por supuesto, está dirigido en buena medida a preservar el estatus social de los privilegiados y a mantener cierto orden social. Qué tan legítimo resulta, es difícil de decir. Lo cierto es que, en efecto, los brahmines son los principales promotores y conservadores de estos lineamientos sociales. Sin duda alguna, el *varṇāśrama-dharma*, como muchos otros fenómenos, ha sido empleado con fines que distan de un orden social dependiente de un orden cósmico o divino, como originalmente se le consideraba.

Otra diferencia notable en las versiones de esta leyenda es que en GorC 2 ni Hanumān ni la reina Mainākinī estipulan de manera explícita el tiempo que Matsyendra ha de permanecer en Triyārājya, mientras que en GorC 1 y en otras fuentes tienen que pasar doce años. El periodo cabalístico de doce años es un motivo recurrente y volveré a él en el capítulo sobre la gramática de la narrativa nāth. Otra diferencia es que en GorC 2 Matsyendra trata de justificar su estancia en el Reino de las Mujeres, alegando que si está allí es debido a la injerencia de Hanumān. En ninguna de las otras fuentes Matsyendra busca disculparse; en D_2-4, de hecho, su renuencia a abandonar Kadalī es particularmente fuerte.

También es interesante que en D_2-4 Gorakh le explique a Matsyendra que ha ido hasta el Reino de las Mujeres por una apuesta con Kāṇupā, o Kānhapā: ver quién libera primero a su respectivo maestro. Tal parece que en esta versión Gorakh apremia a su guru a regresar más por una cuestión de competencia que por verdadera preocupación ética. La actitud de Gorakh, en todo caso, es de un profundo desagrado por todo lo que tenga que ver con la vida

mundana y la familia: desprecia abiertamente a mujeres y niños y no tiene ningún reparo en darles terribles palizas a unas y otros.

Eliade cita una versión de este episodio en la que Gorakh dice a su maestro que el "olvido" que padece fue producto de Durgā (Eliade 1966: 4). La nota de Eliade debe estar relacionada con la historia de la prueba de los cuatro nāths que incluí antes (D_1-1). El énfasis explícito es que Matsyendra olvida las verdaderas enseñanzas del Nāth Panth. En consecuencia, el *panth* sufre de desprestigio (Gorakh busca salvar a su guru no sólo por el guru mismo, sino por la mala reputación que la secta está ganándose). Dvivedi cree que al principio Matsyendra seguía el camino del yoga, pero que en algún momento "se desvió" y se involucró con mujeres, tal vez participando de ritos de la mano izquierda (*vāmācāra*). Además, opina que desde el principio las prácticas de Jālandhar y Kṛṣṇapāda (Kānhapā) divergían de las de Matsyendra y Gorakṣa (Dvivedi 1996: 50). Si tal cosa es cierta, ello queda reflejado en la recurrente animadversión entre Gorakh y Kānhapā.

En todas las versiones del episodio D_2, el clímax se produce cuando Gorakh hace retumbar el tambor de manera que suenen las palabras clave: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado." En todos los casos, Matsyendra reconoce la presencia de su alumno, aunque no en todos Matsyendra rompe con la fuerza de la ilusión de una vez por todas. En D_2-2, por ejemplo, tocar el tambor es todo lo que Gorakh tiene que hacer para despertar a su guru. En D_2-3, por el contrario, aún tiene que quedarse un tiempo para volver a insistir con Matsyendra y recurrir a uno o dos artilugios. De manera análoga, en D_2-4 Matsyendra reconoce y acepta su vínculo con Gorakh gracias al sonido del tambor, pero no muestra intenciones de retirarse de una vez; antes bien, desea seguir disfrutando del espectáculo y no será sino hasta más adelante (D_3-2) cuando renuncie a la vida doméstica.

El aturdimiento de Matsyendra es grave porque supone perderse a uno mismo: "'Olvidar' es equivalente, por un lado, a 'dormir'

y, por otro, a la pérdida del sí mismo, o sea a desorientarse, estar ciego (tener los ojos vendados)" (Eliade 1966: 5). Gorakh es el discípulo idóneo que no sólo tiene siempre abiertos los ojos (su guru mismo lo dotó con *divya-dṛiṣṭi*, la visión divina), sino que vela por el bienestar de su maestro. Así, la historia se debate entre los intentos de Gorakh por hacer "despertar" o reaccionar a su guru y la reticencia o incapacidad de Matsyendra para hacerlo. Las palabras que Gorakh dirige a su guru son: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado." Se trata no sólo de "hacer memoria", sino de un supremo acto para recobrar lo olvidado. La simple memoria (*mnemé*) no es lo mismo que el *acordarse de* (*anamnesis*): el segundo implica un olvido momentáneo, mientras que la mera memoria supone un recordar algo sin haberlo olvidado necesariamente (Eliade 1966: 7); recurrir a un dato del pasado es distinto que olvidar algo. Hacer que alguien "se acuerde [de algo]" también puede significar tanto "hacer a alguien volver a su juicio" como "despertar". Las palabras de Gorakh equivalen a decir: "Acuérdate, Matsyendra, lo que antes eras", puesto que lo ha olvidado. Recordar ("traer a la memoria"), pues, difiere de acordarse ("recobrar lo olvidado"). En este episodio se trata de un grave caso de olvido ontológico.

Es este tipo de olvido el que Gorakh intenta revertir en su maestro por medio de un despertar: "'Despertar' implica *anamnesis,* reconocimiento de la verdadera identidad del alma, o sea re-conocimiento de su origen celestial" (Eliade 1966: 15). Resulta significativo que Gorakh recurra en todas las fuentes al verbo "despertar" y no sólo a un posible "renunciar". Maystendra, de hecho, es ya un renunciante sólo que ha caído presa de la tentación sensual; su discípulo busca hacerlo reaccionar, hacerle recordar el camino de la ascesis. La bivalencia de este despertar es evidente en la palabra que se emplea en hindi: en algunas versiones Gorakh dice *jāg, Macchandar*; en otras, *cet, Machendar*. *Jāgnā* es el verbo que literalmente designa la acción de despertar de un sueño; *cetnā* quiere decir "cobrar consciencia". No es un mero sopor físico el

que Matsyendra experimenta, sino un olvido ontológico que es necesario vencer a través de la *anamnesis*. Así, en D_2-3, cuando Matsyendra repara en el mensaje del tambor, exclama: "Estoy cobrando consciencia."

Matsyendra infiere con estas palabras que está pronto a retomar su plena identidad con el Absoluto. Una historia similar, mas no idéntica, aparece en el *Nārada-purāṇa*. Allí, el rey Rukmāṅgada se entrega sin reparo a las delicias del amor con Mohinī, la hija del dios Brahmā, hasta que el retumbar de unos tambores le recuerda la llegada de un periodo de ayuno y abstinencia. Rukmāṅgada decide suspender su actividad sexual con el objeto de cosechar méritos religiosos, pero tiene que dialogar con la renuente Mohinī, quien no está tan dispuesta a aceptar la abstinencia sexual (NārPur: 1647-1656). En nuestro relato, la reina Mainākinī tampoco querrá ceder tan fácilmente a la pérdida del cónyuge; algo similar ocurrió con Śaṅkara y sucederá con la mujer de Gopīcand más adelante. En todos los casos, el poder femenino tratará de *encantar* a la figura marital.

Mientras que los discípulos de Śaṅkara recurren a canciones, Gorakh se vale de un tambor, elemento resaltado en todas las fuentes. ¿Por qué el tambor es tan importante en el rescate de Matsyendra? Una clave de ello es el insistente retumbar del tambor que Gorakh sostiene. De acuerdo con *Haṭhayoga-pradīpikā*, el camino hacia la meta del yoga está compuesto por cuatro etapas, cada una de las cuales está acompañada de distintos sonidos. La tercera etapa, una antes de alcanzar el grado máximo, está acompañada del sonido de un tamborcillo (HYP 4.74-75). Una vez que el yogui alcanza el último estado, su ser se identifica plenamente con Śiva (HYP 4.78).

Si por un lado Matsyendra debe despertar de su aletargamiento espiritual, por el otro Gorakh permanece siempre alerta. El no dormir no sólo supone vencer la fatiga física sino una prueba de índole espiritual; permanecer despierto, en vigilia, supone perma-

necer alerta y consciente en el mundo del espíritu (Eliade 1966: 16). El discípulo de Matsyendra se sabe siddha-yogui y como tal es capaz de vencer las limitaciones corporales, como son el sueño y la fatiga. A diferencia de los discípulos de Jesús que no fueron capaces de permanecer despiertos, Gorakh pasa toda la noche en vela, meditando en posición de flor de loto (*padmāsana*), y por la mañana Kaliṅgā aún lo encuentra en esta posición, un claro indicador de la vigilia ontológica de Gorakh; el loto suele simbolizar la claridad sapiencial, la sabiduría y la pureza espiritual. El control de Gorakh sobre el sueño supone no sólo la regencia sobre el cuerpo y la fatiga, sino la posesión del conocimiento verdadero (*vidyā, jñāna*). De este modo, Gorakh es también capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacer prodigios.

Resulta interesante que Gorakh elija como estrategia disfrazarse de bailarina y llegar a Kadalī junto con una comitiva musical. La única excepción es D_2-4, donde Gorakh no se disfraza de doncella sino de pastor, pero en todos los casos Gorakh tiene que disfrazarse. La constante amonestación que Gorakh hará a Matsyendra es que no debe sucumbir a la red de *māyā* (ilusión). La ilusión es generalmente entendida como un juego o divertimento del magno poder de Śakti. Es, pues, una suerte de espectáculo que al entretener al espectador lo sume en el engaño: creer que lo que contempla es verdadero. El hecho de que Gorakh adopte la forma de una bailarina o eunuco sugiere que se encuentra más allá de la identificación con el cuerpo (masculino o femenino) y de las tentaciones sensuales. Recordemos que cuando las cortesanas intentan seducirlo con baile y con desnudo, Gorakh responde secamente que no le interesa en absoluto involucrarse con mujeres (D_2-3).

En un sentido puramente yóguico, la adopción de una forma femenina, mas sin identificarse con dicho cuerpo, puede simbolizar un estado elevado de introspección yóguica. Gorakh, en tanto maestro de haṭha-yoga, es capaz de alcanzar los más altos estadios del trance meditativo (*samādhi*), el cual yace más allá

de discriminaciones y dualidades. Ellen Goldberg ha hecho un análisis de los procesos haṭhayóguicos en función del simbolismo andrógino de la figura de Ardhanārīśvara, el "Señor con mitad de mujer". Ardhanārīśvara es una representación iconográfica de Śiva que muestra la interpenetración de él con Śakti, su contraparte femenina. En el ámbito del yoga, Ardhanārīśvara bien puede implicar un proceso de transmutación que busca erradicar toda relatividad, incluidas las designaciones de género (Goldberg 2002: 58-59). Cuando las mujeres de la corte intentan seducir a Gorakh (D_2-3), el yogui es capaz de resistir por la sencilla razón de que no se identifica con su cuerpo; de este modo, no cae presa de la excitación sexual. Si retomamos la interpretación freudiana de los ojos como símbolo de los testículos, resulta bastante esclarecedor que ante las mujeres que bailan casi desnudas, Gorakh *ni siquiera levanta la mirada*, lo cual equivale a decir que sus órganos sexuales están completamente desactivados; su excitación, del todo aniquilada. El cuerpo yóguico es una suerte de campo sagrado donde tiene lugar la interpenetración de todas las energías masculinas y femeninas (Goldberg 2002: 63). Así, Gorakhnāth no tiene necesidad de buscar la cópula externa, pues dentro de su cuerpo yóguico, de algún modo, ya sucede una cópula interna, una en la cual confluyen Śiva y Śakti a través del *amṛta* y de *kuṇḍalinī*.

La música y la danza en este episodio son más que meros motivos ornamentales de la narrativa. Se trata de la construcción de una ilusión paralela a aquella que aprisiona a Matsyendra. Acaso a partir de la premisa homeopática del haṭha-yoga (combatir veneno con veneno), Gorakh se ve en la necesidad de combatir ilusión con ilusión. Entre las ventajas que se conceden al yoga se encuentran numerosos *siddhis* (poderes sobrenaturales); obtener estas ventajas supone la ganancia de un poder personal y, por ende, la facultad de controlar la ilusión (A. Gold 1991: 102-103). Así, Gorakh produce una suerte de *māyā* alternativa, una *prati-māyā* que por un

momento envuelve a esa otra māyā que ha causado el olvido de Matsyendra. Por un momento, abandonarse al ritmo de la música contribuye a que Matsyendra "olvide" su condición temporal de rey; en otras palabras: deja por un instante de estar consciente de que es rey y padre y queda abierto, receptivo, al influjo de la ilusión que Gorakh ha creado. Súbitamente, Matsyendra "despierta" de un doble sueño: su papel como espectador de una simple función musical y su papel como monarca y padre de familia. Ambas son falsas y no corresponden con su verdadera identidad: la de un renunciante que ha tomado el camino del yoga.

Otra sutil pero efectiva sugerencia de que todo esto no es sino *māyā* aparece en Gold (1992). Gorakh había desollado a los niños y los revive al mismo tiempo que el espectáculo musical concluye; significativamente, todo ello confluye con el amanecer. Es entonces cuando Matsyendra parece por primera vez acceder a irse de Kadalī con Gorakh.

En D_3-2, en dos ocasiones, Matsyendra se muestra perturbado porque los persiguen las hechiceras del reino de Kadalī. Gorakh le advierte que no dedique ni un solo pensamiento a las mujeres-brujas que, furibundas, vienen detrás de ellos. Lo que Gorakh parece subrayar es que uno será inmune al mundo fenoménico sólo en la medida en que pueda controlar la mente y los pensamientos. Pero Matsyendra no puede evitar pensar en las brujas que los persiguen y, como resultado, Gorakh tiene que hacerles frente y hacerles ver su suerte.

La estancia de Matsyendra en el Reino de las Mujeres bien puede concebirse como un aletargamiento cognoscitivo. En un sentido, esta estancia en Kadalī puede leerse como un ejemplo del espíritu (*puruṣa*) que está inmerso en el despliegue del mundo fenoménico (*prakṛti*); es el constante riesgo que corre el ser humano en vida de ceder a los gozos sensoriales. La literatura nāth declara que un verdadero yogui-avadhūta es aquel que puede remover todas las vicisitudes ocasionadas por *prakṛti* (SSP 6.1).

Gorakh advierte a Matsyendra que padece un sopor que le impide discernir su verdadero papel como yogui. Mas Gorakh se vale de herramientas igualmente "ilusorias": no aparece tal cual es, sino que recurre a una forma femenina. Esto es importante porque Matsyendra está entregado por completo a *prakṛti* (el principio femenino) y jamás hubiera hecho caso a Gorakh en su aspecto de hombre y –aún más importante– de renunciante. En efecto, la entrada de cualquier hombre, en especial de yoguis, a Kadalī está estrictamente prohibida.

Gorakh utiliza herramientas musicales y despliega su propio espectáculo. Los sonidos que emanan del tambor de Gorakh indican el proceso rāja-yóguico hacia el "despertar", es decir, hacia Īśvara. Al mismo tiempo, también puede sugerir la canalización de la *kuṇḍalinī-śakti* según las técnicas del haṭha-yoga. En el *Haṭha-yoga-pradīpika* la relación entre rāja-yoga y haṭha-yoga es indisoluble. Uno siempre está en función del otro y, de hecho, se estipula que el haṭha-yoga es una suerte de escalinata hacia el rāja-yoga (HYP 1.1, 1.2, 2.77). Aunque los relatos hagiográficos no incluyen detalles explícitos sobre las prácticas de yoga, esto no quiere decir que no existan ciertos presupuestos implícitos. En D_2-2, Gorakh comenta a Matsyendra: "Cuando el *amṛit* fluye desde la cresta del monte Meru a través del *suṣumnā nāḍī*, el cuerpo se vuelve laxo, las piernas trémulas y llega la vejez, y el cabello parece cola de garza." Es decir, que cuando el néctar o semen gotea de arriba hacia abajo (lo contrario al proceso de *ūrddhva-retas*) no se puede evitar la decadencia del cuerpo, la enfermedad y la vejez (el cabello adquiere el mismo color que la garza, es decir, encanece).

El episodio del rescate de Matsyendra es tan poderoso en el imaginario nāth –y en el folclor indio– que varios versos de la producción vernácula parecen referirse a él. Entre los *pads* de la poesía nāth hay estrofas que casi podrían ser las palabras que Gorakh dirige a Matsyendra para hacerlo reaccionar:

Guru-jī, no haga eso, que ello aniquila el *amṛt*, el *mahāras*.
Durante el día la tigresa confunde la mente; por la noche seca el lago.
Intencionadamente, los idiotas alimentan a la tigresa en cada casa.
El hombre apegado a la mujer es como un árbol a orillas de un río:
pocas esperanzas tiene de vivir.
Todo lo que nace en la mente (amor, pasión)
es la causa de la destrucción del cuerpo.
El pie tropieza, la pierna flaquea;
el cabello es cual cola de garza.
La tigresa extingue el *amṛit*, el *mahāras*
y con los ojos lo bate terriblemente.
¡Desprecia a la tigresa; perfora a la tigresa!
La tigresa es nuestro cuerpo
y ruge y ruge devorando a dioses y hombres;
así dice Gorakhnāth.

(Bānī *pad* 43)

El momento en que Gorakh hace que emanen palabras del tambor es un pasaje clave en esta leyenda. D_2-3 prácticamente sólo se limita al exhorto de Gorakh a su guru: "Despierta, Matsyendra; Gorakh ha llegado." Además de estas paradigmáticas palabras, en D_2-2 Gorakh, de modo explícito, se refiere a la ilusión (māyā) como una tigresa. Entregarse al placer que māyā supone ocasiona un gran ofuscamiento y, lo que es aún peor, la pérdida de la simiente (*amṛt, mahāras*). Tanto en el relato como en el verso es claro que el poder de la tigresa se refiere al gozo sexual; ello está sugerido en la confusión que la tigresa produce por la noche: de día, las mujeres agradan con bailes y adornos; de noche, satisfacen con abrazos y arrumacos. De hecho, el *pad* 43 no es sino la forma versificada de las palabras que Gorakh pronuncia en D_2-2:

Por el día [la mujer] atrae mediante adornos, movimientos sensuales y bellas prendas; por la noche, mediante abrazos amorosos ocasiona que se extinga el lago de inmortalidad. La mujer es una tigresa. Del

mismo modo como un árbol a orillas de un río termina por caer, también el hombre, por influjo de la mujer, perece.

La idea se repite una y otra vez en la poesía nāth:

Día a día duerme la tigresa y en la noche chupa el cuerpo.
El ansioso de sensaciones no reconoce la verdadera esencia
y en su propia casa alberga a la tigresa.

(Bānī *pad* 48.1a)

Gorakh advierte a su interlocutor que ceder ante la tentación del gozo sensorial y sensual provoca la perdición en las fauces de la tigresa. Pero ceder ante el sexo es terrible: la vagina (*bhag*) no es sino un demonio (*rākasī*) que carcome (Bānī *pad* 48). Hay que proteger al cuerpo de esta fiera, pues puede terminar por consumir hasta el tuétano (*pad* 49b).

La conducta que Gorakh defiende es la del perfecto yogui que se ha desembarazado de todo lazo emocional con el mundo secular y doméstico, es decir, el avadhūta. Matsyendra, a juicio de Gorakh, ha confundido el gozo (*bhoga*) del yoga con el gozo mundano. El *pad* 49 concluye con una fuerte amonestación al propio guru y no queda ya duda de que Gorakh dirige estos versos a Matsyendra:

Has envejecido y adquirido un reino; no has abandonado la ilusión y confusión.
Así habla Gorakh: escucha Machhandar, tú que eres hijo de Īśvar;
Sólo quien cuida la eyaculación es célibe y a él llaman *avadhūta*.

En otro verso, Gorakh dice que tener esclavas, mujeres y familia es como prostituirse; concluye diciendo: "No permitas que la semilla conseguida se pierda / Abandonándote a una mujer y olvidando a Nirañjan" (Bānī *pad* 55).

El peligro que corre Matsyendra es perder no sólo el camino de la ascesis, sino la vida misma. Matsyendra está condenado a

perecer en tres días; esto es, por perder su semilla. El semen (*bindu*, *śukra*) se llama también "gran jugo o elíxir" (*mahāras*) porque es portador del néctar de la inmortalidad (*amṛta*). Su "despertar" es, pues, el proceso alquímico que convierte las relaciones sexuales en gozo liberador, que transmuta semen en ambrosía. De otro modo, las relaciones sexuales de las cuales ha estado disfrutando Matsyendra sólo conducirían al fracaso espiritual y a la muerte común, *porque* –y aquí lo más importante– *ha estado eyaculando*. Más adelante, en el capítulo V, volveré sobre la oposición al camino kaula y sus prácticas eróticas. Por ahora lo importante es señalar que el semen de Matsyendra no sólo se ha derramado a causa del placer sino que ha producido ataduras familiares, pues ha engendrado uno (D_3-1) o dos hijos (D_3-2).

La identidad del hijo o los hijos de Matsyendra es interesante. White (2004: 237), basándose en el *Śrī Gorakhnāth caritra* de Gautam (GorC 2) y otras fuentes, refiere que el hijo que Gorakh desuella se llama Binduknāth, mas en mi edición del GorC 2, de hecho, el nombre es Mīnānāth (posiblemente un error tipográfico por Mīna-nātha).[24] El nombre de Binduknāth aparece en Dasgupta (1995: 213) y, como Bindunāth, en Dvivedi (1996: 46) pero no en Gorc 1, GorC 2 ni en GogPur. Dentro de la versión D_3-1, el GogPur, que repite casi al pie de la letra la historia según el GorC 2, apunta que el nombre del hijo es Maunīnāth; tanto este nombre como Mīnānāth están tipográficamente cercanos aunque tienen significados diferentes: Mīnā conserva el significado de pez, mientras que Maunī es un derivado de la palabra *muni*, "sabio". En D_3-2, en vez de un hijo, se trata de dos: Nīm y Pāras. Resulta notorio que a partir de Gold (1992) la historia justifica de algún modo el surgimiento de dos divinidades jainas. En esta versión, Gorakh lleva a cabo dos intentos por deshacerse de ellos: primero desollándolos y después provocando su contaminación espiri-

[24] Para los diferentes nombres de Matsyendra, véase capítulo II, "El origen de Matsyendra".

tual. En D_3-1, lo hace una sola vez. En GorC 2, el hijo Mīnānāth permanece en la corte al lado de su madre Mainākinī. En Gold (1992), los hijos aún deberán padecer más estragos. En GorC 1, Gorakh rescata a Matsyendra sólo por medio del tambor; no tiene necesidad de propiciar la muerte del o de los vástagos de su guru como en la mayoría de las fuentes.

El punto climático en ambas versiones radica en la forma cruel en que Gorakh mata a los hijos de su guru. El asesinato toma como pretexto un juego de palabras: *hacer(se) caca* y *lavar-restregar* (*snāna karānā*, *safed karnā* y *pachāḍnā*). Gorakh alega cumplir al pie de la letra la orden de Matsyendra (hacerlos caca, lavarlos-restregarlos como si fueran ropas sucias pero produciendo su muerte). Una diferencia importante entre ambas versiones (además del número de hijos) es la actitud de Matsyendra. En las dos versiones Matsyendra y la reina se enfurecen, pero en D_3-1 es un enojo simulado, pues, de hecho, Matsyendra estaba mandando una señal a su discípulo. La finalidad era lograr que la reina accediera a dejar partir a Matsyendra de Kadalī después de comprender la ilusoriedad de la vida y la muerte. En D_3-2, por el contrario, la ira de Matsyendra es verdadera y Gorakh precisa de más de una artimaña para poder hacer reaccionar a su maestro. En las dos versiones Gorakh devuelve la vida a los niños, aunque la dinámica de D_3-1 recuerda las leyendas E-1 y E-2, donde Gorakh hace aparecer también cientos de reinas ante un atónito Bhartṛhari.

Sin duda alguna, Gorakh demuestra un rechazo absoluto por los vínculos familiares, lo que suele traducirse en actos de verdadera crueldad. Las tensiones en torno de la vida familiar son recurrentes en los episodios hagiográficos que conforman la segunda parte de este trabajo. Esto no es gratuito. Ya hemos visto las condiciones que rodean el nacimiento de Matsyendra, Gorakh y Gahinī. Pero aún faltan más ejemplos. Ahondaré sobre este punto en el capítulo V.

Por el momento falta todavía señalar que después de que Gorakh logra ingresar a la corte de Mainākinī, "despertar" a su guru y hacer

que se haga a la idea de dejar atrás la sensualidad femenina y los lazos paternales, Matsyendra todavía alberga una última atadura: la riqueza. A su regreso, Matsyendra va cargado de oro y joyas (D_4-1 y D_4-2). En la versión de Madhu Nath (D_4-2), Gorakh descubre el oro, mientras que en la otra versión (D_4-1) Matsyendra mismo confiesa que lo trae. Gorakh tiene que efectuar un verdadero prodigio: transformar un monte entero en oro. Es importante que Matsyendra cargue los lingotes de oro en la alforja, no sólo un distintivo de la vida errante, sino también el utensilio donde un yogui porta sus famosas cenizas mágicas. Gorakh, en más de una ocasión, utiliza estas cenizas. Matsyendra mismo las utilizó una vez para darle un hijo a una mujer estéril: el niño se convirtió en Gorakhnāth (B-2).

El apego a la riqueza es tan poderoso que no basta con perder el oro por allí; Gorakh convierte una montaña en oro. Después la transforma en cuarzo y luego en ocre. Ello tiene la finalidad de hacer recordar a Matsyendra que la riqueza no es sino una ilusión y que, en última instancia, es más un peso que una ventaja. Esto resulta claro cuando Matsyendra declara que es imposible cargar con un monte a cuestas (D_4-2). Sin embargo, en la misma versión (donde el guru intenta todo el tiempo ocultar el oro), Matsyendra en realidad nunca se desprende del oro, como sí lo hace en D_4-1. Al final del pasaje, como sea, Matsyendra da muestras de sensatez. Pide a su alumno transformar el monte en piedras, pues si permanece como oro ello de seguro podría provocar que los reinos vecinos entraran en conflicto a causa de la codicia. La ambición es producto no sólo del deseo carnal, sino también de la riqueza y la propagación de las líneas familiares. Gorakh, a lo largo de toda la leyenda D con sus distintas variantes, ha tenido que lidiar con estas causas, las cuales atan a su guru con el mundo secular. En el siguiente capítulo encontraremos episodios que involucran a personajes que padecerán estas mismas ataduras de un modo inverso: en vez de ser ascetas que cedieron a la ambición, leeremos acerca de personajes de la realeza que por alguna u otra razón habrán de tomar los votos de asceta.

IV. REALEZA, AMOR Y ASCESIS

Dentro del reparto hagiográfico de los nāths destacan personajes cuya excepcionalidad no radica en el despliegue de poderes sobrenaturales, sino en el hecho de pertenecer a la realeza. Este largo capítulo se compone de tres leyendas paradigmáticas e interesantes, cuyos personajes principales son dos reyes (Bhartṛhari, Gopīcand) y un príncipe (Caurańgī). Los dos reyes, además, están emparentados; Bhartṛhari, personaje principal de una de estas leyendas, es también el tío de Gopīcand, protagonista de otro célebre ciclo de leyendas. Las dinámicas narrativas de estos cuentos giran en torno de las vicisitudes que los personajes tienen que atravesar a causa de la renuncia (*vairāgya*).

Como se verá más adelante, los motivos que empujan a Bhartṛhari a tomar los votos de la ascesis difieren sobre manera de las razones que también convierten a su sobrino, Gopī, en yogui. El carácter y la personalidad de ambos revelan motivaciones y tensiones diferentes acerca de la renunciación. Éste es uno de los episodios favoritos del repertorio hagiográfico nāth, junto con el de Gopīcand y el rescate de Matsyendra. En particular, las leyendas sobre Bhartṛhari y Gopī son objeto de incontables versiones recitadas y cantadas a lo largo y ancho del subcontinente, tanto entre comunidades hindúes como entre musulmanas.

La historia del príncipe Caurańgī cuenta con una narrativa propia que la distingue de las otras dos historias, pero cuyas implicaciones son relevantes para comprender la construcción de la psicología nāth. Sobre todo en el Pañjab son famosas las historias en donde Caurańgī se conoce como Pūran Bhagat.

EL REY DESCONSOLADO: BHARTṚHARI

Esta historia trata de un rey que voluntariamente emprende el camino de la renuncia y el ascetismo. Bharthari, o Bhartṛhari en su forma sánscrita, fue rey de Ujjain en el estado de Rajasthán y se cree que él mismo fue el autor de la célebre obra sánscrita, el *Śataka-trayam* ("Los trescientos versos"). En esta obra cada una de las tres partes lidia con un aspecto específico de la experiencia humana, el último de los cuales es la renuncia y el desapego de la vida mundana. Independientemente de si el autor de esta obra y el nāth-yogui constituyen la misma persona, el hecho de que el *Śataka-trayam* aborde el rechazo de la vida cortés y la preferencia por la renuncia los acerca bastante.

Básicamente contamos con tres diferentes versiones de la leyenda de Bhartṛhari, al respecto de las cuales se hallan algunas variantes menores. Por un lado tenemos la versión E-1, basada en GorC 1 y GorC 2; aunque con leves diferencias, ambas fuentes relatan la misma versión. Sin embargo, la versión E-2, aunque similar a E-1, posee algunas diferencias importantes; dicha versión está basada en las recitaciones de Madhu Nath (Gold 1992) y pone de manifiesto las preocupaciones e intereses particulares de una zona de Rajasthán. Puesto que esta versión corresponde a la recitación exclusiva de la historia de Bhartṛhari, abunda en detalles, lo que no sucede con las otras fuentes, las cuales presentan episodios de distintos personajes y, en general, a través de cuentos muy cortos. Una tercera versión, mucha más corta, es menos rica en detalles y ofrece algunas variantes notables. La versión E-3, que es significativamente diferente de E-1 y E-2, aparece en pocas de las fuentes con las que cuento, aunque no es en absoluto desconocida; esta versión está basada sobre todo en la *Sant-māl* de Nārāyaṇadās.

Versión E-1
(GorC 1: 66-78; GorC 2:62-69)

Una vez, Bhartṛhari salió de su capital para cazar en el bosque. Durante la caza, el rey mató un venado y lo cogió para llevárselo. Al ver esto, las gacelas se sintieron afligidas y comenzaron a andar detrás del rey.

Cerca de ahí, Gorakh regresaba de estar meditando en el monte Toraṇmal. Cuando vio la escena, detuvo al rey y le espetó: "Si no eres capaz de dar la vida, no estás autorizado para dar la muerte. Mira la tristeza que has ocasionado a las gacelas." Bhartṛhari se percató entonces de que todas las gacelas lo miraban; ellas clamaban por la vida del fallecido venado. Bhartṛhari estaba confundido: qué debía hacer. Le explicó a Gorakh que el venado ya agonizaba y no sería cosa fácil devolverle la vida.

"Dígame qué debemos hacer", preguntó al yogui.

Sucedía que, en realidad, el venado era un discípulo de Gorakh que había adoptado la forma de un venado para llevar a cabo su *yoga-sādhanā*. Al espirar su último aliento, el alumno pronunció estas palabras: "Que un ladrón reciba la velocidad de mis piernas y pueda, de este modo, salvar su vida. Que un yogui reciba mi cuerno y pueda, de este modo, llevar a cabo los rituales de los nāths. Que mi piel sea recibida por un asceta y que sea usada como asiento para su ascesis. Que mis ojos sean recibidos por las mujeres y que ellas sean conocidas como 'ojos de gacela' por su belleza."

Gorakh le dijo a Bhartṛhari: "Has matado a mi discípulo."

Luego de su alforja tomó un puñado de cenizas que hechizó con un mantra y las roció sobre el venado, quien al punto se irguió de nuevo con vida, dando grandes zancadas. Se reunió con las gacelas y juntos se perdieron en el bosque. El rey Bhartṛhari no podía contener su asombro. Se postró a los pies del yogui, a modo de refugio, y le pidió la iniciación en el camino del yoga. Gorakh, complacido, respondió: "No tengo ninguna objeción en iniciarte,

pero éste es un camino de renunciación; antes de recorrerlo deberías pedir el consentimiento de tu reina y tu familia real."

Bhartṛhari regresó a Palacio y entró a los aposentos de Piṅgalā, la reina. El rey le contó cómo Gorakh, mediante sus poderes yóguicos, había revivido al venado muerto y que él, Bhartṛhari, estaba ansioso por recibir iniciación de Gorakh.

"Confío en que me ayudarás a cumplir con este acto sagrado", le dijo. "Espero que me ayudes para que mi propósito sea fructífero. Recibir iniciación de un yogui como Gorakh es como obtener el fruto de los méritos acumulados en varias vidas. A través de las enseñanzas de Yogui Gorakhnāth podré hacer que se cumplan tus votos de fidelidad y buena esposa (*pāti-vrat*)."

Mientras tanto, en toda la ciudad de Ujjain corrió la noticia de la hazaña que Gorakh había realizado en el bosque a su regreso del monte Toraṇmal. Al mismo tiempo, la gente estaba afligida por la súbita decisión del rey de convertirse en asceta. Sabían que el reino quedaría en manos de Vikramāditya, pero no confiaban en que sería una buena administración.

Bhartṛhari insistió bastante con Piṅgalā para que ella consintiera en su deseo de convertirse en yogui: "Yo honro tu cualidad de buena esposa, mas necesito tu consentimiento. Fue por consejo de Gorakh que he venido a ti."

La reina estaba perturbada y sus ojos se llenaron de lágrimas; le resultaba insoportable separarse de su esposo. Sabía que tras la muerte del marido seguiría la muerte de la mujer; tal era la exigencia de los votos de una buena esposa. Esto la oprimía mucho.[1]

[1] La práctica de sātī exigía que la viuda, a partir de un sentimiento de absoluta fidelidad, se arrojara a la pira funeraria de su fallecido esposo. La práctica de la inmolación ha producido interminables debates; finalmente fue abolida por la administración británica a mediados del siglo xx. Véase al respecto Lata Mani, "Tradiciones en discordia: el debate sobre la *sati* en la India colonial", en Saurabh Dube, *Pasados poscoloniales* (El Colegio de México: 1999, pp. 209-251).

La gente del reino seguía consternada por los deseos de renunciación de su rey y el reino se sumió en un mar de congoja. Bhartṛhari tuvo que quedarse en el reino un tiempo para reconfortar a su pueblo. Sin embargo, estaba desesperado por dejar todo y hacerse asceta y se mantuvo alejado de los placeres reales. El apego a la belleza de Piṅgalā le resultaba un obstáculo mayor, así que pensó en una estrategia para poner a prueba la fidelidad de su esposa. Así pues, un día salió acompañado por gente de la corte para cazar en el bosque. Una vez allí, dio muerte a un animal de la jungla, se quitó sus vestimentas y las embadurnó con la sangre del animal. Luego dijo a sus súbditos: "Tomen mis ropajes y regresen al reino; vayan a donde la reina y, mostrándole mis vestimentas, díganle que un león me ha dado muerte."

Los hombres de la corte quedaron atónitos y consternados con la terrible misión que el rey les encomendaba y trataron de disuadirlo. Pero el rey se mostró firme y ellos no tuvieron más remedio que consentir. Resignados, tomaron las vestimentas ensangrentadas y fueron a buscar a la reina Piṅgalā. Le informaron de la supuesta muerte del rey y le mostraron sus ropajes. Ella se desplomó y un grito de dolor invadió el palacio. La noticia recorrió el reino con la rapidez de un relámpago y todo mundo se lamentó. La reina no pudo resistir este golpe y su aliento la abandonó definitivamente. El reino se sumió aún más en la tristeza.

Al poco tiempo, el rey Bhartṛhari se disfrazó con el objeto de entrar al reino y averiguar la consecuencia de su estratagema. Al percibir que el reino entero estaba sumido en un extraño silencio, se preocupó. Preguntó a la gente y supo que la reina había perdido la vida por no poder soportar la pérdida de su marido. De inmediato se hizo hacia el palacio, presa de la inquietud. Una vez en el harén, contempló una abrumadora escena: el cadáver de la reina Piṅgalā. Bhartṛhari comenzó a llorar; su dolor se desbordó. Finalmente, se realizaron los rituales crematorios y Bhartṛhari no soportó la separación de su bienamada esposa. Loco de dolor,

decidió pasar el resto de su existencia en el campo crematorio. Tanto su hermano como la gente de la corte intentaron disuadirlo, mas sin lograrlo.

Así, Bhartṛhari hizo del campo crematorio su morada permanente y allí deambulaba de un lado a otro, expresando su aflicción: "¡Ay, Piṅgalā! ¡Ay, Piṅgalā!"

Doce años pasaron de esta manera. Él se convirtió en la encarnación misma de la ascesis. Daba lástima mirarlo así.

En algún momento, las noticias llegaron a Gorakh, quien se encontraba en el monte Girnar. Para iluminar a Bhartṛhari, Gorakh se alzó por los aires y fue a buscarlo al campo crematorio. Al verlo en tan lamentable situación, Gorakh pensó en alguna estrategia para hacerlo reaccionar. Fue entonces hasta una aldea cercana y se hizo de una vasija de barro. De regreso en el campo de cremación, dejó caer la vasija al suelo, rompiéndola en varios pedazos, y comenzó a exclamar: "¡Ay, mi vasija! ¡Ay, mi vasija!"

Los alaridos de Gorakh alcanzaron los oídos de Bhartṛhari; escuchar el dolor de alguien más lo conmovió. Luego se acercó a Gorakh y le preguntó: "Oh, Mahātmā, ¿por qué llora? ¿Qué aflicción lo atormenta?"

"Oh, rey", respondió aquél, "mi vasija ha caído al suelo y se ha roto en mil pedazos. ¿Cómo habré de recuperarla?" Bhartṛhari quedó estupefacto por un momento.

"Mahātmā", dijo al fin, "no me parece apropiado que usted se lamente de esta forma por una insignificante vasija de barro. Puede conseguir otra vasija como ésta en cualquier lado. Una vasija de barro no es más que barro. No debe llorar por eso. Si lo desea, podemos ir a la ciudad y allí haré que le fabriquen una vasija de oro."

Mas Gorakh replicó: "Oh, rey ¿quién sabe desde cuándo está usted lamentando la separación de su reina Piṅgalā? Si yo lamento la pérdida de mi vasija, ¿por qué se sorprende? Usted no puede mandar hacerme una vasija de oro; no puede traerme una vasija tal y como ésta lo era."

"¡Válgame!", exclamó Bhartṛhari, "¿cree usted que una vasija de barro y la reina Piṅgalā son la misma cosa? Usted puede hallar muchas otras vasijas más, pero ¿dónde habré de ver yo de nuevo a mi querida Piṅgalā?"

Gorakh le respondió: "En un instante puede volver a ver a su Piṅgalā, pero usted no puede mostrarme de nuevo la vasija."

Confundido, Bhartṛhari dijo: "Oh, *sādhu*, ¿puede usted hacer que yo vea a Piṅgalā?"

Entonces Gorakh le indicó: "Si usted desea verla, cierre primero los ojos."

Así lo hizo Bhartṛhari. Mientras tanto, Gorakh extrajo de su alforja un puñado de cenizas que encantó con un mantra especial y después las esparció por el suelo. Al punto surgieron cientos de Piṅgalās. Luego le ordenó a Bhartṛhari abrir los ojos. Al verse frente a todas estas Piṅgalās, el rey no podía creer lo que estaba mirando. Se adelantó para tocarlas, pero el yogui lo detuvo: "No puedes tocar a ninguna sino hasta que hayas reconocido a la verdadera Piṅgalā. Él se sintió desolado; cómo reconocer a la suya de entre todas estas imágenes idénticas.

Las varias Piṅgalās advirtieron la impotencia de Bhartṛhari y profirieron las siguientes palabras: "Oh, rey, quien haya nacido en este mundo, ciertamente habrá de morir. Libérese de la ilusión y la confusión y busque llegar a Dios. Tiene la buena fortuna de tener al gran yogui Gorakhnāth frente a usted; refúgiese en él y alcanzará así la liberación."

Después, todas desaparecieron y la confusión de Bhartṛhari se esfumó. Se postró entonces a los pies de Gorakh; reconoció su gran poder yóguico y explicó que estaba listo y ansioso de recibir su iniciación. Después se dirigieron juntos hacia el palacio.

Vikramāditya, el hermano menor de Bhartṛhari, les dio la bienvenida, pero le causó aflicción saber que su hermano mayor había decidido convertirse en asceta.

"No será fácil para su gente verlo partir", comunicó Vikram a Gorakh. "Sus súbditos lo quieren mucho y varios enemigos le temen."

"Escucha, rey: no intentes cambiar su decisión. Él está determinado a abandonar la vida cortés y tomar refugio en *Guru-dev*. Así que coopera para que su mente no se disperse."

"Oh, Bhagavān", contestó Vikram, "quédense un poco de tiempo, unos cuantos meses, para reponer las fuerzas."

"Oh, rey", replicó Gorakh, "el alma es muy fuerte y la mente muy inestable.[2] La atracción de los sentidos arrastra a los hombres continuamente. Acaso lo que ahora es concentración en la renuncia, mañana se convierta en apego a los placeres. Por lo tanto, él ya no debe permanecer más aquí. Usted es perfectamente capaz tanto de proteger a súbditos como de lidiar con enemigos. Hágase cargo de los asuntos reales como el mismo Bhartṛhari hubiera hecho." De todos modos, Vikram insistió y logró que Gorakh accediera a quedarse junto con Bhartṛhari al menos unos días. Después habrían de irse.

Gorakh permaneció tres días en el palacio para ilustrar al rey Vikram y sus consejeros en materia de yoga. Luego, instó a Bhartṛhari a renunciar a sus ropajes reales y vestir las prendas de un yogui, y a ir después al harén para pedir limosna.

"Rey, la mente es muy inestable; siempre anda en pos de los objetos sensoriales. Si deseas romper este lazo, es preciso tomar los votos de renunciante. De lo contrario, puedes quedarte y contentarte con cantar *bhajans* a Dios."

"¡De ningún modo!", exclamó Bhartṛhari. Ya no me agrada la vida casera; quiero irme contigo."

Gorakh prosiguió: "Para convertirse en yogui hay que mendigar. Debes pensar en todas las mujeres del palacio como si se tratase de tu madre para no ceder a su belleza. Pide limosna de ellas."

[2] *Ātmā baḍī balvatī aur man baḍā cañcal hai* (GorC 2: 67).

Llegó Bhartṛhari hasta la entrada del harén y profirió el saludo nāth: "¡Alakh!" Llamó así la atención de las mujeres. Al ver a su rey vestido de asceta, todas las reinas sollozaron, mas él dijo: "Madres, denme algo de limosna."

Con lágrimas en los ojos, las reinas exclamaron: "Oh, rey, somos sus fieles esclavas. Todo lo que hay aquí le pertenece. ¿Por qué nos avergüenza de esta manera?"

"Oh, madres", respondió él. "En una vida uno es esposo, en otra padre y en otra hijo. Ya no soy el rey Bhartṛhari, sino el yogui Bhartṛharināth. Piensen en mí como en un hijo y denme algo de limosna. Tómenme como a un hijo y denme limosnas."

"¿Cómo podemos tomarlo por hijo si usted es nuestro marido?", replicaron las mujeres. "No destruya nuestra buena ventura."

"Su Bhartṛhari ya no existe, ¿para qué llorar por él? Alaben a Dios y denme rápido algo de limosnas. No puedo quedarme mucho tiempo, pues sigo las órdenes de Yogui Gorakhnāth."

Aceptando la voluntad de Bhartṛhari, las reinas se apresuraron a darle algo en su escudilla, no sea que se marchara con las manos vacías y no regresara jamás.[3] Bhartṛhari recibió la limosna y, sin pensar en ellas ni en su aflicción, se reunió con Gorakh para servirlo. Juntos se marcharon del palacio y del reino de Vikram, en dirección de Girnar. Cuando encontró el momento apropiado, Gorakh inició a Bhartṛhari según las normas del Nāth Panth. De inmediato, el discípulo se dedicó al yoga y a la práctica de *nād-upāsanā*.[4]

[3] Tradicionalmente se cree que si un asceta se va de algún poblado con las manos vacías, jamás habrá de volver. Ello es una señal de mal agüero, pues la afluencia constante de ascetas mendicantes garantiza la prosperidad de la localidad.

[4] Se refiere a la práctica de reverenciar (*upāsana*) y reproducir el sonido del Absoluto (*Nāda*), comúnmente equivalente a la sílaba OM. Para ello, los nāth-yoguis utilizan cuernos de venado o un tipo de silbato rústico.

Versión E-2
(Gold 1992: 105-158)

Cuenta Madhu Nath que Bhartṛhari había sido rey de Ujjain por algunos años, pero nunca había salido de caza por temor a una vieja profecía. Un día, sin embargo, su reina principal, Piṅgalā, lo conminó a ir a cazar al bosque. Sus facultades de rey no estarían completas si no era capaz de dar muerte a algunos animales salvajes. Así, Bhartṛhari finalmente accedió y se dirigió a la jungla.

Después de separarse de su ejército, Bhartṛhari y uno de sus consejeros se toparon con un ciervo acompañado de siete mil gacelas. Las gacelas vieron llegar al rey y supieron cuál era su propósito. Temieron por la vida de su esposo, el ciervo, a quien instaron a huir. El ciervo, airado, contestó que no huiría, sino que haría frente a su muerte.

Entonces las gacelas lo rodearon y suplicaron ante Bhartṛhari. Le dijeron que en vez de matar a su esposo, mejor tomara la vida de una de ellas. El rey alegó que cumplía celosamente con tres votos en su vida: nunca beber agua corriente de los ríos, no montar yeguas preñadas ni matar o lastimar mujeres.

El ciervo le hizo frente, pero le advirtió que sólo la tercera flecha habría de darle muerte. Le pidió también que, tras su muerte, diera de comer sus patas a los cobardes y los ladrones para que adquirieran velocidad, que entregara la piel a un yogui o *sādhu*, que con los cuernos Gorakh hiciera unos cornos para hacer el llamado ¡Alakh! Los ojos estarían destinados para la reina, de modo que incrementara su belleza. Bhartṛhari asintió y disparó sus flechas. Fue la tercera la que le dio muerte.

Entonces, atormentadas, todas las gacelas se inmolaron como *satīs*, arrojándose a los cuernos de su fallecido esposo. Mientras se inmolaban, maldijeron al rey: el mismo sufrimiento que ellas padecían habría de atormentar al palacio del rey.

Bhartṛhari no les prestó mucha atención por tratarse de animales, pero quedó asombrado ante la fidelidad de estas esposas. Se preguntó si su propia mujer tendría la misma devoción y fidelidad. Desensartó a las gacelas de los cuernos del ciervo muerto, después sacó su paño y lo bañó en la sangre. Quería poner a prueba a su reina. Envío a un mensajero con el paño ensangrentado hacia el palacio.

El sirviente hizo lo cometido, pero la reina tenía dudas. Ella tenía un árbol mágico al cual se le marchitaría una de sus ramas cuando el rey padeciera el menor percance. Mas el árbol estaba rebosante y lleno de vida. El sirviente, ufano, la acuso de hipócrita, así que Piṅgalā, resignada, invocó la ayuda de Śiva para convertirse en *satī*.

Al principio Śiva no quiso acceder a la petición de Piṅgalā pues, dijo él, su esposo Bhartṛhari aún vivía. Al final, la reina terminó por convencerlo. Śiva le dio la fuerza de *satī* y ella se inmoló en el jardín Capala.

Mientras tanto, Bhartṛhari venía de regreso, pero la sed lo acosaba. La presencia de una garza le indicó la posibilidad de hallar agua. En efecto, gracias a la garza el rey dio con un pozo a los pies de una higuera. Tras beber, se recostó a reposar en la higuera.

En ese momento llegó un cazador, cargando con diez o veinte liebres y diez o veinte venados. Los colocó debajo del árbol. Había acordado encontrarse con su esposa en ese sitio. El cazador vio a un pájaro cucú sentado en el árbol y a un halcón en el aire, acechando al cucú. El cazador tuvo entonces la intención de matarlos de un solo tiro en cuanto se alinearan. El cucú estaba aterido de miedo: temía que si levantaba el vuelo, el halcón lo pescaría, y si permanecía allí, el cazador lo mataría. Invocó a Dios y suplicó su ayuda.

Entonces, por obra divina, una serpiente venenosa salió de entre las raíces de la higuera y mordió al cazador en la parte trasera de la cabeza. El cazador murió de inmediato. Casi al instante llegó

su mujer, quien se sorprendió al ver la gran cacería de su marido, pero después se percató de que él yacía inerte en el suelo. Decidió entonces convertirse en *satī*, justo al pie de la higuera. En el suelo había montones de estiércol que, al ser pateados por ella, se convirtieron en cocos. Con los cocos y con ramas del árbol, la mujer encendió una pira funeraria. Luego tomó una daga y comenzó a mutilarse: primero un seno, luego el otro; después una mano y una pierna. Todo lo arrojó a la pira al tiempo que entonaba el nombre de Dios: "¡Hara, Hara! ¡Śiva, Śiva!"

Bhartṛhari contemplaba la escena sin ser visto, lleno de asombro. Entonces quiso conocer las predicciones de esta *satī*. La mujer le dijo que le esperaba un año auspicioso pero le recriminó estar contemplando la inmolación como si de un espectáculo se tratase. Le dijo entonces que en ese preciso instante todo el reino estaba de luto por la muerte de la reina Piṅgalā.

Se fue corriendo hacia Ujjain, directamente al jardín, y encontró una multitud reunida en torno de una pira, lamentando la muerte de la reina Piṅgalā. En cuanto bajó de su caballo, Bhartṛhari comenzó a caminar alrededor de la pira exclamando: "¡Ay, Piṅgalā ¡Ay, Piṅgalā!" Algunos oficiales y consejeros le dijeron que la culpa era de él mismo por haber fingido su muerte.

Bhartṛhari siguió alrededor de la pira durante tres días, y nadie podía cocinar o probar bocado. La gente comenzó a padecer hambre hasta que todo fue un caos y aun el trono mismo de Dios se estremeció.

Dios mandó averiguar qué sucedía en los tres mundos. El sabio Nārada averiguó la razón y Dios mandó llamar al resto de los dioses para saber quién había admitido la *satī* de Piṅgalā. Finalmente, Śiva reconoció su responsabilidad. El Dios Supremo lo obligó a restituir el orden. Apenado, Śiva buscó a Gorakh para que solucionase todo.

Gorakh llegó al jardín Capala y encontró a Bhartṛhari caminando alrededor de la pira, lamentándose: "¡Ay, Piṅgalā! ¡Ay, Piṅgalā!"

El yogui trató de hacer reaccionar al rey; le informó que el reino estaba muriendo de hambre, pero Bhartṛhari no hacía caso.

Entonces Gorakh arrojó un puñado de cenizas al viento y las cenizas de la pira se esparcieron. Bhartṛhari siguió sin hacer caso y sin parar de lamentarse. Después Gorakh tomó su escudilla para beber y la arrojó contra una roca; la escudilla se rompió y mientras Bhartṛhari gritaba "¡Ay, Pingalā!", Gorakh comenzó a caminar alrededor de los restos de la vasija gritando "¡Ay, mi vasija! ¡Ay, mi vasija!" Cada vez gritaba más fuerte hasta que captó la atención de todo mundo y algunos comenzaron a reír. El rey se indignó, pero nadie se atrevió a hacerle frente a Gorakh.

Gorakh y Bhartṛhari comenzaron a discutir. El rey exigía al yogui que parara de burlarse, pero el yogui alegaba que su pena era más honda pues sin la vasija ya no podía apaciguar su sed; en cambio, la pérdida de una mujer, decía Gorakh, no tenía importancia, pues no era de ninguna utilidad en vida.

Bhartṛhari replicó que podía mandar hacer setecientos cincuenta vasijas iguales. Gorakh le dijo que si de verdad podía lograrlo, entonces él le daría setecientos cincuenta Piṅgalās. Bhartṛhari se mostró incrédulo al principio, pero Gorakh lo convenció, así que Bhartṛhari mandó llamar a todos los alfareros del reino y les ordenó fabricar las vasijas.

Después de unos días, los alfareros fueron a buscar el material a las minas y comenzaron a amasarlo en sus talleres y después en los hornos. Pero Gorakh utilizó sus poderes para que las vasijas no quedaran bien, por más que se esforzaran los alfareros. Al cabo de unas semanas, cargaron todas las vasijas y las llevaron hasta el jardín Capala. Después de que Bhartṛhari se las ofreció a Gorakh, éste protestó que no eran del mismo color; que siguiera intentándolo. Pero no era posible, así que Bhartṛhari suplicó a Gorakh.

Ante la súplica del rey, Gorakh golpeó siete veces con sus pinzas la pira, invocando el nombre de Śiva, y surgieron entonces setecientas cincuenta Piṅgalās. Todas eran idénticas entre sí

e idénticas a la reina Piṅgala. Se colocaron en dos filas. Gorakh le ordenó tomar a la suya, pero Bhartṛhari alegó que todas eran idénticas y que no podía reconocer a la suya.

Atosigado, Bhartṛhari se acercó a ellas e intentó reconocer a su Piṅgalā, pero todas eran exactamente iguales. Después de inspeccionarlas por un rato dijo que todas eran suyas. "¿Qué dices'", interpeló Gorakh. "¿Primero te lamentas por una Piṅgalā y ahora te quieres quedar con las setecientos cincuenta?"

Gorakh le ordenó cerrar los ojos y tomar por la cintura con firmeza a una de las Piṅgalās. Así lo hizo. Luego Gorakh volvió a golpear con sus pinzas y todas las demás Piṅgalās desaparecieron. Pero la que Bhartṛhari había asido se levantó en el aire, jalando con ella al rey. Gorakh la hizo detenerse y quedarse con Bhartṛhari, a quien le ordenó hacerse cargo del reino.

Pasaron algunos días, pero el rey no tenía reposo. En sus sueños se le aparecían ora Śiva, ora Gorakhnāth, quien le amonestaba por seguir atado a la vida mundana: "Oh rey, ¿por qué sigues atado a esto en vez de tomar el camino del yoga? Nada perdura en un reinado. Sólo acumulas pecado y te granjeas el infierno. Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar."

Así transcurrió un mes entero, sin que el rey lograra hallar sosiego. Recordaba las hazañas de Gorakh y, al compararlas con su propia vida, ésta no parecía tener mérito alguno. Tomó la resolución de convertirse en yogui y buscó a Gorakh a través de bosques y junglas. Al encontrarlo, le pidió que lo iniciara. Gorakh le advirtió que le causaría dolor a la reina, pero eso no le importó al rey. Gorakh accedió entonces.

Gorakh lo hizo sentarse en cuclillas y le perforó una oreja; a continuación introdujo un pedazo de madera en el orificio. Después encendió un jarrón y lo colocó sobre la cabeza de Bhartṛhari, de modo que el fuego calentaba sus orejas. Luego partieron juntos hacia Badrīnāth. Primero tomaron *darśan* de Badari Nārāyaṇa y después fueron a hacer ofrendas a la diosa Hiṅg Laj. Fue una

peregrinación muy dura y austera. Finalmente llegaron hasta el bosque Kajalī.

Allí, Gorakh retiró el jarrón ardiente de la cabeza de Bhartṛhari y colocó los *darśanīs* en sus orejas. Le enseñó también a untarse el cuerpo con cenizas y la repetición de mantras con rosarios. Le dio un taparrabos y un cuerno de venado. Le ordenó entonces ir con Piṅgala y, llamándole "madre", pedirle limosnas. Al principio, Bhartṛhari se resistió, pero terminó por aceptar las órdenes del guru y se convirtió en yogui tras pedir limosna de su reina [...]

Versión E-3
(SantM: 348-349)

En esta versión, Bhartṛhari es hijo de Gandharvasena, rey de Ujjain, y hermano mayor de Vikramāditya. El reino entero, de hecho, estaba bajo el cuidado de Vikram, pues el hedonista rey Bhartṛhari era dado a la disipación y los juegos eróticos. Al mismo tiempo, se había convertido en un logrado poeta y gran erudito. Vikram se oponía rotundamente a este estilo de vida y debido a esta oposición Bhartṛ mandó expulsar del reino a su hermano.

En una ocasión, el rey Bhathari se enteró de que su reina principal, Piṅgalā, estaba enamorada del caballerango en jefe. La desilusión lo empujó a querer convertirse en renunciante. Así, un día salió de caza y persiguió a un venado negro hasta llegar a una higuera. En ese árbol estaba sentado Gorakh, intoxicado de éxtasis y hablando en voz alta consigo mismo. El venado se escondió cerca de Gorakh.

Bhartṛ se acercó y, al escuchar las incomprensibles palabras de Gorakh, pensó: "Éste debe ser un santo o un loco." Luego le preguntó: "¿Has visto pasar por aquí a un venado?"

Mas Gorakh no respondió y continuó entonando sus experiencias de yoga.

"¿Quién eres?", preguntó el rey. "¿Acaso no oyes que te estoy hablando? ¿Hay alguna aldea cerca de aquí?" Siguió sin obtener respuesta.

Finalmente, cayó el crepúsculo y el venado salió de su escondite. Bhartṛhari se apresuró y lo atravesó con una flecha. Entonces Gorakh tomó el venado en su regazo y preguntó: "¿Quién eres tú?"

"Soy el rey de este país."

"¿Por qué has matado a esta inocente criatura?", retomó Gorakh. "Si no puedes dar la vida, ¿cómo te atreves a dar la muerte?"

"¿Acaso tú puedes dar la vida?", indagó el rey.

"Desde luego que sí", respondió el yogui.

"Pues si puedes revivir a este venado", declaró el rey, "entonces me convertiré en tu discípulo".

Gorakh hizo resucitar al venado y Bhartṛ se convirtió en su discípulo, ya que finalmente deseaba tomar los votos de asceta a causa de la infidelidad de Piṅgalā. Gorakh lo instruyó y Bhartṛhari practicó su *sādhanā*.

Permaneció durante el festival de *Cāturmās*[5] en la ciudad de Tijārā del reino Alvar en casa de un alfarero que vivía con su esposa. Ellos no sentían respeto y afecto por Bhartṛhari en igual medida. Al terminar el Cāturmās, Bhartṛhari les dijo: "El afecto de él es bueno; el afecto de ella es malo. ¡Que tengan mitad oro y mitad arena!"[6] Entonces todas las vasijas que tenía el alfarero se convirtieron la mitad en oro y la mitad en arena.

Un rey pensó que Bhartṛhari era un ladrón y lo amenazó con una lanza, pero la parte de hierro se hizo suave como cera y la parte

[5] *Cāturmās*, o *cātur-māsya*, es una serie de ofrendas rituales que se celebra cada cuatro meses –la primera en el mes de Phālguna (febrero-marzo)– y la cual está regida por las lunas nueva y llena (*cf.* N.N. Bhattacharyya 1996: 56-61). El mes de Phālguna suele regir también los importantes festivales de Holi y Śivarātri.

[6] *Bābā kā het, Māī kā kuhet; ādhā kañcan, ādhā ret* (SantM: 349).

de madera se convirtió en leña verde.[7] Esto sucedió por la gracia de Gorakh. Bhartṛhari se convirtió en una persona muy longeva y en un gran nāth-yogui que realizó duras austeridades, y nunca volvió a comer carne.

En términos generales, las fuentes coinciden en que Bhartṛhari, rey de Ujjain (Avanti o Avantikā) renunció voluntariamente a la vida real para convertirse en yogui. Resulta muy significativo que este personaje decida convertirse en asceta por voluntad propia y no porque las circunstancias o el destino así lo provocaron. Una de las diferencias más notables estriba, sin duda, en el detonador de tal decisión. Mientras que en la mayoría de mis fuentes el rey decide tomar los votos de asceta a causa de un profundo dolor (la muerte de su esposa, la reina Piṅgalā), en una de las fuentes Bhartṛ se decepciona de la vida mundana como consecuencia de la infidelidad de su mujer (E-3). A diferencia de E-1, en E-2 Bhartṛhari se entera de la muerte de Piṅgalā en el bosque, gracias a la esposa de un cazador que se inmola; no porque entre disfrazado al reino.

Existen todavía otras versiones de esta leyenda. H. A. Rose registró una versión del Pañjab algo distinta (Briggs 2001: 11-12): allí, Bhartṛ sale a cazar ante la insistencia de sus setenta reinas. Una vez en el bosque, se encuentra con un venado y sus setenta venadas y es una de ellas quien convence al venado de dejarse matar. Más adelante, en E-2, la esposa de un cazador, creyendo muerto a su esposo, hace lo propio, ante los asombrados ojos de Bhartṛhari. Todo esto lleva al rey de Ujjain a poner a prueba la devoción marital de su esposa y, eventualmente, a su renunciación. En una versión bhojpurī de la leyenda de Bhartṛhari, su esposa muestra deseos de convertirse también en renunciante (yoginī) para poder acompañarlo, pero el rey rechaza con firmeza la propuesta.

[7] *aur kāṣṭha ke bhāg meṅ aṅkur nikal āye arthāt harā ho gayā thā* (*idem*).

Ello sólo le granjearía mala reputación y el desprecio de su guru (Champion 1989: 68).

En E-3, el rey Bhartṛhari decide renunciar porque su esposa está enamorada de un caballerango, mientras que en Gold (1992), GorC 1 y GorC 2 la reina Piṅgalā insiste para que no abandone la vida de palacio. El tema de la infidelidad también era motivo principal de esta historia según me la refirió Shukdeo Singh en Varanasi.[8] En esta versión, la trama gira en torno de un don de inmortalidad que un brahmín asceta ha recibido de los dioses como compensación por sus austeridades. Más adelante, el brahmín obsequia este don al rey Bhartṛhari quien, por amor, lo regala a su esposa. La reina, a su vez, regala el don a su amante y éste a una prostituta que, al final, lo regala de vuelta a Bhartṛhari. Al conocer todos los eslabones que yacen detrás de esta cadena de obsequios, el rey descubre la infidelidad de su esposa y decide abandonar la vida cortesana y el mundo secular. De alguna manera, esta versión guarda cierta relación con la supuesta identidad entre el protagonista de esta historia y el autor del *Śataka-trayam*, célebre poema sánscrito donde se pone de relieve el rechazo de la vida cortesana en función del sentimiento de desilusión. E-3 apoya esta identificación.

El papel que la reina Piṅgalā desempeña en la historia es crucial, pero las versiones difieren en cuanto al modo como ella contribuye a ello. Es imposible no percibir cierta ironía cuando en E-1 Bhartṛhari suplica a su esposa, en honor de los votos de fidelidad y deberes conyugales, que lo ayude a tomar el camino de la ascesis. Le dice que, de ayudarlo, Gorakhnāth mismo habrá de encargarse de que se cumplan cabalmente los votos de una buena esposa (*pāti-vrat*). El resultado, como hemos visto, es el fallecimiento de Piṅgalā, difícilmente un final feliz para una esposa devota. Es más: Bhartṛhari prácticamente pide a Piṅgalā que se

[8] En comunicación personal, febrero de 2005. Véase también A. Gold 1992: 61 y Yajnik 2004: 163.

convierta en viuda por voluntad propia, toda vez que convertirse en asceta supone experimentar una muerte como ente social. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en esta versión la reina no se inmola en *satī*, sino que simplemente fallece fulminada por el dolor. El elemento irónico está también presente en E-2. Cuando el rey Bhartṛhari está a punto de matar al venado, las gacelas piden tomar su lugar. El rey alega que no puede hacerlo, pues ha hecho la promesa de nunca hacer daño a una mujer. Bhartṛhari rompe su palabra pues, primero, causa el dolor y muerte de las gacelas viudas y, por último, provoca la inmolación de la reina al fingir su muerte a causa de una prueba absurda.

Así, debemos advertir que un tema intrínseco a este episodio es la problemática del lazo y los deberes conyugales de la esposa. Este motivo se reitera en otros pasajes del episodio. Al principio del cuento, Bhartṛhari tiene que lidiar con la congoja y determinación de las esposas del ciervo al que está cazando. A pesar de sus súplicas, el rey quita la vida al ciervo. Las gacelas viudas se inmolan –conducta prescrita para una beata viuda– y maldicen a Bhartṛhari. Este elemento no figura salvo en Gold (1992). De algún modo, esta maldición aminora un poco la determinación de Bhartṛhari por convertirse en yogui. Así, en esta versión, cuando el rey termina por renunciar ello casi sucede porque ya no tenía ninguna otra salida. La decisión de convertirse en asceta está llena de ambigüedad en el relato de Madhu Nath, acaso porque el interés de este bardo sea conceder cierto valor a los lazos familiares, aun cuando la historia trata sobre la renunciación. El peso de la vida conyugal es evidente cuando, después de restituir a Piṅgalā, Gorakh reprende a Bhartṛhari por volver a apegarse al mundo secular. Esta obstinación, como sea, es un rasgo mucho más intrínseco a la personalidad de Gopīcand.

Como en una de las versiones de la leyenda de La Llorona en México, Bhartṛhari lamenta la muerte de un ser querido con insistencia y desesperanza ("¡Ay, mis hijos!" / "¡Ay, Piṅgalā!"),

pero se trata de una muerte que él mismo propició. Es válido suponer que más que el amor hacia el ser perdido, lo que ocasiona sus lamentaciones no es sino un sentimiento de culpa. Bhartṛhari sufre porque sabe que él ha sido la causa de la autoinmolación de la reina. La paradoja es que, como rey y marido, Bhartṛhari necesita comprobar que su esposa poseía los valores de *satī*, pero no es capaz de soportar la inmolación ni de poner fin a su vida como lo ha hecho Piṅgalā. Su muerte se da sólo en términos simbólicos: la circunvalación en el crematorio y su conversión en asceta.

La penitencia de Bhartṛhari previa a la iniciación de Gorakh presenta variantes interesantes entre las distintas versiones: mientras que en la versión E-1 la penitencia tiene lugar en un campo de cremación (*śmaśāna*), en E-2 sucede en un jardín, si bien en ambos casos ello ocurre en torno de la pira funeraria de su reina. En la fuente GorC 2 queda claro que Bhartṛhari permaneció en el campo de cremación durante doce años; en GorC 1 esto no es explícito. En E-2, el rey desconsolado permanece en un lastimero estado de dolor y locura durante tres días. En E-3 este incidente no forma parte de la historia en absoluto. Tanto en E-1 como en E-2 dicha penitencia termina merced a la intervención de Gorakh. La imagen de un rey enloquecido en medio de un campo crematorio –por antonomasia, uno de los lugares más impuros en el imaginario hindú– es sumamente fuerte y cabría preguntarse si no es ésa, en parte, la razón de que en E-2 la escena tenga lugar en uno de los jardines palaciegos. El diccionario Oxford de hindi define *Capal* como "inestable, trémulo, impaciente, inquieto", pero también puede referirse al árbol *pīpal* (A. Gold 1992: 79). La conducta de Bhartṛhari en E-2 se corresponde perfectamente con esta definición, toda vez que estos adjetivos describen a la perfección su estado mental. Como sustantivo femenino, *capalā*, puede significar tanto 'relámpago' como Lakṣmī, la diosa de la prosperidad. Esto refiere indirectamente al pasaje en que la esposa del cazador, también en E-2, se inmola y Bhartṛhari se acerca a ella para conocer las

predicciones, que supuestamente la diosa Lakṣmī transmite a una mujer que comete *satī*. Sin embargo, en el jardín Capala no hay prosperidad alguna; de hecho, la desquiciada conducta del rey pone en riesgo al reino entero.

En cuanto a las diferencias internas de E-1, hay que mencionar en primer lugar el modo como Gorakh se entera de la situación de Bhartṛhari. Aunque en ambas fuentes Gorakh se encuentra en el monte Girnar, en GorC 2 es gracias a Dattātreya que se entera de Bhartṛ, mientras que en GorC 1 ello no se explicita. De hecho, el episodio en GorC 2 comienza justo cuando Dattātreya informa a Gorakh de la conducta del rey de Ujjain. El preludio de la caza en el bosque, el incidente con el venado y la prueba de devoción que el rey aplica a su esposa, la reina, sólo aparece como parte del cuento en sí en GorC 1. El GorC 2 relata que cierta vez Gorakh se encontraba en Girnar para hacer su *sādhanā* por instrucciones de Matsyendra. Allí, Gorakh se encontró con Dattātreya, ante quien se postró con reverencia. Tuvieron una charla y Gorakh le relató sus aventuras con Matsyendra. Al final, Dattātreya le dijo: "Hijo mío, conoces la ciudad de Avanti. Bhartṛhari, el rey de allí, lleva doce años sentado en el campo crematorio, clamando "¡Ay, Piṅgalā! ¡Ay, Piṅgalā!" "¿Quién es esta Piṅgalā?", indagó Gorakh. Entonces Dattātreya hace el relato de la situación.

La participación de Dattātreya está del todo ausente no sólo en GorC 1, sino en el resto de las fuentes consultadas para este estudio. La participación o la falta de elementos o referentes vaiṣṇavas, como se puede ver a lo largo del recuento de estas leyendas en este trabajo, es una de las constantes en cuanto a variantes importantes se refiere. Sin duda, podemos intuir motivaciones sectarias en ello y un amplio intercambio de identidades religiosas.

En la pieza teatral en sánscrito titulada *Bhartṛhari-nirveda*, la renunciación del rey no es consciente. Mientras está de duelo por la muerte de la reina, Bhartṛ se lamenta tan hondamente que, en un arranque de aflicción, decide renunciar al mundo. Más tarde,

cuando Gorakh revive a Piṅgalā, el apenado Bhartṛhari se mantiene firme y decide cumplir su promesa de abandonar la vida palaciega y mundana (Briggs 2001: 188; Gold 1992: 62). Esta versión, a diferencia de las versiones estrictamente legendarias, es obra de un autor identificable: Harihara (siglo xv). Las versiones que he consultado –todas mucho más folclóricas– coinciden en que Bhartṛhari renuncia voluntaria y conscientemente; de hecho, éste es uno de los rasgos principales que lo diferencian de su sobrino Gopīcand.

El nombre de la esposa del rey Bhartṛhari es sin duda emblemático, pues alude a la terminología yóguica. Piṅgalā es el nombre de uno de los canales principales (*nāḍī*) de energía sutil dentro del cuerpo yóguico. En E-2, Gorakh promete a Bhartṛ aparecer setecientos cincuenta reinas ante él. El número no es exacto, pero recuerda el número de canales de corriente sutil en el cuerpo yóguico (*nāḍīs*). En algunos textos sobre yoga se dice que el cuerpo sutil posee setecientos veinte *nāḍīs*, de los cuales sólo tres son los más importantes: *iḍā*, *piṅgalā* y *suṣumnā*. No parece descabellado suponer que en este cuento exista alusión a alguna práctica yóguica; volveré sobre este punto en el capítulo 5. Por ahora me interesa subrayar que no me parece una coincidencia el nombre de la esposa de Bhartṛhari, sobre todo porque su papel en la historia no es menor.

En las versiones E-1 y E-2, Gorakh produce cientos de Piṅgalās (falsas) ante un atónito y desconsolado Bhartṛhari, pero entre estas versiones hay diferencias importantes. En E-1 las Piṅgalās ilusorias apremian a Bhartṛhari a tomar el camino del yoga; un poco más adelante, cuando Bhartṛhari tiene que pedir limosna a las mujeres del harén, llamándoles "madre", Piṅgalā ya no vive. En E-2, por el contrario, de las cientos de Piṅgalās que Gorakh hace surgir, una (¿real, ficticia?) permanece y también a ella Bhartṛhari debe pedir limosna. En E-3, por supuesto, este pasaje ni siquiera forma parte de la historia, pues fue en principio la infidelidad de la reina lo que originó la renuncia del rey.

La comparación entre la reina Piṅgalā y una vasija de barro es, en primera instancia, irreverente y cómica. Es también bastante efectiva, al considerar ciertas costumbres mortuorias. De acuerdo con una costumbre rural, cuando alguien muere es menester romper todos los utensilios de barro y reemplazarlos por nuevos, pues los originales han quedado manchados con la muerte (Gold 1992: 83). Recordemos que la muerte, particularmente el cadáver, es uno de los tabúes más arraigados en la sociedad hindú. Al destrozar su vasija, Gorakh realiza un acto sumamente enérgico y efectivo: por un lado, lleva a cabo la costumbre de romper los objetos de barro (aunque su vasija no tiene nada que ver con la familia real); por el otro, insiste en la naturaleza inevitable de la muerte (al menos para quien no ha emprendido el camino de la ascesis). Al igual que la reproducción de la vasija original de Gorakh, es imposible resucitar a Piṅgalā. La muerte es infalible en el mundo secular. Sólo el yogui puede domarla. Aquí es importante advertir que el yogui decide cuándo y a quién revivir en ciertos momentos.

Parece haber una insistencia indirecta en el papel de los alfareros como devotos. En E-2, el pasaje en que los alfareros elaboran vasijas para satisfacer a Gorakh es relativamente largo. En E-3, el episodio concluye con Bhartṛhari como huésped de un matrimonio de alfareros. En otro cuento, el narrador menciona que Gorakh se encuentra haciendo austeridades en casa de un alfarero. De acuerdo con un informante de Ann Gold, tradicionalmente los alfareros representan dadores de vida, toda vez que portan agua para apaciguar la sed de la gente (Gold 1992: 268 n. 3). Este motivo hace que la comparación entre la reina y la vasija sea al mismo tiempo más impertinente y dramática. Resulta impertinente a ojos de Bhartṛhari, pero dramáticamente efectiva por la analogía tácita del cuerpo con el jarrón, ambos contenedores de una sustancia vital: el aliento (*prāṇa*) y el agua.

Hay dos diálogos fundamentales en este episodio. El primero es pieza común a todas las versiones, a saber: la conversación entre

Gorakh y Bhartṛ cuando el yogui busca interrumpir la conducta enloquecida del rey alrededor de la pira funeraria. El diálogo entre Piṅgalā y Bhartṛhari en E-2 es de suma importancia y aun central en esta versión, un incidente que está del todo ausente en las versiones E-1 y E-3. En E-1, por el contrario, el diálogo entre Gorakh y Vikram –si bien bastante corto– resulta significativo; el diálogo entre ellos aparece con detalle en GorC 2, mas no en GorC 1. Lo que debemos subrayar de este diálogo son las palabras que Gorakh dirige al rey, quien se ha habituado de nuevo a la vida en la corte: "Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar" (E-2). Las palabras de Gorakh poseen un significado crucial: expresa la oposición del *ethos* secular-guerrero al *ethos* espiritual, un punto, en cierto modo, que está presente en las leyendas E-F, y sobre el que volveré en el siguiente capítulo.

EL REY APEGADO: GOPĪCAND

Gopīcand, sobrino del rey Bhartṛhari, experimenta de una manera muy distinta el camino hacia la ascesis. En absoluta contraposición con la toma voluntaria de votos ascéticos de su tío, el rey Gopī más bien se resiste insistentemente. Su renuncia es más forzada que deseada y, en consecuencia, las angustias al respecto constituyen un elemento crucial en la mayoría de las versiones de esta leyenda. El destino y su madre misma determinan que Gopī debe convertirse en yogui. No obstante, es hasta después de una serie de vericuetos que Gopīcand asume por fin el camino del yoga y, según algunas versiones de la leyenda, se retira al bosque de Kadalī para cumplir su *sādhanā*.

Las versiones en torno de Gopī son abundantes en muchas lenguas. Las versiones bengalíes poseen diferencias importantes con las versiones que he consultado; por ejemplo, la ausencia de la hermana de Gopī y la ausencia del entierro de Jālandhar en el

pozo. El otro factor importante es que en las versiones no bengalíes, las frecuentes hechiceras suelen estar asociadas con el territorio bengalí (Gold 1992: 64). Ello es significativo si tenemos en mente la geografía tántrica.

Las versiones que anoto a continuación están basadas principalmente en NSCar, Gold (1992) y Yajnik (2004). SantM, BhkM y Rajjab ofrecen muy poca información sobre esta saga. Sorpresivamente, tanto GorC 1 como GorC 2 se refieren a la historia de Gopīcand sólo a partir del rescate de Jālandhar que, como mencioné antes, es un motivo ausente en las versiones bengalíes y gujarātī. En estas dos últimas fuentes es interesante que la transformación de Gopī en yogui no merezca demasiadas páginas. El GogPur dedica bastantes páginas al episodio de Jālandhar y algunas más para la toma de votos ascéticos del rey Gopī. En la versión de Gujarat (Yajnik 2004) las historias de Bhartṛhari y Gopīcand se entrelazan, si bien el personaje principal en esta versión es Gopī; Bhartṛ constituye más un elemento secundario en la historia de la renuncia de su sobrino Gopī.

Versión F-1
(NSCar: 203-209)

Según esta versión, el rey Māṇikcandra y su esposa Maynāvatī gobernaban prósperamente en Bengala, pero les entristecía que aún no hubieran parido un heredero al trono. La reina entonces hizo unos votos especiales[9] y en consecuencia concibió a Gopīcand. El palacio se desbordó de felicidad. Llegaron astrólogos de regiones muy lejanas para preparar el horóscopo del recién nacido, pero se

[9] *Ratnākar vrat*, lit. "el voto con forma de joya" (NSCar: 204); *ratnākar* también quiere decir "mina de piedras preciosas" o "mar". El sentido preciso de este voto es confuso. ¿Tal vez la reina se pone a meditar arduamente junto al mar?

quedaron preocupados con los resultados. El rey, intrigado, preguntó al respecto. Ellos respondieron que el nacimiento del niño era sin duda auspicioso y que gozaría de larga vida; sin embargo, apenas entrado en su juventud, a muy temprana edad habría de abandonar el palacio y adoptar el camino del yoga. Si permanecía en la corte, entonces tendría una vida muy corta. El rey respondió que eso era una total falsedad.

"Dejen de manchar en vano el destino de mi hijo", les espetó.

La reina Maynāvatī tuvo especial cuidado con la educación del niño. El rey, por su parte, no dejaba de estar intranquilo por las predicciones de los astrólogos. Sabía que la madre estaba a favor de que el niño se convirtiera en asceta. Para impedir que en vez de ascender al trono el niño optara por la vía del ascetismo a instancias de la madre o de algún asceta, planeó apartar a la madre y prohibirle la entrada al palacio a cualquier yogui.

Jālandhar no tardó mucho en llegar al reino. Al enterarse de la prohibición, montó en cólera y maldijo que el rey moriría en un lapso no mayor de seis meses. Para evitar que la madre del niño lo animara a tomar el camino del yoga, el rey Māṇikcandra la mandó desterrar. Ella quiso instruir al rey en materia de yoga e influir en él, pero lo último que el rey quería era tener a una mujer por guru. Fue desterrada y se dirigió a la ciudad de Pherusā.[10] Māṇikcandra la mandó llamar sólo en el momento de su muerte. Ella lo mandó encerrar en un cuarto con una puerta de hierro para tratar de impedir que la muerte lo alcanzara, pero sus poderes yóguicos fueron infructíferos. Cuentan que la reina se transformó en abeja y fue al reino de Yama, el dios de la muerte, pero ni aun así pudo salvar la vida de su marido.

Tras la muerte del rey, la reina Maynāvatī se hizo cargo del reino hasta que Gopīcand tuvo edad suficiente para asumir el trono. El rey del sur, Rajendra Cola, buscaba hacer una alianza y para ello

[10] Seguramente Ferusa, en Dhaka (actual Bangladesh).

quería cazar a su hija con Gopī. Él ya tenía otras esposas: Udayinī, Padminī y Campadevī. Udayinī y Padminī eran hijas de un rey de Dakka. Gopī pasaba su tiempo gozando de todas ellas. A la reina Maynāvatī le oprimía el corazón pensar que si Gopīcand no se convertía en yogui durante su juventud, entonces moriría joven, así que lo instó a que recibiera iniciación de Jālandharnāth.

"Este cuerpo es perecedero; el gozo también es perecedero. La vida transcurre inútilmente entre el placer y el dolor y no hay necesidad de seguir así."

Gopīcand comprendió las palabras de su madre y entendió la importancia de tener una iniciación espiritual.

Sin embargo, Jālandhar le dijo a Gopī que convertirse en yogui no era cosa fácil. Era necesario emprender una difícil examinación. Le dijo que regresara al palacio, que consiguiera agua para su baño sagrado y que mendigara para conseguirle comida. Tendría que llamar "madre" a todas las reinas y pedirles limosnas; sería también necesario que para consagrarse en el conocimiento del yoga obtuviera la orden de su madre. Luego Jālandhar le dio su propia vasija: "Llénalo de agua con tus propias manos."

El rey se dirigió al palacio para llenar la vasija del yogui; se sentía acongojado, pero lo que importaba era llevar a cabo las órdenes del guru. Como no pudo levantar el ánfora llena de agua, sus sirvientas reales lo hicieron. Gracias a sus poderes yóguicos, Jālandhar se dio cuenta de esto: el rey no había pasado satisfactoriamente la prueba. Le dijo que el ánfora se había mancillado con el contacto de las mujeres y le ordenó ir a la ciudad para pedir limosna. El rey se puso una alforja sobre el hombro. Al entrar a la ciudad, los ministros lo vieron y lo saludaron: "Oh, Majestad. Siéntese en el trono; no debería estar pidiendo limosnas."

Gopīcand respondió: "Ya no soy un rey; soy el discípulo de Jālandharnāth." Mas ante la insistencia de la gente de la corte, Gopī tomó un poco de harina del palacio.

Jālandhar le dijo que la harina venía sólo de una casa, así que no se podía considerar limosna y era por lo tanto impura.[11] Entonces le ordenó tomar limosnas de la mano misma de las reinas. Gopī contestó que ello no era posible.

"He tomado su mano en matrimonio. ¿Cómo habría de llamarles "madre" y pedirles limosna?"

"Oh, rey", dijo el yogui, "no hay nada en el camino del yoga; este camino es muy arduo. Mientras no puedas pedir limosna a tus reinas, ¿cómo podrías devenir inmortal?" Entonces Gopī se dispuso a cumplir la orden del guru.

Llegó al palacio y fue con su reina Campādevī para pedirle limosna. Esto satisfizo a Jālandhar, quien dijo a Gopī: "Muy bien, ahora sólo falta que recibas limosna de tu madre para poder ingresar al reino del yoga. Sin órdenes suyas, no puedes convertirte en yogui."

Así lo hizo Gopī. Maynāvatī rebozó de alegría maternal al ver a su hijo y, con el gran conocimiento que tenía, le dirigió estas palabras a su Gopīcand: "Hijo mío, te he enviado con Jālandharnāth para que venzas la vejez y la muerte. No era mi intención que abandonaras el reino de Gauṛ para vestir los ropajes de color ocre y convertirte en yogui."

Sus ojos se llenaron de lágrimas y se le hizo un nudo en la garganta. No soportaba la idea de separarse de su hijo. Del mismo modo, los ministros sollozaban y las mujeres se lamentaban en sus aposentos. Los lamentos de las reinas Udayinī, Padminī y Campādevī conmovieron los duros corazones de los yoguis.

Jālandhar llegó hasta el palacio para convertir a Gopīcand en su discípulo. Primero se dirigió a Maynāvatī: "Los placeres reales son efímeros, fugaces; no impidas que tu hijo se convierta en yogui. Ayúdame a que reciba las ropas ocre y la iniciación." Al principio

[11] Al parecer el protocolo de mendicante exige que el renunciante recoja limosnas de distintas personas y hogares para asegurar su errancia.

Maynāvatī se sintió profundamente afligida; después de todo, ella no era sino una madre, la madre del rey de Gauṛ.

Entonces ella recordó las palabras de los astrólogos: si Gopī no se convertía en yogui, moriría muy joven. Así, entregó a Gopī un manto de vagabundo y le dijo: "Debes andar errante con tu guru, pero no debes ir nunca a la ciudad de Dhārā." Le dijo además que anduviera como yogui errante durante doce años y que incluso el gran sabio Janak había sido también un gran yogui que se ocupó de los asuntos reales. Así, prosiguió su madre, después de esos doce años y de realizar su *sādhanā*, Gopī debería volver a la capital para tomar el mando de nuevo. Luego Jālandhar lo instruyó en el culto de Paramaśiva, quien es Alakh Nirañjan, el Inefable Vacío, y partieron juntos.

Llegaron hasta el sur de la India. Por azares del destino Jālandhar quiso ponerle una prueba a Gopī y lo dejó como rehén en casa de una prostituta llamada Hīrā. Hīrā intentó hacer caer en tentación a Gopī y se le insinuó abiertamente; pero Gopī rechazó el acercamiento, pues su mente estaba concentrada en el yoga. Entonces Hīrā comenzó a torturarlo de varias maneras.

Las esposas de Gopī se enteraron del incidente. Las reinas Udayinī y Padminī tomaron a dos loros[12] y en su cola ataron una carta; después los mandaron a volar. Las aves llegaron hasta donde Gopī estaba prisionero y, después de inspeccionar la situación, regresaron.

Al mismo tiempo, Jālandhar también se enteró y se encaminó a la morada de la prostituta. Exigió que le entregara al prisionero. Hīrā respondió que Gopī ya había muerto. Mediante su visión yóguica, Jālandhar comprendió todo lo que pasaba; emitió entonces un rugido (*huṃkār*) y después liberó a Gopī, quien se postró a los pies del guru.

[12] En el texto, los pájaros son específicamente *totā* (perico) y *mainā* (mina, mainato), dos aves capaces de imitar sonidos humanos.

Después de regresar a la capital real, Gopīcand renunció para siempre al reino y se afianzó como yogui. Por azares del destino, regresó en compañía de su guru y llegaron a Dhārā. Su madre ya le había advertido que nunca fuese a esta ciudad, pero ¿quién puede interponerse al destino?

El rey de Dhārā se había casado con Candrāvalī, la hermana de Gopī. Cuando Candrāvalī se enteró de que su hermano venía a Dhārā como asceta, rompió en llanto, inundando la ciudad de lamentos. Al llegar a la puerta del palacio, Gopīcand pidió limosnas. Candrāvalī se desmayó a tal grado que parecía que el aliento la abandonaría. Después de que volvió en sí, Gopī regresó a la capital real en compañía de Candrāvalī y Jālandhar. Candrāvalī se convirtió en una *yoginī* muy famosa. Por su parte, Gopī ya había sumergido por completo su mente en la idea de la renuncia y el desapego [...]

Versión F-2
(Gold 1992: 161-218)

Maynāvatī, la reina de Bengala, no había podido tener hijos, así que se dedicó a atender a cien *sādhus* y cien brahmines con el objeto de conseguir un favor de ellos. Les prodigó vacas, oro y alimentos; ofreció oblaciones y estandartes a los dioses en sus templos. Pero ni aun así obtuvo el don de la maternidad. Así, pues, la reina se cansó y decidió dejar de venerar a *sādhus*, brahmines y dioses en seña de disgusto.

A los tres días se le apareció el señor Śaṅkara (Śiva) bajo la forma de un joven yogui de cabello enmarañado. En un principio, Maynāvatī se rehusó a dar limosna alguna pues todas sus caridades habían sido en vano. El dios Śiva contestó que no estaba en su destino convertirse en madre. Ella insistió y, al final, Śiva le dijo que le hiciera ofrendas de leche y mantequilla; después le informó que no lejos se encontraba un yogui de nombre Jālindar prac-

ticando austeridades en compañía de mil cuatrocientos discípulos que hacían *tapas* invisiblemente y mil cuatrocientos que hacían *tapas* visiblemente. Le dijo que podría tomar a uno de los discípulos como hijo suyo.

Ella llegó hasta donde se encontraban Jālindar y los demás yoguis, alrededor de una hoguera. Entre los yoguis visibles estaba Carpaṭnāth, quien era el líder de los discípulos. Jālindar tenía los ojos cerrados. La reina le llamó, mas él no respondió. Maynāvatī insistió, pero el yogui permaneció inmutable.

Enfadada, se acostó a un costado de la fogata y se quedó dormida por doce años. Pasaron terribles lluvias y la reina falleció, sucumbiendo a escorpiones, hormigas y termitas que levantaron allí un monte. Incluso crecieron árboles de mangos y limas de su estómago.

Jālindar abrió los ojos al cabo de doce años y reprendió a Carpaṭ por haber descuidado la limpieza del lugar. El discípulo arguyó que no había descuidado la limpieza, pero tampoco había modo de disponer de los restos de una reina.

Jālindar ordenó a Carpaṭ que arrancara los árboles, exhumara todos los huesos y los juntara de nuevo. Después Jālindar utilizó un elíxir para revivir a la reina. Cuando ella volvió a la vida le pidió un obsequio. Ella pidió un hijo, pero él dijo que no era parte de su destino convertirse en madre. Después de recriminar, Maynāvatī logró que Jālindar accediera.

El yogui le dijo a la reina que le entregaría a uno de sus discípulos, quien nacería como hijo de ella. Sin embargo, Jālindar puso una condición: el hijo habría de pasar los primeros doce años de su infancia sin problemas, después podría gobernar el reino por otros doce años, tras los cuales debería convertirse en yogui; de lo contrario, habría de morir muy joven.

A otro día, Jālindar envió a Carpaṭ al palacio. Cuando Maynāvatī escuchó el grito de Alakh a las puertas del palacio, ordenó a una de sus esclavas que entregara un platón lleno de

diamantes y rubíes al yogui. La esclava fue a encontrarse con el yogui. Carpaṭ desdeñó las joyas y tuvo un altercado con la esclava. Ésta, a su vez, se burló de la aparente estupidez del yogui. Él terminó por convertir una piedra en oro.

La esclava fue corriendo a contarle lo sucedido a Maynāvatī. Ella ordenó que llenaran la jícara del yogui con leche. Pero se necesitó de doce jarrones completos para poder llenar la jícara. Al final, Carpaṭ dijo a la reina que Jālindar la esperaba en la mañana junto a la fogata.

A la mañana siguiente Manāvatī fue a encontrarse con Jālindar en el jardín Capala. Él le dijo que escogiera a un muchacho de entre todos. Después de inspeccionarlos –algunos eran viejos o feos o hasta deformes–, escogió a un niño que resplandecía de belleza y en cuyo pie brillaba un loto y una joya en el brazo. Jālindar objetó que ése era su mejor alumno y quien hacía brillar a su congregación. Ella le recordó que debía cumplir su promesa y el yogui tuvo que acceder. Le dijo al muchacho que debía irse con Maynāvatī, gobernar el reino y desposar cientos de mujeres y esclavas. El muchacho estaba atónito y reacio, pero aceptó la orden del guru. Entonces Jālindar fulminó al muchacho con un elíxir y entregó las cenizas a Maynāvatī para que se las comiera. Después Jālindar informó a la reina que terminaría por darle dos retoños: un niño y una niña. La niña podría permanecer siempre como hija de Maynāvati, pero –recordó el yogui– el niño sólo era un préstamo.

El tiempo transcurrió. El niño se convirtió en muchacho y eventualmente ascendió al trono. Gobernó el reino durante doce años y, puesto que el lapso se había cumplido, Maynāvatī comenzó a inducir la renuncia de su hijo Gopī. Insistió una y otra vez hasta que Gopī accedió tomar la iniciación de Jālindar. Pero los consejeros reales lo hicieron desistir y le aconsejaron que tratara de deshacerse de su guru. Planearon entonces arrojarlo a un pozo y enterrarlo bajo excremento de caballo. Gopī aceptó la propuesta.

Jālindar estaba al lado del pozo y Gopīcand se acercó para saludarlo. Mientras se postró ante el yogui, uno de los consejeros se acercó por detrás de Jālindar y lo empujó al pozo. Cinco días tardaron los jardineros en llenar el pozo con estiércol.

La reina quedo consternada y se preocupó por su hijo. Ya habían pasado los doce años estipulados y si Gopīcand no se convertía en yogui, habría de morir inexorablemente.

Un día el rey Gopī estaba reclinado, tras haber almorzado, atendido por sus reinas y sus esclavas. Los mensajeros de la muerte vinieron a buscarlo y lo tocaron con sus varas. El aliento lo abandonó y, ante su muerte, las reinas y esclavas sollozaron amargamente. La reina fue a ver qué pasaba y se encontró con el cuerpo sin vida de Gopī; quedó inconsolable.

Fue entonces a suplicar ante Gorakh y Jālindar, que se encontraban fumando hachís juntos. Los yoguis en enfadaron con el dios de la muerte y Gorakh se dirigió al reino de los muertos. Una vez allí, golpeó a los mensajeros de la muerte y recuperó a Gopī. Una vez que estuvo de vuelta con Maynāvatī, Gopī volvió a ser apremiado a tomar los votos de asceta. Gopī quedó convencido. Maynāvatī lo condujo hasta donde estaban Jālindar y Gorakh para que recibiera la iniciación.

Cuando Gopī se disponía a acercárseles, ellos se convirtieron en leones gigantes y se aproximaron amenazantes al rey. Él reconoció que había obrado mal y aceptó el castigo que quisieran darle. Jālindar le dijo que aún no estaba listo para convertirse en asceta, pues seguía atado a sus deseos. Gopī insistió y al final Jālindar cedió.

Hizo sentarse a Gopīcand junto a la fogata y sacó una daga de cuatro filos. Con ella perforó la oreja izquierda de Gopī y de la herida manó leche. Después insertó una clavija de madera. Se dispuso entonces a repetir el procedimiento con la otra oreja, pero Gopī estaba lamentando dejar atrás los placeres reales. Jālindar

perforó la oreja derecha y de la herida brotó sangre. Jālindar increpó fuertemente a Gopī.

Después insertó en la oreja derecha una clavija hecha de madera del árbol del *nīm* y colocó un platón de hierro sobre la cabeza de Gopī, al cual le prendió fuego. Luego se llevó al recién iniciado en peregrinación al bosque de Kajalī. Al llegar, Jālindar le dijo a Gopī: "Muy bien; ya eres un discípulo firme (*pakka*[13]); te has convertido en yogui", y le entregó una alforja, unas tenazas, un cuerno de venado y unas sandalias de madera.

Después le dijo que para concluir con el proceso de conversión debería ir hasta el palacio, llamar "madre" a Pāṭam De, su reina principal, y pedirle limosna. De inmediato Gopī alegó que ello no era posible, pues había "diseminado todas sus hojas y olido todas sus flores". El guru respondió que ahora que era yogui ya no tenía mujer; que todas las mujeres eran ahora para él como madres.

Cuando Gopī estaba entrando al reino de Gauṛ, contempló la magnificencia del reino y recordó sus pasadas glorias: la pompa, la caza, las odas de los bardos. Ahora estaba harapiento, cubierto de cenizas y con el cabello enmarañado. La nostalgia lo hizo llorar. Imploró entonces la presencia de su guru.

Al instante se apareció Jālindar y lo reprendió pues, si así se sentía en la jungla, ¿cómo soportaría el encuentro con las reinas y las esclavas? Con lágrimas en los ojos Gopī argumentó que Jālindar no entendía la situación pues nunca había tenido familia. Jālindar intentó apaciguarlo y le recomendó orar. Al final le volvió a indicar que fuera al palacio a pedir limosna.

Gopīcand volvió a emprender el camino y, ya en las afueras de Gauṛ, se sentó a meditar a las orillas de un río. Mientras tenía los ojos cerrados, las mil seiscientas esclavas de Gopī vinieron al río por agua. Al ver al yogui meditando, Hīrā Dāsī, una de ellas, propuso indagar acerca del paradero de su rey convertido en asceta

[13] *Pakka* significa "maduro, cocinado, frito, genuino".

con este yogui. Gopī fingió no saber nada y pidió limosnas. Las esclavas insistieron y él perdió la paciencia, así que las amenazó con azotarlas.

Ellas se apresuraron a llenar sus jarras y se marcharon. Al llegar al palacio fueron reprendidas por haber tardado tanto. Hīrā Dāsī explicó el encuentro y la reina Pāṭam De la reprendió por avivar sus heridas.

Mientras tanto, Gopī recogió sus cosas y entró volando al reino de Gauṛ. Una vez dentro, la nostalgia lo atacó de nuevo. Al ver que nadie lo vitoreaba, se acongojó. Incluso vio al mejor de sus elefantes morir de hambre. Finalmente, llegó a las puertas del palacio. "¡Alakh!", gritó.

La reina Pāṭam De escuchó el llamado; hacía mucho tiempo que los yoguis no pasaban por allí. Ordenó a la esclava Hīrā dar joyas al yogui, pues no quería que, yéndose con las manos vacías, maldijera el reino. La esclava se adornó exuberantemente y fue con el yogui.

Hīrā le ofreció al yogui un platón lleno de diamantes y rubíes, pero el yogui desdeñó la ofrenda. En vez de las joyas, pidió que le llevaran los restos del banquete de la reina Pāṭam De. Hīrā se burló de él y lo amenazó con su vara de bambú. Ella quería hacerse pasar por Pāṭam De y eso exasperó a Gopī, quien terminó por propinarle varios golpes con sus tenazas.

Hīrā regresó llorando al palacio. La reina Pāṭam De le preguntó por qué lloraba de esa manera. Hīrā le mostró su espalda: dos largas heridas la recorrían desde el cuello hasta las nalgas. Pāṭam De ordenó a Hīrā reunir a las mil seiscientas esclavas para que sacaran a varazos al yogui del reino. Pāṭam les advirtió que no lo mataran, sólo que lo asustaran y ahuyentaran. Las esclavas llegaron a donde estaba Gopī.

Gopī se vio rodeado y se asustó; las reprendió por mostrarse tan malagradecidas ahora, cuando antes se disputaban sus sobras. Ellas lo callaron a gritos y se le fueron encima a golpes y jaloneos.

Gopī comenzó a sollozar e implorar la presencia de su guru Jālindar. Al instante se apareció. Gopī le explicó la situación. Jālindar le aconsejó tomar un trapo y humedecerlo en el agua de su alforja para limpiarse las cenizas que cubrían su cuerpo. Después de limpiarse refulgieron el loto en su pie, la joya en su brazo y la luna en su frente. De inmediato las esclavas reconocieron al rey, se detuvieron, atónitas, y suplicaron perdón. Luego regresaron al palacio.

Ante la interrogativa de Pāṭam De, Hīrā le explicó que el yogui que se encontraba afuera no era sino Gopīcand mismo. La reina se dirigió al balcón para cerciorarse y, desde allí, contempló a Gopī brillando con todo su esplendor. Con pesar, ella le preguntó por qué había abandonado el palacio. Pero él hizo sonar su cuerno de venado y respondió: "¡Alakh! Hey, Madre Pāṭam, dame algo de limosna. Es la orden de mi guru."

Pāṭam De sintió gran pesar al oír a su propio esposo llamándola "madre". Entonces se dejó caer del balcón. La reina perdió el conocimiento y las esclavas la atendieron entre lamentos. Los lloriqueos atrajeron la atención de Maynāvatī, quien se acercó. Las esclavas le explicaron que Gopī había venido como yogui y que la reina había caído desde el balcón. Después se dirigió al balcón y vio a Gopī.

Él le dijo que su guru lo había enviado a pedir limosna de Pāṭam De. Maynāvatī le prometió hacer que le entregaran alguna limosna. Después fue con Pāṭam De y la instó a dar limosnas al yogui.

Así pues, las once mil reinas y mil seiscientas esclavas prepararon un banquete para Gopī, quien seguía pidiendo una caridad. Encabezadas por Pāṭam De, todas las mujeres trajeron los alimentos en untuosos platones. Gopī llamó "madre" a Pāṭam y ella, al instante, dio la media vuelta.

Maynāvatī la convenció y ella colocó los alimentos en la escudilla de Gopī. Tan pronto recibió la limosna, todas las reinas y esclavas lo rodearon. Luego trajeron a Phūlam De, la hija de Gopī,

que reconoció de inmediato a su padre. Todos rompieron en llanto. Gopīcand volvió a implorar la asistencia de su guru.

La imploración de Gopī hizo aparecer de inmediato a Jālindar. El guru notó que Gopī estaba por ceder a la red de *māyā*, así que tomó su elíxir mágico e incineró a Gopī. Al mismo tiempo, lo hizo subir al palacio de su madre. Ella se dio cuenta de esto. Entonces Maynāvatī recriminó a todas las mujeres. Regresó a sus aposentos para reunirse con Gopī y le preparó un buen almuerzo.

Después le dijo que siguiera el camino recto y que nunca se dirigiera a Bengala. Gopī preguntó por qué y ella le explicó que allí vivía su hermana; si ella lo veía con el atuendo de un yogui se mataría. Gopī replicó que ella, su madre, no lo había hecho y que su hermana tampoco tendría por qué hacerlo. Por último dijo que era posible que en esta vida, este carnaval de despedidas, terminara por encontrársela [...]

Versión F-3
(Yajnik 2004: 155-162)

Había una vez un alfarero en la ciudad de Ujjora que tenía un asno excepcional y testarudo. El asno insistía en que quería desposar a la princesa, la hija del rey Devīsiṃha. Al alfarero le inquietaba que el asunto pudiera llegar a oídos del rey y, temiendo por su vida, decidió abandonar la ciudad. Sin embargo, el rey se enteró y lo retuvo. Por la noche, el asno convirtió las murallas del castillo en oro y decidió hacer los preparativos de la boda. Al final, terminaron por casarse.

Durante la noche, el asno se convertía en un apuesto joven para unirse a la princesa. Así pasaron los días. Con la esperanza de conservar únicamente el cuerpo del joven, se decidió incinerar el cuerpo del asno, pero asno y joven perecieron juntos. Dios acudió de inmediato y, por medio de un elíxir, devolvió la vida al asno.

Por accidente, una gota cayó sobre una astilla de madera y ésta cobró vida en la forma de un leñador.

Un día el rey Bhartṛhari salió de caza, invocando a la diosa sedienta de sangre. Dio muerte a un antílope y todas las gacelas se lamentaron y lo maldijeron. Al mismo tiempo, Dios se hizo presente en la forma de un asceta y, por medio de su elíxir, devolvió la vida al antílope. El asceta le dijo a Bhartṛhari que al cabo de doce años habría de convertirse en asceta.

Al mismo tiempo, Gorakhnāth andaba en compañía de sus discípulos, entre los cuales se encontraba el leñador que había nacido de la astilla. Llegaron todos hasta Dhākā y allí Gorakh prendió una hoguera; Gorakh se puso a meditar durante doce años. Al terminar, pidió a sus discípulos que le trajeran el agua de un pozo seco, la leche de una vaca sin leche y la carne de un búfalo descarnado. Al mismo tiempo, la reina Menāvatī también intentó encontrar estas cosas y, al no poder, le mandó una ofrenda de joyas y oro, pero para Gorakh esto era lo mismo que rocas. Entonces Menāvatī fue con Gorakh para tomar *darśan*. Él, al ver acercarse a una mujer, tomó un puñado de cenizas y las arrojó hacia la reina, fulminándola en el instante. Sus discípulos lo hicieron entrar en razón y Gorakh resucitó a la reina con un elíxir. Le prometió que tendría un hijo que gobernaría Bengala. Luego ordenó a su discípulo el leñador encarnar como Gopīcand en el útero de Menāvatī.

El niño nació, creció y reinó sobre Bengala durante doce años. Al cumplirse el décimo tercer año, Gorakh llegó al reino; Menāvatī conminó a su hijo Gopī a recibir la iniciación de Gorakh. Gopī fue hasta donde estaba el yogui, pero como éste había tomado la forma de un leproso, Gopī se retiró con disgusto. Finalmente, Menāvatī lo convenció y Gopī terminó por convertirse en discípulo de Gorakh. Gopī recibió los distintivos de un yogui, incluidos los aretes y, de pronto, tuvo una visión: todas sus reinas habían sido sus hermanas en una vida anterior.

Fue entonces hasta el palacio para pedirles limosna. Primero le ofrecieron oro y plata, pero él exigió panes rancios. Después fue a despedirse de Menāvatī. Ella, apenada, le dijo a Gopī que en su peregrinación habría de cruzar la tierra donde se encontraba su hermana Jaśodā; le pidió que le entregara un brasero. (Menāvatī había escrito en secreto una súplica a Jaśodā para que convenciera a Gopī a abandonar el ascetismo). Gopīcand emprendió su camino.

En el trayecto, Gopī pasó por Ujjenī (Ujjain), donde reinaba su tío materno Bhartṛhari. El rey Bhartṛhari estaba en procesión matrimonial y no quiso acercarse al asceta. Después de un rato, el rey reconoció a su sobrino, quien le contó por qué se había convertido en asceta. De inmediato Bhartṛhari vislumbró una de sus vidas pasadas como venado y decidió también tomar los votos de asceta. Juntos partieron hacia la ciudad de Jaśodā.

Una vez allí, le mandaron a Jaśodā el brasero de Menāvatī pero no se detuvieron, sino que siguieron su camino. Jaśodā leyó el mensaje y se estremeció. Decidió ir tras su hermano y su tío. Para ello, se ungió los senos con veneno y puso otro tanto en una botella de vino. Esa misma noche, su marido y su bebé perecieron. Encomendándolos a la gracia de Dios, Jaśodā se fue en busca de sus parientes, mas nunca pudo dar con ellos.

Durante su procesión, tío y sobrino entonaban *bhajans* sin cesar, lo que en algún punto llegó a molestar el sueño de Kumbhārāṇā, el rey de Chittoḍa-gaḍha. Él mandó encarcelar a los dos ascetas. Después mandó apresar un tercer mendicante, Khodā Meghavāla, que también cantaba *bhajans* y liberó a los yoguis. El rey le dijo que sólo lo liberaría si demostraba que su devoción era pura y sincera. El devoto imploró y por la noche la diosa Sarasvatī se le apareció en sueños. La diosa le dijo que, puesto que era un verdadero devoto, lo llevaría por sobre el agua hasta donde se encontraban Bhartṛhari y Gopī. Ellos estaban meditando en medio del agua. Sarasvatī les contó lo sucedido y ellos accedieron a intervenir en

favor de Meghavāla: harían que el rey Kumbhārāṇā tuviera un hijo, aun cuando ello no estaba escrito en su destino.

Gopīcand encargó su cuerpo a Bhartṛhari y se hizo encarnar, para nacer a partir del muslo de la esposa de Kumbhārāṇā. El príncipe recibió el nombre de Lalakuṃvara y, tras la muerte del rey, sucedió a su padre en el trono. Pasaron doce años y Bhartṛhari se cansó de esperar, empeñado en sus austeridades en medio del océano. Al mismo tiempo, Bhartṛhari salvó de morir ahogado a un *bania*. Mandó entonces un recado a su sobrino con el *bania*, ahora ahora bajo la forma del príncipe Lalakuṃvara: o regresaba de inmediato a su verdadero cuerpo, o lo arrojaría al mar.

Gopīcand/Lalakuṃvara dejó el reino bajo la custodia del *bania* y retornó a su propio cuerpo. Luego él y su tío Bhartṛhari dejaron atrás el océano y prendieron una hoguera a orillas de un lago.

La saga del rey Gopī es sin duda una de las más célebres del repertorio folclórico en el subcontinente, es también una de las más largas. La saga, a través de sus versiones, está construida de diversos subepisodios que se van insertando en momentos clave de la narrativa principal. El tratamiento de Ann Gold (1992) registra con detalle una de estas versiones. Por mi parte, estoy interesado en recoger las variantes y recurrencias significativas entre varias versiones. Hemos visto que, pese a la proliferación de versiones folclóricas, las "historias base" se pueden reducir a tres versiones principales en este caso (F-1, F-2 y F-3). Sorpresivamente, en varias de mis fuentes esta historia no es la más recurrente ni la más largamente abordada, con la excepción de Gold (1992), el NSCar y, en menor medida, el GogPur.

De acuerdo con Ann Gold, la historia de la renuncia de Gopī retrata las "dimensiones humanas de la renunciación", tipificadas en su "apego emocionalmente desgarrador" (A. Gold 1989: 771, 773). Pone también de relieve la tensión entre las virtudes del

renunciante y el monarca (*ibid.*: 784). En esencia, Gopīcand no encarna las verdaderas virtudes del yogui, pues nunca se muestra del todo dispuesto a tomar los votos de asceta, salvo en la versión F-3. Igualmente significativo resulta el hecho de que una y otra vez el rey yogui falla durante sus intentos de meditación, es decir que nunca logra el "cese de las turbulencias mentales" (*citta-vṛtti-nirodha*), presupuesto de todas las prácticas de yoga. Al no poder controlar su mente, sus afecciones y sus afectos, literalmente Gopī *padece* la conversión en renunciante. Ciertamente él no representa al yogui idóneo. De hecho, Carpaṭ, el único discípulo de Jālandhar que aparece con nombre propio, sirve de preámbulo y contraparte a Gopī (F-2). Carpaṭ se muestra siempre como el más fiel alumno de Jālandhar. La contraposición entre ambos discípulos se refuerza sobre todo porque los dos experimentan una misma situación: tienen que pedir limosnas de la misma cortesana, Hīrā. Pero mientras que Carpaṭ realiza un prodigio (convierte piedras en oro[14]), Gopīcand termina por apalear a la infortunada sirvienta. Ello le vale la represalia y la humillación de todas las sirvientes y cortesanas del palacio. Como sucede en más de una ocasión, Gopī sólo se libra porque suplica a su guru que venga a socorrerlo.

Gopīcand y su tío Bhartṛhari se diferencian en gran medida. Mientras que Bhartṛ dice (E-1): "Ya no soy el rey Bhartṛhari, sino el yogui Bhartṛharināth [...] sigo las órdenes de Yogui Gorakhnāth", Gopī dice (F-1): "Ya no soy un rey; soy el discípulo de Jālandharnāth". En el primer caso, las mujeres no tienen más remedio que aceptar el hecho; en el segundo, sin embargo, la gente de la corte convence a Gopī de retomar sus funciones reales. Los diferencia también su actitud para con sus respectivas esposas. Si bien es cierto que Bhartṛhari se lamenta profundamente por la muerte de Piṅgalā, la tendencia en las versiones del episodio presenta a un rey que no

[14] El Carbaripā del linaje tibetano, sin duda relacionado con este Carpaṭ, convierte a una mujer y a su hijo en estatuas de Buda para liberarlos del hambre (Dowman 1985: 309).

tiene el menor reparo en poner a prueba la fidelidad de su esposa (ello, como ya hemos visto, ocasiona eventualmente la muerte de la reina Piṅgalā). Gopīcand, por su parte, siempre se muestra apegado sin remedio y alegremente involucrado con todas sus reinas: éstas le preocupan. En términos de crítica de género, Gopīcand resulta un personaje menos cuestionable que su tío Bhartṛhari, quien se muestra menos atento por su esposa. En términos de ascesis, sin embargo, Gopī constituye una figura sumamente inestable e imperfecta (opuesto por completo a la imagen del *siddha*).

La versión folclórica de Gujarat (F-3) constituye una variante interesante no sólo porque entremezcla las historias de Bhartṛhari y Gopīcand, sino por ciertos motivos internos. En esta narrativa, llama la atención la circunstancia que hace a Bhartṛhari convertirse en asceta. A diferencia del resto de versiones al respecto (leyendas E y F), en F-3 es Gopī quien persuade a su tío de tomar los votos de la ascesis. El drama entre Bhartṛhari y su esposa Piṅgalā está del todo ausente en esta versión. Se trata también del único relato –de entre los que he utilizado– en que se atribuye a Gopī la conversión de alguien. Por lo general, Gopī es arrastrado hacia la renuncia y no suele adoptar el papel de maestro de nadie.

Por otra parte, F-3 involucra una gran cantidad de motivos narrativos so riesgo de perder la coherencia discursiva. El alfarero y el asno con los que abre el cuento no vuelven a aparecer mas ni queda claro cuál es su relevancia para con la historia. El editor se inclina a pensar que seguramente ello es el antecedente del nacimiento de Bhartṛhari: el asno habría renacido, o se habría convertido, en Bhartṛhari y la princesa en la reina Piṅgalā. De hecho, una versión de Rajasthán es mucho más explícita sobre este punto y desarrolla plenamente dicho pasaje. El asno, efectivamente, se casa con la princesa, quien más tarde dará a luz a Bhartṛhari, Vikramāditya y Maynāvatī. Lo que no queda del todo claro en F-3 se aclara en el relato de Madhu Nath; por la noche, el asno no se convierte en hombre, sino que al jalarle las orejas, el hombre

atrapado dentro del asno emerge. Eventualmente, la familia real planea quemar la piel de burro para que el hombre –en realidad el príncipe Gandharaph Syāṇ– pueda permanecer libre. Cuando despunta el alba y Gandaraph Syāṇ no tiene ya cuerpo de asno al cual volver, perece (Gold 1992: 73-104). Lo prodigioso de estos nacimientos no sólo radica en el hecho de que el padre sea un asno, sino en que el asno tiene las marcas de un sol y una luna, símbolos típicamente haṭhayóguicos: el sol (representado por la sílaba HA) se refiere al canal sutil *iḍā* y la luna (representada por la sílaba ṬHA) se refiere al canal *piṅgalā*.

En cuanto a los nombres de los personajes, existen algunas irregularidades. En primer lugar, todas las versiones coinciden en que la madre de Gopī se llama Maynāvatī (o sus variantes: Menāvatī, Manāvatī) y que ésta es la hermana de Bhartṛhari. En F-1 se menciona a tres de sus esposas: Udayinī, Padminī y Campādevī. En F-2 Campa De no es su mujer, sino su hermana, y su esposa recibe el nombre de Pātam De. En F-3 ni siquiera figura el nombre o se hace mención alguna de la esposa, pero sí de su hermana: Jaśodā, que en F-1 se llama Candrāvalī. Sólo en F-2 se hace referencia a la hija de Gopī: Phulam De.

Un personaje interesante es Hīrā, hechicera en F-1 y esclava de la corte en F-2. Para D.G. White, los nombres de la hechicera que aprisiona a Gopī (Hīrā) y el Bosque de Kadalī (o Kajalī) sugieren un trasfondo alquímico (White 2004: 300). Acaso veladamente podría hacer referencia a un trasfondo tántrico, en tanto la palabra *hīrā* ("diamante") puede ser un sinónimo de *vajra* ("diamante", "trueno"), término frecuentemente empleado en la literatura tántrica, en especial en la escuela del vajrayāna. En la poesía nāth la palabra *hīrā* aparece al inicio de un verso:

> *he man hīrai hīrā bodhilā, tau kāyā keṇaiṃ jāī*
> "Oh mente, cuando el diamante sea perforado por el diamante, ¿adónde se marcha el cuerpo?" (Bānī *pad* 54).

Sería difícil derivar de estas líneas un sentido tántrico, pero ciertamente sí existe algún significado místico. El resto del poema citado versa sobre la adquisición del estado de meditación profunda (*samādhi*) mediante la práctica de técnicas de retención del aliento y perforación de "nudos" (*granthis*) dentro del cuerpo sutil. El poema no vuelve a hacer referencia al diamante u otras piedras preciosas, pero los versos arriba citados fungen como el estribillo (*ṭek*) que se repite a lo largo de todo el poema. Como dije, es difícil derivar el sentido del "diamante" en este verso, pero sería válido suponer que un nāth-yogui conocedor de la literatura vernácula hiciera la asociación terminológica al escuchar el nombre del personaje en cuestión en la saga de Gopī.

El relato de Gopī se desarrolla en una gran cantidad de sitios, generalmente vecinos o pertenecientes a la región de Bengala. Además, el Jardín Capala figura tanto en la historia de Bhartṛhari como en la de Gopī, aunque es posible que el nombre no designe un sitio en particular, sino que se trate de un nombre genérico para un espacio situado en las cercanías de aldeas y palacios (A. Gold 1992: 79). Es en un jardín Capala donde varias de las acciones significativas tienen lugar: los yoguis acampan y prenden sus hogueras, Jālandhar concede la maternidad a Maynāvatī, la reina Piṅgalā se inmola, etcétera.

La historia de Gopī involucra interesantes implicaciones a distintos niveles. La mutación de Gopī de proveedor a mendicante implica sin duda serias tensiones socioculturales en lo que concierne a las normas hindúes de comensalidad y orden social (Gold 1989: 779). En el caso de Bhartṛhari, esta dificultosa transición opera a través de la hambruna que la conducta del rey ocasiona. En Gopī la tensión se da de otro modo. Por otro lado, si bien las tres versiones presentan a Gopī como monarca (y presumiblemente como *kṣatriya*), en F-3 encontramos elementos que veladamente se relacionan con una teoría según la cual Gopī pudo haber pertenecido a una casta de comerciantes o de śūdras. En F-3, Bhartṛhari

rescata a un *bāniyā* y éste va a informar a Gopī/Lalakuṃvara de la resolución de su tío Bhartṛ. Gopī/Lalakuṃvara encomienda el reino al comerciante y se reúne con Bhartṛhari. La relación en el texto es lejana, pero tal vez sugerente.

Si tomamos en cuenta las versiones arriba registradas, otra lectura que podemos dar a la hagiografía de Gopīcand es que, de hecho, la verdadera figura mentora de Gopī no es Jālandhar, sino su madre. En realidad, es ella quien lo encamina hacia el yoga y le proporciona diversas enseñanzas en torno de la fugacidad y futilidad de la vida. La reina Maynāvatī accede finalmente a propiciar la renunciación de Gopī para evitar que éste muera joven (en unas versiones ella continuamente apela por ello). Pero, en un sentido, a final de cuentas Gopī "muere" para el mundo secular, ya que convertirse en asceta implica romper todo lazo con el mundo social. Los ritos de la iniciación simbolizan una muerte en el plano social necesaria para poder nacer a la vida ascética.

De algún modo, Gopī acepta estas instrucciones tácitamente en virtud de su apego a las mujeres, contrariamente a lo que sucede con su padre, Māṇikcandra (Taloki, en Gold 1992).[15] En NSCar, el rey Māṇikcandra descarta la posibilidad de recibir conocimiento por parte de su mujer. Jālandhar funge como una suerte de tutor custodio más que como verdadero preceptor. La verdadera instrucción proviene de Maynāvatī. Esto no es de extrañar. En algunas fuentes nāths se caracteriza a Maynāvatī como una *ḍākinī*, poseedora de conocimientos tántricos y de yoga (Dasgupta, 1995: 212, 397). En F-1 ello es evidente: cuando el rey Māṇikcandra está a punto de fallecer, Maynāvatī intenta contrarrestar el poder del Dios de la Muerte e incluso viaja hasta el reino de los muertos, convertida en abeja.

Es curioso que pese a la insistencia del relato de Madhu Nath en presentar a los personajes femeninos como hechiceras, la reina

[15] En el comentario hindi a *Śaṅkara-dig-vijaya* 9.80, su nombre es Trailokyacandra (Mādhava 1987: 323).

Maynāvatī en F-2 sólo sea una mujer común y corriente, si bien insistente respecto de la renuncia de su hijo. En F-2 Maynāvatī no ostenta grandes poderes, sólo un cariño profundo hacia Gopī. En algún momento del relato, la vida de Gopī está por terminar –pues aún no ha tomado los votos de asceta– y Maynāvatī pide el auxilio de Jālandhar y de Gorakh. Este pasaje repite aquel, en F-1, en que la reina viaja al mundo subterráneo para intentar salvar la vida del rey. En este caso se trata de Gorakh y no la reina quien viaja hasta el inframundo, y la otra diferencia es que Gorakh sí consigue salvar la vida de Gopī (en F-1, pese a los intentos de Maynāvatī, el rey Maṇikcandra muere). En F-3, por su parte, la reina/madre Menāvatī es un personaje inconsistente: primero motiva a Gopī para ir a recibir la iniciación de Gorakh y más adelante intenta disuadirlo de renunciar; de hecho, pide a su hija Jaśodā que también tome cartas en el asunto.

Las diferencias entre las versiones dan cuenta de complejos y estereotipos regionales. En el relato de Madhu Nāth, procedente de Rajasthán (Gold 1992), las mujeres –en especial las bengalíes– suelen ser siempre hechiceras, no sólo en el episodio de Kadalī, sino también en las historias en torno de Gopīcand y Jālandhar. En las versiones bengalíes de la leyenda de Gopīcand, por el contrario, su madre Maynāvatī es una *yoginī* (Gold y Gold 1984: 131). Sin lugar a dudas, ello refleja distintas disposiciones hacia la figura de las mujeres como potenciales adeptas de yoga. De algún modo, aunque menos marcado, en la versión F-3 Jaśodā, la hermana de Gopī, actúa en conformidad con el ideal de *yoginī*, pues termina por sustituir a su familia y la vida de palacio con la vida de asceta.

Hay algunas inconsistencias en el relato de Madhu Nath: cuando Maynāvatī implora por la vida de Gopī a Gorakh y Jālandhar, este último supuestamente se encuentra todavía dentro del pozo. En esta literatura parece que se da más importancia al poder de los motivos hagiográficos que a una verdadera coherencia cronológica narrativa. Ello también es un indicador de que las "historias

base" han estado sujetas a adiciones, alteraciones y adaptaciones a lo largo del tiempo y a través de zonas geográficas. No es difícil tampoco que distintas historias hagiográficas (nāths o no) se hayan terminado fundiendo en una sola historia. El relato de Madhu Nath, como vimos en el párrafo anterior, incorpora el pasaje del descenso al mundo de los muertos en un contexto diferente y con distintos personajes. Incorpora también la estadía y el rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres.

F-3 añade una considerable cantidad de distintos motivos hagiográficos, muchos de los cuales presumiblemente no pertenecían a la "historia base" del relato sobre Gopīcand (ni sobre Bhartṛhari); en particular, el pasaje final en que Gopīcand encarna como el príncipe Lalakuṃvara. A diferencia de la mayoría de las versiones disponibles, en ésta Gorakh es el guru tanto de Bhartṛhari como de Gopī, cuando en general se tiene a Jālandhar por preceptor del rey Gopī. Por qué sucede esto es difícil de explicar; una mera hipótesis de reduccionismo nominal no parece plausible en virtud de que esta versión agrega múltiples elementos y personajes secundarios. Quizás, simple y llanamente, esto no sea sino una variante regional que acaso responda a la indudable influencia y celebridad del yogui paradigmático: Gorakhnāth.

EL PRÍNCIPE MUTILADO: CAURAṄGĪ

A pesar de figurar en numerosas listas de nāth-siddhas venerados (ochenta y cuatro siddhas y las varias listas de nāths), las historias disponibles sobre Caurangī son más bien escasas, al menos en las fuentes que he podido consultar. En esencia, estas fuentes presentan el mismo cuento con ligeras variantes. El cuento aparece en varias fuentes. Por un lado tenemos la *Bhakta-māl*, la *Śrī sant-māl* y el *Rajjab-vāṇī*. La *Bhaktamal* presenta los versos "raíz" (*mūl chhappay*) de Rāghav, otros versos que ahondan en el tema, de Caturdās, y el subcomentario de Nārāyaṇadās.

Las fuentes nāths consultadas que incluyen la referencia a la historia de Caurańgī son el *Gorakh carit* y el *Śrī Gorakhnāth caritra*, más el *Nāth-siddha caritra,* que involucra elementos de dos o más versiones. En *Leyendas de los ochenta y cuatro mahāsiddhas*, de la tradición tibetana, se dedica un capítulo a relatar la historia de Caurańgīpa, o Caurańgīnāth. Brahmānanda, el comentador de HYP, brevemente refiere que Matsyendra encontró al muchacho mutilado en un bosque y que se mostró compasivo ante él (coment. HYP 1.5).

Se recuerda a Caurańgī como una persona pura, recta y veraz: "*dharma-śīl sat rākh taiṅ, Caurańgī kāraj sare*" (BhkM §314); "*satya śīl meṅ dṛḍh rahe, kaṣṭ sahan kar atra*" (SantM §391). Caurańgī se conoce también como Pūraṇ/Pūran Bhagat (NSCar, GorC 1) o como Pūrṇamal (en Rāghavdās, Rajjab y Nārāyanadās). Algunas versiones de la historia de Pūran, sin embargo, ofrecen ciertas variantes.

Podemos abordar esta leyenda a través de tres versiones principales: G-1 (*Bhakta-māl*, *Sant-māl*, *Rajjab-vāṇī*), G-2 (*NSCar, GorC 1, GorC2*) y G-3 (la hagiografía tibetana).

Versión G-1
(BhkM: 458-462; SantM: 350-351; Rajjab: 1388)

Se cuenta que una vez en la región del Pañjāb existió un rey que gobernó en la ciudad de Syālkot.[16] Su nombre era Śālīvān. El rey Śālīvān tuvo un hijo al que llamó Pūrnamal, pero los astrólogos del reino advirtieron que el destino determinaba que no sería auspicioso que el rey viera el rostro del hijo durante doce años. Si ello sucedía, se corría el riesgo de que tanto el hijo como el padre murieran. Se decidió entonces criar al pequeño en un lugar apartado, donde el rey no pudiera mirarlo.

[16] Ahora en Pakistán, a unos 110 km al norte de Lahore.

Pasó al fin el lapso convenido y el rey se apresuró a ir donde se encontraba el niño, pero tanto fue su entusiasmo que le falló la cuenta. En realidad, Śālīvān fue a mirar a Pūrnamal un día antes de que se cumpliera el lapso estipulado. Por esta razón se dice que le sucedieron a Pūrnamal las atrocidades que el destino había dispuesto. Śālīvān se sintió profundamente complacido al ver a su hijo.

Cuando Pūrnamal estaba en edad de contraer matrimonio, cierto rey quiso casarlo con su hija, pero Pūrnamal se rehusó. Su padre Śālīvān trató en vano de convencerlo. Así pues, el rey decidió contraer nupcias con la princesa. La nueva reina de Śālīvān se llamaba Lūṇā.

Un día, Pūrnamal jugaba a la pelota y ésta fue a dar a los aposentos de Lūṇā. El joven fue en busca de la pelota y ella, al verlo, quedó admirada por la belleza del joven y no pudo controlar los deseos de estar con él. La madrastra tomó por la mano a Pūrṇamal.

"No te vayas; pasa la noche conmigo y disfrútame."

"Usted es mi madre, ¿por qué dice tal cosa?", Pūrṇamal respondió. "¿Acaso no le avergüenza?"

Pero ella volvió a proponer abiertamente sus deseos: "Eres tan atractivo que cualquiera sucumbiría a tu belleza".

"Usted siempre será como mi madre", profirió el príncipe. "La juventud es vana y la belleza insustancial, cuando uno se aparta del camino de la verdad." El joven se dispuso a retirarse, pero ella lo asió con más fuerza, amenazante. Él se soltó y se marchó al instante.

Lūṇā se sintió despechada y, con ánimos de venganza, rasgó un borde de su sari y esperó a que llegara su marido. En cuanto llegó Śālīvān, ella comenzó las acusaciones.

"Oh, Rey, ¿acaso ha hecho algo bueno su hijo?"

"¿Qué sucede?", preguntó él.

"¿Qué puedo decirle? Es tan vergonzoso", replicó ella. "Hoy ese desdichado no titubeó en intentar arruinar mi calidad de buena

esposa (*satītva*). Dios me dio las fuerzas para librarme de él, pero su mano alcanzó a rasgar mis ropas; ¡mire!"

De inmediato se encolerizó el rey. Tanta era su ofuscación que no consultó a sus consejeros ni interrogó a Pūrṇamal para confirmar la historia. Llamó a sus verdugos y les ordenó llevar a Pūrṇamal al bosque y cortarle brazos y piernas. Por eso dicen que el amor es ciego.[17] Ellos así lo hicieron y después lo arrojaron a un pozo sin agua.

Poco tiempo después, pasó por allí una comitiva de yoguis, entre quienes estaban Matsyendra y Gorakh. Al escuchar que unas voces humanas salían del pozo, se sorprendieron. Se acercaron y vieron que adentro se hallaba un hombre sin brazos ni piernas, orando a Dios. Gorakh tomó la palabra.

"¿Quién eres y cómo llegaste a esta situación?" Pūrṇamal contó lo sucedido.

Como Gorakh tenía algunas dudas, decidió someterlo a prueba: introdujo al pozo una hebra de algodón crudo[18] y al contacto volvieron a brotarle a Pūrṇamal brazos y piernas, con los cuales pudo salir del pozo. Por esta razón Pūrṇamal recibió el nombre de Caurangī ("El que tiene cuatro miembros [mutilados]"). Una vez afuera recibió iniciación de Gorakhnāth y se convirtió en yogui.[19]

Versión G-2
(GorC 1: 108-14, GorC 2: 70-76)

En cierta ocasión, Matsyendra y Gorakh se encontraban en peregrinación hacia Badarikāśram para buscar consejo de Dattātreya. En el camino pasaron por la ciudad de Kauṇḍilyapur y en una plazuela (*cauk*) encontraron a un muchacho afligido porque le habían

[17] *use to kāmāndh kahte hī haiṅ* (BhkM: 460).
[18] *kacce sūt kā tār* (BhkM: 460; SantM: 351).
[19] *Bhakta* en el comentario de Nārāyanadās (BhkM: 461).

cortado los brazos y las piernas. A su alrededor se encontraba una muchedumbre. La gente no cesaba de exclamar su sorpresa y su indignación por lo sucedido a aquel muchacho.

Los yoguis supieron por la gente que el nombre del muchacho era Kṛṣṇāgar y que era hijo del rey Śaśāṃgar. A causa de una falta desconocida, el rey había mandado cortar los miembros del chico. Por ello, la gente estaba insultando al rey y a la reina. Matsyendra vio los trastabillones del muchacho y quiso conocer la historia. Mediante su poder de concentración, Matsyendra supo que una vez el rey Śaśāṃgar tomó un baño en el río Kṛṣṇā, hizo después una ofrenda al dios Sūrya y en sus manos plegadas cayó una gota de semen del dios Śaṅkar. De esa semilla nació un niño, de modo que tuvo un nacimiento sobrenatural (*ayonija*).

El niño era grande, con una aguda inteligencia y un futuro prometedor. Sin embargo, la reina lo había acusado de adulterio (es decir, incesto: *vyabhicār*), de manera tal que esta conspiración había provocado la actual condición del muchacho.

Matsyendra contó la historia a Gorakh, quien entonces dijo: "Oh, Guru-jī, es sorprendente este muchacho. ¿Por qué no lo llevamos con nosotros para protegerlo?"

Matsyendra dijo: "Gorakh, estás inmerso en la red de la compasión (*dayā-māyā*); nosotros somos yoguis renunciantes, ¿adónde nos llevaremos a este tullido (*luṃj puṃj*)?"

Pero Gorakh insistió: "Guru-jī, en primer lugar este chico merece su compasión y su auxilio; en segundo lugar, él tuvo un nacimiento sobrenatural a partir de la semilla de Śiva. De ayudarlo, habrá de mostrar su gratitud."

"Está bien, pero antes de llevárnoslo hay que consultar la opinión del rey."

Así, ambos se encaminaron hacia el palacio de Śaśāṃgar y le pidieron permiso para llevarse con ellos a Kṛṣṇāgar. ¿Qué objeción podría tener el rey? Una vez obtenida la aprobación del rey, dijo Gorakh: "Él estaba en un crucero (*caurańgī*), así que se llamará

Caurańgīnāth." Matsyendra estuvo de acuerdo. Gorakh le acarició la cabeza y disipó su congoja. Luego lo levantó contra su pecho y todos marcharon hacia Badarikāśram para tener *darśan* del Señor Śańkar. El muchacho dejó de temer.

Matsyendra ordenó a Gorakh ir hacia una cueva en una montaña y dejar allí a Caurańgī. Así lo hizo Gorakh. El discípulo de Matsyendra condujo al muchacho hasta dentro de la cueva.

"Hijo mío, te quedarás en este sitio y harás austeridades (*tapasyā*). Yo tengo que irme en peregrinación, así que debes esperarme aquí. Pero es preciso que hagas meditación y te concentres en esa losa de piedra que está sobre tu cabeza, pues podría caer; gracias al poder de tu mirada, la losa permanecerá en su sitio. Si llegaras a desviar la mirada, la losa te caería encima y te mataría."

Después le dio la iniciación, se despidió y salió de la cueva. Para asegurar su protección, Gorakh colocó una losa obstruyendo la entrada de la cueva e invocó a la diosa Cāmuṇḍā. La diosa se apareció.

"Oh Señora, en esta cueva se halla un muchacho realizando austeridades. Le pido que lo proteja de las bestias salvajes y le dé una fruta cada día para que coma."

"Así sea", replicó Cāmuṇḍā y luego se desvaneció. Después Gorakh se reunió con Matsyendra, le contó las medidas que había tomado en la cueva y se marcharon juntos. Más adelante decidieron seguir su camino por separado y transcurrieron varios años.

Mientras tanto, Caurańgī siguió meditando en la cueva y recitando el mantra que su guru, Gorakh, le había impartido. Según le instruyó Gorakh, Caurańgī no desvió ni por un momento la vista de la losa. La diosa Cāmuṇḍā se ocupó del muchacho de acuerdo con el encargo de Gorakh. Todos los días le llevaba una fruta de temporada, pero Caurańgī ni siquiera miraba las frutas: temía desviar la mirada y que la losa lo aplastara, matándolo. Pasó todo el tiempo sin alimento y la cueva se llenó de frutas. Doce años pasaron de este modo.

Al cabo de este periodo, Gorakh regresó a este lugar. Retiró la piedra en la entrada para ingresar a la cueva y se encontró con Cāmuṇḍā.

"Oh gran yogui", lo saludó ella. "Tal y como me pediste, he cuidado y atendido a tu discípulo. Todos los días le traje una fruta y ahora hay miles de ellas aquí. No volteó para mirar ni siquiera una sola fruta."

Gorakh se rió y dijo después con respeto: "¿Y cómo iba a mirar? Por temor a que la losa le cayera encima, no podía voltear la mirada." La diosa desapareció entonces y Gorakh entró a la cueva.

Encontró montones de frutas en el suelo y llamó al discípulo: "Caurańgī, soy Gorakh y estoy de vuelta. Saca de aquí estas frutas que has dejado que se junten."

Así lo hizo aquél, pues por gracia de su guru brazos y piernas le brotaron de nuevo. Sin embargo su cabeza estaba débil, así que la mirada misericordiosa del guru le devolvió la fortaleza y la robustez.

Después Gorakh quiso llevar a Caurańgī a un templo de Śiva para que recibiera sus bendiciones. Caurańgī pasó otros seis meses en un sitio estudiando las escrituras. Así, obtuvo diversos conocimientos, facultades y poderes y reunió méritos espirituales. Cuando Gorakh lo hizo apto por todos los medios, lo llevó de vuelta a Kauṇḍilyapur para encontrarse con su padre.

Por orden de Gorakh, Caurańgī ideó un plan para demostrar su poder y grandeza (*mahimā*). Provocó entonces una terrible conmoción (*upadrava*) que asoló al reino. El rey mandó a sus espías a investigar cuál era la causa del alboroto, pero después de varios días no pudieron conocer la razón. Más tarde otros espías le informaron: "Oh, Mahārāj, afuera de la ciudad se encuentran dos yoguis: uno adulto y otro joven. Sin duda ellos son la causa de esta conmoción. Sospechamos principalmente del yogui más joven.

El rey ordenó a un sirviente de su séquito aprehender a los yoguis y traerlos a la corte. Pero guardia que fue, guardia que no

salió con vida, así que el rey decidió enviar varios guardias al mismo tiempo. Se enteró, sin embargo, de que todos habían perdido la vida. El rey se enfureció y, en compañía de un gran ejército, se dirigió hacia donde estaban los yoguis.

Gracias a su visión yóguica, Gorakh vio que el rey Śaśāṃgar venía en camino junto con un ejército e incitó a Caurangī.

"No es inapropiado que este malvado rey pruebe los frutos de sus malas acciones (*ku-karma*), así que enfréntalo en batalla y derrótalo".

Caurangī los vio llegar y salió a hacerles frente. Por un lado venía el rey y su ejército, y por el otro venía Caurangī solo. Aun así, el joven estaba determinado y dio batalla; al final, el ejército corrió para salvar su vida. El derrotado rey, queriendo salvar su propia vida, se postró a los pies de Caurangīnāth buscando refugio.

"Oh gran yogui, es usted una persona prodigiosa, ¿cómo podría compararme yo con usted? Perdone mi ofensa y dígame cómo servirle."

Entonces se acercó Gorakh. Después de que lo saludó el rey, el yogui dijo: "Oh, rey, que seas próspero. Haz un intento por reconocer a este yogui que te ha vencido."

El rey trató sin conseguirlo y se disculpó.

"Oh, rey", le dijo Gorakh, "acuérdate: hace más de doce años le mandaste cortar los brazos y las piernas a tu propio hijo; después de lisiarlo lo abandonaste en un crucero."

"En efecto, así mismo lo hice", respondió el rey. "Pero ello fue a causa de una ofensa vil."

"Pero ese muchacho no era culpable, rey. Fue acusado falsamente por tu reina."

"Como sea, el niño ya ha de haber muerto", interpuso el rey, "y aun si siguiese con vida, sin brazos ni piernas su vida sería inútil. Dos *sādhus* me pidieron permiso para llevárselo; no sé qué habrá pasado con él."

"Fuimos mi guru y yo quienes se llevaron al muchacho. Este Caurangīnāth que tienes ante ti es tu hijo mutilado."

El rey, sorprendido, miró al joven y exclamó: "¡Mahārāj, pero éste tiene brazos y piernas! A aquel muchacho le cortaron los miembros y los arrojaron por allí."

"Oh rey", declaró Gorakh, "nosotros somos yoguis humanitarios (*paropakārī*); hemos abandonado nuestras ambiciones, así que podemos hacer cualquier cosa que deseemos. Tenemos el poder de unir los miembros cortados y cortar los miembros unidos. Podemos hasta crear un nuevo mundo si ése es nuestro deseo. Por medio del poder de mi mirada hice brotar de nuevo los brazos y las piernas de este muchacho."

El rey se postró a los pies de Gorakh y exclamó: "Entonces usted le confirió también la destreza en la ciencia de las armas."

Gorakh respondió: "Él permaneció durante doce años realizando terribles austeridades, sin probar un solo bocado; después adquirió destreza en diferentes armas. De esta manera su hijo devino altamente capacitado."

Tras escuchar esto, el rey se sintió avergonzado y, levantándose, abrazó al muchacho. Luego invitó a maestro y discípulo a comer a palacio. Allí, la reina pidió perdón por su falta. Gorakh disfrutó de la hospitalidad del rey durante tres días. El rey quiso que permanecieran un poco más, pero Gorakh emprendió otra peregrinación en compañía de Caurangī hacia Cachemira.

Al llegar a Amarnāth, compuso una ilustre introducción (*mahanīya bhūmikā*). Después se dirigieron hacia China (¿o Tibet?)[20] y, al cabo de unos días, arribaron a un lugar llamado Pilāng. Una vez allí, Gorakh y Caurangī se sentaron a meditar. La reina de este sitio era una mujer muy devota de Gorakh. Ella guardaba con mucho celo un voto de virginidad (*kaumārya-vrata*), pero desde hacía varios días tenía deseos de que el hijo del rey

[20] *Cīn des* en el original.

Śālivān diera satisfacción sexual a su vida. Al ver que Gorakh llegaba junto con Caurańgī, la reina bendijo su buena suerte; tenía esperanzas de ver a Caurańgī en su palacio y en su lecho.

Gorakh sabía perfectamente de los deseos de la reina y quería poner a prueba la capacidad de su condiscípulo. Mandó, pues, a Caurańgī ir a la ciudad y pedir limosnas y algo de comer. Por azares del destino, Caurańgī llegó hasta el portón real y allí pronunció el llamado nāth. La reina se apresuró a la puerta y lo hizo pasar hasta el harén, lo trató con reverencia y se sentaron a platicar. Ella hizo evidente sus deseos y Caurańgī, confundido ante esta inesperada amenaza de su *dharma*, trató de pensar en alguna solución para librarse.

"Oh, Reina", dijo al fin. "Mi *guru-bhāī* Gorakhnāth se encuentra aquí. Es necesario que me dé algo de comer para él. Ayúdeme a concretar esta auspicioso acto."

Ella accedió y colmó un platón con variados y deliciosos bocadillos, después se fueron juntos a donde estaba Gorakh. Ella lo saludó respetuosamente y le ofreció los alimentos. Gorakh comió y alabó su sabor. Al verlo tan complacido, la reina decidió pedirle permiso para llevarse con ella a Caurańgī al palacio. Ante la aprobación de Gorakh, Caurańgī quedó estupefacto pero no tuvo más remedio que ir.

Cuando llegaron al palacio, la reina lo hizo entrar al harén y subir a un piso vacío en la planta superior. La reina no pudo ocultar sus intenciones eróticas y Caurańgī buscaba algún medio de proteger su *dharma*. A la primera oportunidad recurrió a su práctica de yoga e inmovilizó *udān-vāyu*. Con esto, abrió un hueco en el muro del palacio y salió volando. La reina, al ver que el yogui se alejaba de ella de este modo, trató de asirlo, pero resbaló y cayó para afuera. Perdió la vida al tocar el suelo.

De inmediato corrió la noticia del infortunado accidente y una multitud se congregó. El palacio se cimbró con los gritos de dolor de la gente y se inundó con las olas de congoja. Caurańgī

se enteró y regresó al lugar, conmovido por la lamentable escena. Predijo que en su siguiente vida, la reina podría disfrutar de los placeres conyugales y fue con Gorakh para relatarle lo sucedido. Gorakh le dijo: "Era necesario que te acercaras con la reina. Necesitaba poner a prueba la autoridad de tus virtudes yóguicas ante las proposiciones sexuales de la reina. Me da mucho gusto que hayas pasado la prueba."

Versión G-3
(Dowman 1985: 86-90)

La tradición tibetana conserva una versión un poco diferente. Al igual que en las versiones anteriores, en el vajrayāna se recuerda a Caurańgī como un nāth-siddha, discípulo de Mīnapa y, en consecuencia, como condiscípulo de Gorakṣa.

Caurańgī fue hijo de Devapāla, un rey en la zona oriental de India. Cuando cumplió doce años, su madre padeció una terrible enfermedad que la consumió. Antes de morir dirigió sus últimas palabras al niño: "Tanto las virtudes como los vicios surgen de las buenas y las malas acciones. Aun si tu vida peligra, evita actuar mal."

Tras la muerte de su esposa, el rey terminó por buscar otra esposa procedente de otra tierra. Un día, el rey salió a la jungla a dar alivio a su duelo. La nueva reina subió al techo del palacio para divisar al rey, pero sus ojos se posaron en el hijastro y al punto fue invadida de deseo. Mandó entonces un mensajero con el muchacho para invitarlo a estar juntos, pero él la rechazó. La reina se sintió humillada y ordenó a los guardias darle muerte, a lo que ellos se negaron.

La reina recurrió entonces al engaño: a su regreso, el rey la encontró recostada en la cama, desnuda, las ropas desgarradas, cubierta de manchas de sangre y sollozando. De inmediato preguntó qué había sucedido. Ella explicó que el muchacho había

abusado de ella. Lleno de ira, el rey ordenó a sus verdugos llevar al muchacho a la jungla y desmembrarlo.

Los guardias reales fueron con el muchacho, mas lo querían tanto que antes preferían sacrificar a un hijo propio. El muchacho, recordando las palabras de su madre, se negó y los impelió a cumplir las órdenes de su padre. Así, desmembraron al príncipe y lo dejaron recargado en un árbol.

De repente pasó por allí Mīnapa, quien era famoso en el reino de Devapāla. Ante las súplicas del chico, Mīnapa le dio iniciación y le otorgó poderes; lo instruyó en la práctica de la retención de la respiración (*kumbhaka*) y le dijo que cuando hubiese concluido sus prácticas su cuerpo volvería a estar completo. Mīnapa se marchó, dejando al príncipe bajo el árbol. En su camino, Mīnapa se encontró con un grupo de pastores y ganaderos, uno de los cuales se ofreció a atender todos los días las necesidades del infortunado príncipe. El nombre de este muchacho era Gorakṣa. Durante doce años se encargó de alimentar, dar de beber y limpiar al príncipe. Mientras tanto, el príncipe estuvo absorto en meditación.

Un día pasó por allí una comitiva de mercaderes reales, cargados de oro, plata y joyas, y levantaron su tienda cerca del árbol. Como precaución ante un posible robo, escondieron su tesoro dentro de la jungla. El príncipe los escuchó caminar y preguntó quiénes eran.

Temiendo que se tratara de algún ladrón, respondieron: "Somos carboneros".

"Así sea", replicó el príncipe. Cuando los mercaderes fueron a buscar su tesoro se encontraron con que éste se había convertido en carbón y fueron a comunicárselo al muchacho, quien –pensaron ellos– debía ser algún santo o sabio cuya palabra siempre resulta verdadera.

Le pidieron revertir su declarativa y él dijo que no estaba seguro de ser responsable de tal prodigio pero que lo intentaría: "Que el carbón retome su forma original".

Los mercaderes hallaron de nuevo su valioso tesoro y le ofrecieron regalos al muchacho en señal de respeto y veneración. En ese momento, él recordó las palabras de su guru y pidió la restauración de sus miembros: éstos volvieron a brotar, él se convirtió en un gran siddha y realizó muchos milagros, aunque poseía un carácter explosivo. Se dice que el árbol donde realizó su *sādhana* sigue vivo.

Esta leyenda no es muy extensa, pero da pie para realizar interpretaciones interesantes. Aunque las versiones presentadas se ciñen bastante al motivo central, existen algunas variantes significativas. En todos los casos, Caurańgī es un joven príncipe por el cual su madrastra llega a sentir lujuria. Los motivos subsecuentes son: la proposición indecorosa de la madrastra, el rechazo, la mentira, el desmembramiento y el encuentro con un (o unos) nāth-siddha. De algún modo, la moraleja evidente de la historia de Caurańgī sugiere lo perniciosa que puede ser la vida erótica. El despliegue de tales sentimientos desemboca en la mutilación de un inocente. Lo interesante aquí es ver cómo se resuelve el conflicto y qué sentidos implícitos subyacen a la trama.

Las condiciones del nacimiento e infancia de Caurańgī difieren. En la versión G-1 los astrólogos vaticinan las circunstancias desfavorables del nacimiento del príncipe y lo aíslan durante doce años. En G-2 el niño nace por intervención divina y, por el contrario, parece tener un futuro prometedor. En G-3, por último, el muchacho posee un nacimiento y una infancia normales (al menos hasta cumplir los doce años de edad), al grado de que no merecen mayores referencias en el relato. Salvo en G-2, los primeros doce años son significativos. Los primeros doce años de su vida son importantes en todas las versiones, aunque el motivo varíe. En G-1 y en G-3 es al cabo de doce años que su madre fallece.

Los nombres de los personajes no se mantienen: Caurangī se llama originalmente Pūrṇamal en G-1, Kṛṣṇāgar en G-2 y no hay mención al respecto en G-3. El nombre del rey es distinto: Śālīvān (G-1), Śaśāmgar (G-2) y Devapāla (G-3). En una versión bhojpurī, Puran Bhagat es hijo de un rey de nombre Salahar, que no esta fonéticamente demasiado lejos de Śālivāhan (Champion 1989: 67). El nombre de la joven y nueva reina sólo figura en G-1: Lūṇā. Resulta significativo que en G-3 el episodio tenga lugar en la zona este del subcontinente indio, es decir, en o cerca de Bengala o Assam, donde generalmente se sitúa a Matsyendranātha. Por su parte, las versiones G-1 y G-2 sitúan la historia en el otro extremo del subcontinente: en el Pañjab en la zona oeste y Kauṇḍilyapur. En otras versiones, la historia tiene lugar específicamente en Sialkot, al norte de Pakistán.

A diferencia de la versión G-3, no hay en las otras dos versiones mención alguna de su madre biológica y en ninguna versión aparece algún otro familiar, aunque en GorC 1 y NSCar se comenta brevemente que cuando abandonaron a Pūran (Caurangī) en el pozo, su madre lloró hasta perder la vista. En G-3, sin embargo, la figura de la madre se reduce a las palabras que pronuncia en su lecho de muerte. En todos los casos, este papel maternal será ocupado por la nueva esposa del rey, quien –en G-3– proviene de una tierra extranjera; no sabemos cuál. El acercamiento entre la reina/madrastra y el príncipe no son homogéneas: entra por un encargo o jugando a la pelota (G-1), la joven reina lo mira desde lejos y envía un mensajero en (G-3) etcétera. El resultado es el mismo: la negativa del príncipe y el engaño de la joven reina para consumar su venganza. Ante las mentiras de la joven reina, el rey es presa de la ira y manda matar/desmembrar al príncipe en todas las versiones.

Con ligeras variantes, los guardias o verdugos reales conducen al joven hasta la jungla y le cercenan brazos y piernas, para después dejarlo en un pozo (G-1), en un crucero (G-2), o en un

árbol (G-3). Es allí donde lo encuentra uno o un grupo de nāths. La sustancial diferencia aquí es que Gorakṣa se convierte en su guru tanto en G-1 como en G-2, mientras que en G-3 se trata de Mīnapa (Matsyendra); no obstante, Caurańgī se refiere a Gorakh como su condiscípulo (*guru-bhāī*) en G-2. En el primer caso, Gorakṣa –acompañado de otros yoguis– pregunta por lo sucedido, confirma la respuesta del príncipe y le renueva sus miembros; en la segunda, Matsyendra es quien aprende lo sucedido y lo relata a Gorakh, quien decide cargar con el muchacho mutilado; en la tercera versión, Mīnapa se limita a iniciarlo e instruirlo: la restauración de sus miembros correrá a cargo del príncipe mismo, para lo cual tendrá que cumplir el periodo de adiestramiento (doce años). Gorakṣa se convierte en su condiscípulo.

Existe un famoso refrán en inglés que reza: *Hell hath no fury like a woman scorned* ("El infierno mismo no iguala la furia de una mujer despechada").[21] Las historias de esta anécdota ciertamente hablan de lo que puede ocasionar el despecho de una mujer. No obstante, tal vez podemos interpretar este episodio desde otra óptica. Hasta antes de los doce años, la vida del príncipe (y de la reina) carece de verdadera importancia. Es hasta que entra a la pubertad cuando el desequilibro tiene lugar, al menos para el rey. De algún modo, desde el punto de vista del complejo edípico, el padre siente amenazado su papel como hombre (su virilidad) cuando el hijo deja de ser un niño y se convierte en un muchacho. La respuesta de la joven reina es obvia y no se hace esperar: la belleza del mancebo príncipe despierta los sentimientos libidinales de la reina. El rey/padre, antes de querer poner orden de manera racional (ya sea consultando a sus consejeros o hablando con su propio hijo), toma una decisión drástica, pero efectiva: cortarle los miembros y deshacerse de él. El acto posee un valor claramente

[21] El proverbio está adaptado de la obra *The Mourning Bride* (1697) de William Congreve: "Heaven has no rage like love to hatred turned / Nor hell a fury like a woman scorned."

fálico: desmembrarlo equivale a castrarlo, es decir, a eliminar toda posibilidad de rivalidad masculina. Y, de hecho, así lo es. El joven no sólo pierde brazos y piernas sino que desaparece de la vida real; queda extirpado de la familia para siempre.

Es interesante que en todas las versiones la reina lujuriosa nunca sea la madre natural del príncipe (sobre todo en la segunda parte de G-2). Acaso por aminorar la inquietante relación erótica e incestuosa, o bien el niño carece de madre real, o bien ella muere. Sin embargo, madre real o no, en tanto esposa de su padre, su valor relacional para con el príncipe es un valor maternal. El príncipe mismo se lo dice: "Eres como mi madre." Según las fuentes que conforman G-1, Lūṇā, la joven reina, estaba en principio destinada al príncipe, mas él se negó a casarse. El NSCar, sin embargo, refiere que el rey Śālivāhan desposó a la princesa Lūṇā durante el aislamiento del príncipe. Una diferencia entre G-3, por un lado, y G-1 y G-2, por el otro, es que en G-3 la reina/madrastra y el príncipe/hijastro nunca se encuentran realmente. La invitación erótica se da a través de un mensajero y no personalmente, lo que resta fuerza a la tentación. En las otras dos versiones, la reina insiste con halagos, lo toma de la mano o el brazo incluso con fuerza.

Las versiones G-2 y G-3 añaden acciones a la historia. En vez de concluir con la pronta restitución de los miembros amputados, en ambas versiones se narra la práctica espiritual del personaje principal, ora bajo instrucción de Gorakh, ora de Matsyendra, y las facultades que son producto de dicha práctica. La versión G-3 pone de manifiesto el poder de su palabra, en tanto siddha, de convertirse en realidad. Al respecto, las dos fuentes (NSCar; Dowman 1985) dicen que, al declarar que las personas que Caurańgī no puede ver deben en verdad ser carboneros –como ellos afirman–, los comerciantes se convierten en carboneros. En las *Leyendas de los ochenta y cuatro mahāsiddhas*, los personajes se dan cuenta de ello al abrir sus cofres en el bosque; en NSCar se percatan al llegar al bazar del pueblo.

En G-2 llama la atención que el prodigio de Caurańgī posee un objetivo en especial: derrotar a su padre en batalla. Aunque no hay indicios en la descripción de esta versión de que Caurańgī albergue rencores, Gorakh lo impele a darle un escarmiento al rey. Acompañado de un batallón, el rey se enfrenta a su propio hijo en las afueras del reino, pero el príncipe convertido en yogui posee tales destrezas que consigue la victoria. El rey busca que el yogui le perdone la vida. Se trata de una clara *vendetta*, en donde la reina finalmente también reconoce su culpa y pide perdón. Es, por así decirlo, la *nemesis* que el personaje principal necesita para seguir adelante. Es importante que el rey reconozca que es su hijo desterrado quien lo ha vencido; tener la impresión de que fue derrotado por un poderoso yogui no basta aquí. Por eso, Gorakh hace que el rey reconozca la identidad del muchacho.

GorC 1 añade elementos interesantes a la historia y en ese sentido difiere de las otras fuentes que integran la versión G-2. Tras el encuentro de un grupo de nāth-yoguis con el muchacho desmembrado en el pozo, Gorakh lo ayuda a salir, escucha su historia y, por medio de cenizas encantadas, restituye sus brazos y piernas. Después lo presenta con Matsyendra, quien lo inicia, le imparte el mismo conocimiento que había recibido de Śiva en el Océano de Leche (*Kṣīra-sāgar*) y le confiere el nombre de Caurańgīnāth. Le dice que debe evitar caer bajo el influjo del deseo, la ira y el sufrimiento. Luego lo deja bajo el cuidado de Gorakh, quien lo lleva hasta Amarnāth y después a Pilańg.

Este sitio no figura en ninguna otra fuente ni historia de la hagiografía nāth que yo haya consultado. Una posibilidad, aunque meramente especulativa, es que se trate de una región con ese nombre ubicada en Xinjiang, la provincia china más grande y la cual colinda con los territorios de Rusia, Mongolia, Kazajstán, Tayikistán, Pakistán, Afganistán y Tibet; esta hipótesis se basa en el hecho de que el texto se refiere a "Cīn-deś". Hemos visto que esta franja territorial es frecuentada tanto en historia como

en leyenda por nāth-siddhas, en especial por los personajes que pertenecen tanto al santoral nāth como al vajrayāna. Caurańgī es uno de estos personajes. Amarnāth, ahora en el actual estado de Jamnu y Cachemira, se encuentra a sólo unos 35 km al sur de la frontera con Pakistán. Bien podría haber sido un acceso a las regiones transhimaláyicas, desde antaño célebres por constituir centros especializados de enseñanzas esotéricas.

Dentro de G-2, el GorC 1 extiende la saga de Caurańgī de manera importante. Después de buscar revancha, Gorakh se lo lleva de peregrinación y, para ponerlo a prueba, permite que una reina lo tiente sexualmente. Caurańgī, pues, en esta versión tiene que resistir ante una propuesta erótica dos veces. En ambos casos lograr superar la prueba, pero los resultados son distintos. Las consecuencias de la primera tentación son, como ya vimos, la amputación de todos sus miembros. En la segunda ocasión, sin embargo, la lujuriosa mujer no representa ningún papel maternal y aun así recibe su merecido, aun si ello no fue nunca la intención de Caurańgī.

En este pasaje de G-2 llama la atención que Caurańgī recurra a sus perfecciones yóguicas para librarse de la situación. Específicamente recurre a técnicas de *prāṇāyāma* ("inmovilizó el *udānvāyu*"), presumiblemente en conjunción con técnicas de retención respiratoria (*bandha*). De este modo, consigue abrir un hueco en un muro del harén y salir volando. La reina, en un intento de atraparlo, termina por caer al vacío y perder la vida. Se trata de una de las pocas referencias claras a prácticas de haṭha-yoga que podemos encontrar en estas narrativas hagiográficas. En segundo lugar, si bien Caurańgī rechaza los acercamientos de la reina de Pilańg, no parece condenar categóricamente su conducta. Incluso le concede la oportunidad de gozar plenamente de los placeres conyugales en su próxima vida. Este motivo, aunque con distintas implicaciones y en un contexto diferente, aparece en una de las versiones de la historia erótica de Matsyendra. En la versión D_2-1, Matsyendra

disfruta primero la compañía de la reina Parimalā, quien debido a la separación se inmola; Matsyendra entonces le prometió que se encontrarían de nuevo en su siguiente vida para continuar con sus juegos eróticos.

Elementos narrativos en esta historia con implicaciones sexuales abundan. En una versión del Pañjab, Gorakh pone a prueba la sinceridad de Pūran Bhagat, que está dentro de un pozo, por medio de un cordón enhebrado por una mujer virgen (Briggs 2001: 197). En otra versión, empero, el cordón no es hilvanado por ninguna doncella; tan sólo es proporcionado por Gorakh, quien le restituye la vista (Pūran también había sido cegado en esta versión) y los miembros amputados (White 2003a: 22). Una interpretación freudiana claramente sugiere que al restituirle *la vista y los miembros*, Gorakh le devuelve a Pūran su capacidad viril. Otros veinticuatro años transcurren (es decir, 12 x 2) antes de que Gorakh lo saque del pozo en el que se encuentra. Tras recibir iniciación, Pūran regresa a Sialkot, donde queda demostrada su perfección yóguica –de modo explícito–, pero también implícitamente su potencial masculino. Después de perdonar a su madrastra Lūṇā, le entrega unos puñados de granos y arroz para que ella pueda tener un hijo. Es así como nace Rasālū, su medio hermano (*idem*).

La adopción del camino de renunciante no es sencilla, señalamiento que en más de una ocasión hacen Gorakh, Matsyendra o Jālandhar a sus potenciales discípulos. Antes de darle la iniciación formal, Gorakh dice a Pūran: "No debes pensar en el yoga. La realización del yoga te trasciende. Habrás de padecer hambre y sed, enfrentar con paciencia diversas pruebas y renunciar al mundo. Tendrás que dejar atrás todos los placeres sensoriales y entrar en una vida muy difícil de llevar" (Briggs 2001: 206). Ciertamente Pūran/Caurangī debe llevar a cabo un arduo periodo de preparación: en casi todas las versiones debe meditar durante doce años (o veinticuatro), ya sea dentro de un pozo o recluido en una cueva.

En la poesía nāth existe lo que podría ser una alusión implícita a este relato. Tras un juego de silogismos "ilógicos" (*ulaṭ-vaṃsī*), un poema alude a un cuerpo sin miembros:

> El elefante queda absorto en el ojo de la hormiga;
> en la boca de la vaca surge la tigresa.
> Sólo después de doce años, pare la mujer estéril
> un retoño de brazos y piernas mutilados.
>
> Así recita Gorakhnāth, el hijo de Machindra. (Bānī *pad* 34.3-5).

Barthwal, me parece, está equivocado cuando al comentar estos versos refiere que la madre y el retoño son "inútiles" o "insignificantes" y que aluden al poder vencido de Māyā (Barthwal 1994: 129). No sería aventurado que detrás de estos versos se halle el mismo referente simbólico que subyace a la historia de Caurangī/ Pūran. En los versos anteriores a la mención del "retoño de brazos y piernas mutilados" se sugiere una suerte de transmutación imposible de lograr bajo circunstancias normales.

Me parece válido leer aquí una dramatización de la conquista sobre las limitaciones temporales y el volver a la vida o el despertar a la realidad ontológica, es decir, hacerse de un *vajra-deha* o *siddha-deha*, literalmente un "cuerpo adamantino" o "cuerpo perfeccionado". Una de las prerrogativas del haṭha-yoga es la perfección corporal, traducida en un total control tanto de las funciones vitales y fisiológicas, como de las energías internas. Sin duda, la leyenda de Caurangī simboliza un proceso de "regeneración corporal" (*kāya-kalpa*) que la práctica del haṭha-yoga supuestamente produce.[22] En primera instancia, Caurangī logra el perfecto control de las funciones fisiológicas, reduciendo su cuerpo a un mero "tronco" que no realiza mayor actividad que las "cuatro funciones vitales": comer, beber, excretar y dormir (*cf.* Dowman

[22] Véase al respecto White 2004: 202.

1985: 82; Dasgupta 1995: 200). Lo que todo esto implica, por supuesto, es una ardua práctica de duros ascetismos, de prolongada e intensa meditación.[23] Al mismo tiempo, este "desmembramiento alegórico" también sugiere un proceso alquímico realizado en Caurangī, donde los otros personajes representan distintas fases del tratamiento de los metales: prensado, calcinación, etcétera (White 2003a: 21-22).

[23] Otra lectura de esta leyenda ofrece interpretaciones existenciales sobre la condición humana (*cf.* Harjeet Singh Gill, "The Human Condition in Puran Bhagat: An Essay in Existential Anthropology of a Punjabi Legend", *The World and the Word*, 1986, ed. Veena Das, Sage Publications: Nueva Delhi, y Gold 1992: 55).

V. GRAMÁTICA NĀTH

Ahora bien, tras haber realizado una lectura minuciosa de algunas leyendas de la narrativa nāth, es preciso condensar elementos en común. En las páginas anteriores (capítulos II-IV) hice ya una primera lectura de estas leyendas individualmente. Los elementos compartidos servirán de hilo conductor a través de este dédalo de historias con el fin de poder aproximar una interpretación comprensiva de lo que las historias dicen colectivamente. En particular, trataré de enfocarme en los significados implícitos de los que hablé en la sección introductoria a los relatos hagiográficos.

Como sugerí anteriormente y he tratado de hacer evidente en las lecturas individuales, creo que es posible escuchar en estos cuentos voces explícitas e implícitas que hablan de la ideología nātha, tanto en un sentido religioso como en uno social. Ello no quiere decir que se trata de significados conscientes, por supuesto:

> Ningún relator de un mismo mito incluye todos los detalles que puede conocer, así que una version posterior puede expresar una idea que ha estado vigente en la tradición durante mucho tiempo. Algunas veces, versiones bastante tardías hacen explícito lo que ya se encontraba de manera oscura en una versión sumamente temprana.
>
> (Doniger 1973: 13).

Mi argumento es que las diversas tensiones y ambigüedades que ha atravesado el *panth* han quedado reflejadas en la literatura hagiográfica. Diferentes relatores (colectivos o individuales) escogen motivos y elementos particulares para completar el sentido de una historia o leyenda de acuerdo con sus preocupaciones y

necesidades. Aun así, por lo general ello no tiende a destruir el esquema narrativo del "relato base"; al mismo tiempo, tampoco un análisis objetivo del relato cancela la posibilidad de apropiación o subjetivación del relato por un sujeto (*cf.* Ricoeur 2002: 155-156).

El modo de proceder al analizar los relatos hagiográficos se basa, en parte, en los análisis estructurales de los relatos folclóricos llevados a cabo por otros estudiosos. En los capítulos anteriores se realizó una segmentación y en éste se intenta integrar las distintas partes narrativas del universo hagiográfico nāth; el objetivo estriba en develar la imbricación o encadenamiento implícito de las distintas unidades narrativas. La operatividad de actores y acciones es correlativa (*cf.* Ricoeur 2002: 138-139) y por ello recibirán igual atención. No se trata de personajes cuya relevancia sólo depende de su participación en los relatos. Es importante *qué sucede*, pero también *quién participa* y *por qué*.

Acerca de la acción, es menester reconocer diferentes tipos de elementos discursivos. Por un lado tenemos elementos obvios de carácter descriptivo (sentido explícito), tales como la capacidad de los yoguis para realizar prodigios varios (dar la vida, causar catástrofes, etcétera) o la consecución de poderes extraordinarios (la capacidad de volar o levitar, el uso de encantamientos, la destreza militar). En un nivel más profundo y menos obvio (sentido implícito), encontramos elementos numéricos o naturales (el doce, el pozo, la cueva), pero también el tipo de relación que existe entre los distintos personajes y las tensiones que afloran a partir de esto. Lo que busco es hallar respuestas a preguntas concretas: ¿qué sugieren las dinámicas de interacción entre los diversos personajes, así como los motivos recurrentes en las historias?, ¿hay mención de técnicas yóguicas?, ¿de qué manera se difunden los códigos ético-religiosos del Nāth Panth?, ¿cómo libran los personajes las múltiples tensiones y aflicciones de que son víctimas?

ELEMENTOS SIMBÓLICOS

Fauna alegórica

En las leyendas de los ochenta y cuatro mahāsiddhas se cuenta la historia de Ḍombipa, un rey de Magadha que comenzó a practicar técnicas secretas en compañía de una joven hija de trovadores. Eventualmente, son expulsados del reino por haber transgredido las normas de casta y se recluyen en una cueva para practicar su *sādhanā*. Más adelante la gente del reino le pide al rey que asuma el trono de nuevo. El rey entra al reino montando un tigre, esgrimiendo serpientes como si fueran espadas e impartiendo el conocimiento a la población. Al final, pide que lo incineren junto a su consorte ritual (Dowman 1985: 53-56).

El tigre, la serpiente y la hoguera son símbolos importantes de la práctica ascética y en particular del yoga. Estos símbolos aparecen de forma a veces evidente y a veces inferida en la literatura folclórica.

La narrativa nāth no es la excepción. Cuando Gorakh ha tomado bajo su responsabilidad a Caurańgī, lo lleva a una cueva en medio de la jungla para que medite arduamente. Para protegerlo de las bestias, tapa la entrada de la cueva con una losa de piedra. Las bestias más temidas en una selva son por antonomasia los tigres y los leones.

La imagen de un yogui en la jungla a merced del tigre evoca implicaciones específicas en el contexto religioso del sur de Asia. Es muy sabido que la figura de Śiva encarna al yogui por excelencia y en parte demuestra que la popularidad del yoga es independiente y aun anterior al tantra. Las estampas populares con esta representación de Śiva inundan el mercado en la península índica.[1]

[1] Para algunos ejemplos iconográficos de Śiva usando piel de tigre, véase Collins 1988: 113.

El tigre

La capacidad del yogui para vencer el acoso de los sentidos sensoriales y las limitaciones corporales está representada por la montadura de piel de tigre; las figuras 3, 4, 7, 8 y 9 muestran el motivo de la piel de tigre como montura de Śiva y de yoguis.[2] Según varios tratados, existen tres tipos de aflicciones: *ādhyātmikā* (espirituales), *ādhivaidikā* (producidas por el destino) y *ādhibautikā* (naturales). El tigre, el león y la serpiente se cuentan entre las criaturas que infligen el tercer tipo de aflicciones (*cf.* HYP coment. 1.10), pero un valiente yogui no debe temerles (DatTan 28.1-3). Los sentidos y los estímulos correspondientes suponen una tiránica y peligrosa fuerza que hay que domar, pero tal empresa no resulta fácil de conseguir. Así, montar un tigre equivale a cruzar las barreras del tiempo y el espacio, la vida y la muerte. En India, sin embargo, el valor que parece predominar es el de la fiereza: estar sobre un félido de esta naturaleza representa la conquista –y la adquisición– de valor, fuerza, ímpetu y atrevimiento.[3] El yogui, además, lleva tradicionalmente un tipo de vida ascética, deambulando de aquí para allá, a través de junglas y bosques, a merced de las inclemencias del clima y de la flora y la fauna. Un siddha, un yogui, ha reunido las aptitudes necesarias para lidiar con todas estas vejaciones, tanto las literales como las metafóricas; en muchas partes se cree que los yoguis habitan en las junglas y montan tigres: animales salvajes como tigres, leopardos y elefantes feroces se ponen a pies de un yogui (Briggs 2001: 135-136).

Popular y ruralmente, el respeto que inspiran estas fieras deriva incluso en la veneración y hasta producción de remedios naturales para diversos padecimientos. Algunos *camārs* (comunidad de intocables) utilizan la grasa de los tigres, los leopardos y las panteras

[2] Véase también MatSam 17.14, 22, 30 y 18.23; Doniger 1973: 238-239.

[3] Recuérdese la iconografía de la Diosa Durgā, ora montada sobre un tigre, ora sobre un león.

para curar el reumatismo, mientras que el corazón y la carne se usan para producir tónicos. Además, los bigotes y las garras sirven como poderosos amuletos contra el mal de ojo u otros hechizos (Briggs 1920: 125). El simbolismo del tigre, pues, está asociado no sólo con la conquista de los sentidos, sino también con la magia.

En tanto poseedor de poderes mágicos y sobrenaturales, el yogui posee una función similar a la del chamán en otras culturas, en especial en la cultura popular y rural. Los chamanes suelen tener aliados animales y el animal protector del chamán es, en cierto sentido, su *alter ego* (Eliade 1996: 92); incluso se cree que las brujas –variantes malignas del chamán– pueden adoptar la forma de tigres o fieras semejantes (Briggs 1920: 149). Según algunas descripciones, era frecuente encontrar que los yoguis estuvieran acompañados de vacas y de perros para protegerlas (Tulpule 1991: 275).[4] El animal que acompaña a un chamán o a una figura divina es en buena medida una extensión de sus propios atributos y características. Ganeśa, el dios con cabeza de elefante que elimina los obstáculos, está acompañado de un ratón: mientras que el majestuoso paquidermo tiene la fuerza para derribar murallas y torres, el sutil roedor posee las habilidades idóneas para escabullirse por cualquier rendija; así, ambos simbolizan modos opuestos, pero complementarios, de vencer obstáculos diversos.

En una versión de la historia de Gopīcand, éste es presa de las fuerzas de Yama, el dios de la muerte. Su guru, Jālandhar/Hāḍipā, monta en cólera y decide buscar el modo de restituir la vida de su alumno. Mientras se dirige al reino de la muerte, deja el cadáver de Gopī bajo la custodia de los tigres de la jungla (Dasgupta 1995: 227). En la versión F-2, en este trabajo, Gopī busca a Jālandhar y a Gorakh en la selva. Ellos se transforman en feroces leones y, aunque no huye, Gopī está aterrado. ¿Qué importancia puede

[4] En algunas ocasiones, el perro puede fungir o bien como una representación de la devoción, o bien como una variante del tigre (*cf.* Tulpule 1991).

tener el hecho de que Gopī sea encarado por fieros felinos, y qué importancia su propia reacción? Este pasaje refleja su imperfección y falta de preparación en el plano espiritual, motivo crucial en la saga del rey Gopī.

El tigre –o león– bien puede encarnar los valores de la iniciación espiritual (Eliade 1998: 224). El tigre/león, como símbolo de la iniciación espiritual, está presente justo en el pasaje al que aludí en el párrafo anterior. En la versión E-1, Bhartṛhari simula haber sido atacado por un león en la jungla poco después de haberse encontrado con Gorakhnāth, su futuro guru. Sin embargo, por tratarse de una simulación (nunca, en realidad, se enfrenta a un león) no recibe la iniciación en ese momento, sino mucho después.

Después de buscar a Jālandhar y a Gorakh, Gopīcand convence a Jālandhar de darle la iniciación formal en el camino del yoga. Jālandhar, entonces, procede a perforarle las orejas según la costumbre nāth. La imperfección de Gopī es palpable porque de la segunda oreja perforada mana sangre y no leche, como en la primera. La leche simboliza el *amṛta* (ambrosía), es decir la consecución de la inmortalidad vía la renuncia; el hecho de que de la segunda oreja mane sangre indica que Gopī aún posee una parte mortal en virtud de su apego. Aunque los cuentos no lo manifiestan abiertamente, es posible aun interpretar estos fluidos desde otra óptica. La "leche" de la inmortalidad suele representar también el semen tanto en la mitología hindú como en el imaginario tántrico-yóguico, así como la sangre (*rājas, rakta*) suele referirse a los fluidos vaginales. La simultánea destilación de leche/semen y sangre evidencia que Gopīcand todavía está interesado en unirse sexualmente con sus concubinas. Puesto que la tensión sexual de Gopī no ha sido dominada, sus fluidos corporales lo delatan.

Por otro lado, podemos incluir en este panorama al *prāṇa* (el aliento vital), elemento que los practicantes de haṭha-yoga buscan ante todo controlar. El *prāṇa* es concebido como una energía incontenible y devastadora si anda suelta y fuera de control. Es,

pues, igual que una fiera que hay que domar. Los tratados de yoga repiten que el adepto debe controlar el aliento vital igual que si de un tigre, un león o un elefante fiero se tratase (HYP 2.15). Para un *kānphaṭī*, la imagen del asceta sentado sobre la piel de tigre encarna la facultad del yogui para controlar el *prāṇa*, o bien la victoria sobre el ego. El yogui está facultado para controlar tanto el *prāṇa* como otras diversas energías, y por eso es concebido como una figura poderosa y temible. Pero también, en tanto semejante a Śiva, el yogui domina las fuerzas de la naturaleza, cuya montura está representada por el tigre. No son extrañas las historias de ascetas que involucran la participación de uno de estos felinos. En el *Līlā-caritra* de Keśirāja (*ca.* 1290), por ejemplo, se cuenta que Dattātreya confirió su energía (*śakti*) a uno de sus seguidores bajo la forma de un tigre (Rigopoulos 1998: 91).

En tanto representación del poder cautivante de la *māyā* de śakti, la mujer también puede ser concebida como una fiera perniciosa. En la versión D_2-2 de la leyenda del rescate de Matsyendra, Gorakh está en la corte del Reino de las Mujeres y, para despertar a Matsyendra, le dice que la mujer es una tigresa. Māyā, asimismo y por extensión es una tigresa. En estas narrativas, la mujer suele ser caracterizada como una leona o tigresa que absorbe el *mahārasa* (semen) del hombre; lo mismo dice Maynāvatī a Gopīcand para disuadirlo del apego a sus mujeres. A veces, Māyā, cuerpo y deseo se confunden en el poder destructor de la tigresa:

> [...] *bāghanīm hamārī kāyā*
> *bāghanīṃ ghoṣi ghoṣi sundar khāye bhaṇat gorakh rāyā*
> La tigresa es nuestro cuerpo
> y ruge y ruge devorando la belleza;
> así dice Gorakhnāth
>
> (Bānī *pad* 43).

Se trata de un motivo recurrente tanto en el folclor como en la poesía mística. El mismo Gorakh posee algunos versos en donde

previene una y otra vez contra el contacto femenino en el mismo tenor.[5] Varios poetas *nirguṇīs* repiten la misma imagen de la mujer (Dasgupta 1995: 244, 246).

La serpiente kuṇḍalinī

En varios relatos, la serpiente es también un motivo importante. Existen varias leyendas que relacionan a Gorakhnāth con serpientes. En general, cuando esto sucede, Gorakh controla las fuerzas de la naturaleza, en especial la lluvia. Una vez que estaba en el Valle de Katmandú, un indignado Gorakh se sentó sobre nueve *nāgas* (serpientes del inframundo) y produjo una terrible sequía que duró siete años; fue necesaria la intervención de su guru, Matsyendra, para que Gorakh liberara a los *nāgas* y la lluvia pudiera regresar al valle (*cf.* Bouillier 1986: 129 y Locke 1980: *passim*).[6] El yogui, pues, doma a fieras y víboras igual que hace Śiva, el patrono del yoga.[7] Como se puede observar en múltiples imágenes, Śiva suele esgrimir una o varias cobras tanto en su cuello como en alguna de sus manos.

La relación con el elemento serpentino es palpable si tomamos en cuenta que un buen número de encantadores de serpientes está, al menos nominalmente, vinculado con los yoguis. Los *sepalas*, por ejemplo, son una comunidad de encantadores de serpientes que trazan sus orígenes hasta Kānhapā. Se dice que algunos yoguis, tanto de los *sepalas* como de otros grupos, incluso comen carne de serpiente, aunque ello es difícil de comprobar (Briggs 2001: 133). Esto, sin embargo, hace de estos encantadores de serpien-

[5] Véase, por ejemplo, Bānī *pads* 2, 43 y 48, y el episodio D-2 en este trabajo.

[6] Existe una imagen popular que parece evocar este episodio: Gorakh aparece sentado sobre una piel de tigre y nueve serpientes; al fondo se pueden percibir varios picos nevados que quizá representen las altas montañas himaláyicas desde la perspectiva del Valle de Katmandú.

[7] Véase, por ejemplo, Doniger 1973: 212, 222, 239-240, 242.

tes una clase menospreciada. El motivo está presente en algunos episodios hagiográficos. En una versión de la exhumación de Jālandhar, Kānhapā recibe una maldición de su guru por haberle hecho proferir palabras en vano: la maldición consiste en que tanto Kānhapā como sus propios discípulos habrán de hacerse cargo y ganarse la vida –además de ingerir– con alimañas como escorpiones y serpientes. En otra historia encontramos un marco narrativo distinto, pero con un resultado similar.

Sujetos a su eterna enemistad, en una ocasión Gorakh y Kānhapā participan de un gran banquete de yoguis. Gorakh exclama a todos los presentes que pidan lo que deseen y que ello aparecerá en sus escudillas. El bando de Kānhapā, receloso, quiere poner en evidencia la supuesta falta de destreza mágica de Gorakh y se atreve a pedir escorpiones como comida. El deseo se hace realidad. Los gurus que presiden el banquete condenan a la hueste de Kānhapā a comerse los escorpiones: una forma muy drástica de que se traguen sus palabras.[8] En general, se acepta que un adiestrado asceta pueda controlar y asociarse con tigres o serpientes, pero comerlos los mancha. Paradójicamente, la serpiente es considerada también como uno de los cinco seres "sucios" (junto con el perro, el chacal, el toro y el *śūdra*), cuyos cráneos suelen ser empleados por algunos *tāntrikas* para llevar a cabo sus meditaciones (McDermott 2000: 168). Se sabe también de otras meditaciones extremas. Grupos de renunciantes como los *aghorīs*, quienes según se dice pueden llegar incluso a comer pedazos de cadáveres humanos, son temidos y aborrecidos por la población en general. De modo significativo, un gran número de *aghorīs* viste de negro: un color muy poco auspicioso y que ningún otro grupo de ascetas utiliza.[9]

[8] Véase también Briggs 2001: 56.

[9] El negro es un color que suele asociarse con los demonios (*rakṣasa*). Del panteón hindú, prácticamente sólo Kālī y Kāla-bhairava –formas terribles

La serpiente, por otra parte, posee un valor simbólico de suma importancia. No sólo por su relación directa con los seres de los mundos subterráneos que concibe el imaginario hindú (los *nāgas*), sino por sus implicaciones directamente yóguicas. El tercer capítulo del *Haṭhayoga-pradīpikā* comienza con una alusión a Ananta:

saśaila-vana-dhātrīṇām yathādhāro 'hināyakaḥ /
sarveṣaṃ yoga-tantrāṇām tathādhāro hi kuṇḍalī //

(HYP 3.1)

Dice el texto que Ananta, la serpiente primordial que sostiene la tierra con sus montes y bosques, es de algún modo análoga a la *kuṇḍalinī*, quien constituye la base de todas las prácticas de yoga. Poetas místicos más recientes, como Ramprasad Sen en Bengala, también utilizan el símbolo de la serpiente *kuṇḍalinī* para expresar sentimientos religiosos (McDermott 2000).

Dentro del imaginario tántrico y yóguico, el cuerpo humano se concibe como un microcosmos (*piṇḍāṇḍa*), en el cual se hallan condensados todos los elementos que existen en el universo, el macrocosmos (*brahmāṇḍa*). Si en el macrocosmos existe una serpiente que sirve de pilar del mundo, por fuerza existirá una serpiente análoga en el cuerpo del yogui. La *kuṇḍalinī* no sólo es la base de las prácticas del yoga –como mencionó arriba el HYP–, sino la contenedora de la energía yóguica, misma que el practicante ha de controlar y forzar dentro de él. La mente también es como una serpiente que, al escuchar el *nāda* (el sonido cósmico del Absoluto), se olvida de todo y se concentra en una sola cosa (*ekāgrataḥ*) (HYP 4.97; véase también ŚivSam 5.58).

Pero la serpiente, en tanto animal silvestre, representa también un riesgo. El número de muertes por mordeduras de serpientes venenosas es altísimo en la India, si bien al mismo tiempo se les

---

de Pārvatī y Śiva– usan este color (*Kālī* y *Kāla* significan 'negra' y 'negro', respectivamente).

guarda veneración. Así como idealmente el yogui enfrenta, desafía y derrota a felinos y elefantes feroces, también es capaz de vencer sobre las ponzoñosas víboras. Incluso mordido por la serpiente Takṣasa, el yogui no sufre a causa del veneno (HYP 3.45). Esta serpiente es una de los ocho *nāgas* (seres serpentinos) que gobiernan en Pātāla, el inframundo; el *nāga* principal es Śeṣa o Ananta.

Es importante notar una ambigüedad de género significativa. La serpiente, en tanto símbolo fálico, constituye un elemento masculino: perfora la tierra, que es de género femenino en la cosmovisión hindú. Las serpientes en la iconografía de Śiva bien podrían manifestar la incontenible libido del dios yogui (*cf.* Doniger 1973: 241 ss.). Cuando la misma imagen de una serpiente perforando la tierra y abriendo huecos se traslada al cuerpo yóguico, sin embargo, encontramos una interesante inversión de género. *Kuṇḍalinī*, la fuerza o energía sutil que está enroscada como serpiente en la base del cuerpo yóguico, es una fuerza femenina. Como su homóloga natural, la *kuṇḍalinī* también perfora y abre huecos (los *granthis*, o nudos que están dispuestos entre los *cakras*). La inversión no sólo opera aquí en términos de género, sino que la serpiente femenina (*kuṇḍalinī*) penetra y asciende, mientras que la serpiente masculina (la física) perfora la tierra y, al menos imaginariamente, desciende.

En realidad parece que la serpiente puede encarnar significaciones ambivalentes. A un tiempo, la serpiente puede funcionar como una alegoría del falo y la libido y, analógicamente, de la energía vital que representa la *kuṇḍalinī* y aun de la mente misma cuando está suelta (HYP 4.97). Quizá esta ambivalencia de género es la causa de que el inframundo, en el imaginario hindú, esté poblado por seres serpentinos que pueden ser tanto femeninos (*nāginīs*) como masculinos (*nāgas*). Esta dualidad se combina en la imagen de la serpiente que se muerde la cola, un motivo fuertemente andrógino.

Como símbolo compuesto, la serpiente y el tigre bien podrían representar la pugna entre la vida y la muerte, semejando un poco

la función que tenían el león y la serpiente en el antiguo culto a Mitra. La sierpe y el feroz felino pueden simbolizar el día y la noche, el cielo y la tierra (Neumann 1995: 98). A partir de una lectura hermenéutica de los cuentos, y con base en los postulados de la literatura nāth en materia de haṭha-yoga, el tigre y la serpiente sin duda evocan el control de los sentidos y de distintas energías, lo cual incluye fluidos tanto materiales como sutiles. El *Kulārṇava-tantra* previene al respecto:

> *kṛipāṇa-dhārāgamanāt vyāghra-kaṇṭhā valambanāt /*
> *bhujāṅga-dhāraṇānnūnam aśakyaṃ kula-varttanam //*
> (KulT 1.122)

En paráfrasis, el texto dice así: El camino kaula –pero también en muchos sentidos la práctica del yoga tántrico– está lleno de peligros. Es como una vara de bambú en donde se esconde una serpiente venenosa; es como agarrar a un tigre por el cuello o vestir una víbora en el cuerpo. La poesía nāth apremia a doblegar a la serpiente y a despertar a la abeja (el sonido del Absoluto y la claridad espiritual): *mārau srapaṇīṃ jagāīlyo bhaurā*. Eventualmente, quien logre matar a la perniciosa serpiente conseguirá la inmunidad contra Yama, el Señor de la muerte: *jini mārī srapaṇīṃ tākau kahā karai Jauṃrā* (Bānī *pad* 45).

El ciervo/venado

Un nombre común en sánscrito para referirse al león o al tigre es *mṛgendra*, lit. "Señor sobre los venados". En las versiones E-1 y E-2 de la leyenda de Bhartṛhari vimos que el venado es un motivo recurrente; también figura en F-3, aunque allí el motivo esté menos desarrollado.[10] La importancia de este símbolo no es menor de ninguna manera. El venado, en tanto animal silvestre, puede

[10] Véase también Briggs 2001: 201-202.

representar a la mente indómita (HYP 4.99). En consecuencia, el estudiante, asceta o yogui también puede vestir o llevar a cabo su *sādhanā* sobre una piel de tigre o de venado (*cf.* GhS 5.33; Manu 2.41).[11] En ese caso, el significado es similar al de la piel de tigre: la conquista sobre las fuerzas incontrolables del espíritu y la carne. Estar sentado sobre una piel de venado, de hecho, equivale a ser un amo ("indra") entre las bestias de la jungla, es decir, el rey de la selva: el león o tigre. *Mṛga*, en sentido original, denota a los animales no domesticados y susceptibles de ser cazados (particularmente, ciervos y venados) y está etimológicamente emparentado con el sustantivo *mārga*, "camino o sendero". Tanto en los textos sánscritos como vernáculos, el nāth-yogui es animado a seguir el camino del yoga o del avadhūta o de los nāths (*yoga-*, *avadhūta-*, o *nātha-mārga*).

Pero el venado, ciervo o antílope también sugiere otros significados. Junto con el caballo en tiempos védicos, el venado representa un animal sacrificial por excelencia. Doniger ha hecho una interesante inspección de la tensión y las ambigüedades que giran en torno del sacrificio animal y el posible sacrificio humano en tiempos védicos. La tensión está sobre todo regida por la relación entre el *mṛga* y el *paśu*, respectivamente el animal domesticado y susceptible de ser sacrificado (Doniger 2005: 130-139). En un sentido se trata de una relación escalonada: mientras que los animales son sacrificados (e ingeridos) por los humanos, nosotros somos la ganadería de los dioses (*ibid.*: 133).

En algunos textos canónicos hindúes, como los *Gṛhya-sūtras* y los *Brāhmaṇas*, además, se establece una correspondencia entre

[11] Además de la piel de tigre, en algunos casos Śiva puede estar asociado a la piel de animales como ciervos, carneros, cabras o elefantes (*cf.* Doniger 1973: 54, 60, 242; YogT 1.1.1). Curiosamente, el *Yoni-tantra* prescribe el sacrificio de los siguientes animales: león, vaca, camello, elefante, cabra, chacal, mangosta, tortuga y aun carne humana (YonT 3.5-6), lo cual se opone abiertamente a las prescripciones ortodoxas (*cf.* Manu 5.17-18).

algunos animales paradigmáticos y las clases sociales (*varṇas*) que constituyen la categoría de los "dos veces nacidos" (*dvijās*), es decir, quienes reciben la iniciación formal y social dentro de la jerarquía hindú. La correspondencia está caracterizada durante la iniciación, es decir el momento en que reciben el cordón sagrado y el *gāyatrī-mantra*. Así, el brahmín está representado por (o representa a) el antílope o venado; el *kṣatriya*, el tigre; y el *vaiśya*, la cabra o la vaca (*ibid.*: 134). En la historia de Bhartṛhari, él es un rey cazador y, por tanto, una suerte de tigre, pues representa un peligro para los ciervos y antílopes. En E-1, el venado asesinado es, en realidad, un yogui y discípulo de Gorakhnāth. Esto, de acuerdo con la tipología de los *Brāhmaṇas*, situaría al animal cazado por encima del cazador, toda vez que los brahmines están situados en la cima de la pirámide social hindú. En esta historia, el rey Bhartṛhari debe de algún modo someterse a la amonestación de Gorakh. La imagen del venado como animal sacrificial es incuestionable en esta leyenda: sea o no discípulo de Gorakh, el ciervo perece y las gacelas viudas se inmolan.

Lo crucial aquí es que no estamos ante un sacrifico ritual que contribuya a la prosperidad del reino. Por el contrario, en las versiones E-1 y E-2 se trata de un acontecimiento que da inicio a la desesperación de los pobladores. De no haber sido por la inmolación de las gacelas, el rey Bhartṛhari no hubiese sentido deseos de poner a prueba la devoción de su propia esposa. Como vimos, ella morirá y el rey, sumido en una total desolación, llegará casi al borde de la locura. Esto produce el caos del reino.

Protocolo de iniciación

Hay algo más que podemos aprender acerca de la participación del ciervo en estas narrativas. Un incidente interesante que no suele aparecer en otros episodios hagiográficos es el proceso formal de iniciación en el Nāth Panth; las excepciones más notables son las

leyendas de Bhartṛhari y de Gopīcand. En el resto de leyendas, el narrador simplemente se limita a decirnos que X o Y da la iniciación a Z, y que éste se fue en peregrinación o a practicar su *sādhanā*. En estas historias (E-1, E-2; F-2, F-3) contamos con detalles explícitos acerca de la indumentaria y la toma de votos de un nāth-yogui: los aretes y la perforación del cartílago, las vestimentas, las tenazas, la alforja, las sandalias. Hay que advertir que, a diferencia de E-1 y E-3, en E-2 Bhartṛhari no pide la iniciación de Gorakh cuando éste revive al venado (que en esta versión no es discípulo de Gorakh), sino hacia el final del episodio.

En E-1 y E-2, el venado sacrificado realiza una petición: su cuerpo debe ser desmembrado y diferentes partes de éste habrán de entregarse a distintas personas. Los yoguis o ascetas deberán recibir la piel para meditar sobre ella y los cuernos para cumplir los rituales nāths. Más arriba vimos ya la posible significación de la piel. Los cuernos apuntan hacia una práctica distintiva del nāth-yogui.

Uno de los distintivos del nāth-yogui es la especie de silbato que porta, denominado *siṅg-nād*. Por lo general, los yoguis portan el *siṅg-nād* en un collar y lo utilizan para iniciar rituales de adoración y alimenticios (Briggs 2001: 11-12). El nombre de este silbato está compuesto por las formas vernáculas de las palabras sánscritas *śṛṅga* ("cuerno") y *nāda* ("sonido"). Este sonido alude en especial al llamado *nāda-brahman*, el sonido del Absoluto que supuestamente sólo los yoguis más adelantados son capaces de escuchar pues se trata de un sonido "mudo" (*anahāta*, lit. "no producido" *cf.* GorSS 2: 21). Como había indicado antes, el zumbido de la abeja también representa el sonido del Absoluto y por ello la abeja figura tanto en las leyendas como en la literatura vernácula y sánscrita (*cf.* Henry 1995: 237 ss.). Escuchar estos sonidos, o encarnarlos, equivale a la conquista de la inmortalidad yóguica. En F-1, por ejemplo, Maynāvatī se convierte en abeja para ir al reino de Yama. Junto con las posturas y el control respiratorio,

la concentración en el sonido del Absoluto es un requisito de la práctica del yogui (*cf.* HYP 1.56).

Las versiones E-1 y E-2 de la leyenda de Bhartṛhari, así como la versión F-2 de la historia de Gopīcand (y, en menor medida, F-3), son de particular interés porque ofrecen un vistazo sobre el rito de iniciación del Nāth Panth. Mientras que en la mayoría de los otros cuentos no hay mayor información que un somero "el guru le dio la iniciación y partieron juntos", en estas historias contamos con información más precisa sobre el protocolo de iniciación.

La seña más característica de los kānphatā-yoguis son los ostentosos aretes que les perforan los cartílagos, no el lóbulo. Los aretes, que pueden ser de distintos materiales (barro, cuerno de rinoceronte, oro, cuarzo), reciben diversos nombres: *kuṇḍal*, *darśan*, *mudrā*. *Kūṇḍal* quiere decir "circular, curvo" y, en este contexto, tanto puede aludir a la forma del distintivo como emular la energía sutil que se representa como una serpiente enroscada en el cuerpo psicofísico, la *kuṇḍalinī*. *Darśan* ("visión, vista") supone la capacidad del yogui de contemplar la Realidad Última debido a sus méritos espirituales. Al arete se le llama también *mudrā* (lit. "sello") porque simboliza el acto ritual por el cual el guru "imprime" el conocimiento del yoga en el recién iniciado discípulo y porque "sella" la experiencia del Absoluto. No hay que perder de vista que la palabra *mudrā* también se refiere a una serie de prácticas haṭhayóguicas para la contracción del diafragma y la retención del aliento, que tienen el objetivo de domar los tres "fluidos" internos: aliento, esperma y mente.

De acuerdo con los relatos en cuestión, el guru que va a llevar a cabo la iniciación del alumno debe primero perforar el cartílago de la oreja izquierda y después el de la derecha. Luego debe insertar un cordón o una clavija de madera. A continuación, el maestro coloca sobre la cabeza del iniciado un platón de hierro ardiente, seguramente con el objeto de cauterizar las heridas. Cuando las heridas hayan cicatrizado por completo, el discípulo estará en disposición

de recibir propiamente los *kuṇḍals*. Entonces el guru también le entregará las tenazas o pinzas para avivar las brasas de hogueras y fuegos sagrados (*dhūni*), el silbato, la alforja, el taparrabos y las sandalias. Le indicará, además, que se unte de cenizas y le enseñará a recitar los mantras correspondientes al *panth*.

En algunas zonas refieren que la práctica de perforar las orejas fue instaurada por Matsyendra; otros dicen que fue Gorakh (Briggs 2001: 9). En la literatura hagiográfica no es frecuente encontrar a Matsyendra realizando o recibiendo la perforación, pero Gorakh sí perfora los cartílagos del rey Bhartṛhari. La práctica de la perforación no es compartida por todas las subsectas asociadas con el Nāth Panth. Célebres por su dispensa de este rito de iniciación son los aughars. Aunque el término aughar se refiere a un yogui novicio en vías de recibir la iniciación formal –a través de los aretes–, se ha convertido en una subsecta considerable. La secta de los aghorīs está emparentada con los aughars.[12] Otra secta de cierta importancia y también relacionada con los aghorīs, son los oghars, asentados sobre todo en la zona occidental de la península y quienes, aparentemente, eran musulmanes en su mayoría en un inicio (Balfour 1897: 342). Posiblemente oghar y aughar sean en esencia lo mismo, no obstante.

Una leyenda cuenta que Ratannāth, supuesto discípulo de Bhartṛhari, fundó también una subsecta que no practica la perforación del cartílago. Según la leyenda, cuando estaban por perforar las orejas de Ratan, éste se abrió el pecho y mostró su corazón; con este acto, quedó demostrada su pureza y, por ende, la falta de necesidad del rito de iniciación (Briggs 2001: 65-66). Algunos seguidores de Kānhapā practican la perforación del lóbulo en lugar del cartílago (White 2004: 400), lo que físicamente los distinguiría de las corrientes de Gorakh. Para los nāths propiamente dichos, los aughars –quienes no se han hecho la perforación– representan una

[12] Sobre aughars y aghorīs, véase R. P. Gupta 1995.

orden menor de yoguis. El *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha*, citando el *Siddha-siddhānta-paddhati* y la *Kṣurika-upaniṣad*, estipula que un yogui cuyas orejas no hayan sido perforadas no obtiene la dicha suprema ni los verdaderos frutos de la *yoga-sādhanā* (GorSS 2: 19).

Mineralogía yóguica

La ceniza y la piedra

En más de una ocasión en la narrativa hagiográfica, alguno de los personajes nāths hace uso de las cenizas consagradas que porta en su alforja. El elemento suele generar un acto prodigioso: el don de la maternidad a una mujer estéril, la restitución de miembros cercenados, la devolución de la vida o algún otro milagro. Matsyendra otorga un puñado de cenizas a una mujer estéril; de estas cenizas habrá de nacer Gorakh más tarde (B-2). En algunas versiones de la historia de Caurangī, Gorakh (o Matsyendra) restituye las piernas y brazos del príncipe mutilado por medio de cenizas.

Una de las grandes aficiones de algunas órdenes nāths ha sido la alquimia. Ello supone el trato de diversas sustancias minerales. En el laboratorio del nāth-siddha se realizaban diferentes procesos de transmutación alquímica, las más de las veces a través de la combustión. El proceso de combustión supone la calcinación de sustancias y la producción de cenizas (*bhasma*, *vibhūti*). Varias órdenes de yoguis y de ascetas śaivas suelen ungirse el cuerpo con cenizas; así, el nāth-siddha está conminado a untarse las cenizas (GorSS 2: 21), tal y como ejemplifican Gorakh y Bhartṛhari en E-2. El acto de untarse el cuerpo con ceniza tiene la connotación de una muerte social, es decir, tomar los votos de asceta. Los significados que se desprenden de ello son varios, aunque todos relacionados entre sí.

D. G. White, al abordar el tema de la alquimia medieval india, habla de una "teología de las cenizas" como motivo central de dicha

práctica (White 2004: 285 ss.; 2003a). En los cuentos hagiográficos que he analizado no aparecen por ningún lado, de forma evidente, los procedimientos alquímicos a los que los siddhas medievales debieron haber recurrido, como tampoco –en realidad– figuran las técnicas de haṭha-yoga de manera explícita; sin embargo, la recurrencia de las cenizas es notable. Además de los ejemplos que señalé líneas arriba hay que mencionar la leyenda D_3-1, donde Gorakh recurre a sus cenizas mágicas para hacer surgir a cientos de Mīnānāthas frente a los ojos atónitos de sus padres Matsyendra y Mainākinī; en otras leyendas (E-1 y E-2) Gorakh repite la acción, primero extinguiendo la pira funeraria y luego produciendo a cientos de Piṅgalās.

En estos casos, el poder de la ceniza está sin duda relacionado con la capacidad de creación. Ello deriva de la simbología detrás de la ceniza. La ceniza empleada por *sādhus* y yoguis no es sólo un montón de ceniza ordinaria, sino que ha sido tratada alquímica o espiritualmente. Sobre todo en el caso de los nāths, la práctica del haṭha-yoga supone un equivalente del procedimiento alquímico (*cf.* White 2003a: 15 *passim*).[13] La ceniza simboliza no sólo la muerte social, sino la fulminación del deseo. La metáfora se desprende de una historia puránica en la que Śiva se encuentra absorto en meditación y el Deseo (Kāma) –ya sea por instancias de Pārvatī o de los dioses– intenta azuzar la libido del dios asceta. Éste, enfadado, abre su tercer ojo y con un deslumbrante haz de luz fulmina a Kāma. Esta historia cuenta con numerosas variantes (véase Doniger 1973: 143-145, 148-151), pero lo importante es advertir el constante enfrentamiento entre el dios del yoga y el dios del deseo.

[13] Entre las evidencias textuales más notables se encuentran la repetición de un mismo pasaje del *Rasārṇava* (célebre texto alquímico) en *Haṭhayoga-pradīpikā* y la descripción que Gorakh hace del yoga como una práctica botánica y espiritual en el *Amaraugha-prabodha* (White 2003a: 18).

Dos cosas hay que mencionar al respecto. *1)* La ceniza como símbolo de la vía ascética implica el don de la inmortalidad: al haber abandonado el mundo secular, el iniciado entra alegóricamente al reino espiritual y, ayudado por sus austeridades, vence las limitaciones corporales. Manipular las cenizas equivale a controlar la vida y la muerte. *2)* La imagen de Śiva aniquilando a Kāma tiene ecos yóguicos de igual importancia. Kāma, dios del amor, busca excitar sexualmente a Śiva, pero éste, sin siquiera abrir sus ojos, lo calcina mediante sus poderes de meditación. Más específicamente, se trata del fuego del yoga (*yogāgni*). Bien podemos tomar este mito como una alegoría del proceso haṭhayóguico que se propone dominar al deseo individual –encarnado en la *kuṇḍalinī*– y "procesarla" simbólicamente de manera que fluya internamente para acumular el calor que produce la práctica de austeridades (*tapas*).

Convertirse en un adiestrado asceta o yogui, un siddha, supone el dominio total de las fuerzas naturales y aun espirituales. Aun en tiempos recientes, los gurus modernos Sai Baba y Rajneesh Osho alegaban tener control sobre la materia. Este poder espiritual se traduce en *vibhūti*, las cenizas sagradas o fulgor divino que, de algún modo, bendicen al devoto.[14] La ceniza sagrada, en manos del siddha, prodiga la vida, confiere la gracia y controla la muerte. Como vimos en algunos cuentos, el yogui puede transmutar montañas en oro y meras rocas en piedras preciosas (véase leyendas D_4-1, D_4-2 y F-2). La ceniza es sin duda un elíxir mágico y el yogui un gran taumaturgo.

La simbología mineral adquiere otras manifestaciones en estas sagas. La ceniza también puede aparecer como la calcinación no sólo de un mineral, sino del excremento. Gorakh nace de un montículo de estiércol en B-2 y manipula el estiércol de Caurangī en G-3. En B-2 la relación con el poder creativo es particularmente

[14] Un interesante ensayo al respecto es Swallow 1982.

obvia, porque el excremento se había mezclado con las cenizas que Matsyendra entregó a la mujer estéril. En G-3 las implicaciones del excremento no parecen ser creativas, sino muestras de la emancipación mental respecto del pensamiento dualista.

El polvo no sólo es polvo ni la ceniza se reduce sólo a cenizas. Rocas y piedras constituyen motivos recurrentes también, quizá a partir de la idea de que el yogui puede oscilar entre lo material y lo sutil, entre lo corpóreo y lo etéreo. En la versión A-4 del origen de Matsyendra, éste recibe la iniciación completa de Dattātreya mientras Śiva contempla la escena sobre una losa de piedra. En la leyenda de Caurańgī (versión G-2), Gorakh protege la entrada de la cueva donde Caurańgī practica su *sādhanā* con una losa de piedra. En la saga del rescate de Matsyendra, después de que Gorakh ha hecho "despertar" a su guru, el hijo de Matsyendra es azotado contra una losa de piedra (D_3-1). La recurrencia de este elemento, me parece, no es accidental.

A primera vista podríamos pensar que en los dos primeros ejemplos arriba citados tenemos una realización "positiva" de la piedra (bendición, protección) y en el segundo una realización "negativa" (azote). No obstante, el segundo ejemplo es más complejo y más rico que el primero. Lo importante no es sólo que Gorakh restriega a Mīna *junior* contra una losa de piedra, sino que lo "limpia". En realidad, Gorakh purifica al muchacho, si bien de una forma cruel, al tratarlo como un montón de ropas sucias. Ello ayuda al mismo tiempo a eliminar las manchas de confusión que todavía nublan la vista de Matsyendra y el apego de la reina.

Resulta interesante que la metáfora del *dhobī* lavando sobre una losa de piedra está presente también en la poesía nāth (véase, por ejemplo, Bānī *pads* 54 y 59). En esos versos la metáfora deviene más complicada porque las partes de la piedra de lavar representan al Sol y a la Luna, es decir, a los canales sutiles del cuerpo yóguico: *iḍā* y *piṅgalā*: "Hay que usar la luna como poste y el sol como plataforma: / día y noche hay que lavar en los *ghats*

del Triveṇī" (Bānī *pad* 54); "Haz con la luna la estaca y con el sol la piedra. / Constantemente el lavandero lava en la escalinata del Triveṇī" (Bānī *pad* 59). En estos versos, el *dhobī* lava en los *ghāṭs* (las escalinatas a orillas de un río) que conducen hasta el Triveṇī, que en realidad se refiere al lugar de encuentro de los tres canales sutiles: los dos ya mencionados más *suṣumnā*.

El barro

Otro motivo recurrente en los cuentos es la analogía entre el cuerpo y el barro (o un jarrón). El caso más obvio y paradigmático es Gahinīnāth, quien nace justamente del barro (leyenda C). Del mismo modo Ratannāth, discípulo de Bhartṛhari, también produce a un niño a partir del lodo en otra leyenda (Briggs 2001: 65-66). En términos prácticos, el barro y el jarrón en el imaginario nāth operan de modo similar a como lo hacen la ceniza y la piedra: se trata de dos binomios que ora se manifiestan sólidamente (piedra, jarrón) y ora blandamente. La ceniza y el barro son una sustancia dúctil. Gahinī nace a partir del barro, materia prima para producir jarrones y vasijas.[15] El cuerpo, en realidad, no es sino una suerte de jarrón. En un diálogo hagiográfico sostenido entre Hasan Kabīruddīn (sufí) y Kāniphā/Kṛṣṇapāda (yogui), las palabras "El cuerpo es como un jarro" se convierten en un motivo esencial (Khan 2000: 291). Según la tradición tibetana, un alfarero una vez preguntó a un yogui sobre el conocimiento trascendental; el yogui le respondió:

> El barro de la pasión y el pensamiento está hecho
> con la tierra del desconocimiento y la ignorancia;
> [...]

[15] En el culto de Gaṇināth en Mithila se concede especial importancia a nueve túmulos funerarios de barro, los cuales simbolizan a Gaṇināth, su familia y sus discípulos (véase Champion 1994: 69).

Los seis tipos de jarrones están formados con este barro.
Quema los jarrones en las flamas de la conciencia pura.

Tras comprender el significado de estas palabras, el alfarero se convirtió en el Siddha Kumbharipā (Dowman 1985: 306-308). El barro da forma al jarrón que es el cuerpo; la analogía se construye porque ambos son los continentes de algún contenido vital (agua, aliento, esperma). Se espera que el perfecto yogui, el avadhūta, pueda lograr la disociación de su ser con el cuerpo (*deha, piṇḍa*). Conseguir esto equivale a quebrar el jarro (*ghaṭa, kumbha*); entonces el yogui cobra conciencia total de que la sustancia contenida por el cuerpo/jarro en esencia no es distinta del espacio circundante (*ākāśa*). La diferencia entre lo externo y lo interno se disuelve y se consigue la identificación total con el Absoluto (*cf.* AvG 1.31-32, 1.39, 2.25, 5.6).

Como vimos en el capítulo IV al discutir la saga de Bhartṛhari, Gorakh pone de manifiesto esta relación entre el cuerpo y el barro cuando se mofa del penitente rey. Gorakh le espeta: la vasija era más valiosa que Piṅgalā porque ayudaba a apaciguar la sed, mientras que la reina no tenía ninguna utilidad (salvo, claro, extender las redes de Māyā y fortalecer el apego). El cuerpo perfeccionado, se desprende como moraleja, debe hacer igual que una vasija perfecta: contener los líquidos (en particular el semen) y evitar toda posibilidad de filtración, para lo cual se emplean las técnicas de contracción y retención (*mudrā*, *bandha*) que exponen los manuales de haṭha-yoga. El cuerpo como jarrón forma parte de un complejo simbólico que demuestra que el cuerpo no es sino un cascarón, por completo desprovisto de esencia propia; por eso Gorakh es capaz de restituir la vida. Según la tradición nātha, Jālandhar expresó que resulta sorprendente que el néctar se derrame del pozo del *brahma-randhra* y caiga en el jarrón que es el cuerpo (NSCar: 107). El control de la respiración emula la metáfora del jarro: las tres fases del *prāṇāyāma* reciben el nombre de

pūraka (inhalación), *kumbhaka* (retención) y *recaka* (exhalación). *Kumbhaka* significa, literalmente, "hacer como jarrón" para poder contener, en este caso, el aliento.

Una de las palabras empleadas en el vocabulario nāth para referirse al cuerpo es *piṇḍa*, lit. "bola", "embrión". El cuerpo, pues, constituye una "bola" de carne, huesos y sangre que, a través del proceso alquímico del haṭha-yoga, puede convertirse en un cuerpo perfecto (*siddha-deha*). En una versión de la leyenda de Ratannāth, éste produce el nacimiento de un niño a partir de una bola de cenizas en medio de un banquete de yoguis. El niño recibió el nombre de Kāyā ("cuerpo") -nāth (White 2004: 287-288). El *Siddha-siddhānta-paddhati*, acaso la exposición más sistemática de la filosofía nātha, aborda extensivamente la generación, constitución y evolución del cuerpo humano en términos de *piṇḍa* (SSP *upadeśas* 1-5). Así pues, el simbolismo de la ceniza, el barro y el cuerpo suelen estar interrelacionados.

La analogía entre cuerpo y barro no se detiene aquí. El barro se trabaja en el taller del alfarero, en un horno. En el *Yoga-bīja* se expone una interesante tipología que no aparece en textos posteriores. Se dice que existen dos tipos de personas (*dehin*): quienes poseen la disciplina del yoga (*pari-pakvāḥ*) y los que carecen de ella (*apakvāḥ*) (YogB §34). Los términos, literalmente, quieren decir "cocidos, cocinados" y "no cocidos". En la misma línea, el *Nāth-siddha caritra* relaciona a Gahinī con la cualidad de "*paripakvatā*", el "estar cocido" (NSCar: 145). Se entiende que la idea aquí es que el cuerpo padece una suerte de cocción mística merced al fuego del yoga (*yogāgni*) (YogB §51). El punto en cuestión es dejar de sufrir a causa del cuerpo y librarse de las aflicciones corporales. Las personas comunes y corrientes son derrotadas a causa del cuerpo: se identifican con éste por influjo de la egoidad (*ahaṃkāra*) y sufren en consecuencia; los yoguis, por otro lado, vencen el cuerpo (YogB §49). Así pues, el seguidor de este camino busca edificar un cuerpo yóguico (*yoga-deha*), que

eventualmente congregaría una infinitud de capacidades o energía extraordinarias (*nānā-śakti-dharaḥ*), que comúnmente reciben el nombre de *siddhis* (YogB §52). El siddha, adepto de este camino, se convierte en un *śaktimān*, "poseedor de energía", y actúa según su propia voluntad (YogB §54, §55, §170).

Elementos de la vida diaria suelen adquirir una significación especial sobre todo en la poesía nāth, característica que comparten con los poetas *nirguṇīs*. Como explica Daniel Gold: "...una estrategia frecuente en la poesía de los *sants* es la transformación de imágenes mundanas en tipos con amplios significados universales que minan la significación religiosa de los roles convencionales de la sociedad hindú" (Gold 1992b: 24). Por esta razón, las figuras de personajes como el lavandero o el alfarero son cruciales dentro del mundo folclórico. Sobre todo los alfareros fungen como personajes recurrentes en la literatura hagiográfica: en una versión Bhartṛhari ordena a un ejército de alfareros que preparen una (imposible) vasija a Gorakh (E-2); en otra versión, el mismo Bhartṛhari, ya como yogui, es huésped de un matrimonio de alfareros (E-3); aun otra narrativa comienza con un personaje alfarero (F-3). Aquí representan un tipo ideal de devotos que pertenece a la misma categoría que los tejedores, los descuartizadores o los lavadores: todos de castas bajas.

Mérito y demérito

El número doce

Un factor compartido en la mayoría de los cuentos es la recurrencia del número doce como un periodo de tiempo necesario para la concreción de alguna eventualidad especialmente significativa. En un artículo sobre el valor simbólico de este número, John Spellman sugirió que el doce debe estar sin duda asociado con el *dharma*, en especial si aparece vinculado con el agua y la figura del rey (Spellman 1962). El autor basó su estudio sobre todo en fuentes

sánscritas y en particular en la literatura épica. La recurrencia del número doce y las historias en las cuales está insertado llevaron a determinar a Spellman que el doce cumple una función similar a la del número cuarenta en la tradición bíblica (semítica) y cita varios ejemplos (Spellman 1962: 81).

En la Biblia, el cuarenta suele estar asociado con alguna reivindicación del orden moral o religioso. El Diluvio Universal dura cuarenta días y cuarenta noches (Génesis: 7.4, 13, 17); Israel tiene que andar cuarenta años en el desierto (Hechos 7.36), Jonás advierte que Nínive será destruida en cuarenta días a no ser que sus habitantes den muestras de arrepentimiento (Jonás 3) y se dice que los malvados serán azotados cuarenta veces (Deuteronomio 25.3).[16] Tanto el número cuarenta en las referencias bíblicas como el doce en las fuentes de Spellman buscan reinstaurar la rectitud o la expiación de alguna culpa. Uno de los votos típicos de la orden de los kāpālikas (*mahā-vrata*) –mas no exclusivamente de ellos– consistía en cargar con un cráneo de brahmín y deambular durante doce años. El voto emula la culpa de brahmicidio (*brahma-hatyā*) de Śiva, el cual tiene que expurgar. Sin embargo, es muy posible que la adopción de este voto tuviese como objetivo reunir los méritos derivados de tal penitencia y no necesariamente la expiación del asesinato de un brahmín en realidad (*cf.* Lorenzen 1972: 73-82; véase también Doniger 1973: 123-127). En la tradición del Hāṇḍī Pharaṅg (una subsecta nāth), Śakkarnāth, un discípulo de Gorakh, entierra a un vil rey durante doce años como castigo por un acto de irreverencia (Briggs 1934: 203).

La mayoría de las leyendas usadas por Spellman y en las cuales el doce posee un importante valor simbólico tienen que ver con sequías (Spellman 1962: 80, 83), de manera que el número doce está relacionado con el agua o su carencia (*ibid.*: 79). En una leyenda célebre en Nepal, Gorakh ocasiona una terrible sequía. Existen

[16] Véase también Génesis 7:12, Jueces 3:11 y Éxodo 24:18.

varias versiones de esta historia, al parecer unas con una orientación más budista y otras con una más śaiva. El motivo central es que un día Gorakh entra al Valle de Katmandú pero la gente no lo reconoce y, por ende, no le dan ninguna limosna. Gorakh, con su típica furia, decide sentarse en Mṛgasthali sobre los *nāgas* para inmovilizarlos y detener las lluvias durante doce años. El rey Narendradeva envía a su consejero, Bandhudatta, a averiguar las razones de la sequía. Al final, deciden mandar llamar a Matsyendra, quien se encontraba en Assam. Cuando Gorakh se entera de la llegada de su guru, se levanta para mostrarle sus respetos. En ese momento los *nāgas* quedan liberados y la lluvia desciende por fin. Desde entonces se lleva a cabo el festival de la carroza (*ratha-yātra*) en Bungamati (Locke 1980: 285, 286, 290-294).

De manera colateral, esta historia pone de relieve una constante en la hagiografía nātha: la relación entre el nāth-yogui y la realeza. Una leyenda nepalesa cuenta que Gorakh se le apareció al primer rey Gorkha de la dinastía Shah y le concedió la regencia sobre ese territorio. La misma historia se cuenta con Prithivi-Narayan Shah (Locke 1980: 440-441). Fue así como Gorakhnāth se convirtió en el santo patrono de una poderosa dinastía nepalesa, mientras que Matsyendra era la figura tutelar del Valle. Spellman ha llamado la atención sobre la relación entre el rey, el *dharma* y el agua (la prosperidad); el védico Varuṇa no sólo es dios del agua, sino de la moralidad, el que está encargado de velar por el orden cósmico (*ṛta*) (Spellman 1962: 85). Resulta, pues, significativo que en la historia situada en Mṛgasthali estén presentes los siguientes elementos: la (falta de) lluvia, el rey y el yogui (que oprime a las serpientes del inframundo). La sequía, además, dura doce años y es consecuencia de una falta de respeto hacia Gorakh (al menos en algunas versiones). En la versión F-3 de la historia de Gopīcand, encontramos los tres elementos (agua, reino y el doce) combinados en un mismo pasaje, aunque el peligro no se refiere al statu quo del reino, sino a la integridad de Gopī: Bhartṛhari y Gopīcand llevan

a cabo sus meditaciones en medio del océano durante doce años y es justo en este periodo cuando Gopī encarna como Lalakuṃvara para hacerse cargo del reino de Chittoḍa-gaḍha. Bhartṛhari prácticamente manda un ultimátum a su sobrino: o regresa a su propio cuerpo, o Bhartṛhari se deshará de él.

Sin embargo, en la narrativa nāth india el doce adquiere también otro sentido. Más que purgar algún demérito o falta moral, el doce suele implicar la consecución de méritos ascéticos. Varios de nuestros personajes deben cumplir con una práctica de doce años antes de alcanzar las perfecciones yóguicas: en la versión A-4 de la leyenda del origen de Matsyendra, éste realiza austeridades por doce años hasta que se le aparece Dattātreya y lo inicia, después se dedica a prodigar la buenaventura en beneficio de los hombres otros doce años y concluye redactando un texto; en la versión A-5 Mīnapa vive doce años dentro del vientre de un pez y al salir es venerado por la gente; en otra leyenda, Gorakh prácticamente nace como un niño de doce años (B-2); en la historia del rey renunciante, Bhartṛhari deambula doce años en un campo crematorio (versiones E-1 y E-2); en la leyenda del príncipe mutilado, Caurańgī medita durante doce años en una cueva antes de recuperar sus miembros amputados (G-2). Por su parte, Gahinī puede permanecer como hijo del matrimonio brahmín por doce años, tras los cuales toma el camino del yoga y realiza austeridades durante otros doce años (C-2). De modo similar, Jālandhar permite a la reina Maynāvatī quedar a cargo del muchacho Gopīcand por doce años; después, éste podrá gobernar el reino por otros doce años (F-2). Dūrańgatnāth, otro nāth-yogui, también permanece en profundo estado de meditación durante doce años, al cabo de los cuales logra el poder de manipular las fuerzas de la naturaleza para maldecir a una aldea. Más adelante debe contrarrestar su agresión mediante un periodo de austeridades de treinta y seis años (es decir, tres periodos de doce cada uno).[17]

[17] Véase GorC 1: 89-93 y GorC 2: 85-88.

Dūraṅgatnāth es uno de los pocos casos en que un periodo de doce años apunta tanto a la consecución de habilidades yóguicas como a la expiación de una falta. El doce, en el resto de cuentos nāths, por lo general está en directa relación con el desarrollo de poderes yóguicos y el mérito espiritual.

Muerte como rito

De algún modo las muertes o encierros prolongados de algunos personajes fungen como una suerte de ritos de pasaje o iniciación, al menos en los casos de Caurangī, Jālandhar, los hijos de Matsyendra y aun de Bhartṛhari con su circunvalación en el campo crematorio. Para convertirse en asceta es indispensable experimentar un rito que simbolice la muerte para el mundo secular. La identidad como miembro de la sociedad desaparece para dar paso a la identidad del renunciante. En el *Yoga-bīja* se afirma que cuando el cuerpo sucumbe entonces tiene lugar el verdadero nacimiento (YogB §40-41). A través de la narrativa hagiográfica, el nāth-yogui da muestras de su capacidad para vencer la muerte. Mientras que el resto de los personajes sucumben a las vejaciones corporales y las aflicciones emotivas, el yogui despliega su control sobre el mundo fenoménico: "las personas son vencidas a causa del cuerpo, [pero] los yoguis vencen el cuerpo" (*śarīreṇa jitāḥ sarve śarīram yogibhir jitam* YogB §49).

Pero dentro de la hagiografía nāth no sólo se mide el mérito espiritual de los héroes. El mérito social suele ser igualmente importante, sobre todo a través de la figura de la esposa. En una de las versiones sobre la estancia de Matsyendra en el reino de las mujeres, aprendemos que anteriormente Matsyendra se había acoplado con Parimalā, encarnación de la diosa Vimalā. Tuvieron que separarse, por intervención de Gorakh, y la reina se inmoló. En este caso, el acto de *satī* reúne de nuevo a la mujer con la figura conjugal (Matsyendra): ella renace en el reino de

Kadalī y es allí donde Matsyendra permanecerá por varios años, generalmente entregado al goce sexual de la reina y las demás concubinas del reino.

Hay una preocupación recurrente, si bien no omnipresente, en torno de la inmolación de viudas en los cuentos que he incluido. Además del episodio referido en el párrafo anterior, en la saga de Bhartṛhari la práctica de la *satī* representa un motivo central a la narrativa. Las gacelas del venado cazado, al enviudar, se inmolan sin titubear, lo mismo que la esposa del cazador que Bhartṛhari encuentra en mitad del bosque. Más adelante en la historia, Piṅgalā también comete *satī*, aunque *stricto sensu* su esposo, el rey Bhartṛhari, no ha muerto. Debido a las circunstancias, la reina Piṅgalā tiene que probar sus votos conyugales. En la versión E-1 de la leyenda de Bhartṛhari, la reina cae presa del engaño de su intransigente marido, pero en la versión E-2 la situación es aún más extrema. Allí, Piṅgalā sabe que la muerte de Bhartṛhari no es verdadera y está consciente que todo no es sino una cruel prueba de su fidelidad marital. A veces, los personajes secundarios de la versión E-2 –a través del narrador– se muestran injustificadamente hostiles con Piṅgalā; llegan a acusarla de haber "matado" a su esposo con el objeto de ganar los méritos maritales de una *satī*. En las secciones preliminares de esta historia, la princesa Pan De quita la vida conscientemente al asno dentro del cual está atrapado Gandaraph Syāṇ y, en consecuencia, mata a su esposo. Pan De se convierte en viuda, mas no hay descripción del rito de *satī* allí (*cf.* A. Gold 1992: 101-104).

Pese a que la muerte de su esposo es falsa, Piṅgalā sí termina por arrojarse a la pira. Lo que contrasta entre los distintos casos de *satī* (las gacelas y la esposa del cazador, por un lado, y Piṅgalā, por el otro) es que en el primer caso no hay censura alguna; por el contrario, el acto de inmolación es aplaudido. En contraste, cuando Bhartṛhari lamenta el deceso de su mujer, la gente del reino y Gorakh le reprochan el asunto entero. ¿Por qué se lamenta si él

mismo fue el causante consciente de dicha muerte? En un sentido, Bhartṛ, en su intento por poner a prueba el mérito de su esposa, sólo se gana el demérito de la mentira y, lo que resulta quizá más significativo, la transgresión a uno de sus principios: no agredir nunca a ninguna mujer (E-2).

Un motivo narrativo que contrasta con el personaje femenino principal en la historia de Bhartṛ (su esposa Piṅgalā) se refiere al papel de Maynāvatī como viuda en algunas versiones de la historia de Gopī. Piṅgalā, al creer muerto a su esposo, se inmola en acto de *satī*, un motivo insistente a lo largo del cuento. En algunas versiones bengalíes del cuento de Gopīcand (Dasgupta 1995: 224-226), cuando el rey Mānikcandra fallece sin remedio, su hijo Gopī insta a su madre a cometer *satī*, pero el fuego no la incinera. En más de una ocasión, Gopī y el resto de la corte la hacen pasar por distintas ordalías, pero Maynāvatī siempre conserva la vida. La explicación es que ella había recibido iniciación de Gorakhnāth en su infancia y por ello había logrado el don de la inmortalidad.

En algunas versiones, el tema de la *satī* ni siquiera se plantea. Las versiones de Gold (1992) suelen hacer hincapié en las vicisitudes de la inmolación de viudas. Resulta significativo que el motivo sea recurrente precisamente en la narrativa de Madhu Nath, más que en las publicaciones populares (en especial las ediciones de Gorakhpur). Tal vez no sería demasiado aventurado suponer que Madhu Nath, en tanto miembro de una comunidad doméstica, está más en contacto con las preocupaciones de la mujer y, por lo tanto, un poco más sensibilizado hacia las grandes angustias femeninas: el apego a la familia (en especial a los hijos) y el temor a la viudez.

Impureza

La disyuntiva entre mérito y demérito puede asimismo implicar la discordia entre la secularidad y la espiritualidad. Un impor-

tante modo de oposición entre los mundos secular y religioso se da mediante la actuación en o con elementos convencionalmente impuros. Muchas veces, ello puede producir una dinámica que vía la contradicción puede aliviar las tensiones aparentes. Gorakh nace de un montón de basura y estiércol (leyenda B-2), tiene contacto directo –¡y voluntario!– con el excremento de Caurańgī (B-3) y adopta la forma de un leproso para poner a prueba la devoción de Gopīcand (F-3). En algunas versiones Matsyendra es un pescador: mata peces y manipula sus cuerpos sin vida. Bhartṛhari toma su morada durante un largo periodo de tiempo en un campo crematorio (E-1 y E-2). De algún modo, en todos estos casos vemos acontecimientos o situaciones que no son productos del azar o el destino, sino que son llevados a cabo con plena conciencia y voluntad del agente. Es importante que no se trate tampoco de situaciones que los mancillan; antes bien, no sólo salen avante sino que obtienen un don espiritual, generalmente la iniciación plena en el Nāth Panth.

Es cierto que en la leyenda del rey Bhartṛhari el objetivo radica en hacerlo romper con su extraña conducta en torno de la pira funeraria, pero no hay indicación ni sugerencia alguna de que su vida, estatus o reputación corran peligro. De hecho, se convierte en objeto de burla sólo cuando Gorakh se mofa de él. En realidad es el pueblo quien corre peligro con la actitud del rey, no él mismo (E-2). Gorakh hace reaccionar a Bhartṛhari por instancias de Śiva; en vano el rey se pasa el tiempo lamentándose alrededor de la pira. Esta situación provoca que ningún súbdito esté autorizado para cocinar o probar bocado y surge la hambruna en todo el reino. Bhartṛhari, pues, vuelve a ganarse un demérito: la prosperidad del pueblo depende de la virtud del monarca; la decadencia, de su demérito. Ante esta circunstancia, Bhartṛhari no tiene sino dos opciones: o retomar sus funciones reales y reinstaurar el orden, o abandonar el reino y delegar la responsabilidad en alguien competente. Bhartṛhari elige la segunda opción.

TENSIONES, ANSIEDADES Y OBSESIONES

Tantrafobia

Tras un auge de estudios sobre tantra, que se vivió a partir de la obra de John Woodroffe por algunas décadas, se ha estado gestando una especie de contra-movimiento académico que tiende a "des-tantrizar" diversas corrientes religiosas del sur de Asia. Esto sucede a la par con el clamor ortodoxo hindú que no sólo da la espalda a las tradiciones tántricas sino que incluso las niega. Vale la pena ver de qué modos estas dinámicas entran en juego dentro del universo nāth.

El Nāth Panth está conformado por yoguis, mas no todo yogui es practicante de métodos tántricos. El *Mahābhārata* no está exento de alusiones a prácticas de tipo yóguico. Más de una vez encontramos a Arjuna realizando austeridades con el fin de incrementar sus habilidades y destrezas bélicas. En un episodio interesante, Arjuna emprende un viaje hacia el norte (el Himalaya) para buscar una poderosa arma divina que sólo ha de adquirirse mediante una fuerte disciplina mental y física. Allí se encuentra con Śiva, mientras el dios está absorto en la meditación y la contemplación. Estos son ejemplos de que el yoga y la ascesis pueden proporcionar habilidades sobrehumanas, pero no son siempre instancias de tantra. La terminología tántrica está ausente en este pasaje de la épica, y la práctica de austeridades y yoga no conduce a un estado místico, sino a uno de mera consecución de objetos o talentos de algún tipo.

La mayoría de estudiosos coinciden en que lo más probable es que tanto el yoga clásico como el haṭha-yoga existían previamente y que Patañjali y Gorakhnāth se encargaron de sintetizar unas tradiciones o prácticas ya existentes. Hasta ahora, es posible decir que los orígenes de la tradición haṭha-yóguica se pueden rastrear en diversos textos escritos entre los siglos VIII y XII (White 2003: 144);

los textos posteriores a este periodo serían especies de compendios o refinamientos de las doctrinas ya existentes. Así pues, Patañjali y Gorakhnāth redactaron sus tratados y se convirtieron en grandes exponentes de ambos sistemas. De hecho, tal es la costumbre en el terreno del pensamiento filosófico indio; Śaṅkara mismo, el célebre paladín del *advaita vedānta* (no dualismo), no fue literalmente el fundador, sino el más influyente de entre los primeros exponentes de esta escuela filosófica. Lo mismo puede decirse de Rāmānuja, Caitanya y otros personajes dentro de otras escuelas.

Nomenclatura yóguica

Una tipología de especial interés es la que se refiere a la clasificación del yoga. La taxonomía de los diferentes tipos de yoga es tan difícil de aprehender como el mercurio en la palma de la mano. Las implicaciones de cada camino yóguico tienden a traslaparse y apuntan hacia una aparente falta de consenso. En *Haṭhayoga-pradīpikā* se menciona al haṭha-yoga y al rāja-yoga únicamente. El *Yoga-bīja*, por su parte, manifiesta que el Gran Sendero del Yoga (*mahāyoga*) es, de hecho, cuádruple; está conformado por el Mantra-yoga, el Haṭha-yoga, el Rāja-yoga y el Laya-yoga (YogB §143-144); lo mismo encontramos en AmPrab (§3, 4 ss.), ŚivSam (5.9) y DatYog (§28-62), entre otros. De acuerdo con el YogB, la primera forma de yoga consiste en la realización de la interrelación entre la exhalación y la inhalación, tipificados por las sílabas HA y SA respectivamente. La repetición de éstas –es decir, el ritmo respiratorio– produce paulatinamente la palabra HAṂSA, de significado místico en este contexto. A medida que se sostiene la repetición profunda de esta respiración, HAṂSA se convierte, mediante un proceso de metátesis, en SO 'HAṂ, que literalmente quiere decir "eso [soy] yo" y que apunta a un estado de identificación mística con el absoluto o el principio universal (YogB §146-167). La constante repetición de las sílabas HAṂ y

SA suele denominarse *ajapā* ("no recitado") o *gāyatrī-mantra* (*cf.* GorŚ §44, 46; GorVac §48; GorSam 1.41-45).

Haṭha-yoga posee el usual significado que supone la unión de los canales místicos o sutiles: HA (que representa el Sol) y THA (que representa la Luna) (YogB §148-149). Por medio de haṭha-yoga, se logra eventualmente la identificación del individuo (*kṣetrajña*, lit. "conocedor del campo: cuerpo") y el Ser Absoluto (*Paramātman*). Cuando las diferentes prácticas conllevan una eventual y progresiva disolución de la conciencia en la sensación de unidad infinita, se dice que hay laya-yoga (YogB §150-151). Por último, el YogB declara que rāja-yoga designa al conjunto de métodos que producen la adquisición de las facultades extraordinarias, tales como reducirse de tamaño y otros, gracias a la unión de los alientos *prāṇa* y *apāna* (YogB §152-153). Más adelante encontramos ecos de Patañjali. Se menciona que los diversos *siddhis* pueden ser logrados mediante hierbas, méritos, sortilegios (*mantras*), elíxires (*rasa*) y *sādhanās* espirituales (YogB §173-175).[18]

La hagiografía ofrece pasajes que parecen sugerir algunos procedimientos del nāth-yoga. En la leyenda E-2, Gorakhnāth utiliza un puñado de cenizas y produce a cientos de Piṅgalās. Entonces, una de ellas toma al rey Bhartṛhari de la mano y sale volando. Uno se siente tentado a leer aquí una alegoría de la *khecarī-mudrā*. Literalmente, *khecarī* significa "que anda [vuela] por el cielo". Se trata de una de las diversas técnicas de retención abordadas por los tratados de yoga; consiste en colocar la lengua hacia atrás, con la punta dirigida hacia el cráneo y los ojos concentrados en las cejas (HYP 3.32). Los textos dicen que por medio de la *khecarī-mudrā* se puede evitar el flujo de líquido seminal (*bindu*) aun en contacto con una mujer hermosa y sensual (HYP 3.42). El objetivo es impedir el goteo del *amṛta*. En el episodio citado, la Piṅgalā creada por Gorakh permance por un tiempo al lado de Bhartṛhari

[18] *Cf.* YogS 4.1.

para dirigir el reino. Sin embargo, Bhartṛhari termina por tomar definitivamente los votos de asceta. Es decir que esta Piṅgalā no es sino un artilugio de Gorakh para que el rey transite el camino hacia la inmortalidad.

La fisiología sutil del haṭha-yoga figura en la narrativa nāth. El cuerpo sutil del yogui se percibe como contenedor de "afluentes", "canales" o "venas" de energía sutil que reciben el nombre de *nāḍī*. Los nombres de las tres *nāḍīs* principales figuran en la narrativa nātha: Gaṅgā (Iḍā), madre adoptiva de Gahinī en la leyenda C-1; Sarasvatī (Suṣūmnā), la fallida madre de Gorakh en B-2, y Piṅgalā (Yamunā), la esposa del rey Bhartṛhari en la leyenda E.[19] De estos tres nombres/personajes, el más importante es Piṅgalā; los otros dos (Gaṅgā y Sarasvatī) sólo desempeñan un papel menor en sus respectivas narrativas. El complejo de *nāḍīṣ* es de suma importancia para la tecnología yóguica, pues es el principal surtidor de aliento vital (*prāṇa, vāyu*); las distintas técnicas de respiración controlada buscan forzar el afluente de *prāṇa* por estas vías. No está de más recordar que el tránsito controlado del aliento por estas vías es lo que da nombre a la forma de yoga empleada por los nāths, es decir, el haṭha-yoga.

De acuerdo con una etimología homilética de la palabra *haṭha*, la sílaba HA designa el Sol y ṬHA la Luna. *Īḍā*, el canal izquierdo, también es denominado Luna (*Candra*), y *Piṅgalā*, el canal derecho, es denominado Sol (*Sūrya*).[20] Por estos dos conductos fluye el aliento vital en sentido ascendente y descendente; el movimiento da pie a los procesos vitales y a la actividad tanto corporal

[19] Goldberg anota, erróneamente, la siguiente identificación: Iḍā: Yamunā y Piṅgalā: Gaṅgā (Goldberg 2002: 71). En otras fuentes también es común encontrar que Iḍā equivale al río Varuna y Piṅgalā al río Asi, que juntos delimitan el territorio de la ciudad de Varanasi (*cf.* ŚivSam 5.100, 105, 109). Estas equivalencias contribuyen a reforzar la analogía entre microcosmos y el macrocosmos en el imaginario yóguico.

[20] *Cf.* GorVac §109-110.

como mental. La técnica del *prāṇāyāma* (respiración controlada) busca refrenar esta actividad respiratoria para canalizar el *prāṇa* por el *suṣumnā*. Los "alientos" que fluyen por *iḍā* y *piṅgalā* son dos tipos distintos de aires o vientos: *prāṇa* y *apāna*. Mediante el control de la respiración, el yogui intenta fusionar ambos vientos y concentrarlos en el canal "sutilísimo" (*suṣumnā*), que corre por en medio de *iḍā* y *piṅgalā*. Esta fusión se entiende como la unión de las facultades simbólicas del Sol y la Luna dentro de esta fisiología mística; de ahí una de las explicaciones del nombre de haṭha-yoga, lit. "unión de HA (el Sol) y ṬHA (la Luna)". Este proceso, repetimos, aquieta no sólo la actividad fisiológica sino la mente también. Cuando se logra canalizar este aliento a través de *suṣumnā-nāḍī*, el yogui alcanza el estado o fase denominado *Unmanī* o *Manonmanī* (grosso modo, "más allá de la mente"), en el cual se obtiene la estabilidad mental (*manaḥ-sthairyam*; HYP 2.42).

Retomando la versión E-2 de la historia del rey Bhartṛhari, en que una Piṅgalā sale volando con Bhartṛhari, también podemos concebir el pasaje como una alegoría en general del *prāṇāyāma*. Entre los poderes y beneficios que se atribuyen al *prāṇāyāma* se menciona la levitación (GhS 5.56-57). De entre las técnicas de *prāṇāyāma*, el episodio recién mencionado bien puede aludir al *sūrya-bheda-kumbhaka* (también *sūrya-bhedana*), que consiste primero en inhalar a través del canal derecho (*piṅgalā*) y retener el aliento por medio de *jālandhara-mudrā,* para después espirar por el canal izquierdo; el procedimiento se repite numerosas veces (GhS 5.60-67; HYP 2.48-50). Además de vencer la enfermedad y la muerte, *sūrya-bheda-kumbhaka* contribuye a despertar la *kuṇḍalinī* (GhS 5.68). El vuelo de Piṅgalā en este pasaje podría simbolizar el ascenso de la *kuṇḍalinī* a través de *suṣūmnā-nāḍī*.

A lo largo de la exposición de los medios de retención del aliento encontramos un comentario interesante y que igualmente no es mencionado por Svātmārāma. El aliento vital, en realidad, no es sino un conglomerado de diez "vientos" que se alojan en

distintas partes del cuerpo y con distintas funciones y movimientos. Estos diez *vāyus* son: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*, *nāga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta* y *dhanaṃjaya* (SSP 1.69, GhS 5.60 y ss). Los primeros cinco son los principales y se les ubica, respectivamente, en el corazón, el ano, el ombligo, la garganta y el cuerpo entero. El resto comprende aires externos y está relacionado con los bostezos, los gases, los eructos, los estornudos.

Las posturas, o *āsanas*, no gozan de mucha atención en los cuentos, pese a ser una de las especialidades de los haṭha-yoguis. Como sea, Gorakh aparece en más de una ocasión en la postura de flor de loto. En D_2-2, por ejemplo, la bailarina Kaliṅgā atestigua el largo mantenimiento de esta postura por Gorakh. La postura del loto, o *padmāsana*, consiste según *Haṭhayoga-pradīpikā* en colocar el pie derecho sobre el muslo izquierdo y viceversa; después hay que cruzar las manos por detrás de la espalda y sujetarse los dedos gordos de los pies, al tiempo que se coloca la barbilla en el pecho y se fija la vista en la punta de la nariz. Una variante prescribe que se deben colocar los pies sobre los muslos y con las plantas hacia arriba, y poner las manos, también con la palma hacia arriba, entre los muslos. Después hay que mirar la punta de la nariz y situar la lengua en la base de los dientes y la barbilla sobre el pecho (HYP 1.44-49; GhS 2.8-10; GorSam 1.11).

Aunque las metas y técnicas de los nāth-yoguis no figuren con mucho detalle, sí es posible percibir ciertas prácticas inferidas a través de alusiones indirectas o alegóricas. Como vimos antes, la vinculación de Matsyendra con el pez bien puede apuntar hacia una técnica yóguica de respiración y, en consecuencia, hacia el despertar a una conciencia nueva. Algo similar encontramos en la leyenda de Caurańgī, quien –desprovisto de miembros– se limita a realizar las "cuatro funciones básicas de la vida" (G-3), pero particularmente la respiración. Prácticamente se ha convertido en una planta. De hecho, no es más que un tronco que respira y rara vez habla mientras permanece en ese estado.

Ecos tántricos

Entre los elementos que el haṭha-yoga recoge del mundo tántrico se halla la importancia de una fuerza creadora, femenina, que rige la vida y que –las más de las veces– se encuentra en constante interacción con su contraparte masculina. Este término (*śakti*) puede o no estar explícitamente presente en las diversas corrientes tántricas, pero el concepto aparecerá implícito de algún modo u otro: la unión de Śiva-Śakti en el śaivismo y el śāktismo tántricos, la relación entre Kṛṣṇa y Rādhā para los sahajiyās vaiṣṇavas, la interacción entre Prajñā y Upaya en el budismo vajrayāna, etcétera.

Como puede constatarse en la tabla 2, las referencias tántricas (directas o indirectas) están presentes en cuatro de las siete leyendas que he analizado. En la versión A-1 del origen de Matsyendra, la fuente misma (el *Kaula-jñāna-nirṇaya*) procede del universo tántrico, mientras que hacia el final de A-4 el texto relata que, tras un periodo de aprendizaje, Matsyendra compuso un texto intitulado *Sāṃvara-tantra*. En su momento discutí la ambigua identidad de este texto, que bien pordría estar relacionado con la escuela del budismo vajrayāna. El meollo de la leyenda D entera gira en torno de la estancia de Matsyendra en Triyārājya, el Reino de las Mujeres, ubicado en el bosque de Kadalī. Más de una fuente reitera que mientras Matsyendra estuvo allí se dedicó a practicar ritos kaula. Los ritos no se describen en las narrativas, pero las sugerencias son claras: se trataba de rituales eróticos.

En la leyenda E la referencia tántrica es menos palpable. Prácticamente se reduce a la circunvalación que el rey Bhartṛhari realiza en el campo de cremación (*śmaśāna*). ¿Por qué si con frecuencia los personajes nāths se involucran en arduas penitencias, como meditar durantes doce años sin probar bocado de alimento, Gorakh busca frenar la conducta de Bhartṛhari? La práctica de llevar a cabo extremas meditaciones y penitencias en un cementerio/crematorio (*śmaśānāsana*) es por antonomasia una práctica tántrica, ya sea

que el cementerio sea real o imaginario (Preciado Solís 2000: 195-197). Los textos hindúes más convencionales no estipulan en ningún momento tales métodos, pero sí los textos tántricos. Uno de los rituales que suelen llevarse a cabo en el crematorio es *śava-sādhanā*, que generalmente consiste en meditar sobre o en torno de un cadáver (*cf.* Dehejia 1986: 58-61; Preciado Solís 2000: 201-203). Aunque Bhartṛhari no está explícitamente sobre el cadáver de Piṅgalā, la asociación sí parece estar implícita. La *śava-sādhanā* es una de las prácticas más extremas y sólo tiene lugar entre las sectas tántricas del llamado *vāma-mārga* ("camino de la [mano] izquierda").

Debido a su carácter liminal, los cementerios o crematorios son también frecuentes lugares de reunión para *yoginīs*, espíritus malignos, chacales, perros y otros animales carroñeros. El hecho de que el campo crematorio albergue cadáveres y animales menospreciados lo hace un lugar impuro. Una secta comúnmente asociada con el mundo tántrico –los aghorīs– suele recurrir a la práctica de austeridades en el crematorio, de las que se cree el *sādhaka* puede derivar incontables poderes y destrezas (*siddhis*). En Varanasi se encuentra uno de los centros más importantes de esta secta y no faltan las oscuras historias que giran en torno de estos personajes (cada noche se les ve frecuentar los incesantes campos crematorios). Varios nāths que encontré en India reiteraron la falta de relación entre ellos y los aghorīs. Así, no es de sorprender que Gorakh se encargue de disuadir a Bhartṛhari de permanecer en el crematorio. En realidad, Gorakh tiene dos objetivos en mente: hacer entrar en razón al rey Bhartṛhari para restablecer el orden del reino y detener una práctica tántrica.

En la saga del rey Gopīcand (leyenda F), las alusiones tántricas se reducen a la caracterización de algunos personajes. Vale la pena reparar en el hecho de que la mayor parte de estos personajes, cuando no todos, son mujeres. Además, ellas están relacionadas con Bengala, una tierra que a su vez está asociada con

el florecimiento del tantra. Las mujeres que aparecen en hordas y siempre amenazantes no son sino la proyección del temor hacia las *yoginīs*: las consortes rituales de algunos círculos tántricos, así como las fuerzas femeninas encarnadas en divinidades menores. El temor a las *yoginīs* es un síntoma común de la población en general del subcontinente indio, en buena medida debido a que las representaciones de la *yoginī* conjuntan lo sensual y lo grotesco (*cf.* Dehejia 1986: ix-x, 4, 13). Jālandhar, el guru de esta historia, tiene que hacerles frente más de una vez, sobre todo porque Gopī no parece ser capaz de contrarrestarlas nunca. Más adelante retomaré este punto.

Además de los ocho *siddhis* (poderes sobrenaturales) que yoguis y siddhas pueden conseguir, existen muchos otros que se explican en varios textos tántricos (*cf.* Dehejia 1986: 53-55). De especial importancia para esta discusión resultan *māraṇam*, la capacidad para provocar la muerte, y *uccāṭanam*, la facultad para producir el desencanto de la vida doméstica y laboral. Gorakh, en D_3-1 y D_3-2, efectúa la muerte de la progenie de Matsyendra como una artimaña para quebrar el vínculo entre su guru y sus hijos. Por otro lado, Gorakh y Jālandhar (o Mainākinī) propician el desencanto de la vida familiar en Bhartṛhari y Gopīcand, con el resultado de que éstos terminan por convertirse en ascetas. Parece muy probable que estas acciones de Gorakh, Jālandhar y Mainākinī reflejen de algún modo las facultades de *māraṇam* y de *uccāṭanam*.

En la narrativa sobre la creación de Gahinī (leyenda C) encontramos otro ejemplo del ejercicio de *siddhis* sugerentemente tántricos. Reconsideremos el mantra que Gorakh recita en C-1. El *saṃjīvanī-mantra* no es una repetición del Nombre Divino o una fórmula que exprese la devoción del *sādhaka*. Se trata de un mantra sin lugar a dudas tántrico, cuyo objetivo es animar aquello que está inanimado o muerto. Constituye un acto de magia tan poderoso en manos (o labios) de un siddha que funciona aun sin la intención explícita del sortilegio (en este episodio, Gorakh sólo

está estudiando el mantra, no aplicándolo conscientemente). Este mantra es explicado en textos tántricos como el *Yoginī-tantra*. Allí, el mantra recibe el nombre de *mṛta-saṃjīvanī* y está dirigido a animar lo que no tiene vida. Tras una repetición de ciento ocho veces y de rociar el cuerpo inanimado, el mantra anima o resucita un cuerpo inerte (YogT 1.7.10-14). Significativamente, el texto pertenece a una escuela tántrico-śākta de algún modo asociada con la escuela fundada por Matsyendra: la kaula-yoginī. En la historia de Gahinī, es justamente Matsyendra quien enseña este mantra a Gorakh. Así, y aun sin proponérselo, Gorakh infunde vida a un cuerpo inerte de barro, de donde surge Gahinī.

Yoguis y kaulas 1

Vale la pena meditar sobre la caracterización de Matsyendranātha. En diferentes historias, Matsyendra aparece como un yogui errante que anuncia su vocación por medio del llamado *Alakh, Alakh*. Incluso se narra que cuando Matsyendra se aproxima entonando este saludo, Gorakh lo recibe con el correspondiente ¡*Ādeś*![21] Este componente narrativo contribuye a afianzar los códigos de conducta, aunque posiblemente esto representa una interpolación posterior y no perteneciera a la "historia base". *Alakh* es una forma de saludo que emplean los yoguis seguidores de alguna de las escuelas derivadas de Gorakhnāth y es poco probable que se utilizara antes de él. Es más, todo apunta hacia el hecho de que las prácticas de Matsyendra se diferenciaban de las de Gorakh en más de un punto. Más que yogui, Matsyendra poseía otro tipo de aptitudes religiosas, en general de carácter netamente tántrico. La cuestión de si Gorakh propagó estos métodos "tántricos" en su propio *sampradāya* queda aún por esclarecer y es por esa razón

[21] El saludo tradicional de los nāth yoguis supone que uno pronuncie *Alakh*, el nombre de la Realidad Última, y otro responda *Ādeś*, lit. "Ordene, mande".

que en el presente estudio se intenta un análisis interpretativo tanto de los elementos hagiográficos como de los textuales. A partir de estas evidencias parece notorio que Gorakh quiere deslindarse de algunas prácticas del *panth* atribuidas a Matsyendra, sobre todo las que se codean en mayor grado con el universo tántrico. Aquí radica la relevancia de la leyenda D, el rescate de Matsyendra en el Reino de las Mujeres. En distintas esferas del panorama religioso en el sur de Asia, el tema del tantra ha suscitado no pocas controversias y sí muchas desavenencias.

El Nāth Panth ha caído en esta pugna interna. Si por un lado es cierto que en diversos momentos se consideró a los nāth-yoguis como practicantes tanto de haṭha-yoga como de procedimientos tántricos de "izquierda", por el otro, en la actualidad impera un esfuerzo por distanciarse de toda connotación tántrica. Tal fue la posición con la que me encontré en febrero y marzo de 2005 con los abades del Gorakh Tilla en Varanasi y el Templo de Gorakhnāth en Gorakhpur, uno de los bastiones del *sampradāya*. Ambos hicieron hincapié en que el Nāth Panth nada tenía que ver con el tantra y, de hecho, el eventual rechazo de Matsyendra –legendario guru nāth– va justamente en este sentido. Hasta cierto punto, el Nāth Panth repite la rivalidad relativamente frecuente en la literatura tántrica entre dos modos posibles de efectuar la *sādhanā*: *dakṣināćāra*, "el camino de la mano derecha", y *vāmācārā*, "el camino de la mano izquierda". El abad del templo de Gorakhnāth en Varanasi, de hecho, utilizó esta terminología: *nosotros* [los gorakhnāthīs] *somos dakṣināćārīs*. Resulta interesante que el claro rechazo del camino de la mano izquierda por estos nāths se basa en la creencia de que se trata de un camino muy riesgoso (espiritual y ontológicamente), y no porque consideren que no sirve. En realidad reconocen su eficacia, pero proscriben su realización.[22]

[22] En un tono similar, un texto poco conocido, el *Sanatkumāra-saṃhitā*, declara que los cultos tántricos externos, de preferencia, no deben ser realizados por las castas altas, aunque sí por las castas bajas (Chakravarti 1963: 31).

Insisto en que ello no impide que popularmente (que no institucional necesariamente) los yoguis recurran al uso de mantras o yantras. De hecho, este uso contribuye a afianzar su papel como seres poderosos y temibles. El rechazo verbal al mundo tántrico que atestigüé durante mi estancia de investigación en India y Nepal parece repetir ideas preconcebidas en torno del tantra. De algún modo, "tantra" para el Nāth Panth está asociado básicamente con rituales extremos y susceptibles de controversia. Se trata sobre todo de rituales que involucran el coito ritual, a lo que podríamos añadir el empleo de sustancias vedadas y las meditaciones en campos crematorios.

Debemos reconocer que el rechazo no sólo es oral; también tiene cabida en la literatura nāth. El *Amanaska-yoga* declara que existen infinidad de gurus, pero que resulta sumamente difícil hallar a uno que no practique los métodos kaula (AmY 2.16). Esta afirmación recuerda un pasaje del *Kulārṇava-tantra* en el cual se dice justamente lo contrario: que existen muchos tipos de gurus, pero que de entre todos el mejor es el guru de la escuela kaula (KulT 99, 104, 105 ss. y Padoux 2000: 50). Por otra parte, el rechazo a la secta kaula no figura tan explícitamente en la poesía vernácula de los yoguis, si bien la aversión por el contacto sexual sí es una constante en dicha literatura. Lo que allí encontramos es más bien algo que los *nirguṇīs* harían constantemente: el ataque a los grupos religiosos contemporáneos con ellos. En el caso de la poesía nāth se trata de vaiṣṇavas y śaivas, de budistas y jainas, y de musulmanes en general; ¡curiosamente, el verso puede aun desacreditar a los yoguis mismos! (*cf.* Bānī *sabdīs* 6, 9 y *pad* 38).

De acuerdo con ciertas evidencias, es posible que el rechazo categórico al contacto con la mujer entre los nāths sea mucho más acentuado entre los *panths* del centro del subcontinente. Los nāths que habitan en la región himaláyica y en Bengala suelen incorporar la veneración por el principio femenino (*cf.* Champion 1989: 68). De ser esto cierto, podríamos determinar que las fuentes que he

consultado (sobre todo los libros populares con los ciclos de leyendas) circulan básicamente en una franja territorial que abarca desde la zona de Rajasthán hasta el estado de Uttar Pradesh. Es en una de estas regiones donde la lengua bhojpurī tuvo mayor influencia: particularmente al oeste de Bihar y el noreste de Uttar Pradesh, es decir, la región donde se ubica la ciudad de Gorakhpur.

Tal es la actitud que encontramos en la versión bhojpurī de la renuncia de Bhartṛhari según la recoge Catherine Champion: ante la insistencia de Piṅgalā por acompañarlo en el camino del yoga, Bhartṛ se muestra inflexivo. Su justificación es que la presencia femenina no es sino un obstáculo y un demérito para el asceta (Champion 1989: 68). Casi podemos leer en esta versión una fobia a la imagen –igualmente ridiculizada– de los kāpālikas, quienes estaban acompañados de *yoginīs* y solían satisfacer sus apetitos. El rechazo a toda posibilidad de metodología kaulo-tántrica se traduce en la caracterización de personajes femeninos como seres potencial o abiertamente malignos. Prácticamente ningún personaje femenino recibe una caracterización favorable, a no ser por su papel de buena esposa, es decir, capaz de realizar la inmolación por viudez (*satī*). Las versiones de Rajasthán no tienen reparo en mostrar a los personajes femeninos como seres perversos, pero, al mismo tiempo, poderosos y dignos de temor (A. Gold 1991). En todo caso, el rechazo a cualquier contacto con el sexo femenino es una idea extendida entre todas las órdenes de renunciantes y figura en los textos sobre *dharma* más renombrados.[23]

La figura de la *yoginī* puede adoptar diferentes dimensiones: acólitas tántricas, deidades varias y hechiceras. Las mujeres que residen en el Bosque de Kadalī (leyenda D) fungen como las *yoginīs* de la escuela kaula, es decir, las consortes rituales de la *cakra-pūjā* y otros ritos explicados en textos como *Kaula-jñāna-nirṇaya*, *Kulārṇava-tantra*, *Śrī-Mattotara-tantra*, etcétera. En

[23] Véase, por ejemplo, Manu 2.213.

la leyenda F, las mujeres no son sino *yoginīs* hechiceras. En la literatura sánscrita se encuentran diversos cuentos en que *yoginīs* de este tipo aprisionan a un hombre (generalmente un monarca), a quien convierten en animal (por lo general un perico o un asno); por las noches, y con el objeto de tener relaciones sexuales, le devuelven provisionalmente su forma humana. Pueden, además, surcar los aires (Dehejia 1986: 13-17). Ambos motivos se repiten en las leyendas de Matsyendra, Bhartṛhari y Gopīcand (en especial en las versiones D_3-2, F-2 y F-3).

La fobia a las prácticas tántricas está centrada en el temor hacia las *yoginīs*. No es gratuito que Matsyendra esté vinculado con una corriente que al parecer realizaba diversos tipos de rituales para los cuales la participación de la *yoginī* era fundamental. Su estancia en Kadalī, dicen las leyendas, lo condujo a practicar el camino kaula (*kulācāra*). ¿Y qué tipo de rituales pueden ser esos si no eróticos, toda vez que Matsyendra se encuentra entregado a los placeres sexuales?

El bosque

En una de sus obras más importantes, Doniger (1973: 71 ss.) demostró que el conflicto entre Śiva y Kāma constituye uno de los hilos narrativos más preponderantes en la literatura purāṇica; la hagiografía nāth emula dicho conflicto. El rechazo de métodos tántricos es perceptible incluso en la geografía hagiográfica. Fue en Kadalī, cuando estuvo inmerso en la red de Māyā de las *yoginīs*, que Matsyendra olvidó la verdadera esencia del yoga y escribió el *Kaula-jñāna-nirṇaya* (GorC 1: 43), un texto con claros tintes tántricos. Otras fuentes como el GogPur y el GorC 2 ofrecen versiones casi idénticas al respecto. En términos generales, en este mundo narrativo se concibe a la vida como un bosque peligroso, pernicioso: "la vida no es sino el bosque de la destrucción y [...] nada permanece" (historia D_3-1). Varios pasajes importantes tienen

lugar justamente en estos espacios. El más célebre es el Bosque de Kadalī, es decir, el Reino de las Mujeres, donde Matsyendra se entrega a la satisfacción sexual.

El nombre de este sitio (*Kadalī-vana*) quiere decir Bosque Platanero, pero posee algunas variantes interesantes. El bosque a veces es llamado Kajalī o Kajarī en vez de Kadalī. Kajalī (también Kajjalī) designaría un bosque lleno de sulfuro de mercurio y tendría una connotación completamente alquímica (White 2004: 238 ss.).[24] Lo mismo sucede con el nombre de Hīrā ('Diamante'), que en unas fuentes del relato de Gopī es una hechicera (F-1) y en otras una esclava (F-2). White favorece la interpretación alquímica del nombre del bosque, pero yo quisiera sugerir otras implicaciones de este motivo.

Las leyendas nāths suelen emular mitos anteriores, un mecanismo que otras tradiciones hagiográficas también comparten. La emulación de un mito anterior puede deberse, por un lado, a la eficacia que estos mitos poseen y, por el otro, a un intento de apropiación del mito para expresar inquietudes internas de la tradición en cuestión. El caso más evidente es el de la estadía de Matsyendra en el Reino de las Mujeres, que es también el Bosque Platanero (*Kadalī-vāna*). En un importante ciclo de historias mitológicas, el dios Śiva entra también a un bosque y ello significa una tensión entre el celibato y la sexualidad. En estos mitos, Śiva –ya sea porque cede a la tentación de las esposas de videntes que allí residen o porque él mismo sea quien las seduzca– termina envuelto en el goce sensual en el Bosque de Pinos, pero siempre se las ingenia para preservar su identidad de yogui.[25] Esto marca una diferencia importante con el guru de Gorakhnāth. Matsyendra ingresa al Bosque de Kadalī y no sólo

[24] Resulta significativo que este término (sus variantes incluidas) también designe a un género de música devota, al cual suelen recurrir algunos *jogīs* bardos (Henry 1991: 237-238).

[25] Para las diferentes versiones de este mito, véase Doniger 1973, capítulo IV.

sucumbe al estímulo sexual, sino que adopta el papel de monarca y de padre de familia.

Las actitudes con que los distintos personajes entran al bosque en cuestión son bastante ilustrativas. Según las fuentes, Śiva entra al Bosque de Pinos o bien como un pāśupata o bien como un kāpālika. En el caso de su atuendo de pāśupata, Śiva imita las actitudes de los pāśupatas: se pone a bailar desnudo, fingiendo una desbordada obscenidad, pero sin entregarse al gozo sexual. Cuando entra como kāpālika, su comportamiento es inverso: su lujuria es verídica y anda en pos del desenfreno sexual (Doniger 1973: 182-184, 256). Aunque no exactamente en los mismos términos, Gorakh y Matsyendra repiten actitudes antagónicas en su ingreso al Bosque de las Mujeres. Matsyendra reproduce la actitud lujuriosa de Śiva en el Bosque de Pinos: entra de manera consciente y con la intención de disfrutar de los placeres sexuales y reales en compañía de dieciséis mil concubinas. Por su parte, Gorakh representa la preservación de la castidad: se disfraza de mujer y desdeña la ayuda de toda doncella; su sexualidad es siempre suprimida por él mismo.

Las posiciones encontradas de Matsyendra y Gorakh en torno de la ascesis/domesticidad figuran en textos anteriores y de autoridad. La *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* se pronunciaba en contra del deseo de procrear si uno pretendía seguir el camino del ascetismo, mientras que Manu, ambiguamente, ofrece ambos panoramas: a favor y en contra de la progenie del asceta (Doniger 1973: 78). Si las historias en el Bosque de Pinos representan los conflictos y las dificultades de la vida del asceta casado (Doniger 1973: 80), el episodio en el Bosque Platanero ilustra las tensiones sectarias que se suscitaron entre distintas corrientes yóguicas, ubicadas dentro de un terreno tántrico. Es importante recordar que tanto la secta de los kāpālikas como la escuela kaula-yoginī de Matsyendra se circunscriben dentro del amplio mundo tántrico.

Topografía

Pero, ¿dónde se desarrolla realmente la historia del rescate de Matsyendra? ¿Dónde se ubica el Bosque Platanero? Parece que se trata del sur; Eliade (1966: 3) dice Ceylán; también Dasgupta (1995: 244), pero en otras fuentes Kadalī se ubica en Assam. Kadalī, o Kajalī, figura en las leyendas E-2 y F-2. White (2004: 236, 238, 261, 475) ubica al Bosque de Kadalī en Śrīśailam y lo identifica con un importante centro de herbolaria regenerativa, pero indica que la ubicación real es incierta, sobre todo porque parece haber existido más de un sitio con ese nombre. Otras fuentes ubican el Bosque de Kadalī en la región o el país de Siṃhāla (Sri Lanka; NSCar: 210); también se le llama Kadalī o Kajarī;-*vana* a la región al norte de Badri, en Rishikesh (NSCar: 211). Las fuentes apuntan hacia varios lugares, pero básicamente sitúan a Kadalī o bien en el sur o en el este de la península. Si tomamos en cuenta la saga del rey Gopīcand, la cual involucra tanto a Kadalī como a la región de Bengala, es válido pensar que la región hagiográfica se sitúe en algún punto del este de la península, sobre todo por sus asociaciones religiosas.

Uno de los lugares célebres dentro del universo tántrico es Kāmarūpa en Assam (este de la India), desde hace mucho tiempo centro activo de prácticas tántricas. La mención de Kāmārūpa (también Kāmakṣyā o Kāmākhyā) es, como era de esperar, harto frecuente en la literatura tántrica. A veces la mención se refiere claramente al templo de Assam como lugar de peregrinación, pero a veces también se le toma en sentido simbólico. Así, algunos textos nāths sitúan místicamente el sitio sagrado de Kāmarūpa/Kāmākhyā en un punto energético del cuerpo del nāth-yogui: en medio de los *cakras mūlādhāra* y *svādhiṣṭhāna* y es conocido como Kāmākhyā por los siddhas (VivM §19-20; GorSam 1.16-17). En gran medida, esto responde al afán de crear una analogía entre el macrocosmos y el microcosmos (el cuerpo yóguico), de modo

que montes, ríos y templos sagrados corresponden con puntos específicos en el cuerpo.

El KJN, atribuido a Matsyendra, menciona tres importantes *pīṭhas*: Śrī Śaila, Mahendra y Kāmākhyā (KJN 16.5-6). Este último, se dice (16.7-8), está frecuentado por mujeres *sādhakās* y si uno se une a ellas (*melāpakaṃ labdhvā*) obtendrá de ellas los grandes siddhis (*yoginī-siddhi*). Pese a la ambigüedad típica de este tipo de literatura, el texto es claro y cataloga a Kāmākhyā como "un lugar de reunión/cópula" (*melakaṃ sthānaṃ*, KJN 16.9). Más adelante, el autor subraya el hecho de que en cada casa de Kāmarūpa se guarda esta ciencia (KJN 22.10). Haciendo eco del KJN, el *Yoginī-tantra* dedica copiosos versos a la importancia de Kāmākhyā para el culto kaula (YogT 1.11.17, 2.1 *passim*). La relación entre Kāmākhyā y la realización de cultos tántricos es indudable, como también parece ser la vinculación de la escuela de Matsyendra con este sitio.

La asociación de las regiones orientales de la India con prácticas tántricas está presente en algunas versiones, en particular las que pertenecen al extremo occidental de la península. En zonas como Rajasthán, Bengala sugiere un lugar "pernicioso" y las mujeres bengalíes, hechiceras (o *yoginīs*) en potencia. Tal es como sucede en las sagas de Gopīcand y Bhartṛhari. De manera similar, el culto nāth de Mithila, a través del personaje Nayanā-yoginī, expresa un claro rechazo de las influencias tántricas procedentes de Assam (véase Champion 1994: 70).

En un pasaje de la saga de Gopīcand (A. Gold 1991 y 1992), Gopī se encuentra en Bengala e intenta meditar junto a un lago o río. Al poco tiempo, siete hechiceras lo circundan con malas intenciones. Uno podría preguntarse si no habrá aquí una alusión vedada a las famosas *cakra-pūjās*, los "círculos" de adoración tántrica que pueden involucrar el coito ritual. En general, dentro del imaginario rajasthaní la lejana tierra de Bengala evoca imágenes de hechicería y tantrismo. Estas mujeres son más que hechiceras vulgares: tienen el poder de volar por los aires, tal y como se su-

pone hacen las *yoginīs* del mundo tántrico. Un poco más adelante en la misma historia, la situación no puede ser peor: una de las hechiceras se ha sentado encima de Gopī (A. Gold 1991: 119). La imagen sin duda remite a la práctica de *viparīta-mūdra* (una postura de unión sexual). Es la misma postura iconográfica en la que Kālī suele aparecer de pie sobre un inerte Śiva (ello no le impide tener el pene erecto, sin embargo). Las alusiones sexuales en esta leyenda parecen obvias y se traducen de distintas maneras (*cf.* Gold 1991: 131, n. 29). Al mismo tiempo, también puede remitir a *Viparīta-karaṇa*, una técnica de retención seminal dentro del haṭha-yoga. La técnica de colocar el cuerpo erguido de manera invertida, apoyando la nuca y los hombros en el suelo (*cf.* HYP 3.37-82; GhS 3.33-42; véase también GorSam 2.32-34 y Bānī *pad* 54).

Al parecer, sólo los personajes que no ceden nunca a los placeres sensuales son capaces de controlar no sólo las fuerzas de la naturaleza, sino también a hechiceras. Gorakh produce cientos de Piṅgalās; una de ellas permanece con el rey Bhartṛhari, pero intenta llevárselo por aire (E-2). La imagen recuerda a la caracterización de las yoginīs elevándose por los cielos. Algo similar ocurre en otro episodio. Hacia el final de la historia D_2-4, Gorakh desprecia a un círculo de cortesanas desnudas que se le ofrecen y en D_3-2 derrota a las cuatro brujas que los persiguen a él y a Matsyendra. De modo similar, en más de una ocasión Jālandhar combate a hechiceras en la tierra de Bengala, y aun el Gaṇināth de Mithila debe combatir a una *yoginī* (*cf.* Champion 1994: 68 *passim*).

Erotismo y contención

Casi la mitad de los relatos hagiográficos incluyen pasajes con algún tipo de tensión sexual (*cf.* tabla 2). Cuando ello sucede, siempre es en términos negativos, al menos desde el punto de vista del guru (por lo general, Gorakh). Matsyendra se entrega al gozo sexual en el Reino de las Mujeres, Bhartṛhari debe renunciar al apego hacia

su esposa Piṅgalā. Gopīcand no sólo está atado a su mujer, sino a sus innumerables cortesanas y esclavas, además de ser aprisionado por hechiceras (*yoginīs*) en Bengala. El motivo que desencadena la historia de Caurańgī no es sino un sentimiento de lujuria, al cual Caurańgī tiene que volver a enfrentarse en la versión G-2. El mensaje final es invariable: evitar el contacto sexual.

Emisión y retención

El esperma, en tanto capaz de generar vida, se tiene por esencia de la vida misma, razón por la cual es indispensable mantenerlo. La vida depende del semen (*śukra*), y el semen depende de la mente (*citta*; *cf.* GorŚ §68; HYP 3.90). El *Haṭhayoga-pradīpikā* dedica varios versos al control de la respiración, que tiene por objeto aquietar la mente, frenar sus ansiedades, estimulaciones y regodeo en los objetos sensoriales. Por un lado tenemos, pues, el control de la excitación mental y, por el otro, el control de la excitación sexual. Ambas cosas se han tenido por dos de los más terribles obstáculos en la búsqueda espiritual; son las dos ataduras más fuertes que el ser humano puede tener. Si se detiene el aliento, que es el soplo de vida, y el semen, esencia de la vida, se obtiene el control sobre la vida misma, según la concepción del yogui. Cabe destacar que en este caso el yogui no pretende eliminar estos estímulos externos; antes bien, busca controlarlos, como en una afirmación del potencial que encierran. Así como no debe realizar ayunos excesivos, tampoco llega al otro extremo que supondría la negación de la acción mental y la libido.

El segundo capítulo del HYP se dedica al control de la respiración y, como tal, prescribe que dominar el viento –el aliento vital– ayuda a aquietar la *citta* (HYP 2.2). Esto en virtud de que sólo cuando hay aliento dentro del cuerpo, hay vida (HYP 2.3). De algún modo, se busca inducir un estado similar a la muerte mediante la neutralización de la respiración. El control de la respiración recibe

el nombre de *prāṇāyāma* (*prāṇa*: aliento); se trata específicamente de la "energía vital" que se supone reside en el aliento, es decir, lo que infunde de vida a los seres vivos (en sánscrito, *prāṇin*). En virtud de que el aliento posee esta "energía" y que dicha fuerza es inmensa, inestable y en constante fluir, es necesario domar el aliento como si de un tigre, elefante o león se tratase (HYP 2.15).

La manera como han de llevarse a cabo los actos rituales depende de la disposición psicológica del sujeto. En primer lugar hay que mencionar que la castidad es una virtud alabada por una gran cantidad de tradiciones. El estado de *brahmācārya*, o abstinencia sexual, implica mucho más que el no abandonarse a satisfacciones sexuales: "El instinto no debe permanecer subterráneo, difuso en el subconsciente, ni 'sublimarse' como entre los místicos, sino completamente destruirse, 'desarraigarse' de la conciencia" (Eliade 1998: 49). Esta postura es conservada y defendida por Patañjali. Pero en el imaginario del haṭha-yoga, como hemos visto, sucede lo contrario. Este "instinto", la libido, es reconocido como una poderosa energía de la que puede disponerse. Justamente, en tanto práctica mística, se sublima dicho "instinto" para dirigirlo a un fin espiritual. Entendida como energía consciente, la *kuṇḍalinī* es la fuente de las dos fuerzas que rigen la vida: el aliento y el semen (Silburn 1988: 3).

Resulta interesante que Gorakh se apegue tanto al sistema de Patañjali, más que al haṭha-yoga mismo, del cual se dice que él es difusor. En algunos textos nāths, se define al haṭha-yoga como el yoga compuesto de seis "miembros" (*cf.* GorŚ §7; VivM §6; GorVac §54 ss.), en oposición con el sistema de Patañjali, comúnmente denominado rāja-yoga o aṣṭāṅga-yoga, es decir, el yoga óctuple. Las dos partes constitutivas del aṣṭāṅga-yoga que no forman parte de los miembros del haṭha-yoga son *yama* y *niyama*: los principios morales y la observación de códigos de conducta (*cf.* YogS 2.30-45). No obstante, tanto en comportamiento como en palabras, Gorakh parece defender justamente estos "miem-

bros", más que a técnicas como posturas diversas y el control de la respiración. En los textos sánscritos, Gorakh (o quienquiera que haya sido el redactor) se dedican numerosos versos a *yama* y *niyama* (*cf.* YogB §36; GorVac §78-85).[26] La definición del yoga, en realidad, parece ser sumamente difícil cuando comparamos las historias ejemplares de los yoguis legendarios con los tratados clásicos sobre haṭha-yoga.

Otro modo de concebir la oposición legendaria entre Gorakh y Matsyendra es el probable proceso de "vedantización" del haṭha-yoga a partir del siglo XIV e.c. (Bouy 1994: 111-116). El sistema de advaita vedānta ha sido sin duda una de las corrientes filosóficas más influyentes en el subcontinente. El yoga, a través de varias de sus modalidades, pero en particular del haṭha-yoga, no ha gozado de menor popularidad. No hubiese sido extraño, pues, que los difusores del advaita se hubieran reconciliado poco a poco con el yoga, hasta terminar asimilando algunas nociones del haṭha-yoga; de algún modo, la biografía de Śaṅkara (ŚaṅDV) ilustra dicho acontecimiento. Al mismo tiempo, al estar cada vez más comprometidos con la preservación de su autoridad y legitimidad, los nāths podrían haber incorporado ideas no dualistas para aminorar su idiosincrasia inicialmente antinomista. La redacción de las *Yoga-Upaniṣads* bien puede responder a este tipo de conciliación ideológica. Estas upaniṣads yóguicas suelen carecer de pasajes controversiales, ya sea en términos de metodología o de afiliación religiosa. No es el caso de *Haṭhayoga-pradīpikā*, que ofrece nombres del santoral budista-tibetano e introduce ciertas prácticas polémicas.

[26] Asimismo, en *Siddha-siddhānta-paddhati* se habla del yoga compuesto de ocho "miembros" (SSP 2.32-39). Abhinavagupta también desarrolla un yoga de seis miembros que, sin embargo, no es el mismo que predican los haṭha-yoguis. En el caso de Abhinavagupta, el yoga posee una dimensión fuertemente intelectual, sin la cual el practicante no puede alcanzar el estado de *samādhi* (*cf.* Muller-Ortega 2005).

Por ejemplo, en HYP 3.47 se hace mención del consumo de licor y de carne bovina (*go-māṃsa*) y el texto declara que, *al inicio*, debe evitarse el contacto con el fuego, las mujeres y los viajes (1.61). El que exprese "en el inicio" hace inferir que, por supuesto, más adelante dicho contacto está permitido. De hecho, en el tercer capítulo se hallan constantes alusiones a prácticas que involucran la participación de una compañera sexual para la *sādhanā*. El comentador Brahmānanda, no obstante, más de una vez se esfuerza por explicar que *maithuna* (acoplamiento) ha de entenderse metafóricamente (HYP coment. 3.43), pero, al menos en este texto, parece tratarse de alusiones bastante explícitas de un rito sexual. Aquí resulta pertinente hacer hincapié en que el consumo de carne o alcohol y el coito (¡tres de los cinco *pañca-makāras* tántricos!) se reconozcan como un rasgo natural del ser humano en los códigos morales hindúes; al mismo tiempo, sin embargo, la abstención produce méritos religiosos según algunos Dharma-śāstras (por ejemplo, Manu 5.56). Por su parte, el KulT dedica su quinto capítulo a explicar el significado, el simbolismo y la aplicación de los *pañca-makāras*:

> *yair eva patana dravya siddhyas tair eva coditā /*
> *śrīkaula-darśane cāpi bhairaveṇa mahātmanā //*
>
> (KulT 5.48)

El texto reconoce que estas sustancias son la causa de perdición para la mayoría de las personas, pero los seguidores del camino kaula –secta tántrica śākta– obtienen la perfección y la liberación mediante ellos.

Yoguis y kaulas 2

La escuela kaula-yoginī de Matsyendranātha no niega sus afinidades con el mundo tántrico. Ambos suelen sublimar el impulso sexual y

divinizarlo. Al transmutar el objetivo del acto sexual –ya no como una mera satisfacción personal y corporal, sino como participación de la dicha divina– es posible conducir la *kuṇḍalinī* hacia el estado de máxima conciencia, la plenitud psíquica. En relación con este punto está la cuestión de la emisión seminal. Se trata también de la amonestación que Gorakh hace a Matsyendra en Kadalī: "Usted es un yogui *ūrddhva-retas*, así que no es correcto que permanezca aquí." De aquí se desprende que Matsyendra se entrega al gozo sexual y además eyacula de facto, cuando supuestamente debería ser capaz de "disparar" internamente su esperma en dirección del *brahma-rāndhra*. La otra implicación tántrica en el episodio de Matsyendra en el Bosque de Kadalī es la presencia de numerosas consortes (rituales), lo que recuerda a la práctica de *yoni-pūjā* o *cakra-pūjā*, es decir, los "círculos" para la ejecución de un ritual tántrico que suponen la inclusión del coito ritual y la adoración de la vagina.

Matsyendra, en tanto fundador mítico de la gran familia kaula, o al menos de una de las escuelas, habría sido practicante de este tipo de doctrinas, y tal cosa es lo que se puede encontrar en el *Kaula-jñāna-nirṇaya*. El capítulo 21 de este texto expresa que existen cerca de cincuenta y cinco doctrinas auxiliares al yoga, y luego enlista alrededor de trece diferentes escuelas pertenecientes al kula-mārga. Después añade:

aṅga-sparśa-niśvaraṃ devi vajra-dādyāmṛtaṃ tathā /
pūrṇimāyāṃ amāvasyāṃ aṣṭhamī ca caturdaśī //
sajīvaṃ matsya-madyañca māṃsañcaiva baliṃ dadet /
vyākhyāṃ caiva tu karttavyā ācāryaḥ śaṅka-varjitaḥ //
na tithirna ca nakṣatraṃ nopavāsaṃ vidhīyate /
yatra tatra sthito yogī jñānameva samāśrayet /
kathitaṃ kaula-sadbhāvaṃ nāmnā jñānasya nirṇaye //

(KJN 21.8-10)

Paráfrasis: Las varias escuelas kaula tienen como requisito ofrecer el *vajrāmṛta* y las cinco emes a la Diosa, con lo cual todo

ayuno o peregrinaje resulta innecesario. La ofrenda del *vajrāmṛta* se debe realizar durante la luna llena o la luna nueva u otros periodos igualmente auspiciosos; el yogui que sea capaz de realizar estas ofrendas –prosigue el KJN– obtiene el conocimiento. A qué se refiere *vajra-amṛta* no es claro, pero no es del todo improbable que se trate de esperma: *vajra* trueno, diamante") es una palabra que, en sentido tántrico, suele referirse al pene, mientras que *amṛta* ("néctar, ambrosía") designa por extensión al semen. Muchas prácticas tántricas están enfocadas en producir, ofrendar, ingerir o conservar esta sustancia, ya sea sola o mezclada con fluidos vaginales. Algunos métodos del haṭha-yoga guardan relación con estos postulados.

En general, derramar el semen es tomado como signo pernicioso e infortunado porque simboliza la pérdida del *amṛta* (el néctar de la inmortalidad) y la pérdida del calor interno acumulado a través de la ascesis (*tapas*). Al respecto existen diferentes actitudes: se cuentan los que prescriben evitar a toda costa le emisión de semen durante el *maithuna*, pues de otro modo ello significaría el fracaso del *sādhaka*. Por otro lado se hallan quienes señalan que la emisión no es dañina siempre y cuando ésta se mezcle con el fluido vaginal y juntos se ofrenden a la Diosa. Ésta es la postura del *Yoni-tantra*. De hecho, el YonT ordena que se obtengan tanto el semen como la sangre menstrual, que se mezclen con licor y que sean ingeridos (YonT 2.24; 3.4, 3.13). Se dice también que hay que ungir el *tilaka*[27] en la frente con la "esencia" de la vágina (*yoni-tattva*) y que la única parte pecaminosa en el coito es la aversión por el semen y la sangre menstrual. En más de un verso, el YonT declara que la *yoni-pūjā* debe ser realizada sólo con una mujer cuyo *yoni* esté sangrando, es decir, que ya haya empezado a menstruar. Esto

[27] Marca que denota la afiliación religiosa de un devoto. Por lo general, tres líneas horizontales indican una afiliación śaiva; una semiluna con una gota en el medio (*candra-bindu*), una afiliación vaiṣṇava; un punto solo (*bindi*), una śākta. La marca se puede trazar con un ungüento de sésamo u otro preparado de colorantes.

puede además tener otra explicación: que la mujer debe estar en su periodo durante el momento en que se practica la *sādhanā*, lo cual prevendría contra cualquier riesgo de embarazo.

El YonT describe prácticas tántricas que, al menos en teoría, se llevan a cabo en Assam, donde también se sitúa el KJN de Matsyendra. No sería extraño que ambos textos compartieran rasgos metodológicos. En el capítulo 18, al explicar la naturaleza del deseo (*kāma*) y la consagración (*abhiṣeka*) para los kaula-siddhas, el KJN explica que el adepto debe mezclar en cantidades iguales *rakta* (*vāmāmṛta*) y *śukra* en un recipiente con un preparado de licor y mantequilla clarificada (KJN 18.7-9). Parece seguro suponer que *rakta* y *śukra* se refieren aquí al fluido vaginal o la sangre menstrual y al semen. Después el adepto debe primero ofrendar la mezcla, carne y otros elementos a la Diosa y posteriormente ingerirlos (KJN 8. 5, 18.19). Dice el texto que si uno utiliza el *rakta* de la boca de la vagina (¿para trazar el *tilaka*? ¿para ingerirlo?), se obtienen *siddhis* y mediante estos ritos el *sādhaka* se convierte en un verdadero siddha-yogui (KJN 18.22-23).

Como vemos, el procedimiento del KJN está prácticamente calcado en el YonT. Aunque el YonT formalmente no pertenece a la escuela kaula, ambos textos prescriben rituales tántricos que incorporan un marcado componente sexual y aluden a la emisión de fluidos corporales. En los tratados yóguicos y la poesía atribuidos a Gorakhnāth, dicho componente está más bien ausente. En contraposición, el énfasis recae en la retención de fluidos y la inmunidad ante la tentación carnal:

> *bāṃmā aṅge soibā jamacā bhogabā saṅge na pīvaṇāṃ pāṃṇīṃ/*
> *imatau ajarāvar hoi machindra bolyau gorakh bāṃṇī //*
>
> Bānī *pad* 1.4

La estrofa dice: "Dormir con mujeres es como abrazar la muerte; ni siquiera hay que tomar agua junto a ellas. Oh, Machendra,

sólo así se vence la vejez y se logra la inmortalidad. Así lo digo yo, Gorakh."

Matsyendra está asociado con la técnica de *ūrddhva-retas* ("semen ascendente"), la cual está a su vez relacionada con la técnica de retención del diafragma: *matsyodarī*. En el KJN se dice que un verdadero yogui consigue los ocho *siddhis* a través de la práctica de *ūrddhva-retas* (KJN 14.57, 60-62). En el imaginario haṭha-yóguico, el cuerpo es conceptualizado como un jarrón o un pozo invertido en constante derrame: del *cakra* superior (*sahasrāra*) gotea el néctar de la ambrosía, que a su vez es consumido por el mortal calor de la *kuṇḍalinī* en el *cakra* inferior (*mūlādhāra*). Es menester invertir el derrame interno y ello puede realizarse, entre otros métodos, a través del control de la eyaculación (en el plano material) y el control del *amṛta* (en el plano sutil). Esta técnica pretende mantener al esperma alejado del pene; con ello se calcina el semen del mismo modo como Śiva fulminó a Kāma, el dios del deseo.

La técnica de *ūrddhva-retas* está emparentada con la técnica conocida como *ulṭā-sādhanā*, el "proceso regresivo". El procedimiento consiste en efectuar un proceso "involutivo" que se propone revertir el influjo descendiente de la śakti. Mediante técnicas diversas de meditación, el yogui debe identificarse con la Realidad Última, que es Śiva. Para ello, el yogui debe "ascender" internamente por el cuerpo sutil hasta llegar al lugar donde supuestamente se localiza Śiva: *sahasrāra,* el último de los *cakras*. Así, el movimiento supone un ascenso desde el *mūlādhāra-cakra*, donde reside Śakti en su aspecto de *kuṇḍalinī*; el movimiento natural, por influjo de śakti, tiende a "bajar". En otro sentido, ello significa la transición fisiológica/ontológica desde el plano nouménico hasta el fenoménico, es decir, el ámbito de la naturaleza (*prakṛti*). Para llevar a cabo la *ultā-sādhanā* es necesario controlar las fuerzas y fluidos materiales y sutiles: mente, aliento, semen, *kuṇḍalinī*. Todas las técnicas del haṭha-yoga (*āsana, mudrā, prāṇāyāma*) están en función de este "proceso regresivo" (*cf.* Dasgupta 1995: 229-235).

Así pues, la apuesta por la retención es bastante clara en el haṭha-yoga de los nāths. La perfección yóguica capacita al practicante para realizar toda suerte de procedimientos de purificación corporal, lo que quiere decir todos sus orificios. Aunado a esto, se cuenta la facultad de absorber todo tipo de fluidos a voluntad por medio del control respiratorio. Una práctica prescrita por las fuentes (HYP *upadeśa* 3) es la del *vajrolī*, por medio de la cual el yogui supuestamente puede recobrar su semen una vez que ha eyaculado, pero además podría absorber también el líquido vaginal. Al ser reabsorbidos, se mezclarían y lograrían una especie de transmutación alquímica que proporcionaría inmortalidad y mayor vigor. El *Gheraṇḍa-saṃhitā* ofrece una descripción menos sexual y refiere que esta *mudrā* se efectúa colocando las palmas de la mano en el suelo y levantando las piernas por encima del cuerpo sin que la cabeza toque el suelo (GhS 3.45). La diferencia entre ésta y *viparīta-karaṇī-mudrā* (GhS 3.33-35) no es del todo clara; en ambos casos se trata de colocar el cuerpo en forma invertida para que el *bindu* (semen, ambrosía) no descienda al *cakra* inferior, sino que regrese al origen de donde emanó. La descripción del *Śiva-saṃhitā* es casi idéntica a la que hace GhS, salvo porque agrega que el practicante debe girar las piernas levantadas (ŚivSam 4.45-47).

Para la práctica de *vajrolī-mudrā*, en primer lugar debe el *sādhaka* procurarse de "dos cosas difíciles de obtener": leche y una compañera (HYP 3.84). Durante la eyaculación, el *sādhaka* debe reabsorber el semen y forzarlo a ascender internamente; de esta manera, las dos personas involucradas logran el éxito (HYP 3.85). Llama la atención que el éxito espiritual esté al alcance tanto del hombre como de la mujer. Aunque en general se considera a todas estas prácticas como exclusivas del sexo masculino, encontramos aquí que la mujer también está capacitada para llevarla a cabo y conseguir la liberación (HYP 3.85, 99-102), en particular mediante el método de *vajrolī*. Ante la aparente

literalidad de la exposición, el comentador Brahmānanda opina que la estrofa debe ser sin duda una interpolación (coment. HYP 3.91). En esta actitud es posible notar la persistencia de la postura de Gorakh sobre el tema de la sexualidad. Como sea, lo más probable es que la naturaleza de esta *mudrā* sea sexual. Ello sucede incluso en la biografía de Śaṅkara. Cuando éste expresa su convicción de entrar en otro cuerpo para adquirir conocimiento sobre la sexualidad, elogia los beneficios de *vajrolī-mudrā*, cuya efectividad le fue benéfica incluso a Kṛṣṇa cuando estuvo entre las *gopīs* (ŚaṅkDV 9.90).

La *vajrolī-mudrā* es una técnica que puede producir el proceso de *ūrddhva-retas* y responde también al modelo de *ulṭā-sādhanā*: revierte lo que la naturaleza desencadena; hace subir lo que naturalmente baja. Esta técnica constituye una pieza esencial en la práctica del haṭha-yoga y recibe amplio tratamiento en textos como *Haṭhayoga-pradīpikā*, *Amaraugha-prabodha* y *Gheraṇḍa-saṃhitā*, aunque no en todos los textos sánscritos nāth (*Gorakṣa-śataka*, *Siddha-siddhānta-paddhati*, *Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha*). El *Dattātreya-yoga-śāstra* enaltece esta práctica que, dice, debe mantenerse en secreto; sólo quien conoce bien esta técnica puede ser considerado un yogui o siddha (DatYog §299-303). La inclusión o exclusión de *vajrolī-mudrā* en la literatura nāth podría indicar las divergencias de opinión dentro de la secta en torno de una práctica tan visiblemente polémica. En Gorakhpur, Avedyanāth me explicó que por medio de *vajrolī* era posible que el pene absorbiera agua y leche, pero se mostró reacio a aceptar la reabsorción de semen. Asimismo, el término está más bien ausente de la poesía vernácula, como sucede con la mayoría de términos estrictamente yóguicos. Esto podría sugerir que los poetas nāths no se identificaban tanto con la figura del yogui como físico-cultor y que las experiencias que expresaban en verso revelaban más estados místicos e internos que procedimientos físicos. En este punto, los poetas *nirguṇīs* sin duda se asemejan a los poetas nāths.

Personajes ejemplares

Entre los motivos narrativos constantes –y menos sujetos a ambigüedades– podemos citar aquellos que se refieren a Gorakhnāth, Gopīcand y Caurańgī. Gopīcand representa, entre otras cosas, la incapacidad por vencer las turbulencias mentales (*citta-vṛtti*): en repetidas ocasiones se ve sometido a sus ansiedades emotivas y tiene que recurrir a su guía. Nunca, o casi nunca, logra verdaderamente meditar en paz: su mente y sus emociones son una bestia que no puede domar. Ciertamente, se trata de un personaje que se resiste a convertirse en asceta y en ello se resiste también a su destino. Al final, la fuerza del destino es mayor que la voluntad individual y el rey termina por ceder y adoptar el camino de la renuncia. En contrapartida, Caurańgī es el ejemplo del perfecto control del cuerpo y la constancia en la práctica, así como la observancia del celibato.

Gorakh encarna la faceta ascética de Śiva, así como los poderes derivados de la profunda ascesis. En la narrativa nāth, Gorakh está siempre pronto a emprender la retirada. Nunca en realidad se siente a gusto de permanecer en ningún sitio; en todas las ocasiones que recibe una invitación para quedarse, Gorakh termina o bien por declinar la invitación, o bien por aceptarla, pero siempre acortando el lapso ofrecido. El Gorakh de la hagiografía es un yogui errante, contento de poder estar absorto en meditación o en constante peregrinaje. De ser posible, habrá de incitar a otros personajes (Gahinī y Caurańgī, por ejemplo) para que también se entreguen a la errancia y la *sādhanā* en aislamiento; por ejemplo, cuando Gorakh ordena a Caurańgī meditar en una cueva tapiada (G-2). Los únicos momentos en que Gorakh entra al mundo social son: cuando anda mendigando en compañía de su guru, cuando tiene que ingresar al Reino de las Mujeres para rescatar a Matsyendra, cuando quiere que su discípulo Caurańgī dé una lección a su castrante padre o cuando tiene la misión de hacer entrar en razón al rey Bhartṛhari.

Gorakh es el perfecto yogui (siddha) que controla los tres fluidos: aliento, esperma y pensamiento. Ante todo, busca enderezar el camino de los nāths cuando éste corre el riesgo de "desviarse".

Matsyendra, por su parte, demuestra casi desde el inicio una tendencia hacia la vida familiar. Su coqueteo con el mundo secular tiene, por supuesto, mucho que ver con el erotismo. Mucho menos iracundo que Gorakh, Matsyendra siente compasión por una mujer estéril y le concede un hijo (B-2). En su momento mencioné que una interpretación posible de este motivo era que Matsyendra podría haber tenido de facto relaciones con la mujer (si no había tenido hijos, bien podría haber sido a causa de la esterilidad del marido y no de ella). En otra historia, la empatía que siente por el matrimonio brahmín en Kanak hace que les conceda la dicha de cuidar del niño Gahinī durante algún tiempo (leyenda C). Más adelante, él mismo habrá de probar las mieles conyugales y procrear a hijos propios en Kadalī. De acuerdo con la historia D_2-1, su apego por el gozo sexual es reiterado. Forzado a desprenderse de la reina Parimalā, promete que volverán a encontrarse cuando ella reencarne para continuar sus deleites. En ambas ocasiones, Gorakh interrumpe el gozo del guru.

Al mismo tiempo hay que reconocer que Matsyendra se parece a Śiva también en otro aspecto: pese a ser el asceta entre los dioses, Śiva es el único que en realidad forma una familia. Casado con Pārvatī, Śiva procrea a Gaṇeśa y a Skanda, cuyas historias son motivo central de diversos mitos y aun de cultos. En contraposición, la descendencia de Viṣṇu (y sus avatares) es o bien inexistente o bien poco célebre en la literatura mitológica, a pesar de que Viṣṇu es la divinidad encargada de asegurar la manutención y la preservación del orden, y la familia es un mecanismo para asegurar esto.

En un sentido, Matsyendra y Gorakh operan como los álter ego respectivos de Śiva; representan las facetas de riguroso ascetismo y de sexualidad desenfrenada tan típicas del dios Śiva en la mitología. Matsyendra representa a la perfección el *bhoga*: juego

erótico, disfrute de placeres reales, amor familiar, goce de riqueza. De hecho, algunas representaciones de él lo muestran con una peculiar y sugerente sonrisa (véase figura 9). Gorakh, por otro lado, encarna las virtudes máximas del yoga: la contención, la disciplina, la ascesis inquebrantable (véase figs. 7 y 8). Él refuerza la máxima que refiere que el cese de las turbulencias mentales es producto de la práctica (*abhyāsa*) y del desapego (*vairāgya*), según expuso Patañjali (YogS 1.12). En otro sentido, Gorakh aboga por el haṭha-yoga, mas no necesariamente lo hace Matsyendra, para quien la práctica del yoga permite técnicas erótico-rituales. El siguiente modelo bien podría ser válido para Matsyendra:

> [...] si la figura del yogui se puede proyectar en la divinidad, el acto amoroso puede también trasladarse al plano de lo divino para expresar la unión del Puruṣa con el mundo o [...] la Naturaleza original. Puruṣa y Prakṛti se funden el uno en el otro [...]
>
> (Biardeau 2002: 124).

Para Matsyendra, el acto erótico no supone un alejamiento de las aspiraciones religiosas, sino el modo de tener acceso a la experiencia mística. No obstante, Gorakh defiende la postura según la cual el verdadero disfrutador (*bhogīn*) se aparta de la vagina; así lo expresa en varios de sus versos (por ejemplo, Bānī *pad* 44).

Así como es frecuente encontrar alusiones a la emisión seminal en los textos relacionados con Matsyendra, en la literatura atribuida a Gorakh resalta el énfasis en la retención del semen. Así, el yoga del kaulismo no equivale del todo al haṭha-yoga (*cf.* Silburn 1988: 37). Al igual que en el pensamiento taoísta, puesto que el semen es la fuente de la vida, hay que preservarlo a toda costa. Derramarlo significa perecer; retenerlo, alargar la vida (*cf.* GorŚ §70; GorVac §40). A través de una lectura de los actos de los personajes ejemplares de la hagiografía nāth, bien podríamos concluir que el kaula-yoga (del cual Matsyendra es el heraldo) implica una unión sexual explícita, mientras que el haṭha-yoga

(sobre todo a través de Caurańgī y Gorakhnāth) queda definido como el control de la respiración y los sentidos.

MUNDO SECULAR *VERSUS* MUNDO ESPIRITUAL

Linaje y descendencia

La angustia ascética

Aunque no en todas las historias, es interesante notar que, tomadas en conjunto, parece haber una insistente preocupación por la descendencia; de hecho, en todos los relatos algún tipo de tensión familiar forma parte crucial de la historia (véase tablas 1 y 2). Entre los motivos recurrentes de la narrativa nātha hay que mencionar la declarada maldición que, de algún modo, amenaza la expansión de una familia. En algunas versiones se dice que el nacimiento de Matsyendra (A-2) y Caurańgī (G-1) es poco auspicioso para sus familias, mientras que Gorakh (B-2) nace milagrosamente en una familia destinada a no tener descendencia (al final, de hecho, se quedan sin hijo). Gopīcand, a su modo, también encarna el rompimiento de la descendencia familiar, pues su vida estaba destinada a culminar en el camino del ascetismo. En varias de las fuentes Maynāvatī, la madre putativa de Gopīcand no estaba destinada a convertirse en madre biológica. En otros casos, las relaciones familiares son inciertas y difíciles: el padre de Caurańgī no debe mirar al hijo por doce años; mientras que en otra versión, el hijo pierde a la madre. En G-2, por el contrario, el horóscopo de Caurańgī determina que su vida será auspiciosa, en completa contraposición con G-1. Encontramos, como sea, varios casos de familias quebradizas. No obstante, hay aquí mucho más que ejemplos de familias disfuncionales. ¿Qué preocupación subyace a estas narrativas?

Gopīcand nunca desea realmente convertirse en asceta, mientras que Bhartṛhari lo hace voluntariamente si bien el motivo varía

(el dolor de una pérdida o la desilusión producto del adulterio). Decir que en estas historias podemos leer una añoranza por la vida familiar parece un poco simplista y tal vez incorrecto. Ciertamente varios yoguis proceden de estratos bajos y, en consecuencia, de circunstancias familiares difíciles, amén de que el código de asceta errante los separa por completo de la vida en sociedad y los destituye de la posibilidad de establecer relaciones de parentesco, al menos en principio. Pero ¿es la nostalgia familiar la única lectura posible? En la saga del rey Gopī, tal y como la entona el bardo Madhu Nath, podemos sin duda encontrar tensiones al respecto. Sin embargo, como ha demostrado Ann Gold, las tensiones surgen de algo mucho más profundo que la añoranza del yogui por la vida en familia.[28] En realidad, la tensión se produce en el entrecruce del deseo de ir de uno a otro mundo: el ascético y el familiar. O mejor dicho, surgen a veces de la imposibilidad de asimilarse plenamente con alguno de los dos. Bien podríamos denominar a este motivo una *poética de la angustia ascética.*

No sólo leemos en estos motivos las pretensiones nāths de ostentar el control político, sino también las diversas vicisitudes en torno de la renunciación (*vairāgya*). Si además tomamos en cuenta los romances sufíes, en donde el protagonista/enamorado principal adopta los modos de un yogui como consecuencia de la desesperación o como artilugio, el motivo de la renuncia comprende más dimensiones posibles. Bien podríamos considerar que el acto de la renuncia no sólo deriva de un franco deseo de buscar la emancipación espiritual, sino que puede ser producto del desencanto y otras razones similares (en la práctica actual incluso la pobreza o la desigualdad social) que buscan solventarse a través de la identidad del renunciante. En muchos casos, el niño sería entregado por los padres a los yoguis (u otras órdenes ascéticas) para asegurarle cierta manutención. Hacerlo por estas razones puede

[28] *Cf.* A. Gold 1991: 123-136 y A. Gold 1992: 49, 51, 53, 313-317, 330-333.

tornar la renuncia en un acto más difícil de asimilar para el sujeto, pues ello no garantiza que éste haya experimentado un verdadero proceso de desapego del mundo secular. Varios de estos cuentos (en especial la saga de Gopīcand) bien podrían servir como útiles herramientas para lidiar con la nostalgia.

Lo más relevante de estos cuentos es que, como he tratado de hacer evidente, no poseen un significado monovalente. Puesto que no son obra de un autor identificable, sino más bien producto de una colectividad difusa, hay varios significados posibles. Las diversas vicisitudes que tienen lugar dentro de la identidad nāth cobran articulaciones varias a través de las narrativas hagiográficas. Los significados implícitos se superponen unos a otros tanto en las distintas leyendas como en las diferentes versiones de una misma historia. La *poética de la angustia ascética* se mezcla con otras motivaciones y orientaciones en las diferentes narrativas: las inquietudes sobre las líneas de transmisión, los ideales del Nāth Panth, la relación entre yoguis y monarcas, etcétera.

Tensión sexual y progenie

La renuencia de Matsyendra en Kadalī es similar a la de Gopī en Bengala y en esencia distinta de la determinación de Bhartṛhari en Ujjain. En G-1, el joven Caurańgī/Pūrṇamal rechaza la vida marital (y por ende la sexualidad) desde el inicio de la historia, cuando su padre manifiesta su deseo de casarlo con la princesa Lūṇā. El conflicto se hace presente más adelante, una vez que el chico se convierte en un apuesto príncipe y, en consecuencia, está en edad de reclamar su papel como hombre y, de algún modo, lo que le estaba prometido.[29] En una versión folclórica, el motivo edípico también forma parte de la historia de Bhartṛhari (Champion 1989:

[29] Esto recuerda la tensión entre los personajes principales en la novela *Binodinī* de Rabindranath Tagore. La novela fue llevada a la pantalla en 2003 por Rituparno Ghosh bajo el título de *Choker bali*.

65; Champion 1996b: 91-92). Similarmente, los antecedentes de su nacimiento revelan tensiones de este tipo. El príncipe Gandaraph Syāṇ es castigado por su padre por haber mirado las piezas de teatro que éste hacía montar en el Jardín Capala. Una lectura posible (no la única) es que el hijo se "haya entrometido" o "espiado" las actividades amorosas de su padre (*cf.* Gold 1992: 74 *passim*). El padre condena al hijo a nacer como asno –erradica su existencia como humano y, por lo tanto, como competencia masculina– para mantener su jerarquía social y sexual. La tensión es similar a la de Caurańgī y su padre: en ambos casos el hijo/príncipe es destituido, desterrado o destruido, pero sólo Caurańgī venga la injuria (en G-2).

A. K. Ramanujan (1999a) investigó las posibles instancias del modelo edípico en la mitología y el folclor de la India, y opina que se trata de un motivo poco recurrente y más bien atípico. En realidad, lo que él encuentra es una estructura algo distinta. En términos generales, la estructura del modelo edípico en la literatura griega (y occidental) es la siguiente: el hijo mata al padre, el hijo desposa a su madre, la hija ama al padre, la hija detesta a la madre. Las manifestaciones de estas relaciones son varias: el asesinato, el odio y el deseo de venganza corresponden a un mismo tipo de sentimiento denominado negativo, del mismo modo que el deseo, el amor o la búsqueda de reivindicación de un pariente del sexo opuesto representan un sentimiento positivo. En el caso indio, sin embargo, encontramos notables diferencia: el hijo nunca mata al padre y la madre/madrastra desea al hijo. La tentativa de Gopī, por ejemplo, para deshacerse de Jālandhar –su guru, figura paterna– es fallida.

En la historia G-2, Caurańgī, a expensas de Gorakh, es instado a combatir a su propio padre. Ciertamente, el hijo no mata aquí al padre, pero lo enfrenta en una cruenta batalla y, lo que resulta más significativo, lo vence. La historia de Caurańgī es quizá el mejor ejemplo de un motivo edípico desarrollado de manera sistemática.

De acuerdo con la tipología sugerida por Ramanujan, la madrastra actúa primero con un "sentimiento positivo" (el deseo) y después con un "sentimiento negativo" (la sed de venganza); el hijo lleva a cabo un acto igualmente determinado por un "sentimiento negativo" (sed de venganza) y triunfa. La tentativa de asesinar a Caurańgī falla y termina por convertirse en una suerte de rito de pasaje o iniciación para él.

En realidad, la historia de Gandaraph Syāṇ según Madhu Nath también desarrolla el motivo, pero con distinta intensidad y orientación (A. Gold 1992: 73-104). Primero el padre "se deshace" del hijo ("sentimiento negativo"), posiblemente por alguna especie de sentimiento de rivalidad erótica. El hijo logra desarrollar sus potenciales sexuales, pues por las noches logra salir del cuerpo de asno para unirse con la princesa Pan De ("sentimiento positivo"). Después, sin embargo, el deseo de conservar a Syāṇ sólo como hombre y no más como burro lleva a Pan De a incinerar la piel de asno, pero con graves consecuencias. Aquí, el "sentimiento positivo" de la mujer conduce a la muerte del hombre, en conjunción con la actitud de Lūṇā para con Caurańgī, donde, sin embargo, la posibilidad de unión es transgresora. Aunque Pan De se une, a ojos de los demás, con un asno, ello no supone una transgresión en el mismo sentido: a final de cuentas, el asno es su legítimo marido, mientras que Lūṇā es una figura materna, por lo cual la noción de incesto está patente. El hecho de que el animal escogido por la narrativa sea un asno (y no un perro o un gato) bien puede sugerir el potencial sexual del personaje masculino.

En todo caso, Gandaraph Syāṇ debe ceder su lugar para que nazcan sus hijos: dos varones (Bhartṛhari, Virkramāditya) y una mujer (Maynāvatī). En la familia de Bhartṛhari la constante es la irregularidad. El padre de Syāṇ hace desaparecer a su hijo, quien a su vez muere poco después de engendrar a sus propios hijos. De entre ellos, Bhartṛ termina por convertirse en asceta y no deja atrás ninguna descendencia. Maynāvatī tendrá a un hijo que tam-

bién romperá con la descendencia: se convertirá de igual modo en renunciante y no dejará a ningún varón que lo suceda al trono; su prole consiste únicamente de una hija.

La relación entre la reina Maynāvatī y su hijo Gopīcand es también sugerente. Podríamos objetar que, de hecho, el suplicio de Gopīcand no es sino el resultado de las acciones de su propia madre, quien le profesa un amor ilimitado. A final de cuentas –coinciden varias versiones– Gopī ni siquiera estaba destinado a nacer de verdad; fue a instancias de Maynāvatī que Śiva o algún yogui accedió a concederle la maternidad, pero sólo por un tiempo. La obstinación de Maynāvatī produce la gran tragedia. Su inicial y supuesto "sentimiento positivo" (el amor al hijo) deriva en la muerte (simbólica) de éste. ¿Sería válido leer aquí, entre líneas, el supuesto mayor apego de la madre hacia el núcleo familiar? Esta sugerencia se desvanece por completo cuando tomamos en cuenta que es justamente Maynāvatī quien impele a Gopī a tomar los votos de asceta. ¿Acaso, desde una lectura freudiana, podemos leer aquí el natural celo que la madre siente hacia la nuera, al grado de que prefiere verlo morir socialmente que entregado a otra mujer?

Los relatos de Madhu Nāth poseen un fuerte énfasis en el peso del mundo secular, con todos sus vínculos no sólo familiares sino también eróticos. En dichas versiones, Bhartṛhari, Gopīcand y Matsyendra muestran en algún momento cierto grado de reticencia a abandonar los placeres mundanos y la vida de palacio. Ello sin duda confiere cierta legitimidad –aun si veladamente– a la comunidad de los nāths domésticos.

Posiblemente las tensiones de lazos familiares se dejan entrever en algunas versiones de los relatos hagiográficos y, al menos veladamente, dejan ver que algunos miembros nāths han adoptado la vida de casa. Madhu Nath, perteneciente a la clase de nāths domésticos, ofrece una narrativa en la que el peso de la vida familiar es mucho más fuerte y absorbente que en las versiones editadas por el templo de Gorakhpur, donde el interés suele recaer en las

virtudes de la ascesis. Las historias sobre reyes que tienen que abandonar sus reinos para convertirse en yoguis constituyen una especie de dramatización de las tensiones inherentes a los nāths domésticos en torno del ámbito doméstico y la ascesis (Gold y Gold 1984: 128). En Mithila, un culto nāth gira en torno del siddha Gaṇināth, quien tiene que vencer a la *yoginī* Nayanā para desposar a una mujer de una baja casta de la clase vaiśya; de hecho, los cánticos rituales del culto a Gaṇināth se entonan durante las ceremonias nupciales (Champion 1994: 66 ss.). Este culto, como resulta evidente, enaltece los valores domésticos; por ello es que sus seguidores pertenecen a comunidades familiares más que a grupos de ascetas.

Posiblemente los gurus nāths "originales" (siddhas, avadhūtas, etcétera) no eran domésticos, pero entre sus discípulos hubo quienes perdieron o renunciaron a la ascesis y adoptaron la vida doméstica, constituyendo así, eventualmente, una casta (o diversas, pues hay varias en distintas regiones). No obstante, tal cosa no es bien vista por el *dharma* ortodoxo del hinduismo y ello provoca que, de algún modo, esta casta de yoguis (*jogī*) quede en una posición ambigua en la cual no son ni completamente hindúes (pues son "rechazados" un poco; son ascetas venidos a menos) ni completamente musulmanes (pues no necesariamente se convierten al Islam) (Dvivedi 2004: 274), pese a la interacción popular constante. Con el fenómeno de la formación de las castas de *jogīs*, también se produjo un cambio importante: lo que en el yogui renunciante constituía una práctica interna o privada, se convierte en el yogui casero en un ritual accesible a los campesinos. Las dinámicas religiosas se transforman en relaciones de casta definidas a partir de su inserción en la sociedad hindú (Gold y Gold 1984: 123).

De algún modo, el yogui que asume la vida doméstica y los lazos sociales/sentimentales conserva su apelativo de identidad. Existe, por ejemplo, una casta denominada Jogī Puruṣ (Briggs 2001: 48, 49, 58) y la casta a la que pertenece Madhu Nath (A.

Gold 1992) se llama *nāth*; los yoguis casados se pueden llamar en general *gharbāri, saṃyogī, bindi-nāgi o gṛhasta* (Briggs 2001: 47, 57; Bouillier 1986: 142-147), un poco en contraposición con la imagen del yogui como amante separado del ser querido (*viyogī*) en la literatura sufī. Por otro lado, los términos de *sādhu*, *yati*, *rāmtā* o *sannyāsin* sólo se aplican a los yoguis que se adhieren a la vía ascética; *jogī*, genéricamente, con frecuencia designa a los yoguis errantes que se dedican a cantar *bhajans*.

Uno está tentado a preguntarse si las tensiones acerca de las líneas de descendencia no sugieren indicios de posibles pugnas por los derechos de sucesión. En el Islam, por ejemplo, la principal división está fundamentada precisamente en esta cuestión: los shiitas defienden el derecho divino de gobernabilidad vía la descendencia de Alí, yerno del profeta Mahoma, en oposición a los sunnitas, quienes opinan que la sucesión de Mahoma debe basarse en las cualidades del califa y no en los lazos de sangre. Esta problemática ha sido importante en el ámbito de las tradiciones *nirguṇī*, con las cuales el Nāth Panth comparte varias características. Al parecer, la hagiografía nātha da preferencia a la sucesión espiritual por encima de la sucesión carnal, aunque las dinámicas narrativas ofrecen varias complejidades. ¿Cómo entender los mecanismos que subyacen a las narrativas, tomando en cuenta las identidades no sólo de los personajes en cuestión sino también la identidad de los potenciales narradores y receptores?

El guru y el discípulo

En la tabla 2 se puede constatar que en las leyendas analizadas el papel del guru es fundamental. Y es importante porque desempeña un rol paternal, protector. La única excepción es la leyenda D (el rescate de Matsyendra), en donde los papeles de maestro y discípulo se invierten. Allí, Gorakh se convierte en guru de su propio guru; simbólicamente, en padre de su padre. Si en algún relato se

"castra" (se ciega) como muestra de sumisión a Matsyendra, en otra historia invierte el rol mediante las palabras que le dirige en Kadalī. La amonestación de Gorakh ayudada por el retumbar del tambor, es también una reexposición de los valores que el maestro ha olvidado; de esta manera, Gorakh hace que Matsyendra vuelva a tomar una iniciación espiritual. Típicamente, la iniciación se basa en la impartición de alguna enseñanza y de algún mantra. El otorgamiento del mantra iniciático, además, no debe ser escuchado por nadie más que por el iniciado. Durante la función musical que tiene lugar en esta narrativa, sólo Matsyendra es capaz de entender las palabras escondidas en el sonido del tambor. Ello bien puede emular el acto de iniciación en el cual el guru susurra al oído del alumno la fórmula iniciática. La penetración de las palabras del guru en los oídos del discípulo produce una suerte de "inseminación verbal".

En realidad, Gorakh está dando la iniciación a Matsyendra, su propio guru, de manera que invierte el papel jerárquico que inicialmente tenían. El sonido del tambor funciona como una metáfora del rito de iniciación. Gorakh evita que sus correligionarios propaguen lazos de sangre, pues la descendencia debe darse sólo en términos espirituales. La iniciación, en todo caso, depende de un proceso de penetración: Gorakh sólo prescribe la penetración del mantra en el oído del discípulo y del arete en su cartílago, nunca una que suponga el coito. En su *Tantrāloka*, Abhinavagupta explica un tipo de iniciación que el guru puede efectuar, proyectando simbólicamente su energía viril en el discípulo (TĀ 29.244-245).[30]

El hecho de que los relatos hagiográficos insistan tanto en el hecho de la (no) propagación de la familia sugiere preocupaciones acerca de las cuestiones de linaje y descendencia. En su inspiradora obra *The Lord as Guru*, Daniel Gold ha llamado la atención sobre

[30] Para una discusión detallada sobre los procesos de "iniciación por perforación" y sus connotaciones, véase Silburn 1988: 87-103 y White 2004: 312-322.

las variables en torno de la descendencia dentro de un *sampradāya*. El acto de inseminación puede ser entendido tanto en un sentido espiritual como en uno físico, y ambas facetas pueden asegurar la continuidad de las tradiciones religiosas. En algunos casos la *nād-paramparā* (la sucesión a partir de una iniciación por inseminación verbal) puede ser sustituida por una *bindu-paramparā* (la continuación de la descendencia a través de la paternidad biológica). El hijo, en este segundo caso, habrá de recibir la iniciación y asumirá así la responsabilidad de seguir perpetuando la tradición o *sampradāya* (D. Gold 1987b: 48).

Existen algunos grupos de nāths caseros que llaman a sus hijos *chelās*, "discípulos" (A. Gold 1992: 47), del mismo modo que los yoguis de los cuentos suelen llamar "hijos" a sus alumnos. En otros casos, las evidencias muestran que los descendientes en cuestión son hijos naturales y no espirituales (*chora*, no *chelā)* de algún *pūjarī,* u oficiante (Bouillier 1986: 131). La correlación es sobre todo notoria en la historia D_3-2. Una vez que Matsyendra reconoce a Gorakhnāth, le concede un papel superior al de sus hijos biológicos mediante un acto muy significativo: quita de su regazo a los niños Nīm y Pāras para sentar en sus piernas a Gorakh. La transformación de las dinámicas de sucesión en un *panth* puede oscilar entre una biológica y una espiritual, como hemos mencionado líneas arriba. Parece que la narrativa hagiográfica está consciente de ello. En todo caso, una preocupación constante y plausible es la prerrogativa de no romper con la descendencia del *panth*. Sobre todo dentro de los movimientos de *sants*, no ha sido extraña la alternancia entre una sucesión biológica y una espiritual, lo que en todo caso está siempre en función de asegurar la continuidad del linaje (D. Gold 1987b: 100-101).[31]

La existencia de clanes domésticos de nāths podría atestiguar que los miembros del Nāth Panth no estuvieron ajenos a esta clase

[31] Véase también D. Gold 1987a: 310-315, 319-323.

de maniobras. No podemos, sin embargo, asegurar que las autoridades nāths hayan aceptado la práctica; ciertamente el ejemplo de Gorakh parece subrayar el rechazo categórico a la vida casera. Según la leyenda, los hijos de Matsyendra quedan sin lugar a dudas al margen del *panth*: Mīnānāth permanece con su madre en Triyārājya (D_3-1), mientras que Nīm y Pāras se convierten en figuras jainas, es decir, fuera de la tradición nātha (D_3-2). En términos sociales esto puede reflejar una división clara entre quienes recurrieron, en algún momento, a la sucesión biológica y quienes se mantuvieron en estricto apego a la sucesión espiritual. Asimismo, algunos cuentos (Gorakh, Gopī, Caurangī) atestiguan la práctica que existía (o existe) de recibir niños de padres que los habían prometido ya a los yoguis como retribución de alguna dádiva u otra razón (*cf.* Briggs 2001: 27; A. Gold 1992: 52).

La colectivización de la relación maestro-discípulo es interpretada como un proceso de democratización de la autoridad práctica dentro de la comunidad nāth. Esta colectivización es sobre todo palpable en el modo en que individuos nāths prodigan dones: un yogui asceta confiere el don de manera individual, con miras a un beneficio particular (el beneficio de la persona afligida por una enfermedad o la esterilidad), mientras que el nāth doméstico, en tanto una subsociedad dentro de una comunidad comprensiva, busca el beneficio colectivo de la aldea o la comunidad (la obtención del amor, la prevención contra el mal de ojo, el éxito en la cosecha y el combate de las plagas; véase Gold y Gold 1984: 116-117, 123-124; Champion 1994: 73-76). Al mismo tiempo, es importante notar que la comunidad no necesariamente espera de un nāth de familia que efectúe milagros (como sí de un yogui asceta), si bien se le puede permitir al nāth doméstico, bajo ciertas circunstancias, presidir rituales o instalaciones de divinidades en algún templo (Gold y Gold: 126-127).

De los protagonistas nāths en todas estas historias, prácticamente sólo Matsyendra y Bhartṛhari toman voluntariamente los vo-

tos de asceta (véase tabla 1); el resto de los personajes se ve forzado a tomarlos debido a las circunstancias: una maldición, el destierro, el destino, etcétera. Resulta curioso que prácticamente los únicos cuentos que ofrecen detalles explícitos sobre el protocolo de iniciación de un nāth-yogui –incluida la perforación del cartílago– sean los de Bhartṛhari y Gopīcand. Gopīcand es discípulo de Jālandhar y por ende condiscípulo de Kānhapā; estos últimos, sin embargo, están relacionados con la secta de los aughars, uno de cuyos rasgos distintivos es la dispensa de la perforación de las orejas. Los únicos otros dos casos en que tenemos indicios del protocolo nātha de conducta son las leyendas B y D, donde ocurre el saludo nāth (*Ādeś*).

Además del ritual de iniciación propiamente, es factible que algunas escenas sugieran una suerte de iniciación. Ya antes hablé del caso de Gorakh entregando un mantra de iniciación por medio del tambor a Matsyendra. Del mismo modo, las vejaciones corporales de Caurańgī y su eventual enclaustramiento en una cueva fungen como un rito de pasaje de muerte y como resurrección simbólica. El rito de pasaje y el encierro se dan bajo instrucciones de un guru (Gorakh), de suerte que Caurańgī padece una importante metamorfosis ontológica. El caso de la prole de Matsyendra no está demasiado lejos de esta interpretación, pero presenta orientaciones divergentes. En D_3-1 Gorakh mata (y "limpia") al pequeño Mīnānātha para después resucitarlo. El hecho de que lo "limpie" sugiere un proceso de purificación. No obstante, el chico permanece en el reino y no toma los votos de asceta. Su muerte y resurrección tienen el objetivo de conseguir el consentimiento para su partida con Matsyendra, más que iniciar al muchacho. En D_3-2 los chicos Nīm y Pāras son también tratados cruelmente y revividos por Gorakh a petición de Matsyendra. Pero en esta variante de la historia los muchachos sí emprenden el peregrinaje en compañía de Matsyendra y Gorakh. Sin embargo, Nīm y Pāras no logran convertirse en nāth-yoguis, básicamente porque Gorakh no iba a permitirlo. Antes bien, se convierten en objetos de culto de los jainas.

Dos deducciones podemos hacer de esto: *1)* que Gorakh, ante todo, da preeminencia a la sucesión del *panth* por la vía espiritual (no por lazos de sangre), y *2)* que el epílogo del cuento manifiesta la superioridad de los nāths (en especial los gorakhnāthis) sobre la fe jaina. Hay varias evidencias de que el Nāth Panth ejerció cierta influencia en el jainismo (*cf.* Qvarnström 2003), pero al mismo tiempo ha habido intentos jainas por contestar a esta influencia y al menosprecio nāth por el jainismo, como se puede ver en un texto jaina de aproximadamente el siglo XVII. Allí se presenta el enfrentamiento entre jainas de la secta śvetāṃbara y un nāth-yogui, al cual le dan su merecido (Dundas 2000). El yogui, como también sucede con una buena parte de las fuentes *nirguṇīs*, aparece como un soberbio charlatán.

La ambigua actitud nāth en torno de la vida doméstica y la ascética se reproduce en la tradición *nirguṇī*. Los poetas *nirguṇīs*, sin embargo, parecen haberse librado de las contradicciones y tensiones sobre este punto. Aunque, al igual que los nāths ascetas, los *nirguṇīs* reiteran que el influjo de la mujer puede resultar en detrimento del logro espiritual, no confieren demasiado valor a la práctica espiritual ascética. Por el contrario, creen que en realidad la meta última puede lograrse a través de la devoción, en el corazón del sujeto; es decir, que la iluminación puede suceder incluso participando de la vida familiar. La oposición entre el bosque y la aldea que suponía el hinduismo ortodoxo no parece tener mayor injerencia entre los *nirguṇīs* (*cf.* Vaudeville 1987a: 39). Posiblemente esto tiene sus raíces en las dinámicas nāths acerca de la descendencia familiar y la ascesis.

Al mismo tiempo, habría que considerar que la corriente kaula (o algunas de sus expresiones), a diferencia de otras vertientes tántricas, habría acercado los medios espirituales tántrico-śaivas a los dueños de casa, decantándolos de un excesivo misticismo (*cf.* Sanderson 1988: 679). Matsyendra, como heraldo de una escuela kaula, no estaría escindido de la vida doméstica necesariamente.

Una tradición menciona que Matsyendra, de hecho, tuvo descendencia, seis de los cuales *no eran célibes* y por tanto estaban calificados para transmitir las enseñanzas kaulas (*ibid.*: 681). Por supuesto, Gorakhnāth representa la tentativa por romper con esta tradición kaula. Ello no necesariamente sucedió dentro de toda la confederación nāth. Sin embargo, en ningún momento hay que perder de vista el hecho de que la oposición entre nāths domésticos y ascéticos es constante. Un ejemplo claro: los yoguis del templo de Gorakhpur no permiten la entrada al monasterio a los *jogīs* de casta que habitan en la región (Champion 1995: 36).

Todo esto también deja ver que el Nāth Panth ha dado lugar a dos vertientes: una ascética y otra doméstica; los primeros se habrían encargado de especializarse en haṭha-yoga principalmente, y los segundos habrían perdido el interés en ello (o habrían fracasado). La poesía nāth bien podría haber emergido del entrecruce entre ambas vertientes: nāths ascetas itinerantes que tal vez perdieron el interés en la perfección de la *sādhanā* corporal, pero que conservaron la vía de la renuncia. Los grupos *nirguṇīs* deberían a manifestaciones nāths la utilización de la poesía vernácula como medio de expresión masiva y la posibilidad de transitar el camino espiritual sin necesidad de emprender arduas austeridades. En todo caso, una cosa es segura: la identidad nāth oscila entre la pertenencia a una comunidad religiosa (secta) y la pertenencia a una estirpe social (casta), lo que ha dado pie a no pocas fricciones (Bouillier 1986: 142-147; Bouillier 1995). En ambos casos, tanto en la hagiografía como en la historia, la identidad nāth no está desconectada del ámbito de lo mundano.

Ascetismo y poder

Hemos visto a través de los relatos hagiográficos que el yogui es un personaje respetado, temido y reverenciado. Él está por encima de todo orden de poderes, incluidos los divinos. Da la vida,

administra la muerte y revive. Es importante advertir que el yogui decide cuándo y a quién resucitar. Por lo general, el yogui resucita sólo a algún personaje al que él mismo ha dado muerte y este yogui casi siempre es Gorakhnāth: Gorakh revive a Mīnānātha en D_3-1, a Nīm y Pāras en D_3-2, y a Menāvatī en F-3.

El guerrero con piel de tigre

Tradicionalmente, uno de los rasgos distintivos de los nāth-yoguis es su espíritu cuasi guerrero, el cual se refleja en sus incursiones políticas y aun insurgentes. Varias órdenes de renunciantes además de los yoguis, incursionaron en el campo de batalla en distintas modalidades. Vale la pena recordar que ellos jugaron un papel importante durante los enfrentamientos armados religiosos que se suscitaron en particular en el siglo XVI, si bien no sólo riñeron contra órdenes musulmanas, sino también contra otras sectas hindúes y hasta subsectas de la misma secta; algunas órdenes llegaron incluso a servir como mercenarios (*cf.* Lorenzen 1978; Bouillier 1994). En todos los casos hubo motivaciones político-económicas. Por otro lado, también han dado pie al nacimiento de comunidades guerreras (considérese la importancia de Gorakh para con los Gorkhas en Nepal).[32] Que una de sus principales prácticas sea el haṭha-yoga no es fortuito. Los yoguis de estos relatos no sólo son capaces de prodigar hazañas mágicas sino también de realizar proezas guerreras (Gorakh contra Hanumān, Caurangī contra el ejército de su padre).

A grandes rasgos, lo que distingue a ésta de otras formas de yoga es su interés en el uso de la fuerza (tanto en sentido físico como simbólico). Es cierto que en dicho contexto el "esfuerzo" (*haṭha*) se refiere en particular a la *kāya-sādhanā* (práctica corporal), pero resulta significativo que, en general, su *sādhanā* involucre

[32] Véase al respecto Bouillier 1986 y 1989.

un tipo de acción, y de acción enérgica, más que una simple meditación pasiva. Los nāths se conciben a sí mismos como guerreros espirituales, pues el yogui ostenta el grado máximo de virilidad; por ende, y desde este punto de vista, la disposición de "energía, acción", o *rajas* (*rajo-guṇa*), configura la identidad –y en consecuencia la práctica– de un yogui. No es gratuito que *Mahārāj* (lit. "Gran Rey"), sea un epíteto común de los abades nāths. El epíteto es frecuentemente utilizado en la narrativa cuando un personaje se dirige a uno de los yoguis.

A pesar de que en la historia D_2-3 Gorakh alude al sistema tradicional de las cuatro etapas de la vida, en realidad las historias no parecen apoyar dicho modelo. Constantemente, como hemos visto, el yogui buscará romper con los lazos domésticos, de manera que la etapa de *gṛhastha* (padre de familia) es poco estimada. El yogui de las hagiografías no defiende la transición convencional de estudiante en padre de familia y luego en eremita, sino que se brinca todos los pasos para erigirse como asceta de una vez por todas. Esto hacía del Nāth Panth una suerte de movimiento heterodoxo.

Para cuando el dominio mogol se acercaba a su término, se produjo una época de inestabilidad social y cultural. Varias tradiciones originalmente indias se sucedían unas a otras, se encontraban en constante pugna o bien competían con la creciente islamización en el subcontinente. En este momento es cuando surgen los *sants*, quienes en su mayor parte provenían de clases bajas e iletradas que, de algún modo, buscaron trascender las prescripciones ortodoxas. En otras palabras: las raíces de los varios grupos de *sants* no se encuentran en la ortodoxia hindú, sino en el ámbito de lo relegado (D. Gold 1987b: 4). Los diversos grupos de *sants* que surgieron entre los siglos XV y XVII, de hecho, se sentían orgullosos de no pertenecer a estas clases altas que monopolizaban tanto el poder social y político como el religioso, sino a un contexto espiritual de las clases bajas, si bien tuvieron necesidad de reinterpretar su

legado para un entorno que en gran medida era hindú (*ibid.*: 6). Las raíces de estos grupos son variadas y de ello depende el gran éxito que tuvieron con las masas. Charlotte Vaudeville (1987a: 36) ha descrito la tradición de los *sants* como "una sutil mezcla de dos tradiciones principales de misticismo hindú, aparentemente contrapuestas entre sí: la *bhakti* vaiṣṇava y una tradición esotérica tántrica, cuyos representantes más populares son Gorakh y los nāth-yoguis". Por un lado, las formas de devoción vaiṣṇava poseen un elemento *simpatético* que fácilmente puede apelar a la sensibilidad popular; por el otro, la figura del yogui –asceta, hechicero, encantador de serpientes,[33] curandero y adivino– resultaba igualmente fuerte en la cultura folclórica, con la cual interactuaba frecuentemente. Los nāths-yoguis constituyen una de las primeras manifestaciones de los *sants* en el norte de India, aunque en sentido estricto anteceden por apenas unos años el brote de las movimientos devocionales en esta parte del subcontinente.

No hay que perder de vista que un rasgo importante durante la conformación del Nāth Panth fue su espíritu antinomista y reaccionario. Los nāth-yoguis se hacían notar a través del escándalo. Una descripción que ofrece el *Dabistān* (sección 6) los presenta de la siguiente manera:[34]

> Muchos de ellos practican el ayuno y la oración como los musulmanes, y llevan a cabo diversos actos de acuerdo con ese pueblo. Para la secta de los yoguis no hay alimentos prohibidos: comen puerco como los hindúes [...], y carne de vaca como los musulmanes, etc.; también asesinan y comen personas [...] y beben licor [...]

Pero el camino antinomista no ha definido categóricamente la secta de los nāths. De algún modo, se las han ingeniado para combinar distintas facetas a fin de fortalecer su propia identidad.

[33] Véase, por ejemplo, Briggs 2001: 59-60.
[34] Véase también Ernst 2005: 37.

En Jodhpur, por ejemplo, se configuraron como una tradición ascética que era una especie de hermandad cerrada, lo que reforzaba su noción de comunidad religiosa autónoma, y al mismo tiempo estaba abierta y tenía participación en el plano secular (D. Gold 1992a: 13). A medida que fueron cobrando fuerza –y en especial ganando los favores reales– su autoridad creció; ello podría haber generado la necesidad de salvaguardar su imagen. El complejo de Gorakhpur, acaso el más influyente de todo el Nāth Panth, sobresale por su preocupación por aparecer como una secta ortodoxa: no sólo parecen cerciorarse de la casta de procedencia del futuro nāth y observar celosamente el celibato (Briggs 2001: 27, 46), sino que se dedican mucho más al servicio ritual de las imágenes del panteón hindú que a la práctica de yoga o la entonación de la poesía vernácula (y antinomista). En un principio más bien opuesto al rígido brahmanismo, el Nāth Panth se encuentra ahora en una fase de "ortodoxización", fenómeno que bien puede responder a su espíritu ecléctico. Sin embargo, también responde a una experiencia común a otras sectas "heterodoxas" como el Kabīr Panth, que con el tiempo tienden hacia un encauzamiento convencional y más o menos acorde con el hinduismo hegemónico.

Las afiliaciones religiosas son cambiantes a lo largo del desarrollo del Nāth Panth. Es posible también percibir un antagonismo abierto hacia el jainismo y el kaulismo, y aun hacia algunas subsectas dentro del Nāth Panth relacionadas con Kānhapā. A partir de los cuentos es posible percibir cómo el *panth* oscila entre un traslape del budismo y el śaivismo y una filiación aparentemente más vaiṣṇava (los nāths como encarnaciones de los nueve Nārāyaṇas). Si uno examina las listas onomásticas, se puede encontrar que existe una tradición recogida en el *Bhāgavata-purāṇa* según la cual los nueve Nārāyaṇas tomaron forma humana por el bien de la humanidad y el yoga. Así, tenemos que Kavi-Nārāyaṇa encarna como Matsyendra, Gorakh como Hari-Nārāyaṇa, Karabhājana-Nārāyaṇa como Gahinī, Anatarīkṣa como Jālandhara (o Jvālendra),

Prabuddha como Kṛṣṇapā (Kānhapā), Āvirhotra como Nāganāth, Piplāyana como Carpaṭī, Camasa como Revaṇa, Hari-Nārāyaṇa como Bhartṛhari y Durmila como Gopīcand (NSCar: 95). Las leyendas A-4, B-2 y C-1, emulan esta tradición. Estas versiones están tomadas básicamente del *Gogā Mahāpurāṇ*.

Para algunos estudiosos, los nāths surgen de los siddhas del budismo, quienes incluían elementos eróticos en sus prácticas rituales y las cuales eventualmente descartaron los nāth-yoguis.[35] En realidad, me parece sumamente difícil determinar quiénes surgieron de quiénes; en todo caso, cabe la posibilidad de que ambos grupos surgieron de forma contemporánea y a partir de una misma cultura religiosa: la de los siddhas, que trascendía nominaciones sectarias. En algún punto se habrían comenzado a distinguir uno del otro, pero tal vez más en términos teológicos y teleológicos (el nombre de Dios o la Realidad Última, la existencia del alma, la vida después de la muerte) que de praxis (visualización de *cakras*, meditación, control de energías). Unos habrían adoptado formas más śaivas, otros más śāktas, otros más budistas.

Yoga en la corte

En los cuentos que conforman los capítulos II a IV, varios de los protagonistas provienen de familias reales. Además hay una recurrencia por nombrar a otros monarcas. De las siete leyendas, cinco incluyen a personajes reales en alguna o todas sus versiones (véase tabla 2). En más de una ocasión, la hagiografía nāth hace referencia a algún rey de la dinastía Cola (versiones A-3 y F-1). En el *Mahārtha-mañjarī*, texto dudosamente atribuido a Gorakṣanātha, se asocia a Gorakh también con el reino Cola (Pratap Singh 1989: 7). En otras partes de la península se cuenta que el mismo Aurangzeb se convirtió en discípulo de Gorakh bajo el nombre

[35] Véase, por ejemplo, Schomer 1987: 70.

de Mṛtaknāth y que fundó la subsecta de Hāṇḍī Pharaṅg en Puna (Briggs 1934: 203-204). En el *Manasā-maṅgal* (un conjunto de poemas narrativos bengalíes, siglos XV-XVIII) encontramos que el personaje principal, Cāndo, es al mismo tiempo un rey y un yogui. En algún momento Cāndo desarrolló una fuerte aversión por las serpientes, después de que un día vio cómo éstas devoraban a unas aves (F. Bhattacharya 1996: 318). Un significado implícito que podemos derivar de este motivo es la lucha contra la perniciosa *kuṇḍalinī* (la serpiente), quien puede causar la perdición del alma humana (el ave). En los casos de Bhartṛhari y Gopīcand, particularmente, existe una insistencia por preservar el orden social una vez que se cumplen las demandas de los yoguis (A. Gold 1992: 316). En ambos ciclos de leyendas se deja entrever una sociedad que valora la armonía tácita entre el rey y el reino y la dádiva hacia los yoguis (*ibid.*: 332).

El *Matsyendra-saṃhitā* resulta de interés porque es una de las pocas fuentes sánscritas que aluden a la relación entre alguno de los nāths legendarios y un rey. Es difícil determinar si el MatSam se redactó antes o después del surgimiento de los movimientos de *sants* (*ca.* XV) y qué tan contemporáneo puede ser respecto de las leyendas de los reyes Bhartṛhari y Gopī. En términos de leyenda, el MatSam es más bien pobre: no presenta más anécdotas acerca de los votos de yogui del rey Cola y acaso ello indique que se trata de una versión anterior del motivo central prototípico del rey que deviene renunciante. Por lo general, mientras más reciente sea la leyenda, mayores detalles habrá de incluir: incidentes menores, subtramas y nombres de personajes secundarios. Nada de ello está presente en MatSam.

Es significativo que de entre los personajes más ilustres de la constelación nāth, tres pertenezcan a la realeza (Bhartṛhari, Gopī y Caurangī) y que incluso Matsyendra llegue a asumir ese rol. Uno está casi tentado a leer en estos motivos la emulación del prototipo de Siddhārtha Gautama, quien también abandonó la vida palaciega

para convertirse en el Buda. De algún modo, Siddhārtha también responde al llamado del destino y se enfrenta a los obstáculos que su propia familia conlleva.[36] Los auspicios de un nāth-yogui para inducir la renunciación de un monarca son emulados también en la tradición *nirguṇī*; se cuenta, por ejemplo, que Kabīr instó a un sultán de Balh Bukhara a que adoptara el camino de la renuncia (Lorenzen 1996: 159-160). Sin duda, el motivo del monarca que deviene asceta es importante entre las hazañas de los distintos santos. Al mismo tiempo, es posible que la relación rey-yogui en la hagiografía nāth refleje el hecho de que varias órdenes de *sādhus* armados llegaron a prestar sus servicios a los monarcas, en particular en el norte de India (Bouillier 1994: 216).

En ello es posible descubrir la influencia del ideal rājput. Durante una buena parte de la India medieval el ideal rājput (guerrero por excelencia) se convirtió en un modelo y casi en una meta por alcanzar. Así, se suscitaron diversos procesos de cierta movilidad social y religiosa, sobre todo entre las comunidades de rājputs y de *sants*:

> [...] la identidad adscriptiva que Kolff atribuye a los primeros Rājput constituye una característica particular de ciertos grupos religiosos en la India medieval: unirse a una secta hindú o convertirse en asceta representaba un asunto voluntario e individual, abierto a gente de diversas castas.
>
> (D. Gold 1995: 122).

Aunque hay elementos que sugieren que algunos nāth-yoguis (Matsyendra, Gorakh, Jālandhar y aun Gopīcand) podrían haber procedido de castas bajas, esto no está abiertamente expresado en

[36] Esta conducta conoce más ejemplos; se cuenta que también Chandragupta, primer rey de la dinastía Maurya (*ca.* 321-185 a.e.c.), se convirtió en monje, se recluyó en el sur de la India y ayunó hasta morir. Tanto en la literatura sánscrita como en la vernácula se pueden encontrar muchos más casos.

las narrativas. En tanto constituyen un corpus de historias que se entrelazan, el interés recae en otro punto. En el caso de los nāths, además, la conversión al ascetismo no es siempre una decisión voluntaria, sino predeterminada por el destino o motivada por las circunstancias. En un sentido general se trata de la preeminencia del camino espiritual sobre el dominio secular, pero en el contexto nāth puede comprender también otras implicaciones y poseer dimensiones más ambiguas.

De los cuatro personajes nāths vinculados con la vida doméstica y real (Matsyendra, Caurangī, Bhartṛhari, Gopīcand), sólo los dos últimos están obligados a pedir limosna de su propia familia, en especial de sus esposas. Matsyendra está exento de este requisito porque ya era yogui desde el principio y Caurangī no tiene la necesidad de hacerlo porque ya ha sido desterrado del palacio (todo vínculo familiar ha sido extirpado). El caso de los reyes Bhartṛhari y Gopī es distinto: ambos poseen fuertes vínculos emotivos y eróticos y ambos son reyes. No hay que menospreciar este punto. No se trata de una renunciación ordinaria, sino del desapego de un monarca: alguien que lo posee todo y gobierna sobre todo. En la narrativa nāth, las dinámicas entre el poder secular y el poder espiritual están sobre todo encarnadas por Matsyendra, Bhartṛhari y Gopīcand. Estos dos últimos son reyes que se convierten en ascetas, mientras que el primero es un yogui que deviene rey para después retomar el camino de la ascesis. Se trata de procesos interesantes que ya he ido desentrañando a lo largo de este trabajo.

Vale la pena meditar sobre un punto: la obstinación de Gopī y la de Matsyendra, ¿es igual o es distinta? En ambos casos es notorio el poder que poseen sobre el individuo las delicias de la vida conyugal, el peso de la vida familiar y los placeres del poder real; tal es el significado explícito. De hecho, ambos son los únicos nāths de estos relatos que engendraron hijos. Aun cuando es de esperar que el otro rey, Bhartṛhari, hubiese tenido descendencia, las fuentes no hacen mención alguna al respecto. La diferencia entre

Matsyendra y Gopī radica en lo que las narrativas implican: en la saga de Gopī uno de los mensajes parece ser el dominio del yogui sobre las esferas mundana y espiritual; el yogui es el verdadero monarca. En la saga de Matsyendra está patente una inquietud distinta: la pugna por deslindarse de las prácticas tántricas del kaulismo.

En la leyenda F-1 –y otros cuentos– se compara a la ascesis con la regencia: el "reino del yoga". Gorakh le dice a Matsyendra Bhartṛhari en Ujjain: "Gobernar es lo mismo que el infierno, pero el yoga es lo mismo que gobernar" (E-2). En Kadalī, el mismo Gorakh declara ante Matsyendra: "Usted ha olvidado las joyas y perlas de la sabiduría" (D_2-2), y tras el espectáculo musical en el Reino de las Mujeres, mediante el cual Gorakh pretende hacer reaccionar a su guru, le dice:

> "Oh, Guru", dijo Gorakh, "abandonemos este lugar tan resplandeciente como el sol y después reflexione sobre el *paramātman. El servicio real y sensual son cosas de reyes*; usted, por el contrario, es un gran yogui y debería meditar en Parameśvar, en Alakh Nirañjan" (D_2-2; las cursivas son mías).

Después de hacer que Matsyendra renuncie a la riqueza, Gorakh declara que ellos, en tanto yoguis, sólo deben servir al reino de la renuncia y el desapego. Ya he discutido antes el episodio en que Gorakh transforma un monte en oro para disipar la codicia de su guru. A partir de estos relatos, la sensación que permanece es que las fronteras que separan al mundo secular del mundo religioso son ambiguas y cambiantes.[37] Lo más importante es que la elasticidad de esta frontera depende antes que nada del interés del nāth-yogui.

La regencia del poder espiritual sobre el poder secular o real no sólo es un motivo legendario; tiene ejemplificaciones históricas

[37] Acerca del traslape entre lo profano y lo sagrado a través de ritos y textos, véase Banerjee 2007: 16-26, *passim*.

de sumo interés. El caso más singular es el de Man Singh, rey de Marwar (hoy Jodhpur). Man Singh reinó en la primera mitad del siglo XIX y es recordado como un gran patrono de las artes y las letras, amén de sus tendencias hacia la mística.[38] Durante todo su reinado, la participación de los nāths fue de especial importancia y ambas partes se beneficiaron. En efecto, Āyas Devnāth fue una pieza crucial para que Man Singh pudiese llegar al trono. No sólo aseguró que el camino hacia el trono quedara libre para Man Singh, sino que supo aconsejarlo prudentemente en diversas ocasiones e incluso llegó a poner su propia fortuna al servicio de las fuerzas armadas del reino (D. Gold 1992a: 16-18). Ello le valió a Devnāth la consecución de diversos privilegios. Man Singh, de hecho, se convirtió en discípulo de Devnāth, quien a su vez aseguraba recibir el amparo y los auspicios de Jālandhar. No es de soprender que Jālandhar mismo se haya convertido, según las leyendas, en el preceptor de un monarca (leyenda F). Devnāth no estaría sino emulando los logros de Jālandharnāth. En Nepal los casos más conocidos son los de los Gorkhas y el del reino de Dang, cuya autoridad fue apuntalada por diversos nāths legendarios o históricos: Gorakh, Bhagavantanāth, Ratannāth (Bouillier 1989; Bouillier 1991).

A través de varios ejemplos –hagiográficos e históricos– resulta claro que los yoguis supieron granjearse los favores reales, convirtiéndose en fuentes de sabiduría, respaldo espiritual y medicinal y aun de consejo. Se erigieron en asesores indispensables para algunos monarcas, casi en el mismo nivel que los consejeros reales. De este modo, lograron obtener tierras y rentas, en especial bajo el concepto de *madad-i-ma'āsh*, en distintos lugares de India; en Jakhbar, estos privilegios persistieron hasta inicios del siglo XVIII (Goswamy y Grewal 1967: 23). En el plano histórico,

[38] El volumen editado por Narayan Singh Bhati (1991) recoge diversos escritos en torno de las facetas política, diplomática, artística y religiosa de Man Singh.

el nāth-yogui, aunque asceta, no necesariamente se erige como renunciante, pues no abandona la facultad de tener injerencia en el mundo secular, en particular el político (Bouillier 1989: 209; Bouillier 1991: 169). En un sentido, las leyendas nāths se pueden leer como una alegoría de la influencia expansiva del yogui en el mundo político, sobre todo las leyendas de Bhartṛhari y Gopīcand y en menor medida las versiones A-3 y G sobre el origen de Matsyendra y la historia de Caurangī. Prácticamente el factor que interrumpió de manera decisiva los privilegios de los que gozaron los nāths en la India posclásica y el medioevo tardíos fue la llegada de las fuerzas británicas a India. En ese momento, el peso nāth en la política se encontró con que ya no tenía el mismo sentido, pues no era compatible con el proyecto imperial.

Durante mi estancia en Gorakhpur en marzo de 2005, el templo estaba liderado por dos figuras: Avedyanāth, abad (*mahant*) desde hace unas tres décadas y sin duda el de mayor autoridad, y Ādityanāth, hombre mucho más joven (tendría alrededor de treinta años). Avedyanāth ha encomendado a Ādityanāth las funciones administrativas del monasterio, sobre todo en lo relativo a los asuntos de políticas local y nacional. Según me informaron algunos residentes de Gorakhpur, una vez que estuvo gravemente enfermo, Avedyanāth escogió a este joven como su sucesor. Llama la atención que, al parecer, el joven era un laico que estudiaba entonces en Garhwal y que aún no había recibido iniciación formal dentro del Nāth Panth. Para poder asumir las nuevas responsabilidades, Ādityanāth hubo de recibir la iniciación protocolaria (incluida la perforación de las orejas).

La actividad política del Gorakhnāth Mandir en Gorakhpur cobró fuerza con Digvijaynāth, quien asumió la abadía del templo en la década de los cincuenta. Al incursionar en la política, llegó a ser Miembro del Parlamento. Su sucesor, Āvedyanāth, propagó la actividad política de manera crucial. Él participó durante el movimiento iniciado por la Vishva Hindu Parishad (VHP), que alegaba

defender los vestigios de un antiguo templo del dios Rāma en la ciudad santa de Ayodhya; el movimiento derivó en la destrucción de la mezquita Babri en 1992 y la inevitable detonación de sentimientos comunalistas. En la actualidad, Avedyanāth parece estar tomándose con calma el resto de su cargo como abad y guía moral del templo. Lejos de experimentar un declive social o religioso, el monasterio de Gorakhpur ha estado atravesando un periodo de bonanza.

Por su parte, su sucesor Ādityanāth posee una activa labor como Miembro del Parlamento y del Bharatiya Janata Party (BJP) por el distrito de Gorakhpur. Sus empresas se han dedicado en gran medida a consolidar la hegemonía del templo de Gorakhpur dentro de la región, incluido Purvanchal; un eslogan bastante popular en la zona dice que para pertenecer a esta parte de India hay que alabar al Yogui (Gatade 2004; Apoorvanand 2007). A mi llegada pude atestiguar lo ocupada que está la agenda de Ādityanāth: una horda de gente se hallaba reunida en la sala de recepción para presentar ante el joven nāth peticiones diversas, al mismo tiempo que él atendía llamadas telefónicas de funcionarios gubernamentales. En efecto, Ādityanāth ha logrado expandir el poderío nāth en la región, a menudo recurriendo a la propaganda comunalista en contra de los musulmanes. De modo análogo como operó el Rashtriya Swayasemvak Sangh (RSS), asociación civil y heraldo de la Hindutva (hinduismo de ultraderecha), Ādityanāth se ha encargado de crear diversas organizaciones emparentadas, entre ellas una asociación de jóvenes radicales, la Yuva Hindu Vahini, o "Fuerza de la Juventud Hindú" (Apoorvanand 2007). Ya se han registrado numerosos episodios violentos en Gorakhpur y las zonas aledañas, en buena medida instigados por los seguidores de Ādityanāth. Sin duda, no serán los últimos.

Tras una lectura minuciosa y comparativa de los relatos podemos afirmar una cosa: una constante posible de encontrar en la hagiografía nāth es que la narrativa supedita el *ethos* político al

ethos espiritual. En los cuentos E-1 y E-2, el reino entero se sume en una terrible condición de carencia debido a la irresponsabilidad del rey Bhartṛhari para con sus deberes reales. Gorakh, a instancias de la corte celestial, debe poner fin a esta situación. Es importante advertir que el poder terrenal depende de la asistencia de un guía espiritual, en este caso, un yogui. El asesinato del venado/discípulo de Gorakh en la versión E-1 de la leyenda de Bhartṛhari desemboca en la eventual sumisión del rey ante el asceta. En la versión E-3, por el contrario, Bhartṛhari es un erudito y un poeta. En un inicio, el reino está a cargo de su hermano Vikramāditya, a quien Bhartṛhari termina por desterrar. Su única "falla" es su afición al placer, factor que en última instancia jamás pone en riesgo al reino. Por su parte, el obstinado Gopīcand, al querer retener su estatus de rey, busca deshacerse de Jālandhar y lo manda enterrar en un pozo. Por supuesto, su empresa no puede ser exitosa: Jālandhar es rescatado por sus correligionarios y Gopī termina por acatar su destino de convertirse en yogui.

Tabla 1. Motivos narrativos (por personaje)

Personaje	*Cambio de nombre*	*Nombre original*	*Casta/ oficio*	*Descendencia*	*Renunciación voluntaria*	*Guru*	*śiṣya*	*Panth*	*Relacionado con la técnica...*
Matsyendra	Sí	No se sabe	Kaivartta (pescador)	Sí: 1, 2 o 6 hijos	Sí	Śiva	Gorakh, Jālandhar,	Kaula-yoginī, Kānphaṭī	matsyodara, ūrddhva-retas
Gorakh	No	_____	Baniyā (ganadero) / brahmín	No	No	Matsyendra	Bhartṛhari, Gāhinī, Cauraṅgī	Kānphaṭī, Gorakhnāthī	brahmacāryā, uḷṭā-sādhanā
Bharthari	No	_____	Rey (kṣatriya)	No se sabe	Sí	Gorakh	Ratannāth	Vairāg	vairāgya, śmaśāna, sūrya-bhedana
Jālandhar (Hāḍīpa)	No	_____	Ḍom (barrendero, intocable)	No	No se sabe	Matsyendra	Kānhapa, Gopīcand	Jālandharipā, Aughars	Bandha
Kānhapa	No	_____	Brahmín / julāha	No	No se sabe	Jālandhar	Kālbelyas (encantadores de serpientes)	Kānipā, Sepalas, Bāmārg, Aughars	_____

Gopīcand	No	_____	Rey (kṣatriya) / Gandha-vaṇika (śūdra)	Sí: una hija	No	Jālandhar	_____	Mānnāthis	vairāgya
Caurangī (Pūran Bhagat)	Sí	Pūrṇamal / Kṛṣṇāgar	Príncipe (kṣatriya)	No	No	Gorakh	_____	Pāgal panth	prāṇāyāma
Gāhinī	No	_____	¿brahmín?	No	_____	Matsyen-dra/ Gorakh	Nivṛtti	Vārkarī	_____

Tabla 2. Motivos narrativos (por episodio)

Leyenda	*Técnica yóguica*	*Protocolo nāth*	*Referencia tántrica*	*Personajes de realeza*	*Tensión sexual*	*Ascesis*	*Prodigios*	*Tensión familiar*	*Rol paternal del guru*
A	matsyodara, meditación	———	Sí: Tantra-śāstra	Sí: un rey Cola	———	Sí	Sí	Sí	Sí
B	meditación	Sí	———	———	———	Sí	Sí	Sí	Sí
C	meditación, japa	———	———	———	———	Sí	Sí	Sí	Sí
D	ūrddhva-retas, meditación, brahmācārya	Sí	Sí: Kadalī-vana	Sí: Mainākinī	Sí	Sí	Sí	Sí	———
E	meditación, prāṇāyāma	Sí	Sí: śmaśānāsana	Sí: Bharthari y su familia	———	Sí	Sí	Sí	Sí

F	jālandhara-bandha, meditación	Sí	Sí: Bengala	Sí: Gopī y su familia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
G	prāṇāyama, meditación	———	———	Sí: Caurańgī y su familia	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí

VI. MORALEJAS DE YOGUIS

A lo largo de este libro he resaltado el hecho de que el Nāth Panth no sólo es una escuela fundada por Gorakh, sino una tradición que se remonta hasta la figura de Matsyendra y acaso incluso hasta los kāpālikas del siglo VII. Si bien Gorakh popularizó y consolidó la práctica del haṭha-yoga, ya Matsyendra había difundido ciertos términos en textos como el *Kaula-jñāna-nirṇaya* y el *Akulavīra-tantra*. El hecho de que los nāths cuenten con un fundador –más o menos histórico– y con un linaje –más o menos verosímil– hace que dejen de ser una mera secta tántrica más para convertirse en un verdadero *panth*, un *sampradāya* con identidad propia. Los nāth-yoguis profesan una marcada devoción dirigida al guru fundador (Gorakh) y no sólo a divinidades (si bien en principio se reconocen como śaivas y Gorakh se ha tomado por encarnación del dios Śiva). Aun así, en la actualidad han adoptado los modos de adoración practicados por la comunidad hindú en general: ofrendas y cánticos a diversos personajes del panteón hindú como Rāma, Hanumān, Kālī, Jvālādevī, etcétera.

La historia de los nāth-yoguis ha sido contemporánea de muchas corrientes religiosas en el sur de Asia, con las cuales ora ha confluido, ora se ha distanciado. Los yoguis fueron unos de los principales grupos religiosos indios que entraron en contacto directo y fructífero con los sufíes, por ejemplo. Por otra parte, en distintos momentos han sostenido diálogos ideológicos con seguidores del budismo vajrayāna y otras formas de tantra. Desde el siglo XIV, los yoguis se convirtieron en una figura de especial relevancia en el marco de las competencias proselitistas que se libraron entre

grupos de conversión islámica, hinduistas reaccionarios y místicos devocionales varios.

Cabe resaltar, sin embargo, que en los relatos que he utilizado, y los cuales constituyen historias célebres, la presencia musulmana está más bien ausente. Encuentros o enfrentamientos entre grupos de sufíes y de yoguis aparecen en otras fuentes (generalmente musulmanas) y en cuentos muchos menos célebres.[1] He hecho referencia a dichos casos en distintas partes de este trabajo. La semejanza del yogui con el *sant*, por otra parte, es un elemento relativamente presente en la narrativa hagiográfica. En la historia D_2-3, por ejemplo, Gorakh se presenta ante Kaliṅgā como un *sādhu* que conoce muchas canciones y que es diestro en el arte de la música. Aquí, Gorakh encarna al bardo yogui, emparentado en la actualidad con la hermandad de los poetas devocionales. Pero los *sants* tampoco figuran en la hagiografía nātha de modo directo, como tampoco lo hacen los sikhs. Las únicas presencias rastreables (y no siempre evidentes) se refieren al hinduismo ortodoxo o a la praxis tántrica. Y una constante tensión se libra entre ambos polos, como he señalado anteriormente.

Los nāth-yoguis heredaron la cosmovisión tántrica a través del haṭha-yoga y, a su vez, ésta se convirtió en un legado que retomaron los *sants* del medioevo indio, en particular los poetas *nirguṇīs*. La transmisión del lenguaje yóguico durante este proceso se llevó a cabo primero a través del sánscrito (los textos atribuidos a Gorakh en materia de haṭha-yoga) y después a través de lenguas vernáculas (la poesía místico-devocional). David White escribe que habría que situar a los nāth-siddhas entre el refinamiento y la abstracción de sistemas como el Śrīvidyā y los kaulas y la devoción ritualizada

[1] La excepción más importante, y que no abordé en este trabajo, es la saga de Gogā Cauhān. Gogā, o Gūgā Pīr, perteneció a la casta de los rājputs y recibió la gracia de Gorakhnāth; su fama reside en que se opuso a las fuerzas musulmanas, en particular a Mahmud de Ghazni (*cf.* GogPur; véase también GorC 1: 144-147; Briggs 2001: 99, 181, 183-184, 195, 235-236).

de corrientes śaivas y vaiṣṇavas (White 2001: 141). Habría que agregar explícitamente a las corrientes de *nirguṇīs*. Popularmente, la gente suele agrupar a todos estos movimientos bajo un mismo halo; de hecho, los nāths caseros reconocen su parentesco con los *sants* en varias canciones (Gold y Gold 1984: 121).

En el Nāth Panth podemos hallar un claro ejemplo de una tradición religiosa en constante tensión interna y reelaboración a partir del entorno externo. En un inicio producto de la amalgama de diversas tradiciones (kāpālikas, śāktas, śaivas, siddhas, etcétera), el *panth* fungió también como catalizador de los diversos e incipientes movimientos religiosos en el sur de Asia hacia el siglo XIV, que igualmente fueron producto de la combinación de distintos factores sociorreligiosos. Estos movimientos conforman la tradición de los *sants*, herederos tanto del vocabulario esotérico del haṭha-yoga y la actitud un tanto irreverente de los yoguis, como del misticismo de los sufíes. En esta herencia, el entrecruce del misticismo hindú e islámico fue crucial. Posteriormente, y al igual que una buena parte de los movimientos devocionales del medioevo indio, los nāths han experimentado espíritus reformistas en distintos niveles: primero de más a menos tántricos, luego de más a menos heterodoxos, de "apertura" (varias castas, varias procedencias) a "cerrado" (vinculación con vārkarīs, pero negación de aghorīs *et al.*). De varios modos el pensamiento hindú ofrece disyunciones y continuidades entre los ritos externos y los estados internos (A. Gold 1989: 781).

En la literatura sánscrita nāth no es difícil hallar el abierto rechazo al camino kaula,[2] pero es relativamente infrecuente encontrar un rechazo o una subestimación de prácticas védicas. La razón, sin duda, es que su vinculación con el kulācāra –en tanto camino tántrico– representaba un obstáculo para su legitimación como un *sampradāya* ortodoxo. Sin embargo, no es fácil determinar

[2] Véase, por ejemplo, AmY 2.16.

si en verdad los textos nāths en sánscrito fueron escritos mucho tiempo antes que la poesía vernácula; de hecho, es probable que ambos corpus literarios se hayan redactado casi simultáneamente. La elección lingüística para la composición de estos textos puede sugerir algunas cosas: *1)* la preparación o educación formal de algunos militantes de las órdenes nāths y *2)* el interés particular de o bien buscar legitimidad para el *panth*, o bien apelar al grueso de la población.

Los rasgos nāths que no parecen haber cambiado a lo largo de la historia nāth son la nomenclatura yóguica; el atuendo (aretes, turbante, etcétera); la reverencia por un corpus literario, en particular en sánscrito (porque ello otorga mayor legitimidad y respetabilidad); la recitación de *sabdīs* y *pads* en lenguas vernáculas; la injerencia de los yoguis en el mundo de la política; la devoción a Paramaśiva (en su aspecto de Alakh Nirañjan, el Absoluto indeterminado), y el respeto por los nāth-siddhas proverbiales. Éstas son las características que definen en términos generales al Nāth Panth. En términos ideológicos e institucionalmente, los aspectos soteriológicos y teleológicos parecen haber mutado: el estricto celibato *versus* la experiencia sensual, el pedigrí religioso (entre śaiva y budista a uno relativamente más vaiṣṇava en algunos casos), el carácter inicialmente antinomista y abierto del *panth* en uno más conservador.

Con el espíritu de ilustrar el proceso evolutivo del Nāth Panth, podemos trazar ciertas analogías con la evolución del cristianismo. Jesús de Nazareth surge de una cultura hebraica de la cual él no se deslinda rotundamente; son sus seguidores (y sus predecesores) quienes trazan la diferencia. Entre los adherentes a las prédicas de Jesús resalta el influyente papel que desempeñó Pablo. En gran medida los lineamientos que conforman al cristianismo en general se apoyan en las doctrinas paulinas, que no necesariamente son idénticas a las enseñanzas de Cristo. Diferencias ideológicas, pugnas por la sucesión y otros motivos originaron desde muy temprano

la proliferación de diversas subcorrientes dentro del cristianismo. Aunque todas se reconozcan como comunidades religiosas que profesan el cristianismo, a veces pueden divergir mucho entre ellas en términos de constitución del poder, de dinámicas de actualización religiosa, de metodología litúrgica y aun de soteriología.

De modo similar, el Nāth Panth rastrea sus orígenes hasta Matsyendranātha, quien a su vez no se distinguía categóricamente del contexto tántrico del cual surgió. Gorakhnāth, el nāth paulino, se encargó de recibir, adaptar y difundir las enseñanzas de Matsyendra. Como hemos visto, el *panth* alberga diversos grupos. La primera gran línea divisoria pone por un lado a los nāths ascetas y por el otro a los nāths domésticos. Ambos grupos poseen sus integrantes cantores de las glorias nāths. Entre los yoguis renunciantes, además, hay varias subsectas, cada una de las cuales traza su genealogía hasta uno de los nāths ejemplares: Matsyendra, Gorakh, Jālandhar, Kānhapā, Bhartṛhari, Gopīcand, etcétera. Algunos, en particular los de la región himaláyica, suelen inclinarse más a la veneración del elemento femenino (*śakti*), del mismo modo que los marianos, dentro del catolicismo (a su vez una de las principales ramas del cristianismo) otorgan un papel más preponderante a la Virgen María. Otros nāths son mucho más patriarcales y preconizan un celibato absoluto (recuérdese la cuestión del celibato entre los sacerdotes católicos y los pastores protestantes).

Aunque de manera un tanto velada (y poco desarrollada), casi todas las leyendas discutidas aluden a algún tipo de práctica yóguica (y a veces tántrica). Las prácticas más recurrentes son la meditación (*dhyāna, samādhi*) y la renuncia (*vairāgya*), que en todo caso son factores en común a la gran mayoría de órdenes ascéticas. La capacidad para producir prodigios varios es también recurrente. Mediante un análisis cuidadoso, señalé en el capítulo V que algunas de las leyendas ofrecen directa o alegóricamente alguna técnica yóguica: técnicas para el control de la respiración (*jālandhara-bandha, sūrya-bhedana, matsyodara*), la reten-

ción o canalización del semen (*brahmācārya, ūrddhva-retas, ultā-sādhanā*), la recitación de mantras (*japa*), etcétera (véase tablas 1 y 2). Se trata de prácticas que forman una parte importante de la producción literaria nāth, donde se encuentran algo más desarrolladas.

El constante entrecruce terminológico y simbólico del material nāth sugiere que hay una continuidad ideológica entre los tres elementos que conforman lo que he llamado el "triple canon" del Nāth Panth: la literatura yóguica en sánscrito, la poesía vernácula y la narrativa hagiográfica. Por ejemplo: podemos adquirir una comprensión cabal del episodio sobre el mordaz lavado del niño Mīna (historia D_3-1) una vez que tenemos en cuenta las metáforas del *dhobī* empleadas en la poesía nāth y la terminología de la fisiología sutil (*nādīs*, etcétera). Aquí cabe recordar que la fisiología sutil está articulada primero en textos sánscritos y despues retomada en la poesía vernácula, pero el simbolismo y la analogía con el lavandero (*dhobī*) son recursos literarios propios de la poesía vernácula. Lo mismo vale para muchos otros pasajes significativos (como la relevancia de la reina Piṅgalā en la saga de Bhartṛhari). Otro factor que se deja sentir en las fuentes nāths, en particular las vernáculas, es el contexto sociohistórico. Algunos pasajes y referencias en los cuentos dan fe de ello, así como la conformación de distintas listas onomásticas.

Estos elementos, por supuesto, no constituyen la base ideológica del Nāth Panth. A lo largo de este trabajo he explorado diversas inquietudes que, de algún modo, articulan –y están articuladas por– la identidad del nāth-yogui. Pues la identidad del nāth-yogui no es monolítica y unívoca, sino que alberga tensiones internas y constantes redefiniciones. Las distintas inquietudes del *panth* encuentran expresión a través de diferentes medios. ¿Y qué conclusiones o moralejas se pueden desprender, pues, de estos mensajes de yoguis? ¿Se asemejan o distinguen de las leyendas de los grandes maestros del budismo vajrayāna, su contraparte más afín?

Las moralejas/enseñanzas de las historias de los siddhācāryas del budismo tibetano son más evidentes que los "mensajes" de las leyendas nāths, tal vez porque las figuras de los siddhas están cifradas en textos explícitamente canónicos, de autoridad, mientras que la transmisión de las leyendas nāths se ha dado a través del folclor. La poesía vernácula de los nāths expresa las inquietudes principales del *panth* y en más de una ocasión emula situaciones paradigmáticas de la narrativa hagiográfica: particularmente, la amonestación de Gorakh cuando Matsyendra cede a las tentaciones carnales en el Reino de las Mujeres. En más de un *pad* y *sabdī* podemos escuchar las palabras que bien podrían estar dirigidas a Matsyendra o Gopīcand, como he ilustrado en páginas anteriores (capítulos III y IV).

Varias de las leyendas nāths –o, al menos, algunos motivos funcionales– parecen estar tomadas de mitos más antiguos; son adaptaciones, por así decirlo, o reactualizaciones. La razón estriba en parte en el hecho de que "la India está preocupada por los modelos ejemplares y los sucesos paradigmáticos, no por lo particular y lo individual" (Eliade 1966: 21). Varias historias se pueden volver a contar una y otra vez cambiando personajes o nombres (mas no tipos) para afianzar los modelos reverenciados tanto por el *panth* como por el espectro religioso más amplio en el cual se circunscribe: "Desde una perspectiva comparativa, también hay que advertir que los recuentos más recientes de estas historias por lo general hacen que la vida de cada santo se parezca cada vez más a la de los otros santos, independientemente de la adición de detalles específicos" (Lorenzen 1995b: 183). Un excelente ejemplo de esto es la hagiografía de Mastnāth, donde se condensan elementos narrativos que ya se habían hecho presentes en la larga producción hagiográfica nāth (véase White 2001).

En resumen, los personajes nāths encarnan fases y prácticas diversas a lo largo de la vida del *panth*: orígenes tántricos (Matsyendra), reforma (Gorakh), contención del aliento (Jālandhara),

la tensión entre el poder secular y la renuncia (Gopī, Bhartṛhari), la conquista de las aflicciones corporales (Caurangī) y aun entre la ascesis y el amor (como es el caso de Rañjha en los romances sufíes, que no he incluido en este trabajo). Sin lugar a dudas, una constante muy importante en las historias es la poética de la angustia ascética, traducida en diversos motivos en varias narrativas, particularmente las de Gopī y Bhartṛhari. Asimismo, la rivalidad de Gorakh y Kāṇhapā es proverbial y está presente en prácticamente todas las fuentes. Es inevitable pensar que en este motivo se deja traslucir una rivalidad real entre distintas subsectas del Nāth Panth.

Las leyendas que conforman el capítulo IV forman parte de una red de historias que refuerzan el *ethos* milico-espiritual del yogui y las tensiones castidad/renuncia (*Brahmācārya/sannyāsa*) en oposición a los placeres/adquisición-prosperidad material (*kāma/artha*). En todos los casos tenemos a un personaje de la realeza que termina por convertirse en discípulo de un yogui; salvo en el caso de Caurangī, los otros dos personajes (Bhartṛhari y Gopīcand) son los monarcas. Para Ann Gold, en particular la leyenda de Gopī encarna la "tensión entre la prioridad del ser interno y del externo y entre las virtudes de renunciante y rey" (Gold 1989: 784). Así como el rey está investido y autorizado por la divinidad para gobernar, el yogui de casa está autorizado al control secular (paralelo inverso).

A través de los relatos hagiográficos y las relaciones historiográficas, podemos ver que la identidad del nāth-siddha fluctúa constantemente entre el poder terrenal y el poder religioso, por un lado, y entre la búsqueda de una larga vida y el goce sensual, y la renuncia total y el celibato, por el otro. Un motivo recurrente de la idiosincrasia nāth es la preocupación por afianzarse como regidores del reino, pero este reino suele significar cosas diversas: los sentidos, el territorio real, prestigio religioso. Por esta razón, la cuestión de la descendencia se bifurca dramáticamente entre

aquellos nāths que optaron por la vida monacal (mas con influencia política) y aquellos que escogieron la vida secular. Los primeros transmiten el legado del Nāth Panth a través del circuito hegemónico más cercano a las esferas conservadoras; los segundos lo transmiten a través de la cultura folclórica, y en ello obtienen un alcance incalculable.

Lo que varios han visto como una continua decadencia del Nāth Panth es en realidad un proceso de adaptación. A final de cuentas, ser *nāth* supone el dominio del macrocosmos y el microcosmos, lo cual se traduce tanto en autoridad en el plano espiritual, como en poder en el plano secular. La autoridad del nāth como líder religioso y su influencia en el mundo político se adaptan al paso del tiempo. Sentado en su piel de tigre, el nāth-yogui esgrime la serpiente de su poder espiritual para afianzarse en el plano secular y extender la red de su hegemonía. Todavía habrá mucho que decir al respecto.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ORIGINALES
(EN SÁNSCRITO, HINDI Y TRADUCCIONES)

Abhinavagupta. 2000. *Śrī Tantrāloka*. Con el comentario 'Viveka' de Ācārya Śrī Jayaratha, 'Nīraṣir-viveka' del Dr. Paramhans Mishra. Prólogo de Rammurti Sharma, 8 vols. Sampurnanand Sanskrit University: Varanasi.

Agni-purāṇa. 1985. 4 vols. Motilal Banarsidas: Delhi.

Akula-vīra-tantra (texto electrónico en Magee).

Amanaska-yoga. 2002. Rāmlāl Śrīvāstav (ed.), Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

Amaraugha-prabodha (en Mallik 1954).

Amaraugha-śāsana. 1918. *The Amaraugha-shāsan of Gorakshanātha*. Ed. Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Mukund Rām Shāstrī. Research Department, Jammu and Kashmir; Nirnaya Sagar Press: Bombay.

_____ (parcialmente en Silburn 1988).

Avadhūta-gītā of Dattātreya. s/f. Con traducción y notas de Swami Ashokananda. Sri Ramakrishna Math: Mylapore, Madras.

Avadhuta-gita of Dattatreya. 1998. Trad. Swami Chetananda. Advaita Ashrama: Calcuta.

Bhagavad-gīta. 2000. Con el comentario de Śaṅkarācārya, Trad. Swāmi Gambhīrānanda. Advaita Ashrama: Calcuta.

La Biblia. 1995 (1989). Edición Latinoamericana. Texto íntegro traducido del hebreo y del griego. San Pablo/Verbo Divino: Madrid.

Ciñcinī-mata-sāra-samuccaya. (texto electrónico proporcionado por Mark Dyczkowski).

El Corán. 1995 (1986). Edición preparada por Julio Cortés. Herder: Barcelona.

Dabistān-e Mazāheb, en *The Packard Humanities Institute. Persian Literature in Translation*: http://persian.packhum.og/persian/.

Dattātreya-tantra. 1995. Ed. Rudradeva Tripāṭhī. Rañjan Pablikeśans: Delhi.

Dattātreya-yoga-śāstra. 1982. Ed. M. M. Brahmamitra Avasthī. Svamī Keśavānanda Yogasaṃsthāna: Delhi.

The Gheranda Samhita. 1976 (1895). A Treatise on Hatha Yoga. Trad. Sris Chandra Vasu. The Adyar Library: Madras.

Gorakh bāṇī (en Barthwal 1994).

Gorakh carit. s/f. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

Gorakṣa-paddhati. 2002. Ed. Mahīdhara Śarmā. Khemarāj Śrīkṛṣṇadās: Mumbai.

Gorakṣa-śataka. 1981. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

_____ *Gorakṣaśatakam*. 1974 (1958). Introducción, texto y traducción al inglés con notas. Editado por Swami Kuvalayananda y Dr. S. A. Shukla. Kaivalyadhāma S. M. Y. Samiti: Lonavla, Bombay.

_____ (en Briggs 2001).

Gorakṣa-saṃhitā. 2003. Ed. Camanlāl Gautam. Saṃskṛti Saṃsthān: Mathura.

Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha. 1925. Ed. Gopinath Kaviraj. Vidya Vila Press: Varanasi. (Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts núm. 18).

_____. 1973. Ed. Janārdana Śāstrī Pāṇḍeya. Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya: Varanasi.

_____. 1979. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

Gorakṣa-vacana-saṃgraha (en Banerjea 1988).

Gorakṣa-vijaya. 1984. Ed. Harimohan Miśra. Bihār Raṣṭrabhāsṣā Parisṣad: Patna.

Jñāndeva. 1989. *Jnaneshwar´s Gita. A Rendering of the* Jnaneshwari *By Swami Kripananda*. Prólogo de Ian M. P. Raeside, Introducción de Shankar Gopal Tulpule. State University of New York: Albany, Nueva York.

Kaula-jñāna-nirṇaya (en Bagchi 1986).

Kṛṣṇamiśra. 1984. *El ascenso de la luna de la iluminación (Prabodha-candrodaya)*. Trad. Mariela Álvarez y David Lorenzen. El Colegio de México: México.

Mādhava-Vidyāraṇya. 1967. *ŚrīŚaṅkara-dig-vijaya*. Śrī Śravaṇanātha Mandir: Hardvār.

_____ *Sankara-dig-vijaya. The Traditional Life of Sri Sankaracharya*. Trad. Swami Tapasyananda. Sri Ramakrishna Math: Madras.

Mahārtha-mañjarī. 1987. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur [atribuido a "Śiva-gorakṣa Mahāyogī Gorakhnāth"].

Mahārtha-mañjarī of Śrī Maheśvarānanda. 1992. Con el autocomentario "Parimala". Prólogo de Vidyaniwas Misra, Ed. Vrajavallabha Dviveda. Sampurnanand Sanskrit University: Varanasi.

Manjhan. 2000. *Madhumālatī. An Indian Sufi Romance*. Trad. Aditya Behl y Simon Weightman. Oxford University Press: Oxford/Nueva York.

Manu. 1998 (1932). *Manu-smṛti. The Laws of Manu*. Trad. Any dāsa y Avinash Sathaye. Libros Bhaktivedanta: México.

Matsyendra-saṃhitā (en Sensharma 1994).

Nārada-purāṇa. 1980. 5 vols. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna.

Nārāyanṣadās. 1982. *Śrī sant-māl*. Pushkar: Nārāyaṇadās.

Nāth-siddha Carit Viśeṣāṅk. 1984. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnath Mandir: Gorakhpur.

Nāth Vāṇi Prakāś. 1993. Ed. "Tāntrik Prakāś". Śrī Sarasvatī Prakāśan: Ajmer.

Patañjali. *Pātañjala-Yoga-sūtram. (Bhojadeva kṛta-rājamārtaṇḍa-vṛtti-sametam, Dhareśvara Bhoja-tadgrantha-tan-mata-samīkṣā-pātañjala-siddhāntādi vivaraṇātmikayā bhūmikayā tahhā viskṛtahindī-vyākhyāsaṃvalitam*). Ed. Rāmśankar Bhaṭṭacārya. Comentario de Amaldhārī Singh. Bharatīya Vidyā Prakāśan: Vārāṇasī.

Rāghavadās. 1969. *Bhakta-māl of Rāghavadās*. Con el comentario de Caturdās y el subcomentario de Nārāyanṣadās. Nārāyaṇadās: Pushkar.

Rajjab. s/f. *Śrī Rajjab Vāṇī (Śrī Rajjab gīrārtha prakāśikā ṭikā sahit)*. Nārāyaṇadās: Pushkar.

Siddha-siddhānta-paddhati. 2000. Ed. Rāmlal Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

_____ (en Mallik 1954).

The Śiva Saṃhitā. 2004 (1914). Trad. Rai Bahadur Srisa Chandra Basu. Editado con introducción y notas por J. L. Gupta. Chaukhamba Sanskrit Pratisthan: Delhi.

Skanda-purāṇa. 1960-1962. 6 vols. Mansukharāy Mor: Calcuta.

Śrī Gogā Mahāpurāṇ (sau bhāg). s/f. Lakṣmī Prakāśan: Delhi.

Śrī Gorakhnāth caritra. 1981. Ed. Camanlāl Gautam. Saṃskṛti Saṃsthān: Mathurā.

Śrī Gorakhnāth viṣeśāṅk. 1991. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur. [*Yoga-vāṇī* núm. 1-3].

Śrīnātha-nava-ratna-malikā (texto electrónico en Magee).

Śrī nāth rahasya. 2003. Ed. Yogī Vilāsanāth. Akhil Bhāratvarṣīya Avadhūt Bheṣ Bārah Panth Yogī Mahāsabhā: Haridvār.

Svātmārāma. 1975 (1972). *Hatṣhayoga Pradīpika of Svātmārāma*. Con el comentario de *Jyotsnā* de Brahmānanda y traducción al inglés. The Adyar Library: Madras.

_____. 1982. *Hatha Yoga Pradipika*. Con el comentario de Jyotsna de Brahmananda. Trad. Efrén Rábago Palafox. Yug: México.

Śvetāśvatara-Upaniṣad. Ed. Swami Tyagisananda. Sri Ramakrishna Math: Mylapore, Madras.

Tantrāloka (ver Abhinavagupta).

Ūrmikaulārṇava-tantra (texto electrónico en Muktabodha Indological Research Centre: www.muktabodha.org).

Vidyāratna, Tārānātha. 2002 (1965). *Kulārṇana Tantra*. Introducción de Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), Comentarios de M. P. Pandit. Motilal Banarsidas: Delhi.

Viveka-mārtaṇḍa (en *Śrī Gorakṣanātha-vālī viṣesāṅk*).

The Yoga Upaniṣṣad-s. 1983 (1920). Comentario de Śrī Upaniṣṣad-Brahmayogin, Ed. Pandit A. Mahadeva Sastri. The Adyar Library: Madras.

Yoga-bīja. 1982. Ed. Rāmlāl Śrīvāstav. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

Yoga-mārtaṇḍa (en Mallik 1954).

Yoga-sūtra (en Miller 1996).

_____ (en *Sanskrit Document List*: http://sanskrit.gde.to/).

Yoga-viṣaya (en Mallik 1954).

Yoginī-tantra. 2003. Con comentario en hindi de Harihar Prasad Tripathi. Caukhamba Kṛṣṇadāsa Akādemī: Varanasi.

The Yoni-tantra. 1980. Edición e introducción de Schoterman. Manohar: Nueva Delhi.

OBRAS DE CONSULTA

Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam in India 1200-1800*. University of Chicago Press: Chicago.

Amin, Mohammad. 1995. "The Contribution of Indian Sufi Saints to Cultural Integration". *Indo-Iranica* 48: 1-4 (marzo-junio), Iran Society: Kolkata, pp. 80-87.

"Apoorvanand". "Riot, manufactured in Gorakhpur." *Tehelka. The People's Paper*: www.tehelka.com/story_main26asp?filename=op170207Riot_manufactures.asp, 2007.

APTE, V. S. 2003 (1998). *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidas: Delhi.

AVALON, Arthur (véase Woodroffe).

AWASTHI, A. B. L. 1965. *Studies in Skanda Purana*. Part I. Kailash Prakashan: Lucknow.

_____. 1992. *Purāṇa Index*. Navrang: Nueva Delhi.

BAGCHI, P. C. 1982a. "The Cult of the Buddhist Siddhācāryas". En *Indological Studies. A Collection of Essays*. Visva Bharati Research Publications Committee: West Bengal, pp. 68-75. [Originalmente publicado en *The Cultural Heritage of India*, vol. I (1956), pp. 273-279].

_____. 1982b. "Some Aspects of the Buddhist Mysticism of Bengal". En *Indological Studies*, pp. 64-67 [originalmente publicado en *The Cultural Heritage of India*, vol. I (1937), pp. 310-313].

_____. 1986. *Kaula-jñāna-nirṇaya of The School of Matsyendranatha*. Ed. e introducción exhaustiva de P. C. Bagchi. Traducción al inglés por Michael Magee. Prachya Prakashan: Varanasi.

BAKKER, Hans. 1992. "The Manbhaus' seat on Ramtek Hill, en McGregor 1992, pp. 11-25.

BALFOUR, Henry. 1897. "Life History of an Aghori Fakir". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, vol. 26, pp. 340-357.

BANERJEA, Akshaya Kumar. 1988 (1962). *Philosophy of Gorakhnath With* Goraksha-Vacana-Sangraha. Prefacio de Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj, Prólogo de C. P. Ramaswami Aiyar. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi.

BANERJEE, Ishita. 2007. *Fronteras del hinduismo. El Estado y la fe en la India moderna*. Trad. Lorena Murillo Saldaña. El Colegio de México: México.

BANERJI, S. C. 1988. *A Brief History of Tantra Literature*. Nava Prokash: Calcuta.

_____. 1992. *New Light on Tantra*. Punthi Pustak: Calcuta.

BARTHWAL, Pitambardatt. 1946. *Yoga-gravāh. Cune hue lekhoṅ kā saṃgraha*. Śrī Kāśī-vidyāpīṭha: Varanasi.

_____. 1994 (1942). *Gorakh Bāṇī*. Hindī Sāhitya Sammelan: Allahabad.

_____. 2004. "The Times and their Need", en Lorenzen, pp. 253-268 [originalmente publicado en *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirgun School of Hindi Poetry*: Nueva Delhi, 1978].

BARTZ, Richard K. y Monika THIEL-HORSTMANN (eds.), 1989. *Living Texts from India*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

BHARATI, Agehananda. 1993. *Tantric Traditions* (edición revisada y aumentada de *The Tantric Tradition*: 1965). Delhi Publishing Corporation: Delhi.

BHATI, Narayan Singh (ed.), 1991. *Maharaja Mansingh. The Mystic Monarch of Marwar*. Maharaja Mansingh Pustak Prakash: Jodhpur.

BHATTACHARYA, Brajamadhava. 1993 (1975). *Śaivism and the Phallic World*. 2 vols. Munshiram Manoharlal: Delhi.

BHATTACHARYA, France. 1996. "La secte des Nāths et le *Manasā Maṅgal*", en Champion 1996a, pp. 315-325.

BHATTACHARYYA, Narendra Nath. 1996. *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*. Manohar: Delhi.

BIARDEAU, Madeleine. 2002 (1981). *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*. Traducción del francés por Richard Nice. Oxford University Press: Oxford/Nueva York/Delhi.

BLACKBURN, Stuart H. 1986. "Domesticating the Cosmos: History and Structure in a Folktale from India". *The Journal of Asian Studies*, 45: 3, pp. 527-543.

BLOOMFIELD, Maurice. 1924. "On False Ascetics and Nuns in Hindu Fiction". *Journal of the American Oriental Society* 44, pp. 202-242.

BOUILLIER, Véronique. 1986. "La caste sectaire de Kānphaṭā Jogī dans le royaume du Nepal: l'exemple de Gorkhā". *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 75, pp. 125-167.

_____. 1989. "Des prêtres du pouvoir: les Yogī et la fonctionne royale", en Bouillier y Toffin 1989, pp. 193-213.

_____. 1993. "Une caste de Yogī Newar: Les Kusle-Kāpāli", en *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 80,* pp. 75-106.

_____. 1991. "Growth and decay of a Khanphata Yogi monastery in south-west Nepal", en *The Indian Economic and Social History Review* 28:2, pp. 151-170.

_____. 1994. "La violence des non-violents, ou les ascètes au combat", en Denis Vidal, Gilles Tarabout y Eric Meyer, pp. 213-243.

_____. 1995. "Une secte en forme de caste? Documents judiciaires du monastère Kānphaṭā Jogī de Caughera (Dang-Nepal)", en Reiniche y Stern, pp. 43-54.

BOUILLIER, Véronique y G. Toffin (eds.), 1989. *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya* (*Puruṣārtha* 12). Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales: París.

BOUY, Christian. 1994. *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads. Étude d'histoire de la littérature hindoue*. Éditions de Boccard: París.

BRIGGS, George Weston. 1920. *The Chamars*. Low Price Publications: Nueva Delhi.

_____. 1934. "Aurangzeb as a Yogi". *Journal of the American Oriental Society* 54: 2, pp. 203-204.

_____. 2001 (1938). *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna.

CALLEWAERT, Winand y Bart Op de Beeck. 1991. *Nirguṇ Bhakti Sagar. Devotional Hindi Literature. A critical edition of the* Pañc-Vānī *or Five Works of Dādū, Kabīr, Nāmdev, Rāidās, Hardās with the Hindi Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a complete word-index*. 2 vols. Manohar: Nueva Delhi.

CAPPELLER, Carl. 1972. *A Sanskrit-English Dictionary. Based Upon the St. Petersburg Lexicons*. Chowkhamba Sanskrit Series Office: Varanasi.

CARPENTER, David. 2003. "Practice makes perfect: the role of practice (*abhyāsa*) in Pātañjala yoga". En Whicher y Carpenter, pp. 25-50.

CHAKRAVARTI, Chintaharan. 1963. *Tantras. Studies on Their Religion and Literature*. Punthi Pustak: Calcuta.

CHAMPION, Catherine. 1989. "A contre courant (*ulṭā sādhanā*). Tradition orale du Nord-est de l'Inde: l'exemple des récits chantés bhojpuri", en Bartz y Thiel-Horstmann, pp. 63-85.

_____. 1991. "Une approche du soufisme médiéval au Bihar a travers une étude de littérature orale *bhojpurī*", en Mallison, pp. 81-113.

_____. 1994. "The Nayanā-Yogin Songs in the Devotional Literature of Mithila", en Entwistle y Mallison, pp. 65-81.

_____. 1995. "Entre la caste et la secte: un *kissā* du répertoire des Bhartṛhari Jogī musulmans de la région de Gorakhpur (Uttar Pradesh)", en Reiniche y Stern, pp. 25-42.

_____ (ed.), 1996a. *Traditions orales dans le monde indien. Études reunies par C. Champion (Puruṣārtha 18)*. École des Hautes Études en Sciences Sociales: París.

_____. 1996b. "Transformations et modes de transmission d'une tradition. L'exemple de la littérature orale bhojpuri", en Champion, pp. 85-101.

CHOPRA, R. M. 1995. "The Contribution of the Indian Sufis to the Communal Harmony". *Indo-Iranica* 48: 1-4, (marzo-junio), pp. 97-112.

COLLINS, Charles Dillard. 1988. *The Iconography & Ritual of Śiva at Elephanta*. State University of New York: Albany, Nueva York.

DASGUPTA, Shashibusan. 1995 (1946). *Obscure Religious Cults*. KLM Private: Calcuta.

DEHEJIA, Vidya. 1986. *Yoginī Cult and Temples. A Tantric Tradition*. National Museum: Nueva Delhi.

DONIGER, Wendy O'Flaherty. 1973. *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford University Press: Londres/Nueva York/Toronto.

_____. 1975. *Hindu Myths*. Penguin Books: Gran Bretaña.

_____. 2005 (1988). *Mitos de otros pueblos. La cueva de los ecos*. Ed. Siruela: Madrid.

DOWMAN, Keith. 1985. *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. State University of New York: Albany, Nueva York.

DUNDAS, Paul. 2000. "The Jain Monk Jinapati Sūri Gets the Better of a Nāth Yogī", en White, pp. 231-238.

DVIVEDĪ, Hazārīprasād. 1969 (1940). *Hindī sāhitya kī bhūmikā*. Rājkamal Prakāśan: Delhi/Patna.

_____. 1980 (1957). *Nāth siddhoṃ kī bāniyÁ*. Nāgarīpracāraṇī Sabhā: Kāśī.

_____. 1996 (¿1950?). *Nāth-Sampradāy*. Lok Bhāratī Prakāśan: Ilāhābād.

_____. 2004. "Kabir's Place in Indian Religious Practice", en Lorenzen, pp. 269-287 [trad. del hindi por D. Lorenzen y tomado de *Kabir*: Nueva Delhi, 1971].

DYCZKOWSKI, Mark S. G. 1987. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. State University of New York: Albany, Nueva York.

_____. 1989 (1988). *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi.

_____. 2004. *A Journey in the World of the Tantras*. Indica: Delhi/Varanasi.

EATON, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*. University of California Press: Berkeley/Los Ángeles/Londres.

_____ (ed.), 2003. *India's Islamic Traditions, 711-1750*. Oxford University Press: Oxford/Nueva York.

ECK, Diana L. 1993 (1983). *Banaras City of Light*. Penguin Books: India/Reino Unido.

ECK, Diana y Francoise MALLISON (eds.), 1991. *Devotion divine: Bhakti traditions from the regions of India. Studies in Honor of Charlotte Vaudeville*. E. Forsten: Groningen.

ELIADE, Mircea. 1966. "Mitologías de la memoria y el olvido". *Estudios Orientales*, El Colegio de México, vol. 1, núm. 2, pp. 3-23.

_____. 1996 (1951). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Trad. Ernestina de Champourcin. FCE: México.

_____. 1998 (1972). *El yoga. Inmortalidad y liberación*. Trad. Diana Luz Sánchez. FCE: México.

ENGINEER, Asghar Ali. 2006. "Communal riots-2005 (Part II)". *Centre for Study of Society and Secularism:* www.csss-isla.com/archive7archive.php?article=2006/feb_15.htm.

ENTWISTLE, Alan W. y Francoise MALLISON (eds.), 1994. *Studies in South Asian Devotional Literature*. Manohar/École Française d'Extrême-Orient: Delhi/París.

ERNST, Carl W. 2005. "Situating Sufism and Yoga". *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1, pp. 15-43.

FELDHAUS, Anne. 1991. "Paiṭhan and the Nāgas", en Eck y Mallison, pp. 91-111.

_____. 1994. "Separation, Connection and Obedience among the Early Mahānubhāvs". En Entwistle y Mallison, pp. 154-168.

FEUERSTEIN, Georg. 1998. *Tantra. The Path of Ecstasy*. Shambala: Boston/Nueva York.

_____. 2001. *The Yoga Tradition. Its History, Literature, Philosophy and Practice*. Prólogo de Ken Wilber. Hohm Press: Arizona.

FILLIOZAT, Jean. 1991. *Religion Philosophy Yoga. A Selection of Articles*. Traducido del francés por Maurice Shukla. Introducción de Pierre-Sylvain Filliozat. Motilal Banarsidas: Nueva Delhi.

FOLTZ, Richard C. 1999. *Religions of the Silk Road. Overland trade and cultural exchange from antiquity to the Fifteenth century.* St. Martin's Griffin: Nueva York.

FRIEDLANDER, Peter G. 1994. "The Core of the *Vāṇī* of Raidās", en Entwistle y Mallison, pp. 455-479.

GAEFFKE, Peter. 1992. "How a Muslim looks at Hindu bhakti", en McGregor, pp. 80-88.

GATADE, Subhash. 2004. "Hindutvaization of a Gorakhnath *Mutt*. The Yogi and the fanatic". *South Asia Citizen's Web* (octubre 7, 2007): www.sacw.net.

GOLD, Ann Grodzins. 1989. "The Once and Future Yogi: Sentiments and Signs in the Tale of a Renouncer-King". *The Journal of Asian Studies* 48: 4 (noviembre, 1989), pp. 770-786.

_____.1991. "Gender and Illusion in a Rajasthani Yogi Tradition", en *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, editado por Arjun Appadurrai, Frank J. Korom y Margaret A. Mills, University of Pennsylvania Press: Filadelfia, pp. 102-135.

_____. 1992. *A Carnival of Parting. The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand As Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan.* University of California Press: Berkeley/Los Ángeles/Oxford.

GOLD, Daniel. 1987a. "Clan and Lineage among the Sants: seed, substance, service", en Schomer y McLeod, pp. 305-327.

_____. 1987b. *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition.* Oxford University Press: Nueva York/Oxford.

_____. 1992a. "Ascenso y caída del poder de los yoguis: Jodhpur 1803-1842", en *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, XXVII: 1, pp. 9-27.

_____. 1992b. "What the Merchant-Guru Sold: Social and Literary Types in Hindi Devotional Verse", en *Journal of the American Oriental Society* 112: 1 (enero-marzo, 1992), pp. 22-35.

_____. 1995. "The Instability of the King: Magical Insanity and the Yogi's Power in the Politics of Jodhpur, 1803-1843", en Lorenzen, pp. 120-132.

GOLD, Daniel y Ann GRODZINS GOLD. 1984. "The Fate of the Householder Nath". *History of Religions* 24: 2, pp. 113-132.

GOLDBERG, Ellen. 2002. *The Lord Who is Half Woman. Ardhanārīśvara in Indian and Feminist Perspective*. State University of New York: Albany, Nueva York.

GONDA, Jan. 1977. *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

GOSWAMY, B. N. y J. S. 1967. GREWAL. *The Mughals and the Jogis of Jakhbar. Some Madad-i-Ma'sh and Other Documents*. Indian Institute of Advanced Study: Simla.

GOUDRIAAN, Teun (ed.), 1992. *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*. State University of New York Press: Albany, Nueva York.

GOUDRIAAN, Teun y Sanjukta GUPTA. 1981. *Hindu Tantric and Śākta Literature*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

GRIMES, John. 1996. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. State University of New York: Albany, Nueva York.

GUPTA, Roxanne Poormon. 1995. "The Kīnā Rāmī: Aughars and Kings in the Age of Cultural Contact", en Lorenzen, pp. 133-142.

GUPTA, Sanjukta, D. J. HOENS, y Teun GOUDRIAAN. 1979. *Hindu Tantrism*. E. J. Brill: Leiden.

HAQ, Enamul. 1949. "Sufī Movement in India". *Indo-Iranica* III: 3 (enero, 1949), pp. 11-41.

HARPER, Katherine Anne y Robert L. BROWN (eds.), 2002. *The Roots of Tantra*. State University of New York: Albany, Nueva York.

HAWLEY, John Stratton. 1967. "The *Nirguṇ/Sagun*. Distinction in Early Manuscript Anthologies of Hindu Devotion", en Lorenzen, pp. 160-180.

HAWLEY, John Stratton y Mark JUERGENSMEYER. 1988. *Songs of the Saints of India*. Oxford University Press: Nueva York/ Londres.

HAYES, Glen A. 2000. "The Necklace of Immortality: A Seventeenth-Century Vaiṣṇava Sahajiyā Text", en White, pp. 308-325.

HENRY, Edward O. 1988. *Chant the Names of God: Music and Culture in Bhojpuri-Speaking India*. San Diego State University Press: San Diego, California.

_____. 1991. "*Jogīs* and *Nirgun Bhajans* in Bhojpuri-Speaking India: Intra-genre Heterogeneity, Adaptation, and Functional Shift", en *Ethnomusicology* 35:2, pp. 221-242.

_____. 1995. "The Vitality of the *Nirguṇ* Bhajan", en Lorenzen, pp. 231-250.

HERRERA, José León. 1977. *El* Yoga Sutra *de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Ed. Ignacio Prado Pastor: Lima, Perú.

HESS, Linda. 1987. "Kabir's Rough Rhetoric", en Schomer y McLeod, pp. 143-165.

HOPKINS, E. Washburn. 1901. "Yoga-Technique in the Great Epic", en *Journal of the American Oriental Society* 22, pp. 333-379.

JACKSON, A. V. Williams. 1902. "Notes from India, Second Series. A Visit to Ujjain-Bhartrhari's Cave-Legends of King Vikrama", en *Journal of the American Oriental Society* 23, pp. 307-317.

JACOBSEN, Knut A. (ed.), 2005. *Theory and Practice of Yoga. Essays in honour of Gerald James Larson*. Brill: Leiden.

JASON, Heda. 1969. "A Multidimensional Approach to Oral Literature". *Current Anthropology* 10: 4, parte 2, pp. 413-426.

JUNEJĀ, Ved Prakāś. 1984. *Nāth-sampradāy aur sāhitya*. Gorakhpur mandir: Gorakhpur.

JUNG, C. G. 1973 (1960). *On the Nature of the Psyche*. Trad. R. F. C. Hull. Princeton University Press: Nueva York [tomado de

The Structure and Dynamics of the Psyche, vol. 8 de *Collected Works of C. G. Jung*, Bollingen Series: Princeton University Press].

KAILASAPATHY, K. 1987. "The Writings of the Tamil Siddhas", en Schomer y McLeod, pp. 385-411.

KAPSTEIN, Matthew T. 2000. "King Kuñji's Banquet", en White, pp. 52-71.

KATZ, Nathan. 2000. "The identity of a mystic: The case of Sa'id Sarmad, a Jewish-Yogi-Sufi courtier of the Mughals". *Numen* 47, pp. 142-160.

KAVIRAJ, Gopinath. 1990. *Selected Writings of M. M. Gopinath Kaviraj*. M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Commitee: Varanasi.

KHAN, Atiq. 2007. "Yogi's revolt may hit BJP." *The Hindu. Online edition of India's National Newspaper* (miércoles 28 de marzo, 2007): www.hindu.com/2007/03/28/stories/20070328051111200.htm.

KHAN, Dominique-Sila. 2000. "Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Yogi Kahipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers", en White, pp. 285-295.

KIEHNLE, Catharina. 1997. *Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Mahārāṣtrian Nāths*. Franz Steiner Verlag Stuttgart.

KUKARETĪ, Viṣṇudatta. 1986. *Nāthpanth: Garhvāl ke pariprekṣya meṃ*. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

KVAERNE, Per. 1991. "Le symbolisme des *Caryāgīti*", en Mallison, pp. 35-38.

LAWRENCE, Bruce B. 1987. "The Sant Movement and North Indian Sufis", en Schomer y McLeod, pp. 359-373.

LIDKE, Jeffrey S. 2005. "Interpreting across mystical boundaies: an analysis of samādhi in the Trika-Kaula tradition", en Jacobsen, pp. 143-179.

LOCKE, John.1980. *Karunamaya. The Cult of Avalokitesvara. Matsyendranath in the Valley of Nepal*. Sahayogi Prakashan

for Research Centre for Nepal and Asian Studies/Tribhuvan University: Katmandú.

LORENZEN, David N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. University of California Press: Berkeley/Los Ángeles.

_____. 1978. "Warrior Ascetics in Indian History", en *Journal of the American Oriental Society* 98: 1 (enero-marzo, 1978), pp. 61-75.

_____. 1982. "El Kabīr Panth. De herejes a hindúes", en *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, David N. Lorenzen (ed.), El Colegio de México: México, pp. 169-189.

_____. 1987a. "Gorakhnāth". *The Encyclopedia of Religion*. vol. 6, MacMillan: Londres/Nueva York.

_____. 1987b. "The Kabir-Panth and Social Protest", en Schomer y McLeod, pp. 281-303.

_____. 1991. *Kabir Legends and Ananta-Das's* Kabir Parachai. With a translation of the Kabir Parachai, prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral, and with an edition of the Niranjani Panthi recenssion of this work. State University of New York: Albany, Nueva York.

_____ (ed.), 1995/1996. *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. Manohar: Nueva Delhi.

_____. 1995a. "The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion", en Lorenzen, pp. 1-32.

_____. 1995b. "The Lives of *Nirguṇī* Saints", en Lorenzen, pp. 181-211.

_____. 1996. *Praises to a Formless God. Nirguṇī Texts from North India*. State University of New York: Albany, Nueva York.

_____. 2002. "Early Evidences for Tantric Religion". Harper y Brown, pp. 25-36.

_____ (ed.), 2004. *Religious Movements in South Asia 600-1800*. Oxford University Press: Oxford/Nueva York/Delhi.

LORENZEN, David N. y Uma Thukral. 2005. "Los diálogos religiosos entre Kabir y Gorakh", en *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, XL: 1, pp. 161-177.

MACDONELL, Arthur Anthony. 1971 (1954). *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford University Press: Londres.

MAGEE, Mike. *Shiva Shakti Mandalam. The Inner Wisdom of the Hindu Tantrik Tradition*: www.shivashakti.com.

MALLIK, Kalyani. 1954. *Siddha-siddhanta-paddhati & Other Works of Nath Yogis*. Poona Oriental Book House: Poona.

MALLISON, Françoise (ed.), 1991. *Littératures médiévales de l'Inde du nord. Contributions de Charlotte Vaudeville et de ses élèves*. École Française D'Extrême Orient: París.

MATRINGE, Denis. 1992. "Kṛṣṇaite and Nāth elements in the poetry of the eighteenth-century Panjabi Sūfī Bullhe Śāh", en McGregor, pp. 190-206.

_____. 1996. en Champion 1996, pp. 39-49.

MCDERMOTT, Rachel Fell. 2000. "Raising Snakes in Bengal: The Use of Tantric Imagery in Śākta Poetry Contests", en White 2000, pp. 167-183.

MCGREGOR, R. S. (ed.), 1992. *Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985-1988*. Cambridge University Press: Cambridge.

_____. 1993. *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford University Press: Oxford/Delhi.

MCLEOD, W. H. 1982. "Kabīr, Nānak y el primitivo Sikh Panth", en *Cambio religioso y dominación cultural*. David N. Lorenzen (ed.), El Colegio de México: México, pp. 191-209.

_____. 1989. *The Sikhs. History, Religion, and Society*. Columbia University Press: Nueva York.

MILLER, Barbara Stoler. 1996. trad. *Yoga. Discipline of Freedom. The* Yoga Sutra *Attributed to Patanjali*. University of California Press: Berkeley/Los Ángeles/Londres.

MITRA, Sarat Chandra. 1927. "On the Cult of Gorakshanatha in Eastern Bengal", en *Journal of the Department of Letters* 14, pp. 1-41.

MITTER, Partha. 2001. *Indian Art*. Oxford University Press: Oxford/ Nueva York.

MONIER-WILLIAMS, Monier. 2000 (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press: Oxford/Nueva York.

MORE, Sadanand. 1994. "Namadeva's Tirthāvalī and the Vārakarī Tradition", en Entwistle y Mallison, pp. 169-174.

MULLER-ORTEGA, Paul Eduardo. 1989. *The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. State University of New York: Albany, Nueva York.

_____. 2005. "'*tarko yogāṅgam uttamam*': On subtle knowledge and the refinement of thought in Abhinavagupta's liberative Tantric method", en Jacobsen, pp. 181-212.

MUÑOZ GARCÍA, Adrián. 2002. "Los ecos de Vāc o la vīṇā de Sarasvatī. La diosa de la palabra y la evolución de un culto". Trabajo final de maestría. El Colegio de México: México.

NEUMANN, Erich. 1995 (1954). *The Origins and History of Consciousness*. Prólogo de C. G. Jung. Traducido del alemán por R. F. Hull. Princeton University Press: Nueva Jersey.

O' FLAHERTY, Wendy (véase Doniger).

PADOUX, André. 1987. "Cakras". *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, MacMillan: Londres/Nueva York.

_____. 2000. "The Tantric Guru", en White 2000, pp. 41-51.

_____. 2002. "What Do We Mean by Tantrism", en Harper y Brown 2002, pp. 17-24.

PANDE, B. N. 1995. "Vedant and Tasawwuf", en *Indo-Iranica* 48: 1-4 (marzo-junio, 1995), pp. 28-39.

PANDEY, S. M. 1992. "Kutuban's *Miragāvatī*: its content and interpretation", en McGregor, pp. 177-189.

PANIKKAR, Raimon. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Trotta: Madrid.

_____. 1999 (1993). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Trad. Agustín López y María Tabuyo, Trotta: Madrid.

PATHAK, V. S. 1980 (1960). *History of Śaiva Cults in Northern India from Inscriptions (700 AD to 1200 AD)*. Abinash Prakashan: Allahabad.

PRATAP SINGH, Anuj. 1989. *Gorakhnāth aur nāth siddh*. Gorakhnāth mandir: Gorakhpur.

PRECIADO SOLÍS, Benjamín. 2000. "Cadáveres y cementerios en la iconografía tántrica", en *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, XXXV: 2, pp. 191-206.

QVARNSTRÖM, Olle. 2003. "Losing one's mind and becoming enlightened: some remarks on the concept of yoga in Śvetāṃbara Jainism and its relation to the Nāth Siddha Tradition", en Whicher y Carpenter, pp. 130-142.

RAESIDE, I. M. P. 1982. "Dattatreya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 54: 3, pp. 489-500.

RĀGHAV, Rāṅgey. 2004 (1963). *Gorakhnāth aur unkā yug*. Ātmārām and Sons: Delhi/Lucknow.

RAMANUJAN, A. K. 1999a. "The Indian Oedipus". *The Collective Essays of A. K. Ramanujan*. Oxford University Press: Oxford/Nueva York, pp. 377-397 [originalmente publicado en *Oedipus: A Folklore Casebook*. Lowell Edmunds y Alan Dundes (eds.), Garland Publishing: Nueva York, 1983].

_____. 1999b. "Men, Women, and Saints". *The Collective Essays of A.K. Ramanujan*, pp. 279-294.

_____. 1999c. "Who Needs Folklore? The Relevance of Oral Traditions to South Asian Studies" *The Collective Essays of A. K. Ramanujan*, pp. 532-552. [Originalmente publicado en *South Asia Occasional Paper Series*. Center for South Asian Studies, School of Hawaiian, Asian and Pacific Studies: University of Hawaii, 1988].

RASTOGI, Navjivan. 1987. *Introduction to the* Tantrāloka. *A Study in Structure*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi.

RAWSON, Philip. 1995 (1973). *The Art of Tantra*. Thames & Hudson: Singapur.

REINICHE, M. L. y H. STERN. 1995. *Les ruse du salut. Religion et politiques dans le monde indien (Purṣārtha 17)*. Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales: París.

RICOEUR, Paul. 2002 (1986). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. FCE: México.

_____. 2003 (1969). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandrina Falcón, rev. Pablo Corona. FCE: México.

RIGOPOULOS, Antonio. 1998. *Dattātreya. The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra. A study of the transformative and inclusive character of a multi-faceted Hindu deity*. State University of New York: Albany, Nueva York.

RIZVI, S. A. A. 1970. "Sufis and Natha Yogis in Medieval Northern India". *Journal of the Oriental Society of Australia* 7: 1-2, pp. 119-133.

ROCHER, Ludo. 1986. *The purāṇas*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

RONNOW, Kasten. 1929. "Some Remarks on Svetadvipa", en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, 5: 2, pp. 253-284.

ŚAMBHUŚARMĀ, Kadav (ed.), 1964. *Siddha-siddhānta-paddhati Nātha-nirvāṇa-vyākhyopetā*. Pīr Candranāth Yogī: Varanasi.

SANDERSON, Alexis. 1988. "Śaivism and the Tantric Traditions", en *The World's Religions*. Stewart SUTHERLAND *et al.* (eds), G. K. Hall: Boston, pp. 660-704.

SARAN, Prem. 1994. *Tantra. Hedonism in Indian Culture*. D. K. Printworld: Nueva Delhi.

SARKAR, Jagdish Narayan. 1985. "A Study of Sufism. Its Background and Its Syncretic Significance in Medieval India". *Indo-Iranica* 38: 1 y 2 (marzo-junio, 1985), pp. 1-24.

SARWAR, Gholam. 1995. "Role of Sufis in the Promotion of Communal Harmony in Bengal", en *Indo-Iranica* 48: 1-4, pp. 120-132.

SCHOMER, Karine. 1987. "The *Dohā* as a Vehicle of Sant Teachings", en Schomer y McLeod, pp. 61-90.

SCHOMER, Karine y W. H. MCLEOD (eds.), 1987. *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*. Motilal Banarsidas: Delhi/Vaı anasi/Patna.

SENSHARMA, Debabrata. 1990. *The Philosophy of Sādhanā. With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*. Prólogo de Paul Muller-Ortega. State University of New York: Albany, Nueva York.

_____ (ed.). 1994. *The* Matsyendra saṃhitā *Ascribed to Matsyendranātha*. Part I. The Asiatic Society: Calcuta.

SHAPIRO, Michael C. 1995. "The Theology of the Locative Case in Sacred Sikh Scripture (Gurabāṇī)", en Lorenzen, pp. 145-159.

SHARMA, Krishna. 2004. "Towards a New Perspective", en Lorenzen, pp. 291-332 [tomado de *Bhakti and Bhakti Movement: A New Perspective*: Nueva Delhi, 1987].

SILBURN, Lilian. 1988 (1983). *Kundalini: Energy of the Depths*. Trad. Jacques Gontier. State University of New York: Albany, Nueva York.

SINGH, Mohan. 1937. *Gorakhnath and Medieval Hindu Mysticism*. Lahore: Oriental College.

SINGH, Vijaypāl. 1992. *Gorakṣa-darśan*. Gorakhnāth Mandir: Gorakhpur.

SKYHAWK, H. Van. 1992. "Ṣūfī influence in the *Ekanāthī-bhāgavat*: some observations on the text and its historical context", en McGregor, pp. 67-79.

SOLAṄKĪ, Komal Singh. 1966. *Nāth panth aur nirguṇ sant-kāvya*. Vinod Pustak Mandir: Agra.

SPELLMAN, John W. 1962. "The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India", en *The Journal of Asian Studies* 22: 1, pp. 79-88.

STEWART, Tony K. 2003. "In Search of Equivalence: Conceiving the Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory", en Eaton, pp. 363-392.

SWALLOW, D. A. 1982. "Ashes and Power: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult", en *Modern Asian Studies* 16: 1, pp. 123-158.

TĀRANĀTHA. 2004 (1970). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Traducción del tibetano por Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya. Prólogo de Lama S. Rinpoche. Editado por Debiprasad Chattopadhyaya. Motilal Banarsidas: Delhi.

TATZ, Mark. 1987. "The Life of the Siddha-Philosopher Maitrigupta". *Journal of the American Oriental Society* 107: 4 (octubre-diciembre, 1987), pp. 695-711.

THUKRAL, Uma. 1995. "The Avatar Doctrine in the Kabīr Panth", en Lorenzen, pp. 221-230.

_____. 1998. *Kabīrpanth: sāhitya, darśan evaṃ sādhanā*. Hindī Book Center: Delhi.

TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti. 1978. *Yoga y mística de la India*. Kier: Buenos Aires.

_____. 1987. *The* Yogasūtras *of Patañjali. On Concentration of Mind*. Trad. K. D. Prithipaul. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna/Madras.

TRIPATHI, B. D. 1978. *Sadhus of India. The Sociological View*. Prólogo de G. S. Ghurye. Popular Prakashan: Bombay.

TRIPĀṬHĪ, Rāmamūrti. s/f. *Tantra aur sant. Tantravād ke ālok meṅ hindī nirguṇ sāhitya kī naī vyākhyā*. Sāhitya Bhāvan Limited: Allahabad.

TULPULE, S. G. 1991. "The Dog as a Symbol of Bhakti", en Eck y Mallison, pp. 273-285.

TURNER, R. L. 1963. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. Oxford University Press: Londres.

UPĀDHYĀY, Nāgendranāth. 1991. *Gorakhnāth*. Sāhitya Akademi: Delhi.

_____. 1997 (1965). *Nāth aur sant sāhitya. (tulanātmak adhyayan)* Amṛt Prakāsan: Varanasi.

UPADHYAYA, A. N. 1968-1969. "On Some Undercurrents of the Nātha-Sampradaya or the Carpaṭa-śataka", en *Journal of the Oriental Institute (Baroda)* 48: 3, pp. 198-206.

URBAN, Hugh B. 2001. *The Economics of Ecstasy. Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal.* Oxford University Press: Londres/Nueva York.

_____. 2003. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion.* University of California Press: Berkeley/Londres.

VARENNE, Jean.1976 (1973). *Yoga and the Hindu Tradition.* Traducido del francés por Derek Coltman. The University of Chicago Press, Chicago/Londres.

VARMĀ, Rāmcandra. 1966. *Mānak hindī koś: hindī bhāṣā ka ādyatan, artha-pradhān aur sarvamgapurna śabdakoś.* 5 vols. Hindī Sāhitya Sammelan: Prayāg.

VAUDEVILLE, Charlotte. 1987a. "*Sant Mat*: Santism as the Universal Path to Sanctity", en Schomer y McLeod, pp. 21-40.

_____. 1987b. "The Shaiva-Vaishnava Synthesis in Maharashtrian Santism", en Schomer y McLeod, pp. 215-228.

_____. 1991. "Chokāmelā: un sant intouchable du Maharashtra", en Mallison, pp. 65-80.

VIDAL, Denis, Gilles TARABOUT y Eric MEYER (eds.), 1994. *Violences et non-violences en Inde (Puruṣārtha 16).* Editions de l'EHESS: París.

WHICHER, Ian. 2003. "The integration of spirit (*puruṣa*) and matter (*prakṛti*) in the *Yoga Sūtra*", en Whicher y Carpenter, pp. 51-69.

WHICHER, Ian y David Carpenter (eds.), 2003. *Yoga. The Indian Tradition.* Routledge Curzon: Londres/Nueva York.

WHITE, David Gordon. 1997. "Mountains of Wisdom: On the Interface between Siddha and Vidyādhara Cults and the Siddha

Orders in Medieval India", en *International Journal of Hindu Studies* 1:1, pp. 73-95.

_____ (ed.), 2000. *Tantra in Practice*. Princeton University Press: Princeton y Oxford.

_____. 2001. "The Exemplary Life of Mastnāth: the Encapsulation of Seven Hundred Years of Nāth Siddha Hagiography", en *Constructions hagiographiques en Inde: entre mythe et histoire*, editado por Francoise Mallison, Éditions de l'EPHE: París, pp. 139-161.

_____. 2002. "Le monde dans le corps du Siddha: microcosmologie dans les traditions médiévales indiennes", en *Images du corps dans le monde hindou*, editado por Véronique Bouiller y Gilles Tarabout, Éditions du CNRS: París, pp. 189-212.

_____. 2003a. "Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas", en *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, editado por Liz Wilson, State University of New York: Albany, pp. 13-27.

_____. 2003b. *Kiss of the Yoginī. "Tantric Sex"*, en *Its South Asia Context*. The University of Chicago Press: Chicago/Londres.

_____. 2004 (1996). *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Munshiram Manoharlal: Delhi.

_____. 2005. "Yogic and Political Power among the Nāth Siddhas of North India", en *Asceticism and Power in Asia*, editado por Peter Flügel y Gustaaf Hartmann, Curzon Press: Londres.

WOODROFFE, Sir John (alias Arthur Avalon).1964 (1918). *The Serpent Power. Being the* Ṣat-cakra-nirūpaṇa *and* Pādukā-pañcaka. Ganesh: Madras.

_____. 1981 (1960). *Principios del tantra. El* Tantra-Tattva *of Sríyukta Siva Candra Vidyárnava Bhattacárya Mahodaya*. Versión castellana de Héctor V. Morel. Kier: Buenos Aires.

_____. 2001a. *Introduction to Tantra Śāstra*. Ganesh: Madras.

_____. 2001b (1927). *Śakti and Śākta*. Essays and Addresses. Ganesh: Madras.

YAJNIK, Hasu. 2004. *Study in the Tribal Literature of Gujarat Edited by Bhagavandas Patel*. Traducción al inglés de Narayan M. Kansara. Lok Pratisthan: Mumbai.

ZELLIOT, Eleanor. 1987. "Eknath's *Bhāruḍs*: The Sant as Link between Cultures", en Schomer y McLeod, pp. 91-109.

_____. 1987. "A Medieval Encounter Between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem *Hindu-Turk Saṃvād*", en Eaton, pp. 64-82.

ZIMMER, Heinrich. 1997 (1946). *Mitos y símbolos de la India*. Trad. Francisco Torres Oliver. Siruela: Madrid.

ZVELEBIL, Kamil V. 1973. *The Poets of the Powers*. Rider: Londres.

_____. 2003 (1996). *The Siddha Quest for Immortality*. Mandrake of Oxford: Oxford.



Figura 1. Templo principal en el complejo de Gorakhpur

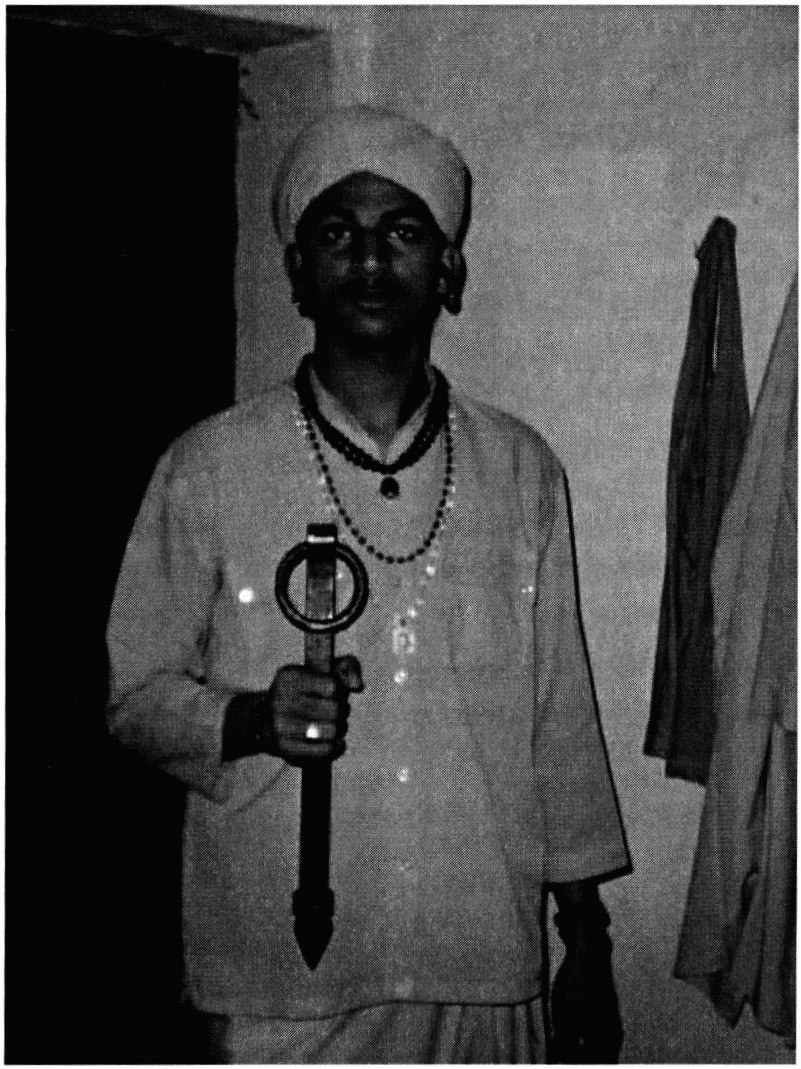


Figura 2. Chotu Nāth (Gorakhpur)



Figura 3. Fachada del templo de Gorakhnāth (Varanasi)
(Gopīcand y Bhartṛhari a la izquierda; Jālandhar a la derecha)



Figura 4. Śiva revela las enseñanzas secretas a Pārvatī (Gorakhpur, India)

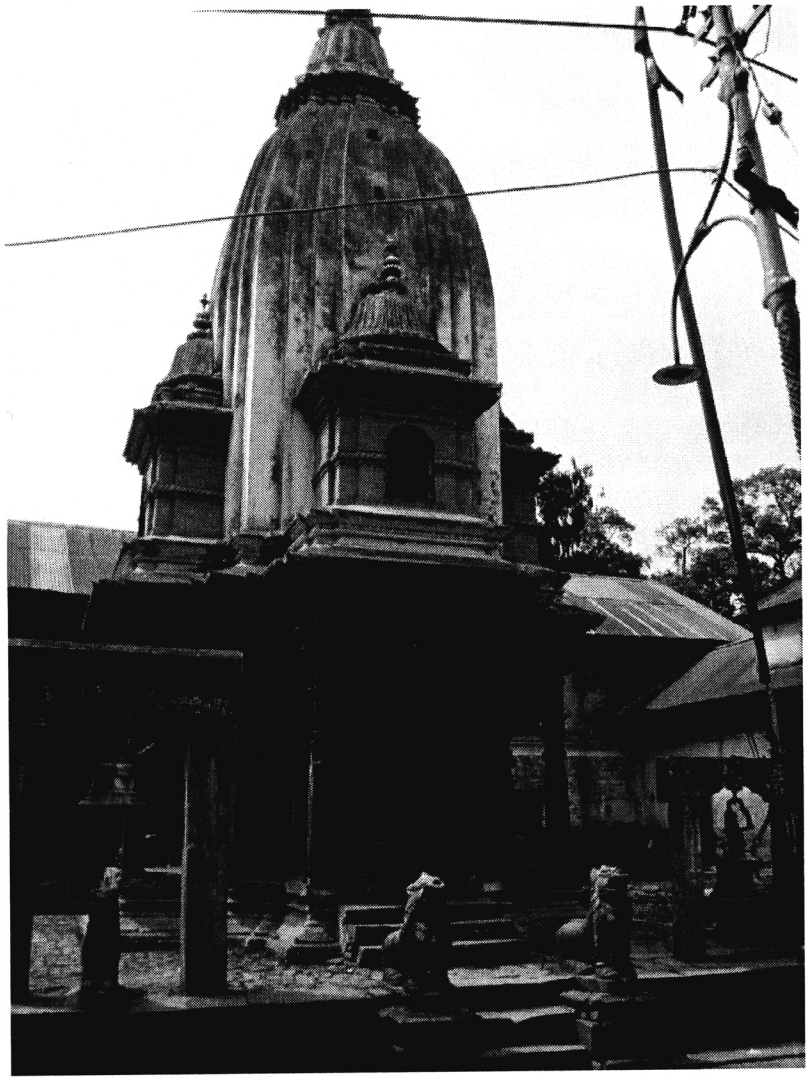


Figura 5. Templo de Gorakhnāth (Mrigasthali, Katmandú)

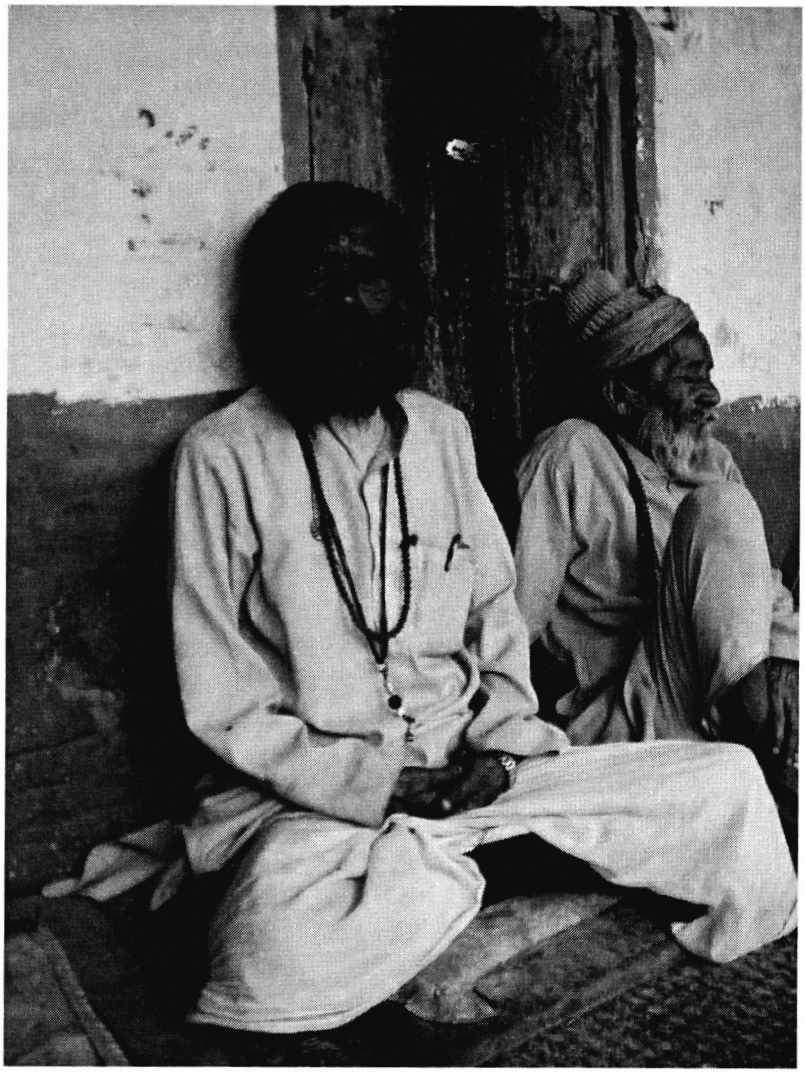


Figura 6. Nāth-yoguis (Mrigasthali)

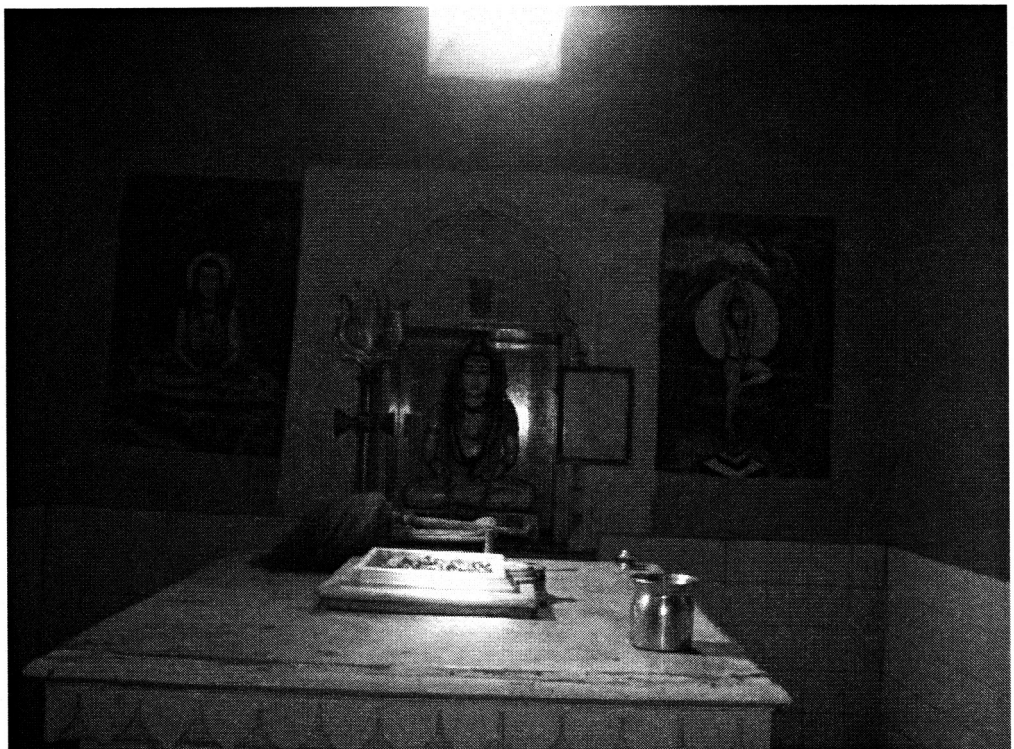


Figura 7. Altar del Templo de Gorakhnāth (Varanasi)

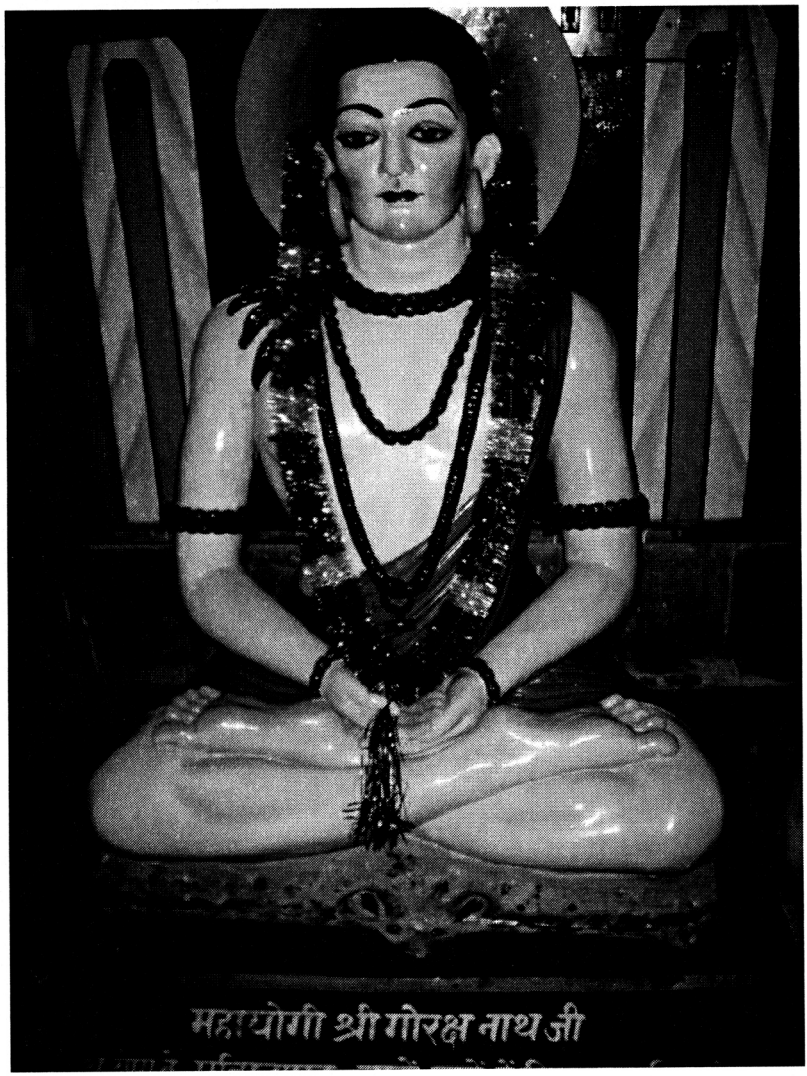


Figura 8. Efigie de Gorakhnāth

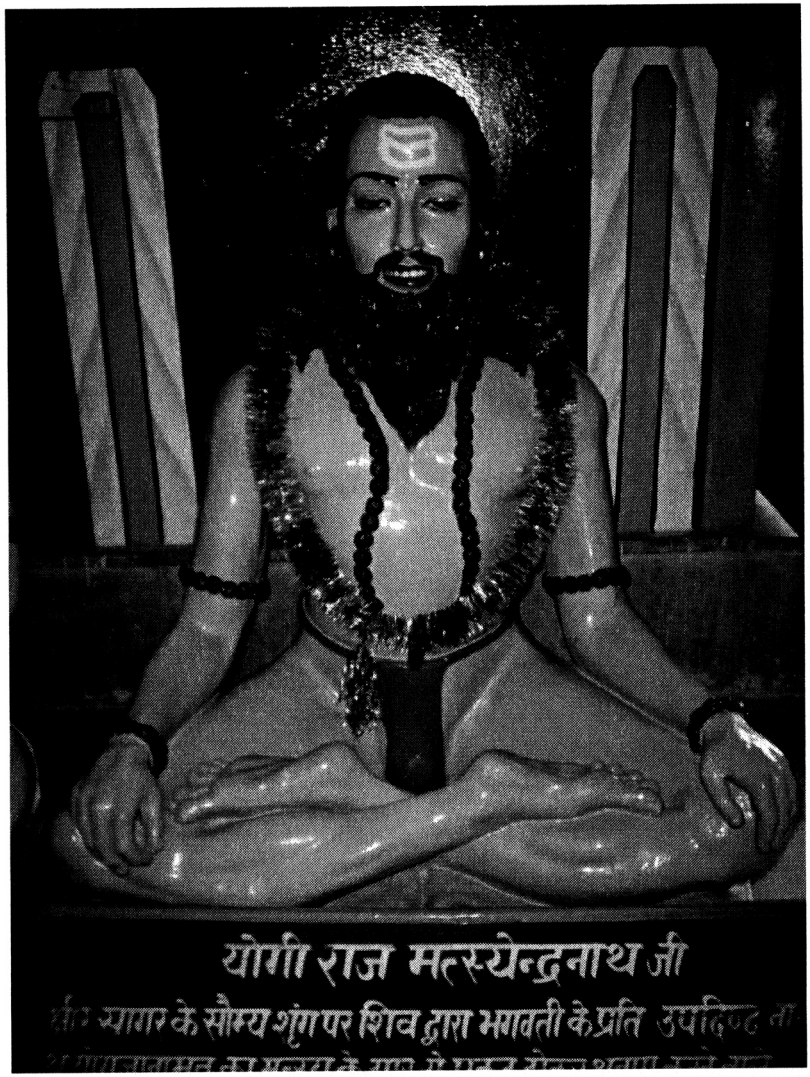


Figura 9. Efigie de Matsyendra

ÍNDICE ANALÍTICO

(Sólo los títulos de obras aparecen en cursivas)

Abeja 188, 207, 242, 245
Abhinava (Abhinavagupta) 23, 284, 303, 337, 341, 354
Adán 98, 105
Ādeś 86, 97, 272, 306
Ādinātha 55
Ādityanāth 319, 320
Advaita 145, 147, 264, 284, 337
Ādya 111
Afganistán 22, 225
Aghorī 24, 239, 247, 270, 329, 342
Akula-vīra-tantra (AkulT) 17, 36, 337
Alakh 86, 87, 97, 140, 171, 172, 193, 197, 272
Alakh; alakṣya 86
Alakh Nirañjan 106, 113, 121, 191 317, 330
Alfarero 178, 185, 199, 204, 252, 253, 254, 255
Alforja 86, 142, 142, 143, 161, 165, 169, 189, 196, 198, 245, 247, 248
Aliento(s) 74, 75, 165, 167, 185, 192, 195, 206, 236, 237, 246, 246, 253, 254, 266, 267, 282, 283, 289, 293, 333
Alquimia 248,
Alquímico 112, 159, 205, 229, 249, 254
Amanaska-yoga (AmY) 17, 274, 329, 337
Amaraugha-prabodha (Am-Prab) 17, 29, 74, 249, 291, 337
Amarnāth 108, 217, 225, 226, 371
Amṛta 76, 154, 159, 236, 265, 287, 289
Anamnesis 151, 152
Ananta 240, 241, 352
Animal 58, 91, 140, 167, 235, 240, 242, 243, 244, 276, 299
Annapurna, pico de 71
Apego 88, 137, 161, 167, 170, 202, 207, 236, 237, 251,

253, 261, 281, 293, 300, 305
"Apoorvanand" 320, 341
Árbol 88, 120, 157, 158, 173, 174, 177, 182, 196, 220, 221, 223
Ardhanarīśvara 154, 349
Arete 246, 303, 371
Arquetipo 77, 78,
Arturo, Rey 39
Ascetismo 8, 33, 47, 52, 164, 188, 201, 278, 293, 295, 308, 316
Asceta 76, 86, 91, 95, 96, 123, 124, 134, 140, 146, 148, 149, 161, 165, 166, 167, 169, 171, 178, 179, 180, 181, 182, 188, 192, 195, 196, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 237, 239, 243, 248, 249, 250, 259, 266, 275, 278, 292, 293, 295, 296, 299, 300, 305, 306, 310, 311, 315, 319, 321
Asia central 112
Assam 23, 80, 222, 257, 279, 280, 288
Ātman 102
Aughar 247, 306, 322, 349
Aurangzeb 313, 344
Austeridades 64, 68, 75, 83, 104, 108, 112, 179, 180, 185, 193, 202, 214, 217, 250, 258, 263, 270, 308
Avadhūta 17, 79, 106, 155, 158, 243, 253, 337
Avadhūta Sampradāya 79
Avedyanāth 36, 291, 319, 320
Āyas Devnāth (Āyas Dev) 318
Ayodhya 92, 320

Badrinath 65, 68, 71, 75, 176
Bagchi, P.C. 56, 339, 342
Baile 153
Bailarina 121, 153, 268
Bakker, Hans 342
Bandha 88, 226, 253, 322, 331
Banerjea, A.K. 342
Banerjee, Ishita 11, 75, 317, 342
Bānī 9, 17, 157, 158, 205, 228, 237, 238, 242, 251, 252, 274, 281, 288, 294, 338, 243
Baño 61, 86, 135, 136, 138, 142, 143, 173, 189, 213
Bañar 136
Barrer 112
Barrendero 112, 145, 322
Barro 83, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 168, 169, 185, 246, 252, 253, 254, 272
Barthwal, Pittambar 17, 228, 338, 343
Bāuls 23, 75,
Behl, Aditya 339

Bengala 22, 23, 60, 70, 75, 85, 112, 133, 134, 187, 192, 199, 200, 206, 222, 240, 270, 274, 279, 280, 281, 282, 297, 325
Bengalí 21, 46, 69, 187
Bhag 158, 179, 340
Bhairava 58, 239
Bhakta 17, 49, 72, 209, 210, 212, 340
Bhakta-māl (BhkM) 17, 49, 72, 187, 209, 210, 212, 340
Bhakti 24, 41, 43, 148, 311, 344, 347, 348, 352, 357, 358
Bhajan 350
Bharatiya Janata Party (BJP) 320, 351
Bharthari (Bhartṛhari) 7, 22, 38, 52, 107, 113, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 107, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 236, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 275, 276, 280, 281, 292, 295, 297, 299, 300, 305, 306, 313, 314, 316, 317, 319, 321, 322, 324, 331, 332, 334, 345 348, 364
Bhattacharya 314, 343
Bhoga 158, 293
Bhojpuri 36, 46, 179, 222, 275, 345, 350,
Biardeau, Madeleine 294, 343
Biblia 256, 337
  Bíblico 98
  Tradición bíblica 76, 256
Bindu 159, 265, 287, 290, 304
Bodhisattva 90
Bosque 119, 123, 136, 145, 148, 165, 166, 167, 172, 177, 179, 183, 186, 196, 205, 210, 212, 224, 260, 269, 275, 276, 277, 278, 279, 286, 307
Bouillier, Véronique 36, 238, 302, 304, 308, 309, 315, 318, 319, 344
Bouy, Christian 147, 284, 344
Brahmā 64, 79, 82, 83, 84, 85, 95, 152, 253, 256
Brahmacārin 148
Brahman 83, 93, 103, 149, 192, 245
Brahmán (o brahmín) 26, 59, 71, 72, 94, 95, 101, 102, 103, 105, 106, 115, 117, 125, 126, 142, 148, 149, 180, 244, 256, 258, 293, 322, 323

Brahmānanda 55, 210, 281, 285, 291, 340, 372
Brāhmaṇas 243, 244
Brahmāṇḍa 240
Brahmanismo 43, 58, 60, 72, 73, 83, 108, 256, 312
Brahma-randhra 253
Brazo(s) 194, 198, 224
Briggs, G.W. 34, 42, 50, 90, 179, 184, 227, 234, 235, 238, 239, 242, 245, 247, 252, 256, 301, 302, 305, 311, 312, 314, 328, 338, 344
Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 278
Buda 15, 39, 203, 315
Buddha-purāṇa 89
Budismo 15, 23, 78, 80, 90, 91, 92, 257, 269, 284, 312, 313, 327, 330, 332, 333, 372
Buitre 139, 140

Caca 138, 160
Caitanya 39, 264
Cakra 80, 275, 280, 286, 289, 290, 360, 372, 373
Cakra-pūjā 275, 286
Cakra-saṃvara-tantra 69, 80, 81, 269
Cakra-saṃbara Tantra 80
Callewaert, Winand 344
Camārs 234
Cāmuṇḍā 214, 215
Candradvīpa 58
Candragiri 85, 87, 94
Candrāvalī 192, 205
Caos 174, 244
Capala, jardín de 173, 174, 175, 182, 183, 194, 206, 298
Carpaṭ (Carpaṭi) 78, 145, 193, 194, 203, 313
Castración, castrar 109, 110, 224, 292, 303
Caturdās 49, 209, 340
Caurangī 7, 15, 22, 52, 90, 144, 163, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 248, 250, 251, 258, 259, 262, 268, 282, 292, 295, 297, 298, 299, 305, 306, 309, 314, 316, 319, 322, 323, 325, 334
Celibato 81, 110, 113, 123, 277, 292, 312, 330, 331, 334
Cenizas 86, 89, 91, 94, 96, 105, 109, 122, 124, 137, 161, 165, 169, 175, 177, 194, 196, 198, 200, 225, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 265
Chakravarti, Chintaharan 273, 345
Chamārs 141, 344
Champion, Catherine 36, 43, 180, 222, 252, 274, 275,

280, 281, 297, 298, 301, 305, 308, 343, 345, 353
China 112, 217, 225
Ciervo 172, 173, 181, 242, 243, 244
Cinnapaṭṭan (Cinnāpaṭan) 116, 117, 118, 123, 125, 129
Cintāmaṇināth 145
Citta-vṛtti 76, 292
Clases (sociales); véase también *brahmán*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*
34, 83, 93, 148, 149, 206, 239, 244, 245, 300, 301, 304, 310, 322, 323
Cola 62, 63, 72, 73, 79, 120, 156, 157, 188, 191, 241, 313, 314, 324
Rey 62, 63, 72, 73, 79, 314, 324
Reino 73, 313
Coito 76, 274, 280, 285, 286, 287, 303
Conciencia 74, 100, 105, 127, 130, 135, 146, 253, 262, 265, 268, 283, 286
Corán, el 77, 338
Cortesana(s) 114, 180, 203
Crematorio; campo de cremación 168, 182,183, 258, 259, 262, 269, 270, 373
Cuarenta 256
Cuatro nāths 7, 110, 144, 150
Cuerno 165, 177, 196, 198, 245, 246
Cueva 146, 214, 215, 227, 232, 233, 251, 258, 292, 306, 346

Dabistan 42, 77, 311, 338
Ḍāhukā 112, 145
Ḍākinī 207
Dakṣināćāra 273
Dakṣa 39
Danza 132, 134
Dārika 80
Darśan-a 84, 126, 176, 200, 214, 246, 357, 358
Dasgupta, Shashibhusan 38, 41, 50, 91, 111, 112, 159, 207, 229, 235, 238, 261, 279, 289, 345
Dattātreya 17, 42, 65, 68, 69, 79, 147, 183, 212, 237, 251, 258, 291, 337, 338, 355, 356
Dattātreya-tantra (DatTan) 17, 234, 338
Dattātreya-yoga-śāstra (Dat-Yog) 17, 291, 338
Defecar 138
Demonio 65, 124, 158
Desapego 109, 143, 164, 192, 294, 297, 316, 317
Descendencia 8, 22 29, 57, 60, 65, 97, 105, 293, 295, 299,

300, 302, 303, 304, 307, 308, 316, 322, 334
Deseo carnal 112, 161
Desmembramiento (amputación) 221, 226, 229
Despertar 77, 111, 123, 150, 151, 152, 156, 159, 160, 228, 237, 242, 251, 267, 268
Devapāla, Rey 88, 219, 220, 222
Devī 58, 62, 71, 286
Dhātu(s) 99, 100
Dhaula Giri 71
Dharma 75, 91, 118, 123, 137, 148, 149, 210, 218, 255, 257, 275, 285, 301
Dhobī 135, 251, 252, 332
Dhūnī 247
Díaz de Vivar, Rodrigo 39
Digvijaynāth 319
Diṅgi 80
Disfraz, disfrazar 115, 116, 117, 125, 126, 131, 153, 167, 179, 278
Divya-dṛṣṭi (visión divina) 70, 109, 151
Doce 9, 59, 68, 69, 70, 75, 86, 87, 91, 95, 103, 104, 114, 118, 120, 128, 132, 149, 168, 182, 183, 191, 193, 194, 195, 200, 202, 210, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 227, 228, 232, 252, 256, 257, 258, 259, 269, 295
Ḍombipa 233
Doméstico 106, 158, 301, 305
Vida doméstica 34, 150, 271, 301, 307, 316
Doniger, Wendy (O'Flaherty) 31, 32, 39, 40, 76, 77, 114, 146, 231, 234, 238, 241, 243, 249, 256, 276, 277, 278, 346, 254
Dowman, Keith 50, 51, 69, 78, 80, 82, 88, 203, 219, 224, 228, 233, 253, 346
Dpag-bsam-Gon-bzans 73
Dundas, Paul 307, 346
Dūraṅgatnāth 258, 259
Durgā 150, 234
Dvivedi, Hazariprasad 50, 114, 150, 159, 301, 346
Dyczkowski, Mark 338, 346

Eliade, Mircea 90, 150, 151, 153, 235, 236, 279, 283, 333, 347
Encarnación 69, 71, 73, 77, 78, 82, 84, 85, 89, 91, 106, 107, 115, 124, 149, 168, 259, 327
Engineer, Asghar Ali 347
Esotérico 27, 58, 72, 226, 311, 329
Estiércol; heces 87, 90, 91, 174, 195, 250, 262

Estructura 26, 28, 33, 37, 44, 45, 58, 110, 298
Etimología 69, 73, 90, 91, 243, 266
Excitación 154, 282
Excremento 88, 90, 133, 194, 250, 251, 262

Fayjullā 114
Felino 236, 237, 241, 242
Fluidos 74, 236, 242, 246, 287, 288, 289, 290, 293
Folclor 7, 10, 22, 31, 47, 156, 237, 298, 333
Folclórico 32, 50, 202, 255
Foltz, Richard 112, 348
Fuego; llama; flama 100, 115, 139, 176, 196, 250, 254, 261, 285
Fuentes 10, 29, 30, 33, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 71, 72, 73, 78, 81, 82, 88, 105, 107, 108, 112, 113, 114, 149, 151, 152, 159, 160, 164, 179, 183, 187, 202, 207, 209, 210, 224, 225, 255, 256, 266, 274, 276, 277, 278, 279, 290, 295, 307, 314, 316, 318, 328, 332, 334, 337
Orales 50
Textuales 97, 249, 273
Fumar 133, 141, 143

Gacela 165, 172, 173, 181, 200, 244, 260
Gahinī (-nātha) 7,22, 27, 42 52,53, 69, 82, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 116, 119, 159,160,231, 243, 252, 253, 254, 257, 258, 266, 271, 272, 292, 293, 295, 302, 305, 306, 312, 322, 323, 328, 344, 356, 359
Gahinī-pratāp 105
Ganado 85, 88
Gandharaph Syāṇ 205
Gaṅgā 39, 101, 105, 108, 266
Garza 120, 156, 157, 173
Gatade, Subhash 320, 348
Gaurī 55, 71, 83, 111, 112
Gāyatrī 94, 95, 244, 265
Genealogía 50, 53, 331
Gheraṇḍa-saṃhitā (GhS) 17, 26, 243, 267, 268, 281, 290, 291
Godavari, río 104, 108, 142
(*Srī*) *Gogā Mahāpurānṇ* (Gog-Pur) 17, 49, 57, 64, 71, 79, 80, 82, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 107, 109, 114, 121, 134, 147, 159, 187, 202, 276, 313, 328, 340
Gold, Ann G. 29, 34, 36, 41, 47, 49, 50, 51, 154, 180, 182, 185, 202, 206, 260, 275,

280, 281, 296, 299, 304, 305, 314, 329, 334
Gold, Daniel 109, 255, 303, 304, 310, 312, 315, 318, 348, 349,
Goldberg, Ellen 154, 266, 349
Gopīcand 7, 22, 34, 38, 52, 133, 152, 163, 181, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 235, 236, 237, 245, 246, 257, 258, 261, 262, 270, 271, 276, 279, 280, 282, 292, 295, 297, 300, 306, 313, 314, 315, 316, 319, 321, 322, 323, 331, 333, 334, 364
Gorakh-carit (GorC 1) 17, 49, 50, 57, 82, 85, 91, 93, 97, 103, 105, 109, 111, 112, 114, 115, 119, 142, 145, 146, 149, 159, 160, 164, 165, 180, 182, 183, 186, 187, 210, 212, 222, 225, 226, 238, 258, 276, 328, 339
Gorakhnāth (Gorakh; Gorakṣa) 7, 9, 12, 15, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 35, 36, 38, 42, 47, 49, 51, 52, 57, 69, 74, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 195, 200, 203, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 281, 283, 284, 286, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 317,

318, 319, 321, 322, 323, 327, 328, 331, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 348, 351, 352, 353, 355, 357, 358, 364, 366, 368, 369
(Śrī) Gorakhnāth-caritra (GorC 2) 7, 9, 12, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 30, 36, 48, 49, 50, 57, 74, 81, 82, 85, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 103, 105, 107, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 121, 123, 124, 129, 132, 134, 146, 147, 149, 154, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 176, 180, 182, 183, 186, 187, 200, 203, 209, 210, 212, 218, 228, 236, 237, 238, 244, 257, 258, 261, 263, 264, 265, 272, 273, 276, 277, 288, 292, 295, 304, 308, 309, 319, 328, 331, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 348, 351, 352, 355, 357, 358, 364, 366, 368, 369
Gorakhpur 9, 17, 19, 35, 36, 49, 91, 92, 107, 261, 273, 275, 291, 300, 308, 312, 319, 320, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 350, 351, 355, 357, 362, 363, 365
Gorakṣa-śataka (GorŚ) 17, 19, 147, 265, 282, 283, 291, 294, 338
Gorakṣa-saṃhitā (GorSam) 17, 265, 268, 279, 281, 338
Gorakṣa-siddhānta-saṃgraha (GorSS) 17, 80, 245, 248, 291, 338,
Gorakṣa-vacana-saṃgraha (GorVac) 17, 265, 266, 283, 284, 294, 339
Gorakṣa-viṣaya 114
Gorakṣa-vijaya 18, 114, 145, 207, 339
Gorkha, dinastía 257, 309, 318, 344
Gozo 68, 119, 124, 142, 147, 157, 158, 159, 189, 278, 281, 286, 293
Granthi(s) 206, 241
Gṛhastha 148, 310
Guru 7, 9, 10, 11, 15, 25, 30, 36, 38, 53, 63, 69, 78, 81, 89, 90, 92, 100, 104, 109, 110, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 157, 158, 160,

161, 170, 177, 180, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 198, 199, 203, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 221, 223, 235, 236, 238, 239, 246, 247, 251, 257, 271, 273, 274, 277, 281, 292, 293, 298, 302, 303, 306, 317, 322, 324, 327, 348, 351, 354, 356

Hādipa; Hālipa (ver Jālandhar) 78, 111, 112, 145, 235, 322
Hagiografía 10, 30, 33, 42, 43, 46, 48, 52, 65, 75, 82, 107, 110, 113, 116, 207, 210, 225, 257, 259, 265, 276, 292, 294, 302, 308, 313, 315, 320, 328, 333
Hagiográfico 34, 231, 247, 255
Hāṇḍī Pharaṅg 256, 314
Hanumān 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 147, 149, 309, 327
Hari-Nārāyaṇa 85, 91, 107, 124, 312, 313
Haṭha-yoga 10, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 57, 74, 81, 83, 153, 154, 156, 226, 228, 236, 242, 249, 253, 254, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 273, 281, 283, 284, 287, 289, 290, 291, 294, 308, 309, 327, 328, 239
Haṭhayoga-pradīpikā (HYP) 17, 26, 29, 55, 152, 156, 210, 234, 237, 240, 241, 243, 246, 265, 267, 268, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 291
Hawley, John 41, 349, 350
Hechicera(s) 205, 277
Henry, Edward O. 350
Hermenéutica 242, 356
Heterodoxia
Heterodoxo 91, 310, 312, 329
Hevajra 80
Hierba(s) 98, 101, 265
Himalaya 71, 263, 344
Hindi 11, 12, 15, 21, 22, 29, 46, 47, 48, 49, 57, 82, 151, 182, 207, 337, 341, 343, 344, 346, 348, 353, 358, 359
Hīrā 191, 196, 197, 198, 203, 205, 277

Iḍā 184, 205, 251, 266, 267
Identidad 3, 5, 24, 25, 27, 28, 34, 37, 43, 44, 45, 48, 52, 62, 79, 112, 117, 126, 151, 152, 155, 159, 180, 225, 259, 269, 277, 296, 297,

301, 302, 308, 310, 311, 315, 327, 332, 334
Ideología 25, 26, 28, 43, 48, 108, 231
Nāth 108
Social 26
Ilusión 105, 106, 110, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 169
Incesto 109, 213, 299
Iniciación 38, 47, 62, 65, 68, 70, 71, 72, 79, 104, 165, 166, 169, 182, 189, 190, 194, 195, 200, 207, 208, 212, 214, 220, 227, 236, 244, 245, 246, 247, 251, 259, 261, 262, 299, 303, 304, 306, 319
Inmolación 166, 174, 181,182, 244, 260, 261, 275
Interpretación 32, 57, 76, 90, 97, 109, 154, 227, 231, 277, 293, 306
Islam 119, 301, 302, 310, 328, 329, 341, 346, 347, 352 352

Jainismo 307, 312
(Jaina) 92, 307
Jālandhar (Jālindar; Hāḍipa) 15, 22, 52, 78, 107, 111, 112, 133, 145, 150, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 203, 206, 207, 208, 209, 227, 235, 236, 239, 253, 258, 259, 271, 281, 298, 306, 315, 318, 321, 322, 323, 331, 364
-Mudrā 267
Jarro; jarrón 176, 177, 185, 194, 197 252, 253, 254, 289
Jaśodā 201, 205, 208
Jātī 34, 148
Jñāna 18, 29, 36, 56, 58, 105, 145, 153, 269, 276, 286, 327, 339, 342
Jñāna-kaivalya 105, 145
Jñāndeva (Jñāneśvar) 78, 107, 339
Jñānendriya(s) 99, 100
Jñāneśvarī 78
Jodhpur 12, 56, 312, 318, 343, 348, 349
Jonás 76, 77, 256
Jung, C.G. 44, 350, 351, 354

Kabīr 12, 39, 41, 42, 312, 315, 344, 346, 352, 353, 358
Kabīr-panth 352
Kadalī, bosque de 119, 145, 186, 205, 269, 275, 277, 279, 286
Kailāśa, monte 59, 61, 69, 85, 112
Kaliṅgā 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 129, 130, 131, 153, 268, 328

Kali-yuga 39, 58
Kāma 112, 146, 249, 250, 276, 288, 289, 344
Kāmākhyā (Kāmākṣyā; Kāmarūpa) 15, 23, 58, 73, 80, 279, 280
Kamalā 115, 145
Kāmarūpa (Kāmaru) 58, 73, 80, 279, 280
Kāmik 65, 66, 67
Kanak 98, 103, 104, 105, 293
Kānhapā (Kānupā; Kṛṣṇācārya) 22, 52, 80, 111, 112, 133, 139, 145, 149, 150, 238, 239, 247, 306, 312, 313, 322, 331, 334
Kāpālika 256, 275, 278, 327, 329, 352
Kara-Bhañjananāth Nārāyaṇa 101 102, 103, 106
Karma 102, 216
Karmendriya(s) 100
Karnataka 73
Katmandú 13, 19, 21, 35, 56, 238, 257, 352, 366
Kaula 18, 25, 29, 36, 56, 57, 58, 72, 75, 108, 115, 117, 119, 120, 145, 147, 159, 242, 269, 272, 274, 275, 276, 278, 280, 285, 286, 288, 294, 307, 308, 327, 329, 339, 342, 346, 351, 354
Kula-mārga 25, 286
Kaulāgama 58
Kaula-yoginī 25, 57, 272, 278, 285
Kaula-jñāna-nirṇaya (KJN) 18, 29, 36, 56, 57, 58, 59, 70, 79, 269, 276, 280, 286, 287, 288, 289, 327, 339, 342
Kauṇḍilyapur 212, 215, 222
Kavi-Nārāyaṇa 64, 65, 66, 69, 71, 80, 107, 312
Kāyā-sādhana 309
Kerala 73
Keśirāja 237
Khan, Atiq 252, 351
Khecarī-mudrā 265
Kīna Rām 39
Kiss, Csaba 57, 360
Kṛṣṇa 213, 269, 291
Kṛṣṇāgar 213, 222, 323
Kṣatriya 148, 206, 244, 322, 323
Kṣīra-sāgara 59, 111
Kula (véase kaula) 25, 242, 286
Kumbhaka 74, 220, 254, 267
Kumbhārāṇā 201, 202
Kumbharipā 253
Kuṇḍal 246
Kuṇḍalinī (kuṇḍalī) 154, 156, 238, 240, 241, 246, 250, 267, 283, 286, 289, 314, 357

Lago 42, 103, 115, 120, 157, 202, 280

Lalakuṃvāra 202, 207, 209, 258
Laṅga 115
Lavar 160, 251
Lavandero 135, 252, 255, 332
Laya-yoga 264, 265
Leche 9, 59, 66, 75, 86, 100, 103, 111, 113, 192, 194, 195, 200, 225, 236, 290, 291
León 167, 234, 236, 237, 242, 243, 283, 350
Leyenda 7, 28, 31, 39, 40, 41, 45, 48, 51, 53, 55, 71, 72, 73, 75, 78, 79, 80, 82, 89, 91, 93, 97, 105, 107, 108, 110, 112, 144, 146, 147, 149, 157, 161, 164, 179, 181, 186, 208, 210, 221, 226, 228, 229, 231, 237, 242, 244, 246, 247, 249, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 260, 262, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 281, 293, 302, 305, 314317, 318, 321, 324, 334
Leyendas de los ochenta y cuatro siddhas 69, 210, 224, 233
Lévi-Strauss, Claude 44
Libido 76, 79, 241, 249, 282, 283
Linaje 8, 23, 29, 46, 78, 107, 203, 295, 303, 304, 327
Llorona, La 40, 41, 181
Lluvia 104, 238, 257
Locke, John 238, 257, 351
Lorenzen, David N. 11, 25, 26, 40, 41, 43, 93, 256, 309, 315, 333, 339, 343, 346, 349, 350, 352, 353, 357, 358
Loto, flor de 21, 116, 125, 129, 153, 194, 198, 268
Luīpa (ver también Matsyendra) 78, 79, 80
Luna 61, 66, 198, 205, 251, 252, 265, 266, 267, 287, 339
Lūṇā 211, 222, 224, 227, 297, 299, 377

Macrocosmos 240, 266, 279, 335
Madhava-Vidyaranya 145, 339
Madhu Nāth 49, 50, 114, 133, 161, 164, 172, 181, 204, 207, 208, 209, 261, 296, 299, 300, 301
Magadha 233
Magee, Michael 337, 340, 342, 353
Mahādeva 69, 70, 73, 89, 90, 341
Mahālaṅga 115
Mahāmudrā 89, 346

Mahārāj 102, 103, 215, 217, 310
Mahāras-a 157, 159
Maharashtra 22, 79, 97, 108, 359,
Mahārtha-mañjarī 18, 313, 339
Mahima Swami 75
Mahima Dharma 75
Mainākinī 115, 118, 119, 120, 121, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 149, 152, 160, 249, 271, 324
Maithuna 285, 287
Malipa 78
Mallik, Kalyani 17, 18, 71, 337, 340, 341, 353
Manasā-maṅgal 314
Maṅgalā 115, 145
Māṇikcandra 187, 188, 207, 208, 261
Manonmanī 267
Man Singh 318
Mantra 59, 68, 83, 98, 100, 101, 137, 165, 169, 214, 244, 264, 265, 271, 272, 303, 306, 377
Manu 18, 77, 148, 243, 275, 278, 285, 339
Manu-smṛti 18, 148, 339
Mar 55, 57, 58, 59, 61, 66, 67, 69, 70, 71, 108, 167, 187, 202
Marathi 71
Mastnāth 333, 360
Matrimonio 86, 93, 95, 103, 105, 141, 185, 190, 211, 255, 258, 293
Matsyendra (Macchandar; Machendra;
Mīna) 7, 18, 19, 22, 25, 29, 30, 36, 47, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 183, 187, 191, 209, 210, 212, 213, 214, 223, 224, 225, 226, 227, 237, 238, 247, 248, 249, 251, 257, 258, 259, 260, 262, 268, 269, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 288, 289,

292, 293, 294, 295, 297, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 314, 315, 316, 317, 319, 322, 323, 327, 331, 332, 333, 339, 357, 370
Matsyendra-saṃhitā (MatSam) 18, 50, 56, 57, 60, 61, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 81, 234, 314, 339
Matsyodara (matsyodarī) 74, 289, 322, 324, 331
Māyā 83, 84, 113, 119, 123, 153, 154, 155, 157, 199, 213, 228, 237, 253, 276
Maynāvatī (Menāvatī) 34, 112, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 237, 245, 258, 261, 295, 299, 300, 309
McDaniel, June 75
McDermott, Rachel 239, 240, 353
McLeod, W.H. 348, 350, 351, 352, 353, 357, 359, 361
Meditar; meditación 21, 61, 68, 75, 83, 89, 97, 103, 106, 107, 115, 116, 117, 121, 148, 187, 196, 200, 203, 206, 214, 217, 220, 227, 229, 245, 249, 250, 258, 263, 269, 270, 272, 280, 289, 292, 310, 313, 316, 317, 324, 325, 331
Memoria (mnemé) 42, 77, 151, 347
Mente 44, 63, 74, 76, 98, 117, 127, 128, 130, 142, 146, 155, 157, 170, 187, 191, 192, 203, 205, 240, 241, 243, 246, 267, 270, 282, 289, 292
Meru, monte 104, 120, 156
Microcosmos 240, 266, 279, 335
Milagro 100, 248
Milagroso 59
Mīna-cetana 114, 144
Mīnanātha 120, 135, 136, 137, 306, 309
Misticismo 24, 307, 311, 329
Mística 10, 106, 237, 254, 264, 267, 283, 294, 318, 358
Mithila 252, 280, 281, 301, 345
Mito 10, 28, 31, 32, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 76, 79, 80, 144, 231, 250, 277, 293, 333, 346,
Mítico 7, 34, 35, 39, 40, 43, 44, 53, 77, 78, 107, 286, 361
Mitología 133, 236, 293, 298

Mitológico 39, 45, 94, 95, 133, 236, 277, 293, 298, 347
Mṛdaṅga 116, 130, 131
Mṛgasthali 13, 71, 257
Mudrā 246, 253, 265, 267, 281, 289, 290, 291
Mula 139
Muller-Ortega, Paul E. 74, 284, 354, 357
Música 122, 154, 155, 277, 328
Musical 122, 139, 153, 155, 303, 317
Mutilación 109, 221

Nabhadās 49
Nāḍī 76, 120, 156, 184, 266, 267
Nāga(s) 116, 241, 268
Nalanda 80
Nalendra 80
Nānak 39, 353
Nārada 18, 57, 82, 85, 152, 174, 339
Nārada-purāṇa (NārPur) 18, 59, 65, 82, 152, 339
Nārāyanadās 49, 72, 92, 164, 209, 210, 212, 339, 340
Narrativa 7, 27 28, 34, 35, 37, 41, 45, 47, 52, 146, 149, 154, 163, 202, 204, 208, 231, 233, 248, 255, 258, 259, 260, 261, 266, 271, 292, 295, 299, 300, 303, 304, 310, 316, 320, 328, 332, 333
Nasruddín 31, 42
Nāsik 104, 108
Nāth Panth 7, 10, 13, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 48, 49, 52, 68, 81, 90, 92, 107, 108, 126, 132, 150, 171, 232, 244, 246, 247, 262, 263, 273, 274, 297, 302, 304, 307, 308, 310, 311, 312, 319, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 357
Nāth Sampradāya 21, 24, 29, 30, 107
Nāth-siddha 10, 18, 23, 24, 49, 57, 78, 107, 210, 219, 221, 248, 254, 334, 339
Nāth-siddha caritra (NSCar) 18, 49, 50, 57, 70, 71, 91, 104, 105, 107, 114, 145, 147, 187, 202, 207, 210, 222, 224, 253, 254, 279, 313
Néctar 76, 119, 142, 156, 159, 253, 287, 289, 360
Nepal 9, 12, 19, 22, 23, 74, 92, 112, 256, 274, 309, 318, 344, 351, 352
Nepalí 21, 46, 71

Neumann, Erich 78, 242, 354
Nīm (-nāth) 133, 139, 140, 141, 142, 159, 196, 304, 305, 306, 309
Nirañjan 106, 113, 121, 147, 158, 191, 317, 330
Nirguṇī 41, 43, 93, 147, 302, 307, 315, 352
Nivṛttinātha 97
Niyama 283, 284
Nueve 107, 110, 238, 252, 312
Nueve Nārāyaṇas 107, 312

Océano 55, 58, 59, 60, 64, 66, 70, 78, 80, 111, 113, 202, 225, 258
Ochenta y cuatro 10, 69, 209, 210, 224, 233
Oghars 247
Ojo 9, 228, 235, 249, 305
Olvido 42, 150, 151, 152, 155, 276, 347
Olvidar 71, 111, 113, 150, 151
Op de Beck, Bart 344
Oral, literatura y tradición 27, 32, 36, 43, 46, 81, 350, 355
Oreja 176, 195, 196, 236, 246
Orinar 138
Orissa 75
Oro 70, 105, 106, 139, 142, 143, 144, 161, 168, 178, 192, 194, 199, 200, 201, 220, 246, 250, 317
Ortodoxia 91, 310, 312
Ortodoxo 43, 91, 107, 108, 148, 149, 243, 263, 301, 307, 310, 312, 328, 329

Pād 9, 157, 158, 205, 237, 242, 252, 274, 281, 288, 294, 333
Padmapāda 146
Padmāsana 153, 268
Padminī 189, 190, 191, 205
Padoux, André 274, 349, 254
Pakistán 22, 210, 222, 225, 226
Panikkar, Raimon 44, 45, 354
Pañca-makāra 285
Pañjāb 163, 179, 210,222, 227
Pañjābī 21, 46, 353
Parameśvar 59, 121, 317
Pāras (-nāth) 133, 139, 140, 141, 142, 159, 304, 305, 306, 309
Parimalā 105, 115, 145, 227, 259, 293, 339
Pārvatī 19, 59, 60, 61, 64, 65, 81, 83, 84, 85, 240, 249, 293, 365
Pāṭam De 196, 197, 198, 205
Patañjali 263, 264, 265, 283, 294, 340, 350, 353, 358
Perforación 206, 245, 247, 303, 306, 319

Persa 46, 77
Pescador 58, 60, 61, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 77, 262, 322
Pez 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 111, 159, 258, 268
Piedra 68, 135, 138, 141, 142, 194, 214, 215, 233, 248, 251, 252
Piel 3, 5, 21, 99, 135, 137, 138, 165, 172, 205, 233, 234, 237, 238, 243, 245, 299, 309, 335
Pierna(s) 9, 88, 120, 135, 138, 142, 156, 157, 165, 174, 212, 213, 215, 216, 217, 222, 224, 225, 228, 248, 290, 304
Pilāṅg 217, 225, 226
Piṇḍa 253, 254
Piṇḍāṇḍa 240
Piṅgalā 113, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 203, 204, 205, 206, 249, 251, 253, 260, 261, 265, 266, 267, 270, 275, 281, 282, 332
Pinocho 77
Postura 37, 94, 125, 245, 268, 281, 283, 284, 287, 291, 294
Pozo 52, 133, 140, 141, 143, 144, 173, 187, 194, 195, 200, 208, 212, 222, 225, 227, 232, 253, 289, 321
Prajāpati 39
Prāṇa 41, 74, 79, 185, 188, 226, 231, 236, 237, 253, 265, 266, 267, 268, 283, 289, 323, 324, 325
Prāṇāyāma 74, 226, 253, 267, 283, 289, 323, 324, 325
Prakṛti 83, 155, 156, 289, 294, 359
Prayāg 114, 359
Prithivi-Narayan Shah 257
Prosperidad 106, 141, 171, 182, 183, 244, 257, 262, 334
  Material 334
  Del reino 244
Pūran Bhāgat 163, 210, 222, 227, 229, 323
Purāṇas 38, 39, 46, 51, 57, 65, 82, 356
  Purāṇico 95
Pūrnamal 210, 211, 212, 222, 297, 323
Puruṣa 83, 155, 294, 344, 345, 359
Pūrvaḍām 123

Qvarnström, Olle 307, 355
Quetzalcóatl 39

Rāghavadās 49, 72, 340
Raidās 344, 348
Rajasthán 21, 22, 41, 46, 47, 48, 49, 79, 164, 204, 208, 275, 280, 348
Rāja-yoga 83, 156, 264, 265, 283
Rajendra Coladeva 73
Rajjab 49, 187, 209, 210, 340
Rajjab Vāṇī 49, 209, 210, 340
Rājput 133, 315, 328
Rakta 236, 288
Rāma; Rām (Rāmacandra) 39, 108, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 147, 320, 337
Rāmāyāṇa 32
Ramanujan, A.K. 31, 32, 298, 299, 355
Rangeya, Raghav 209, 355
Rasālū 227
Rashtriya Swayasemvak Sangh (RSS) 320
Ratannāth 247, 252, 254, 318, 322
Realeza; reyes; reinas 7, 47, 50, 121, 139, 140, 144, 145, 160, 161, 163, 171, 179, 184, 189, 190, 191, 195, 196, 198, 200, 204, 257, 301, 314, 316, 317, 324, 334
Red; redes 58, 61, 78, 110, 123, 132, 142, 153, 199, 213, 253, 276, 334, 335, 380
Reforma 333
Regeneración 228
Reino de las Mujeres 52, 105, 106, 110, 115, 116, 121, 133, 145, 149, 155, 209, 237, 259, 269, 273, 277, 281, 292, 317, 333
Renuncia; renunciación 47, 52, 143, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 181, 183, 184, 186, 187, 192, 194, 202, 204, 207, 208, 236, 275, 292, 296, 297, 308, 315, 316, 317, 322, 331, 334
Respiración 75, 220, 253, 264, 266, 267, 268, 282, 284, 295, 331
  Control de 75, 79, 245, 267, 282, 284, 295, 331
rGya-gar-chos-'byuṅ 80
Ricoeur, Paul 27, 28, 33, 37, 44, 232, 256
Rigopoulos, Antonio 237, 356
Río 39, 64, 80, 89, 104, 105, 108, 120, 124, 135, 137, 157, 158, 171, 180, 196, 211, 213, 215, 217, 237, 252, 266, 280

Rito; ritual 44, 45, 61, 76, 95, 142, 233, 244, 246, 247, 259, 260, 274, 280, 285, 286, 299, 301, 303, 306, 312, 345, 349
Rizvi, S.A.A. 356
Rocher, Ludo 51, 82, 356
Ruta de la seda 112

Śabara-tantra 80
Sacrificio 39, 69, 109, 243
Sādhaka 74, 126, 270, 271, 287, 288, 290
Sādhana; sādhanā 80, 89, 98, 104, 109, 118, 119, 165, 178, 183, 186, 191, 221, 233, 243, 245, 248, 251, 270, 273, 285, 288, 289, 291, 292, 308, 309, 322, 332, 345, 357, 358
Sādhu 94, 98, 99, 102, 122, 129, 169, 172, 302, 328
Sagunī 92
Sahajiyā(s) 23, 269
Sahayādri 104
Śaiva 78, 90, 92, 107, 257, 287, 330, 355
Śaivāgamas 60
(Śivaísmo) 25
Śakkarnāth 256
Śākta 272, 285, 287, 349, 353, 361
Śakti 58, 83, 84, 153, 154, 156, 237, 255, 269, 289, 331, 361
Śālīvān (Śālivāhan) 210, 211, 218, 222
Samādhi 85, 153, 206, 284, 331, 351
Śambhū 61, 81
Śambhuśarmā, Kadav 57, 59, 82, 356
Saṃjīvanī 98, 99 100, 101, 271, 272
-Mṛta-saṃjīvanī 272
Sāṃkhyā 100, 147
Sāṃvara-tantra-vidyā 69, 80
Sanatkumāra-saṃhitā 273
Sanderson, Alexis 307, 356
Śaṅkara (Śaṅkarācārya) 18, 39, 102, 145, 146, 147, 152, 192, 207, 264, 284, 291, 337, 339
Śaṅkara-dig-vijaya (ŚaṅDV) 18, 145, 207, 284, 339
Sannyāsin 146, 148, 302
Sánscrito 21, 26, 27, 32, 35, 36, 46, 47, 56, 84, 86, 113, 147, 180, 183, 242, 283, 328, 330, 332, 337
(Lengua sánscrita) 12, 15, 22, 27, 28, 30, 36, 47, 56, 91, 164, 245, 276, 315, 329
Sant-māl (SantM) 18, 49, 50, 92, 164, 177, 178, 187, 209, 210, 212, 339
Sants 24, 43, 255, 304, 310, 311, 314, 315, 328, 329, 348, 357

Sapta-śṛṅga 70
Śāradattā 66
Sarasvatī 64, 79, 85, 86, 87, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 106, 201, 266, 340, 354
Sarvopa Dayāl 93
Śaśāṃgar 213, 216, 222
Śāstrī , H.P. 56, 338, 341
Sātī 166, 173, 174, 181, 182, 183, 259, 260, 261, 275
Satyavatī 93, 97
Śava-sādhanā 270
Sāvitrī 83, 94, 95
Semen 64, 74, 75, 76, 82, 119, 120, 156, 159, 213, 236, 237, 253, 282, 283, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 332
Sensharma, Debabrata 56, 57, 63, 70, 71, 73, 89, 339, 357
Sensualidad 71, 110, 119, 142, 145, 161
Sepalas 238, 322
Sequía 238, 256, 257
Serpiente 173, 233, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 314, 335
Setubandha 118, 123
Sexo; sexualidad 34, 75, 76, 146, 147, 148, 158, 275, 277, 278, 290, 291, 293, 297, 298
Sexual 75, 79, 96, 112, 129, 146, 147, 152, 154, 157, 218, 236, 260, 274, 277, 278, 281, 282, 283, 285, 286, 288, 290, 291, 293, 294, 297, 298, 299, 324
Siddha 18, 23, 49, 55, 57, 65, 78, 80, 97, 100, 103, 107, 112, 122, 132, 143, 153, 204, 210, 219, 221, 224, 228, 234, 248, 250, 253, 254, 255, 271, 284, 288, 291, 293, 301, 334, 339, 340, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 361
Siddha-yogī 23, 80, 100, 103, 122, 132, 143, 153, 288
Siddha-deha 228, 254
Siddha-siddhānta-paddhati (SSP) 18, 155, 248, 254, 268, 284, 291, 340, 353, 356
Siddhi(s); poderes 89, 104, 142, 280
-*M*āraṇam 271
-Uccāṭanam 271
Significados 28, 32, 37, 38, 40, 45, 74, 98, 159, 231, 243, 248, 255, 297
Explícitos 98
Implícitos 37, 45, 231
Silbato 171, 245, 247
Silburn, Lilian 283, 294, 303, 337, 357

Símbolo 37, 40, 45, 70, 75, 76, 77, 109, 154, 236240, 241, 242, 250
Simbólico 15, 35, 43, 44, 228, 240, 253, 255, 256, 279, 309, 332
Siṅg-nād 245
Singh, Mohan 357
Singh, Shukdeo 12, 180
Sītalā 139, 140
Śiva 18, 19, 22, 25, 39, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 97, 104, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 133, 144, 152, 154, 173, 174, 175, 176, 192, 213, 215, 225, 233, 234, 237, 238, 240, 241, 243, 249, 250, 251, 256, 262, 263, 269, 276, 277, 278, 281, 289, 290, 292, 293, 300, 322, 327, 339, 340, 345, 346, 354, 360, 365
Sittar(s) 23
Skanda 18, 50, 57, 58, 82, 293, 340, 342
Skanda-purāṇa (SkPur) 18, 50, 57, 59, 82, 340
Śmaśāna (ver también crematorio) 182, 269, 322
Smṛti 18, 39, 148, 339, 377
Social 26, 28, 29, 30, 38, 43, 44, 52, 72, 101, 106, 108, 148, 149, 181, 206, 207, 231, 244, 248, 249, 259, 292, 296, 298, 308, 310, 314, 315, 320, 343, 344, 348, 352, 360
Sociedad 25, 26, 42, 44, 95, 185, 255, 259, 296, 301, 314
(Castas, sistema de) 26, 255, 273, 301, 315, 329
Sol 60, 66, 67, 69, 84, 87, 93, 94, 97, 116, 121, 135, 205, 251, 252, 265, 266, 267, 317
Spellman, John 255, 256, 257
Śrī-cakra-saṃvara-sādhana 80
Sri Lanka 73, 279
Śrīvidyā 25, 328
Śūdra 239, 323
Śukra 159, 282, 288
Sufismo 15
(Sufí) 15, 31, 51, 77, 88, 188, 252, 302, 339, 341, 345, 347, 349, 351, 353, 356, 357
Sūrdās 41
Sūrya 85, 93, 94, 95, 97, 213, 266, 267, 331
Sūrya-bheda-kumbhaka 267
Suṣumnā 75, 120, 156, 184, 252, 266, 267

Svātmārāma 267, 340
Śvetadvīpa 55, 356
Syālkot 210
Śyāmādās 114

Tailaṅg 121, 142
Tambor 116, 119, 130, 131, 134, 138, 150, 152, 156, 157, 160, 303, 306
Tamil Nadu 73
Tantra; tantrismo 8, 17, 18, 22, 23, 36, 69, 80, 91, 233, 243, 263, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 280, 287, 324, 327, 337, 338, 341, 342, 343, 347, 349, 351, 356, 358, 359, 360, 380, 381
(Tántrico) 12, 22, 23, 24, 25, 27, 55, 57, 72, 74, 75, 76, 97, 112, 115, 145, 187, 205, 206, 207, 236, 239, 240, 242, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 285, 286, 287, 288, 307, 311, 317, 324, 327, 328, 329, 331, 333, 340, 343, 346, 349, 352, 353, 354, 355, 356, 360
Tantrāloka (TĀ) 18, 78, 303, 337, 341, 356
Tapasyā 214
Tāranātha 50, 78, 80, 341, 358
Tenochtitlán 39
Tensión 34, 38, 202, 206, 236, 243, 277, 281, 295, 296, 297, 298, 324, 328, 329, 334
Textual, literatura y tradición 27
Thukral, Uma 11, 352, 353, 358
Tibet 23, 65, 71, 112, 217, 225
Tibetano 92, 203, 284, 333, 358
Tibolipa 78
Tigre; tigresa 9, 21, 119, 120, 157, 158, 228, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 309
Tradición 10, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 36, 39, 40, 41, 43, 49, 64, 76, 79, 81, 82, 95, 97, 98, 105, 106, 107, 123, 210, 219, 231, 252, 253, 256, 263, 277, 304, 305, 307, 308, 311, 312, 313, 315, 327, 329
Transmisión 25, 27, 36, 38, 39, 40, 48, 78, 80, 297, 328, 333
"Triple Canon" 27, 332
Trivenī 252
Triyārājya 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131,

132, 142, 145, 149, 269, 305
Tryambakeśvar 104
Tulpule, S.G. 235, 339, 358
Tulsīdās 39
Turfán 112
Turkestán 112
Turkmenistán 112
Turmān 112

Udān-vāyu 218
Udāyinī 189, 190, 191, 205
Ujjain 164, 166, 172, 174, 177, 179, 183, 201, 297, 317, 350
Ulṭā-sādhanā 289, 291, 322, 332
Unmanī 267
Upadhyaya, Nagendranath 358, 359
Urban, Hugh 23, 27, 35, 359
Ūrddhva-retas 75, 76, 120, 156, 286, 289, 291, 322, 324, 332

Vaca 9, 87, 90, 91, 140, 141, 200, 228, 243, 244, 311
Vagina 158, 286, 287, 288, 294
Vaginal 287, 288, 290
Vairāgya 163, 294, 296, 322, 323, 331
Vaiṣṇava 92, 107, 108, 147, 287, 311, 312, 330, 350
Vaiśya 244, 301
Vajra 116, 205, 228, 286, 287, 382
Vajra-deha 228
Vajra-sattva-sādhana 80
Vajrayāna 23, 80, 205, 219, 226, 269, 327, 332
Vajrolī 290, 291
Vallabha 41
Vāmācāra 150, 273
Vāma-mārga 270
Vāna-prastha 148
Vārkarīs 23, 79, 329
Varṇa 148
Vasija 83, 168, 169, 175, 185, 189, 253, 255
Vaudeville, Charlotte 307, 311, 347, 353, 359
Veda; Vedas 18, 32, 39, 69, 85, 149
Védico 43, 95, 257
Vedānta 145, 146, 147, 264, 284
Venado 165, 166, 171, 177, 178, 179, 181, 183, 196, 198, 201, 242, 243, 244, 245, 260, 321
Vernacular 12, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 46, 47, 64, 114, 147, 156, 206, 243, 245, 274, 291, 308, 312, 315, 328, 330, 332, 333

Vibhūti 248, 250
Víbora 238, 241, 242
Vidyā 69, 80, 122, 153, 338, 340, 346
Vidyānagar 119
Vidyāpati 114
Vijayanagara 119
Vikramāditya 166, 169, 177, 204, 321
Vientre 56, 58, 59, 62, 64, 65, 66, 68, 70, 73, 74, 77, 78, 258
Vimalā 115, 259
Viparīta-karaṇa 281
Vīrabhadra 114
Virginidad 217
Virilidad 223, 310
Vishva Hindu Parishad (VHP) 319
Viṣṇu 39, 64, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 91, 92, 93, 106, 107, 293
Viveka-mārtaṇḍa (VivM) 18, 147, 279, 283, 341

White, David G. 29, 50, 359
Woodroffe, John 263, 341, 342, 360

Xinjiang 112, 225

Yajnik, Hasu 50, 51, 180, 187, 199, 361
Yama 188, 235, 242, 245, 283, 284
Yamāri 80
Yamunā 266
Yoga; yóguico 10, 17, 18, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 35, 55, 57, 60, 61, 62, 63, 74, 76, 81, 83, 85, 89, 90, 104, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 126, 142, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 165, 169, 170, 171, 176, 177, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 203, 207, 208, 218, 226, 227, 228, 233, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 273, 274, 275, 276, 279, 281, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 308, 309, 312, 313, 317, 327, 328, 329, 337, 338, 340, 341, 343, 345, 347, 350, 351, 353, 355, 358, 359
Dhyāna-yoga 83
Haṭha-yoga 10, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 57, 74, 81, 83, 153, 154, 156, 226, 228, 236, 242, 249, 253, 254, 263, 264, 265, 266, 267,

269, 273, 281, 283, 284, 287, 289, 290, 291, 294, 308, 309, 327, 328, 329
Laya-yoga 264, 265
Mantra-yoga 83, 264
Rāja-yoga 83, 156, 264, 265, 283
Vijñāna-yoga 83
Yoga-bīja 29, 147, 254, 259, 264, 341
Yoga-Upaniṣads 284
Yogī-sampradāyāviṣkṛt 71, 107
Yoginī(s) 18, 25, 57, 179, 192, 208, 271, 272, 275, 276, 278, 280, 281, 285, 301, 341, 346, 360
Yoginī-tantra (YogT) 18, 243, 272, 280, 341
Yoni 18, 243, 286, 287, 341
-Pūjā 286, 287
Yoni-tantra (YonT) 18, 243, 287, 288, 341
Yuva Hindu Vahini 320

Zopilote 140

La piel de tigre y la serpiente.
La identidad de los nâth-yoguis a través de sus leyendas,
se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2010
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.
Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle 03220 México, D.F.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
La edición estuvo al cuidado de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Esta obra explora los mecanismos simbólicos y reales de la interacción existente entre la práctica del yoga y la narrativa religiosa folclórica. Si bien las diversas escuelas de yoga gozan cada vez de mayor popularidad, difícilmente se cuenta con estudios serios y profundos sobre su historia y su literatura. El presente trabajo ofrece una exploración académica de estas escuelas y se centra en la secta de los nāth-yoguis, una orden religiosa que nació entre los siglos XI-XII en el norte de India. El volumen rastrea los diversos modos como se ha articulado la identidad de estos practicantes de Hatha-yoga a través de su literatura, particularmente de los tratados en sánscrito sobre yoga y de la hagiografía de la secta en hindi. Este análisis devela las continuidades y discontinuidades de los paradigmas de la figura del yogui.

La piel de tigre y la serpiente parte del análisis detallado de un conjunto de leyendas, la mayoría traducidas por vez primera a una lengua europea, en torno a los personajes prominentes del linaje de los nāth-yoguis. Después de valorar dichos relatos de manera individual, el autor realiza una interpretación colectiva partiendo de las propuestas del Hatha-yoga. La lectura de las leyendas permite observar las actitudes e ideales cambiantes de diversos sectores de la orden, así como el alcance cultural que ésta ha tenido en el subcontinente indio.

Fotografía de portada: Adrián Muñoz, *retablo del templo de Gorakhpur*, India.

ISBN: 978-607-462-082-5



EL COLEGIO DE MÉXICO