

LOS NĀTH YOGUIS Y EL ESOTERISMO DE LA PALABRA

Gordan Djurdjevic

University of British Columbia (Vancouver, 2008).

Traducción del inglés por Carles Romero.

Preguntaré por un *sabad*, ¡por favor responde maestro misericordioso!
¿Como puede un viejo volverse niño?
¿Cómo puede una flor abierta convertirse en un capullo?
Quien pueda responder a lo que se ha preguntado, ¡él es un Gorakh!

Gorakh-Bānī (GBS 86)

En su viaje inverso, el *bindu* sufre diferentes transformaciones. Al nivel del corazón, en el *anāhat cakra*, asume un aspecto intermedio, se trata del sonido sutil o la palabra. En este punto, el yogui bien percibe un sonido interno espontáneo (*anāhata nāda*) o bien escucha la palabra divina (*sabad*). En este capítulo voy a indagar en las relaciones que existen entre el esoterismo, el poder y varias manifestaciones lingüísticas a las que englobo bajo una misma denominación: la palabra. Mi propósito no es otro que el de sondear la presencia de elementos esotéricos en el modo en que los Nāth yoguis utilizan el lenguaje, entendiendo éste en su sentido más amplio, incluso las meras manifestaciones acústicas sin atributos semánticos ni sintácticos.

Voy a centrarme en los conceptos de *mantra*, *sabad* y *nād*. Puesto que la naturaleza esotérica de estos términos es evidente y ya ha sido ampliamente tratada en diferentes trabajos de investigación sobre el tantra, seré menos expositivo y me ocuparé más de mostrar la presencia de la palabra y el rol que ésta desempeña en las enseñanzas de los *jogīs*, especialmente en la obra de la que se ocupa el presente estudio, *Las Enseñanzas de Gorakh* o *Gorakh Bānī*. Además, es mi deseo explorar el uso esotérico de la retórica que

hallamos en los acertijos del ‘lenguaje del revés’ (*ulṭa bāṃsī*) y del ‘lenguaje velado’ (*sandhyā bhāṣā*).

El lenguaje esotérico guarda relación con el poder a diferentes niveles. En ocasiones puede tener un poder mágico (los *mantras*, por ejemplo, se cree que poseen poderes ocultos), otras veces puede ser elitista (una característica propia del conocimiento esotérico) y verse reforzado por las creencias del entorno social. El empleo de lenguaje esotérico en la retórica también puede ser una poderosa herramienta a la hora de atraer nuevos discípulos, al tratarse de un enigmático discurso que trata sobre aprendizajes imposibles de adquirir de manera ordinaria. En este caso, el lenguaje sirve también para criticar a los *pundits* y su afición a los textos: el discurso esotérico es una fuente de poder que denuncia el poder obtenido mediante el conocimiento exotérico.

En la parte final de este capítulo reflexiono críticamente sobre el modelo esotérico de Antoine Faivre, modelo en el que yo me baso para analizar el esoterismo de los Nāth yoguis, por no abordar esta cuestión del lenguaje como poder. Yo estoy convencido de que el esoterismo, en general, puede ser entendido como un modo particular de discurso. Puesto que el lenguaje y el discurso crean nuestra realidad, el discurso esotérico genera *ipso facto* una realidad esotérica.

Propongo comenzar este capítulo con algunas observaciones generales. Me gustaría avanzar que existe un poder subyacente en el hecho de que los Nāth Siddhas a menudo empleen lenguas vernáculas para transmitir sus enseñanzas. En otras palabras, el uso del sánscrito como poder, tan relacionado con los eruditos (*pundits*), es reemplazado aquí por el discurso esotérico expresado en lenguas locales. Veamos a continuación, con más detalle, este punto.

LENGUAS VERNÁCULAS Y ESOTERISMO

Existe consenso, tanto a nivel popular como académico, en considerar a los Nāth Siddhas entre los primeros grupos del Norte de la India que emplearon lenguas locales durante la Edad Media, para expresar y transmitir tanto sus

ideas como sus prácticas. “Matsyendranāth fue uno de los primeros en escribir en bengalí y Gorakhnāth, probablemente, fue el primer escritor de poesía y de prosa tanto en hindi como en punyabí” afirma Kalyani Mallik. Además, el contenido de la poesía Nāth, tal y como vemos en *Los Dichos de Gorakh*, está repleta de metáforas y de temas que hacen referencia a las tareas cotidianas de gente común como los artesanos y los campesinos. ¿A qué se debe esta característica? Una posible respuesta sería que se trata de un gesto para alejarse de la cultura sánscrita y del orden social y espiritual ortodoxo, impuesto por la sociedad védica a través del sistema de castas o *varṇāśramadharma*. Aunque al parecer, esta tendencia a utilizar lenguas locales no se debe tanto a un rechazo al sánscrito como a una falta de interés por él, si tenemos en cuenta el número de obras sánscritas escritas por los Siddhas, algunas de ellas, por cierto, atribuidas a Gorakhnāth. Pero de lo que no cabe duda es de que la fama y la imagen que en general se tiene de los *jogīs* en India, reside en su poesía vernácula, en la gran variedad de leyendas populares e historias sobre ellos y no en el contenido de sus obras en sánscrito. Porque el sánscrito implica una cultura distinta y una complejidad intelectual que resulta irrelevante para el propósito de los yoguis. El uso del sánscrito puede ser visto como un gesto de aprobación del *varṇāśramadharma* e implicar alguna referencia a los Vedas y a los sacerdotes *brahmanes*, puesto que es una lengua relevante para la institución del hinduismo. Y nada de esto es esencial para el estilo de vida promovido por los Nāth.

En lugar de un elitismo relacionado con la cultura sánscrita, los Nāth Siddhas desarrollaron un elitismo basado, entre otras cosas, en el discurso esotérico. Pero ¿cuales son los elementos de este discurso? ¿Cómo desplegaron este discurso en sus trabajos? ¿Qué significa exactamente hacer un uso esotérico de la retórica? ¿Mediante qué mecanismos se convierte todo esto en poder? Responderé a todas estas cuestiones a su debido tiempo. De momento, basta con tener claro que el dominio de cierto tipo de discurso esotérico es una característica importante en un Nāth yogui. Si el conocimiento es poder, entonces un yogui es poderoso, entre otras razones porque él o ella conoce el significado de los acertijos y de las palabras en clave que abundan en textos como *Los Dichos de Gorakh*. Así pues, retórica, poder y esoterismo se mezclan entre sí.

Sigamos nuestra investigación del lenguaje esotérico pasando ahora de las observaciones generales a conceptos más técnicos como el *mantra*, el *sabad* y el *nād*.

MANTRAS

En general, las tradiciones de India suelen atribuir mucha importancia al poder de la palabra. El caso de los *mantra* es bien conocido, así como su uso en los rituales Védicos, tanto sacerdotales como domésticos, y también en los rituales tántricos. En la filosofía de los gramáticos sánscritos, la más sofisticada especulación sobre este tema la hallamos en el concepto de *śabda brahman* expuesto por Bhartr̥hari, célebre filósofo y poeta del siglo V. Según este concepto, el universo manifiesto está fundamentado en la palabra. En las tradiciones tántricas, de un modo similar, Abhinavagupta y otros autores desarrollaron una compleja filosofía, además de prácticas meditativas, relacionadas con el concepto de los “fonemas madre” o *mātrkāś*, fonemas en lengua sánscrita que hacen la función de matrices acústicas sobre las que se recitan los mantra. En la disciplina del yoga, los mantra y sus formas ‘semilla’ (*bīja*) son a menudo utilizadas en meditaciones sobre los chacra. La iniciación en la Orden de los Nāth Siddhas implica la transmisión de un mantra, de gurú a discípulo. Esto acostumbra a producirse en el lugar donde se produce el rito de iniciación. “El mantra pronunciado por el *guru* es potente, cuando es escuchado y usado por el discípulo, lo lleva a obtener grandes poderes”, dice el *Matsyendra Saṃhitā* (MS 55). Todo esto es bien conocido, no voy a extenderme más en ello, pero sí que deseo enfatizar algunos elementos relevantes para la tesis de este trabajo.

En primer lugar, conocer y poseer un mantra transforma el conocimiento en poder. Por un lado, conociendo el mantra un yogui sabe que puede cambiar su condición interna y acceder a elementos ocultos de su constitución psicofísica. También que puede aplicar el mantra, normalmente en un entorno ritual, de manera que influya en los demás y produzca cambios en su entorno. Por otro lado, el poder que el poseedor de un mantra ejerce sobre otros reside en el elitismo y el secretismo: no todo el mundo conoce el mantra ni sabe como utilizarlo. El poder de un *māntrika* (un ‘recitador de mantras’) depende también de la creencia que otras personas tienen sobre

su poder. De este modo, el conocimiento esotérico y el poder que éste genera es tanto individual como colectivo.

El valor y la eficacia de un mantra depende de la red de correspondencias que lo relaciona con fuerzas ocultas individuales y cósmicas. Es bien conocida la creencia de que los mantras encapsulan en su forma fonética la esencia de dioses y diosas. Meditar en un mantra, pues, equivale a meditar en una divinidad en particular asociada a él. De un modo parecido, los mantras están relacionados con los *chakra* en el cuerpo sutil del yogui. Meditar en un mantra, repetirlo mentalmente o en voz alta, se supone que conduce a ‘abrir’ centros internos de energía oculta, experiencia que culmina en el *samādhī* y la adquisición de poderes yóguicos o *siddhis*. Se deduce de todo ello, que el principio que opera en el trabajo sobre los chakra es el principio esotérico de la correspondencia.

Los mantras son un género particular de elementos vocales en la cadena de significado que en última instancia conducen a un ‘significado trascendental’ cuya naturaleza se cree que es divina y sagrada. Es por ello que el canto, la concentración y la meditación en los mantras puede verse como un tipo de actividad devocional, cuyo propósito es el contacto con lo divino o la invocación de lo sagrado como poder. Desde este punto de vista, considerando su relación con el poder, podemos entender la práctica con *mantras* como una actividad mágica. Y si reconocemos lo sagrado como poder, podemos ver la misma práctica como una actividad devocional. No hay que olvidar que el poder tiene también una dimensión social y es que el uso de mantras, además de ser una actividad devocional y mágica tiene repercusiones en el entorno social de los yoguis.

Según el modelo esotérico del académico francés Antoine Faivre, a nivel microcósmico los mantras se *corresponden* con los chakra y a nivel macrocósmico con dioses y diosas, cuya naturaleza se halla encapsulada en una forma fonética. De este modo, los mantras son *mediadores* entre los planos físico y transcendental de la realidad, actuando como un puente entre las esferas humana, imaginaria y divina. A nivel ontológico son iguales a la realidad última y por este motivo pueden ser entendidos como un ejemplo de *naturaleza viva*. Tienen el poder de *transmutar* un ser humano normal y

corriente, transformándolo en un adepto¹ inmortal y se suelen *transmitir*, de maestro a discípulo, durante el ritual de iniciación. La verdad es que los mismos mantras, o a veces similares, se usan tanto en rituales védicos (sacerdotales y domésticos), como budistas y tántricos. Este es un buen ejemplo de como un elemento puede ser compartido por diversas tradiciones mediante el principio de la *correspondencia*.

SABAD

La palabra *sabad*, una forma vernácula del término sánscrito *śabda* que significa literalmente “palabra”. En el contexto de *Los Dichos de Gorakh* se refiere tanto a los poemas (generalmente los versos rimados) como a la Palabra interior que se vuelve audible para yoguis y yoguinis como resultado de su práctica con las energías internas del cuerpo. Tal y como W. H. McLeod ha observado en *Gurū Nānak and the Sikh Religion* (2001), el concepto de *sabad* que tienen los Nāth Siddhas tuvo también su importancia en el movimiento Sant, especialmente en Kabīr y Gurū Nānak, quienes *reconceptualizaron* el término para ajustarlo a sus respectivos puntos de vista. Algunos eruditos han hallado similitudes entre el *sabad* y otros conceptos occidentales. Misioneros cristianos, por ejemplo, han intentado trazar paralelismos entre “la doctrina *śabda* de Kabīr y el *logos* de Platón” e incluso han llegado a declarar que “la doctrina de la Palabra (*śabda*) de Kabīr, es una clara copia de los versos iniciales del Evangelio de San Juan”² La debilidad de esta afirmación reside en suponer que cualquier similitud entre dos culturas se debe siempre a un contacto histórico entre ellas. Dejando esto de lado, por lo que respecta a los *jogīs*, McLeod explica:

La palabra [*sabad*] acostumbra a usarse junto a *anahad* o *anahat*, y se refiere al “sonido” místico que se “oye” en el clímax de las técnicas de *haṭha-yoga*. El *anahad śabad* es, según esta teoría, un “sonido no tañido”, una vibración mística audible solo para el adepto que ha completado con éxito el despertar de la *kuṇḍalinī* haciéndola ascender por el *suṣumṇā*.

-
- 1 En el vocabulario de la Alquimia India, que tanto influenció a los Nāth yoguis, un adepto es un iniciado en las artes ocultas.
 - 2 Esta fue la propuesta de G. Grierson en su artículo “Modern Hinduism and Its Debt to the Nestorians”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1907).

La naturaleza esotérica de la experiencia del *sabad* y su vínculo con la realización de las metas yóguicas se puede constatar en algunos versos de *Los Dichos de Gorakh*. Uno de estos versos manifiesta la cualidad gnóstica del encuentro con el *sabad*, que tiene lugar al nivel del chacra más alto: “En la cima del cielo, la palabra [*sabad*] sale a la luz. / Ahí, el gnóstico comprende al Uno Sin Forma” (GBS 4). De un modo similar, otro verso declara que “Aceptando el *sabad*, la dualidad llega a su fin” (GBS 15). Ambas declaraciones ponen énfasis en la cualidad interior que tiene la experiencia del *sabad*, pues ésta implica la adquisición de conocimiento, un conocimiento que es el resultado de la práctica yóguica que hace ascender el ‘fuego de Brahman’ hasta el *cakra* de la coronilla. Versos como estos establecen una clara diferenciación entre la ‘sabiduría oculta’ aprendida “en la cima del cielo” y la sabiduría ordinaria (exotérica) asociada a los *pundits* o eruditos: “O *pundit*, ¿por qué te matas en disputas por conocimiento?” pregunta Gorakh. “¡Conoce el lugar más alto de algún otro modo!” (GBS 134).

Me gustaría subrayar la naturaleza esotérica que tiene la experiencia yóguica del *sabad*. La situación, a grandes rasgos, vendría a ser algo así: un yogui intenta evitar la pérdida de semen mediante el celibato e intenta el proceso de la inversión. Mediante posturas, contracciones musculares y ejercicios respiratorios, se esfuerza por redirigir el flujo de semen hacia arriba. Hasta ahora nos hallamos en el plano físico. Supongamos ahora que pone en práctica la recitación vocal o mental de un mantra, en combinación con algunos ejercicios de visualización. Supongamos que tras todo este esfuerzo logra ‘elevar’ la *kuṇḍalinī*. La energía, entonces, se agita a lo largo de la columna vertebral, hacia la cabeza, donde estalla transformándose en ‘palabra’ (*sabad*) que se experimenta como luz y como ‘sabiduría oculta’ a través de la cual la “dualidad se acaba”. Todo este proceso es un despliegue de transformaciones y ósmosis¹ en diferentes planos de la existencia y en base a ciertas afinidades o ‘simpatías’ que en el lenguaje esotérico se denominan correspondencias.

¿De qué otras maneras entendían el *sabad* Kabīr y Gurū Nānak? Tal y como argumentó McLeod, el concepto de *sabad* que tenía Kabīr era más místico, mientras que Nānak, aunque reconocía la importancia de la revelación interior, estaba más comprometido con la aceptación del orden divino

1 Ósmosis, en una substancia, es el paso de un estado a otro.

(*hukam*). Ambos estaban de acuerdo en la santidad de la revelación interior de la Palabra, aunque diferían al recomendar un estilo de vida o una vía que condujera a esta experiencia. “Porque, aunque el camino hacia Dios no es accesible para todos”, escribe McLeod. “En los escritos de Nānak, se puede distinguir con mucha más claridad los medios que permiten adquirir esta visión espiritual y seguir el camino hacia Dios.”

Me parece acertado afirmar, por lo tanto, que lo que verdaderamente distingue a los Nāth yoguis no es ni el contenido ni el valor que otorgan a la experiencia mística del *sabad* sino su manera de entender el camino que conduce a ella. Por lo que respecta a Kabīr, MacLeod explica: “la experiencia del *sabad*, para él, no depende, en absoluto, de la práctica del *haṭhayoga*.” Gurū Nānak, aún con más énfasis, declara “no hay *kuṇḍalinī*, ni *idā*, ni *piṅgalā*, ni *suṣumṇā*, no hay *cakra* ni *prāṇāyāma*.” El quid de la cuestión está en el hecho de que para los Nāth, la experiencia del *sabad* depende, indudablemente, de una práctica de yoga constituida por ejercicios físicos subordinada al trabajo sobre los chacra y las energías sutiles del cuerpo. La práctica yóguica depende del cuerpo y comienza en él, aunque no finaliza aquí, ya que el cuerpo funciona como una valiosa conexión que conduce a la esfera metafísica y al encuentro con lo divino. El trabajo con el yoga se centra en el cuerpo, entendiendo este como un *microcosmos*, y lo convierte en un campo completo de atención y de esfuerzo espiritual. Para Nānak esto no es suficiente ni aceptable, pues así no se tiene en cuenta la responsabilidad social ni el bienestar comunitario. Y es que los Nāth, como yoguis célibes que son, se desvinculan por completo de las preocupaciones básicas de la sociedad organizada.¹

La principal diferencia entre Goraknāth y Kabir, reside en quien es el agente (‘el que obra’) en el proceso de la búsqueda espiritual. En el caso de Kabīr, nos recuerda McLeod, la Palabra es una flecha disparada por el gurú divino que atraviesa repentinamente el corazón del hombre. El que actúa aquí es el gurú, mientras que el sujeto humano permanece pasivo y tan solo espera pacientemente a que llegue esta experiencia. La situación es diametralmente opuesta en el caso de los yoguis: ellos buscan la experiencia

1 Según Patrick Olivelle, especialista en la materia, las principales características de los ascetas medievales en India eran: 1. Cortar con los parentescos y los vínculos sociales. 2. Una vida itinerante sin casa fija. 3. Mendicidad, para abandonar las actividades económicas y dejar de tener propiedades, especialmente la comida. 4. Abandonar los rituales habituales en su sociedad. 5. Celibato.

activamente. Gorakhnāth canta y revela, “Lo he encontrado, escucha, ¡He hallado este bien! / Con firmeza [he llegado] al lugar del *sabad*. / Tuve una visión de él, tomando forma. / Entonces logré la fe completa.” (GBS 80). Aquí, quien realiza la acción es Gorakh. Con su esfuerzo, él logra llegar a la experiencia deseada. Este rol activo es característico del esoterismo y también de la magia.

La cualidad excepcional que tiene este encuentro yóguico con el *sabad* se describe en numerosos pasajes de *Los Dichos de Gorakh*. El lenguaje de los poemas, a menudo refleja en su misma forma, la naturaleza extraordinaria de este acontecimiento. A modo de ejemplo, unos versos proclaman: “*Sabad* es la cerradura, *sabad* es la llave. / *Sabad* despierta a *sabad*. / Cuando *sabad* se une a *sabad*, *sabad* contiene a *sabad*.” (GBS 21). Como si el conocimiento del *sabad* fuera la fuente y el origen de toda la *sāḍhanā* yóguica.

Son también interesantes aquellos versos en los que Gorakh habla del poder del *sabad* y lo relaciona con el profeta Mahoma: “Por el *sabad* mató, por el *sabad* renació: así era el *pīr* [maestro] Mohamed. O *qāzī* [juez], ¡deja de fingir! / Un poder como este no se halla en tu cuerpo.” Una vez más se nos explica como el poder del *sabad* permanece inaccesible para aquellos que siguen y ejercen la autoridad en la religión exotérica (en este caso, para los jueces islámicos). Este texto afirma que Mahoma se halla entre aquellos que han bebido en las fuentes de la espiritualidad esotérica, el fruto de la cual es el logro del *sabad*, también conocido como la experiencia yóguica. Aquí se pasan por alto las diferencias doctrinales que existen entre el islam y el yoga de los Nāth y se pone el acento en la experiencia mística que actúa como factor unificador entre dos tradiciones diferentes.

El concepto de *sabad* es muy similar, en su naturaleza, al de *nād*. Ambos conceptos están relacionados con la experiencia interior del *bindu*. Me gustaría subrayar la naturaleza esotérica de esta relación, pero antes de ello conviene que tengamos en cuenta los aspectos esenciales del *nād*.

NĀD

En la práctica, parece no haber diferencia entre los conceptos de *nād* y *sabad*. De momento, yo voy a tratarlos separadamente, solo de manera

provisional. Intentaré así esclarecer sus significados cuando estas palabras aparecen en el texto del que trata mi exposición, *Los Dichos de Gorakh*. Podríamos decir que la noción de *nād* es más abstracta, como si se tratara solamente de un sonido, mientras que la de *sabad* tiene una connotación semántica, ya que una ‘palabra’ es un mensaje. Pero todo esto es discutible. Lo que sí que es cierto, sin embargo, es que la experiencia del sonido interior indica que ha habido éxito en la práctica del yoga. En un texto sánscrito atribuido a Gorakhnāth, el *Gorakṣa Śataka* (101), este logro se explica así: “Mediante la limpieza de los *nāḍis* el *prāṇa* se controla según se desee, el fuego digestivo se enciende, un sonido interior (*nāda*) se escucha y uno se vuelve libre de enfermedades”.

El concepto de *nād* tiene un lugar destacado en la poesía de *Los Dichos de Gorakh*. La palabra *nād* significa ‘sonido’ y a menudo se utiliza para referirse al ‘sonido no tañido’ (*anāhat nād*). Éste es un concepto inherente a la propia práctica del yoga y a la vez, señal de una práctica fructífera. Tal y como explica Lilian Silburn en su libro *Kuṇḍalinī*, el ‘sonido no tañido’ está relacionado con la apertura de los *cakra* y la elevación de la *kuṇḍalinī*:

Tan abajo como se encuentra, en el *mūlādhāra*, la *kuṇḍalinī* se transforma en una energía intermedia al nivel del ombligo, después en energía sutil al nivel del corazón, en el centro *anāhata* y en la garganta, y finalmente en energía superior cuando alcanza el *brahmarandhra*.

El *anāhat nād* está, pues, relacionado con el *anāhat cakra*, donde se supone que se origina y de donde emana el ‘sonido no tañido’. En *Los Dichos de Gorakh*, en cambio, la experiencia del *nād* está relacionada, ante todo, con el chacra de la coronilla (*brahmarandhra*, ‘la grieta de Brahma’, la fontanela). Por ejemplo, Gorakh afirma que, “En el círculo del cielo, retumba el sonido no tañido.” (GBS 32). Y también, “El sonido no tañido truena en el cielo.” (GBP 22). En estos dos ejemplos, el “cielo” se refiere al chacra *sahasrār*. Otro verso hace referencia a la ‘décima puerta’, también situada en el tope de la cabeza, como lugar de encuentro entre el *bindu* y el *nād*: “El yogui *unman*¹ está en la décima puerta. / Uniendo el *nād* y el *bindu* [él escucha] el sonido rugiente.” (GBS 135). A mi parecer, está bastante claro que

1 El término *unman* significa “sin mente” y hace referencia a la mente que está más allá de la mente. Abordaré con más detalles este concepto durante el próximo capítulo.

Gorakhnāth asocia la experiencia del *nād* con la realización de la práctica yóguica, caracterizada por el ascenso del *bindu* hasta la cima de la cabeza.

CORRESPONDENCIA ENTRE SABAD, NĀD Y BINDU

Desde el punto de vista yóguico, existe una interesante e importante correlación entre los conceptos de habla, sonido y semen. Cuando digo ‘yóguico’ quiero diferenciar, en estos conceptos, su significado esotérico del más común o exotérico. Lo que Gorakhnāth llama “palabra”, “sonido” y “semen” (*sabad*, *nād* y *bindu*) es en realidad la correlación *interior* de estos fenómenos que son importantes para los yoguis solo en la medida en que se experimentan internamente, como resultado de su práctica o *sāḍhanā*. En su manifestación externa, como palabra hablada o semen derramado, son conceptos vulgares, nimios e inútiles.

En primer lugar, la tendencia general en el yoga es la de conducir hacia arriba lo que naturalmente va hacia abajo. El semen (*bindu*) debe elevarse, como lo hace la *kuṇḍalinī*, la respiración (o al menos uno de los “aires vitales”), la palabra (*sabad*) y el sonido (*nād*). Y mientras estos fenómenos son aparentemente distintos en su manifestación externa, internamente se vuelven cada vez más sutiles y fluidos a la vez que se entremezclan. Tal y como percibe la realidad un yogui que ha logrado completar el proceso de la reversión (*uṭṭā sāḍhanā*), a nivel del *sahasrār cakṛa*, el semen, la palabra, la respiración y la mente, son una misma cosa. Veamos cómo se expresan estas ideas en la poesía de *Los Dichos de Gorakh*.

Un buen punto para comenzar nuestra investigación es el *sabad* que dice, “En la casa del *nād*, el *bindu* retruena, / Y suena la corneta silenciosa.” (GBS 54). Hemos visto en algunos ejemplos anteriores, como el sonido interior es descrito como un trueno o un rugido. En este verso, sin embargo, se especifica que el *bindu* se halla contenido dentro del *nād* y que es el agente que produce la percepción yóguica del sonido. A nivel de la realidad manifiesta, en nuestro lenguaje cotidiano, esta revelación de que “el semen retruena en la casa del sonido” puede parecer muy extraña. Es porque estos términos, aquí, se refieren a los aspectos esotéricos del semen y del sonido y no a su dimensión fenoménica. Aun teniendo esto en cuenta, la declara-

ción resulta enigmática. ¿Qué está intentando comunicar en realidad Gorakhnāth?

Según la teoría del yoga, los sonidos surgen como resultado de la unión entre el *bīj* (*bija* en sánscrito) y el *bindu*. La semilla o *bīj* es un sonido o palabra monosilábico mientras que el *bindu* es su nasalización. Estos dos elementos constitutivos del habla están también relacionados con sus equivalentes divinos: “*Bindu* alude a Śiva y *bīja* alude Śakti. *Nāda* surge de la comunión mutua entre ambos. Esto es bien conocido por aquellos versados en los *Āgamas*.”¹ En la escritura (sánscrita, hindi, punyabí... etc), el *bindu* se expresa con un punto; este es uno de los significados de la palabra. Pero esta palabra también significa ‘semen’ y en entornos yóguicos se refiere concretamente al semen de Śiva, a quien se asocia y representa con el semen mismo. Llegados a este punto, nos encontramos en la compleja situación donde Śiva como semen, representa un elemento constitutivo del sonido que escucha el yogui (como un trueno) al completar su práctica. Pero, aunque lo parece, este no es un mero ejemplo de los múltiples significados que posee un término lingüístico. *Bindu* significa tantas cosas precisamente porque estas cosas están de algún modo (esotéricamente) relacionadas. Ya sea a partir del punto escrito, del sonido o de la secreción sexual, uno finalmente llega al significado último y trascendental del término, que aquí es Śiva unido a Śakti.

El vínculo que hace posible esta interrelación entre el semen, la palabra y el sonido es la noción esotérica de correspondencia. Estos tres elementos se unen a nivel del cuerpo sutil, creado y accesible mediante el poder de la imaginación. Para mí está claro que estos tres fenómenos son muy distintos a nivel exotérico, en nuestra realidad ordinaria. Se relacionan y se vuelven mutuamente intercambiables solamente al nivel de lo que el filósofo francés Henry Corbin llamaba *mundus imaginalis*. A este nivel, el *bindu* puede retro-
nar en la casa del *nād* y en el chakra *sahasrār*, la respiración, el semen, la palabra y el sonido pueden volverse uno a la vez, Śiva unido a su Śakti.

La analogía entre el *nād* y el *bindu* se recalca también en el siguiente *sabad*: “Todos dicen ‘*nād*, *nād*’ aunque muy pocos permanecen inmersos en el *nād*. El *nād* y el *bindu* son como una piedra seca. / Aquellos que los han

1 Banerjea, *Philosophy of Gorakhnāth*, 150.

dominado, han logrado el éxito.” (GBS 181). Podemos observar, en estos versos, el que es un tema importante en la alquimia y que se halla presente a través de diferentes culturas. Se trata de la idea de que la sustancia original con la que se comienza el trabajo, lo que en Occidente llamamos *materia prima*, en su forma natural, resulta ser algo ordinario, básico y común. Se comienza con una ‘piedra seca’ para lograr al fin la ‘piedra filosofal’. En referencia a esto, el alquimista George Ripley (1415-1590) escribió, “Los filósofos dicen que las aves y los peces traen la Piedra hasta nosotros. Cada hombre la posee, está por doquier, en ti, en mi, en todas las cosas, en el tiempo y en el espacio. Se presenta en una apariencia básica (*vili figura*). Y de ella brota nuestra *aqua permanens*¹.” De un modo similar, en un texto de 1526, el *Gloria Mundi*, leemos que la Piedra “es familiar para todos los hombres, tanto jóvenes como mayores; se encuentra en el campo, en la aldea y en el pueblo, en todas las cosas creadas por Dios; sin embargo es despreciada por todos. Ricos y pobres la manejan todos los días. Es arrojada a la calle por las sirvientas. Los niños juegan con ella.” Para finalizar, un ejemplo relevante más sobre este tema lo encontramos en el escritor medieval Gerhard Dorn, quien insta a sus compañeros alquimistas a transformarse de este modo: “Transfórmate de piedra muerta a piedra viva filosofal.”

Resulta bastante probable pues, que Gorakhnāth se refiriera a la aparente naturaleza ordinaria de la *materia prima* cuando decía “El *nād* y el *bindu* son como una piedra seca.” Sonido y semen son de fácil acceso y debido a su naturaleza corriente no suscitan respeto. Pero aquellos que realmente los dominan, se convierten en Siddhas, ya que ambos, el sonido y el semen, son posibles entradas al reino de lo divino. Hemos visto antes como Śiva está esotéricamente presente en el semen a la vez que es un elemento constitutivo del sonido. Lo que me parece importante destacar al respecto es que, la transformación de elementos ‘básicos’ de la realidad en sus respectivos equivalentes divinos, solo se puede explicar de modo que cobre pleno sentido, bajo el modelo del esoterismo. Así, el *nād* y el *bindu* se corresponden mutuamente y a la vez se corresponden con el Gran Señor. Están sujetos a transmutaciones y aquellos que las dominan se transforman en Siddhas (lit. ‘perfectos’; ‘aquellos que han logrado con éxito su objetivo’). El trabajo alquímico y yóguico con estos dos elementos se realiza mediante

1 El término “*aqua permanens*” hace referencia al elixir, es decir, a la piedra filosofal.

el poder de la imaginación. Todas las principales características del esoterismo que describió Faivre se pueden observar en el tratamiento yóguico que reciben el *nāḍ* y del *bindu*.

Si abandonar aún este tema de la correlación entre el habla y el semen, me gustaría poner atención ahora en la relación que existe entre los actos de locución y eyaculación. Pronunciar una palabra y expulsar semen son actos estructural y funcionalmente similares. Esta relación se observa en algunas lenguas como el inglés. ‘*To ejaculate*’ puede referirse tanto a un acto sexual como al acto de hablar. En el caso de los Nāth Siddhas, nos encontramos con preceptos tanto contra el desperdicio de semen como contra un uso vano del lenguaje. Para poder acceder a la forma interna del *bindu*, el semen físico debe ser contenido en el interior del cuerpo del yogui. De un modo similar, para poder experimentar el *sabad* interior, el habla del yogui debe ser restringida. Aquellos que hacen lo contrario, aquellos que se jactan de sus conocimientos —*pundits* y falsos yoguis— hablan demasiado y ese es el motivo por el cual son ridiculizados por los Siddhas: “Un gato se come a un loro instruido, / Y en la mano del *pundit* [solo] un libro queda.” (GBS 119).

La correspondencia estructural entre la eyaculación de la palabra y la emisión de semen es, a mi parecer, evidente. Hay versos en *Los Dichos de Gorakh* donde esta correspondencia no sólo se sobreentiende, sino que también se declara explícitamente. Los dos *sabad* siguientes (GBS 219-220) pertenecen a este grupo de poemas:

La lengua y el pene son un único canal;
Aquel que lo mantiene cerrado está a salvo de la muerte.
¡Oh instruidos eruditos, no seáis arrogantes!
Aquel que ha conquistado la lengua lo conquista todo.

El nuestro es un camino difícil, dice Gorakh.
¡Mantén la lengua y el pene bajo control!
La gente que dedica tiempo a la práctica del yoga,
no son consumidos por el tiempo.

En otro *sabad* de *Los Dichos de Gorakh* (GBS 71), hallamos la siguiente descripción de un Nāth yogui: “Un *avadhūt*¹ sentado es como una barra de

1 *Avadhūt* es el nombre de un célebre filósofo Śaiva.

hierro, / Un *avadhūt* en movimiento es como un puño de viento. / Un *avadhūt* durmiendo es un cadáver viviente, / Un *avadhūt* hablando es un loro en una jaula." De un modo similar, otro *sabad* (GBS 72) desaconseja el acto de hablar: "Dice Gorakh, ¡Oh *avadhūt*, escucha: actúa así en el mundo, / Mira con tus ojos, escucha con tus oídos, / ¡Pero no digas nada con tu boca!" Me gustaría conectar el punto de vista de estos dos *sabad* con lo que Faivre llamaba 'la disciplina del silencio'. Y es que el conocimiento esotérico se obtiene de un modo especial, mediante el trabajo interior. Este trabajo requiere de cierto grado de delicadeza y restricción. "No reveles el *nād* a una persona descuidada." insiste Gorakhnāth (GBS 121). Y Faivre escribe, "Lo sagrado, puesto que es íntimo y reservado, requiere de una fina separación entre uno mismo y el mundo secular." Esta separación se hace efectiva, a menudo, mediante la práctica del silencio. Es por ello que constantemente se pide a los yoguis que no participen en debates. Otros, aquellos que hablan sin poseer la suficiente experiencia interior, no son nada más que pecadores para Gorakh: "Los sabios hablan habiendo estudiado, / Los ignorantes hablan por ignorancia. / Ninguno de ellos comprende la verdad última. / Son grandes pecadores." (GBS 223).

RETÓRICA

A continuación hablaré sobre las estrategias usadas en la retórica de los Nāth Siddhas, siempre en relación con *Los Dichos de Gorakh*. El hecho de que sus poemas se compusieran en lenguas vernáculas, hace que podamos afirmar con seguridad que su audiencia consistía, ante todo, en personas de fuera del ámbito de la cultura sánscrita. Aunque la accesibilidad que presenta el lenguaje de estas poesías contrasta con la poca transparencia hermenéutica del contenido. La mayor parte de la poesía en *Los Dichos de Gorakh* resulta enigmática. Aquellos no iniciados en la orden de los Nāth y que no están familiarizados con el argot técnico y las palabras en clave, no disponen de las herramientas necesarias para descifrar la opacidad del discurso yóguico. El investigador que no está iniciado, afronta también el mismo problema.

¿Qué propósito había detrás de este tipo de poesía? Cabe recordar, en primer lugar, que estamos hablando de literatura oral, destinada a ser canta-

da y que tradicionalmente interpretaban yoguis juglares acompañados de un instrumento musical. Solían viajar a pie de un pueblo a otro, de templo en templo, interpretando canciones sobre los grandes *siddhas* como Gorakh, Matsyendra, Gopicand y Bhartṛhari. Estas canciones exaltaban el estilo de vida de los yoguis, transmitían sus enseñanzas y planteaban algunos acertijos, la solución de los cuales trascendía incluso el conocimiento de los eruditos o *pundits*. La crítica social dirigida a los *pundit* es prominente en *Los Dichos de Gorakh*. Puesto que su autoridad, naturalmente exotérica, se basa en el conocimiento del sánscrito, algo que los yoguis consideran mero conocimiento libresco, ésta es rechazada por los Nāth, quienes afirman que el verdadero conocimiento es el conocimiento del cuerpo y de sus aspectos ocultos. Solo este tipo de conocimiento puede conducir a un poder real y a la inmortalidad.

El mensaje de Gorakh resulta aún más cerrado y hermético en las ocasiones en que utiliza el lenguaje ‘del revés’ y el lenguaje ‘velado’. Estos recursos estilísticos son habituales tanto en textos yóguicos como tántricos, donde el mensaje, que normalmente consiste en instrucciones técnicas, es ocultado o velado de modo que solamente resulte claro para los iniciados. El ‘lenguaje velado’ o *sandhyābhāṣā* a menudo se muestra como equivalente al ‘lenguaje del revés’ o *uṭṭabāṃsī*. Sin embargo, estoy de acuerdo con Pitambaradatta Barthwal al afirmar que se trata de dos tipos de lenguaje diferentes. “*Uṭṭabāṃsī* es necesariamente una paradoja,” escribe Barthwal, “mientras que *sandhyābhāṣā* no lo es.” La principal diferencia entre ambos, pienso yo, es que el ‘lenguaje velado’ se refiere sobre todo a cierto contenido esotérico. Un contenido que se insinúa mediante el empleo de palabras que en una esfera de actividad más mundana significan otra cosa. He aquí otra relación más con la alquimia, donde lo sagrado se esconde también bajo la apariencia de lo ordinario. Por ejemplo, el contenido manifiesto (aparente) de un poema puede consistir en la descripción de algunas actividades cotidianas mientras que el significado pretendido (oculto) se esté refiriendo al trabajo con el cuerpo sutil y los chakras. “La pequeña olla en la confluencia de los tres ríos se llenó. / Un suntuosa bebida se prepara” (GBP 28), es solo aparentemente una descripción del proceso de elaboración del vino. En realidad “la pequeña olla” se refiere al *ājñā cakra*, “los tres ríos” son los tres principales conductos o *nāḍīs* y la “suntuosa bebida” es el elixir o *amṛt*.

Por lo que respecta al lenguaje ‘del revés’ o *ulṭabāṃsī*, éste intenta reflejar el proceso de la práctica yóguica que consiste en revertir una situación humana ordinaria.

Permitidme mostrar a continuación, algunos ejemplos de estos recursos estilísticos que se hallan presentes en *Los Dichos de Gorakh*. Propongo explorar el ‘lenguaje velado’ bajo dos categorías: ‘**argot**’ por un lado y ‘**alegorías y acertijos**’ por otro. En el primer tipo de poemas una enseñanza yóguica es descrita mediante el empleo de argot técnico y esto hace que el significado no sea claro. Las ‘alegorías y acertijos’ son eso mismo, metáforas y adivinanzas. La poesía ‘del revés’ es aquella en la que el contenido se presenta de un modo paradójico.

Argot Técnico

El ‘lenguaje velado’ a menudo se entiende como un ‘lenguaje intencional’, en el que el contenido que se muestra tiene la intención de referirse a otra cosa. Buena parte de la poesía que encontramos en *Los Dichos de Gorakh* pertenece a esta categoría. Por ejemplo, el primer *sabad* de esta obra dice que “En la cima del cielo, un niño está hablando.” Los comentarios habituales dicen que “la cima del cielo” se refiere al chacra de la coronilla, en el cuerpo sutil. Este sería un ejemplo habitual de ‘lenguaje intencional’ aunque yo me abstendré de comentar ejemplos de este tipo ya que están por todos lados. Lo que tengo en mente cuando hablo del argot técnico del yoga, está muy bien representado por los siguientes versos: “Las doce *kalās* [porciones] secan, y las dieciséis *kalās* nutren. / [Quienquiera que] obtenga las cuatro *kalās* vive una vida sin fin. / La luz y el fuego se mezclan. / El yogui obtiene los *siddhis* y bebe cuatro *kalās*.” (GBS 89).

Según Pitambaradatta Barthwal, la frase “doce *kalās*” se refiere al número de pétalos del *mūlādhār cakra*, asociado con el Sol, que ‘seca’. Los “dieciséis *kalās*” representan la Luna en el *sahasrār*, mientras que los “cuatro *kalās*” (obtenidos restándole 12 a 16) se refieren al néctar. Yo supongo —Barthwal no dice nada al respecto— que la “luz y el fuego” también representan la Luna (luz) y el Sol (fuego). El poema parece referirse al proceso yóguico de unir las energías de los dos principales *cakra* en el cuerpo, *mūlādhār* y

sahasrār. Si la jerga del yoga no resulta familiar para el lector, es muy difícil llegar a este nivel de comprensión.

El siguiente *sabad* es también representativo de esta forma poética que utiliza terminología técnica para expresar el mensaje yóguico, aunque en parte, su estilo, es metafórico: “[Cuando] el primero y el segundo se juntan con el tercero, / Controla la respiración en la puerta occidental. / El aceite no se ha gastado, la llama no se ha apagado, / Dice el *nāth* que se ha vuelto inmortal.” (GBS 187). Según Barthwal, “el primero y el segundo”, en estos versos, son dos de los tres canales sutiles principales, *iḍā* y *piṅgalā*, que se unen “al tercero”, el canal central *suṣumnā*. Este proceso es el principal objetivo de la práctica yóguica. Si se produce esto, se supone que el yogui adquiere la vida inmortal: ha preservado “el aceite” y “la llama” de su vida no se va a apagar. Mientras la parte final de este poema emplea la metáforas del aceite y la llama, que pueden ser fácilmente entendidas por el público en general, su comienzo, que habla de “el primero, el segundo y el tercero” es un ejemplo de argot técnico mucho más difícil de entender.

Similar a este *sabad* que acabo de mencionar es el siguiente, que también presenta una relación de números: “Cuando estoy sentado, doce. Cuando estoy en movimiento, dieciocho. Cuando duermo, treinta están rotos. Cuando hablo, sesenta y cuatro están rotos. ¿Por qué debo cantar alabanzas a Dios?” (GBS 274). Barthwal sugiere que todos estos números hacen referencia a diferentes tipos de respiración y que el poema completo indica un tipo de canto que básicamente consiste en respirar conscientemente (*ajapajāp*), pero la verdad es que sus palabras son técnicas y su significado, incierto.

Es muy probable que los poemas en los cuales la mayor parte del vocabulario está formado por argot técnico, sean para instruir a los yoguis y no estén destinados al resto de la gente. Estos textos funcionarían como manuales de yoga, igual que el *Haṭhayogapradīpikā*. Y aunque su significado técnico esté más allá de la comprensión de las personas ordinarias, al poner en práctica sus enseñanzas, sin embargo, se logran resultados tangibles. Este tipo de poesía presenta un modo de discurso que, aunque resulta enigmático en su contenido, no deja ninguna duda de que los yoguis comprenden tanto el mensaje como los métodos de la práctica a la que alude. En cambio, los poemas formados por alegorías y acertijos, puede que

estuvieran más dirigidos a la gente profana. La mayor parte de las críticas y las burlas que leemos en estas poesías, están dirigidas a los *pundits*.

Alegorías y Acertijos

Las alegorías y los acertijos de *Los Dichos de Gorakh* son también enigmáticas en su significado, pero a diferencia de los otros poemas en los que predomina la jerga técnica del yoga, aquí se utilizan metáforas más generales y comprensivas. La temática de la mayoría de estos poemas trata del yoga tal y como es entendido por los Nāth. El aspecto enigmático de esta poesía resulta atractivo para los nuevos reclutas y entusiastas del yoga, mientras que a la vez sirve para destacar el mensaje de que el conocimiento exotérico (convencional, intelectual) no es adecuado para comprender las paradojas del estilo de vida yóguico. Veamos a continuación algunos ejemplos de esto. Confío en que el siguiente *pad* (GBP 17) sea suficientemente representativo:

Toma de ese vino, oh *avadhūt*, toma de ese vino,
Gorakhnāth sabe [como].
No tiene hojas ni raíz, ni flor ni sombra,
Y crece sin agua. [Estríbillo]

La arboleda del cuerpo es tu jardín, oh *avadhūt*,
[Donde] el verdadero *guru* ha plantado una enredadera.
Un hombre la riega a menudo,
Y una bonita vid creció hasta la casa.

Su raíz es la Luna, oh *avadhūt*,
Y las hojas son el Sol.
El fruto es la Luna llena.
Entiende que [su] *jīva* es el conocimiento del *guru*.

La vid está en llamas, oh *avadhūt*,
El fuego llega al cielo.
Tan pronto como la enredadera empieza a arder,
Surgen nuevos brotes.

De la vid cortada surgen nuevos brotes.
Si se riega, se seca.
El asceta Gorakh habló por merced de Machindra:
Siempre permanece nueva.

¿De qué *vid* habla Gorakh en este *pad*? ¿Se refiere al cuerpo humano o al conocimiento de la realidad? ¿O quizás se esté refiriendo a la naturaleza rebelde de la mente humana? Es una incógnita y esa es precisamente la cuestión: el lenguaje del poema está potencialmente abierto a cualquiera que esté dispuesto a penetrar en él. Se emplea una metáfora, en lugar de terminología técnica y si el significado, no obstante, escapa al lector o al oyente (estos poemas se crearon para ser cantados), el poema es por sí mismo suficientemente consistente. El poema resulta atractivo para poder provocar una razonable atracción e interés. Su esencia enigmática es cautivadora. Esto sucede, aún más, en el caso de aquellos poemas clasificados como acertijos. El siguiente *pad* (GBP 35) pertenece a esta categoría:

Oh maestro *avadhūt*, adivina ¿qué es esto?
Ni el cielo ni la tierra,
Ni la luna ni el sol,
Ni un día ni una noche. [Estríbillo]

No es [tampoco] *om̐kār*, [ni] *nirākār* ('sin forma').
No es sutil ni tosco.
No es árbol ni hoja,
Ni florece, ni da fruto.

No son ramas, ni raíz,
No es árbol, ni enredadera,
No es *sākhī* ni *sabad*,
Ni gurú ni discípulo.

Tampoco es sabiduría, ni meditación.
No se halla ni en el yoga ni en el yogui,
Tampoco en el pecado, ni en la virtud,
Ni en la liberación, ni en el liberado.

No nace ni se destruye,
Ni viene ni va,
No envejece ni muere,
Ni tiene padre ni madre.

Dice Gorakhnāth,
el devoto de Machindar:
No es un estado de devoción,
ni está atrapado en la esperanza.

La naturaleza enigmática de estos poemas resulta obvia. Se trata de acertijos y los acertijos resultan interesantes y atractivos por la misma razón que lo son todas las cosas misteriosas: invitan a participar activamente para poder comprenderlas y lograr, así, penetrar en su significado. Mientras las alegorías y los acertijos son enigmáticos, la poesía ‘del revés’ es paradójica. Investiguemos a continuación algunos ejemplos.

Los Poemas ‘Del Revés’

La poesía *ulṭabāmsī* ocupa una parte importante de *Los Dichos de Gorakh*, especialmente en la sección de los *pad*. La razón para ello es simple: los *sabad* son poemas muy cortos en los que no hay suficiente espacio para elaborar las paradojas que caracterizan a este particular modo de poesía. Como ya comenté con anterioridad, los poemas *ulṭabāmsī* reflejan los elementos esenciales de la práctica yóguica de la reversión (*ulṭā sādhanā*). La tendencia del mundo es ir ‘hacia abajo’ (*saṃsār*) mientras que la tarea del yogui consiste en revertir este proceso, llevando el *bindu* hacia la cabeza, pues de otro modo se perdería, bajo la forma de semen, a través de la abertura inferior. Así, el *bindu* vuelve a su forma original, cuando emanó de la fuente del universo. Como parte de este proceso de reversión, además del uso de las técnicas yóguicas, el lenguaje se reordena y reconstruye reflejando la tendencia contracorriente tan típica del tantra.

Decía Mircea Eliade que la intención del lenguaje ‘del revés’ no es otra que la de “empujar al yogui a una situación paradójica indispensable para su entrenamiento. La polisemia de las palabras finalmente sustituye la ambigüedad de sus significados en el lenguaje ordinario. Esta destrucción del lenguaje contribuye, a su manera, a ‘romper’ el universo profano y reemplazarlo por un universo de planos convertibles”. De este modo el lenguaje pierde su solidez semántica y las palabras y conceptos se vuelven intercambiables. Aquí, las correspondencias entran en juego y las ideas y situaciones análogas se desprenden de sus significados habituales. En este tipo de poesía el mundo ordinario es vuelto *del revés*. O quizás este mundo ordinario esté ya del revés y la poesía solamente nos hace darnos cuenta de ello. Cualesquiera que sean las razones para utilizar este tipo de retórica, su efecto es inequívoco. El siguiente *pad* (GBP 47) es un buen ejemplo de ello:

El Nāth está diciendo palabras inmortales:
¡Lloverá de la manta, el agua se mojará! [Estríbillo]

El becerro está amarrado
Y el palo está atado a él.
El gran tambor camina,
El camello suena.

El árbol Pīpa se sienta
Sobre la rama de un cuervo,
El gato huye
ante el sonido de un ratón.

El viajero va caminando,
el camino está cansado;
la cama está durmiendo
sobre la mujer.

El perro se esconde,
El ladrón ladra.
El pastor viene,
El ganado llama.

En medio de la ciudad
Hay un pueblo desierto;
La olla está abajo,
el portador de la olla, arriba.

La estufa arde
Dentro de la leña,
El pan se está
comiendo al panadero.

Una mujer amorosa arde,
El horno se calienta.
En medio del fuego
El fuego tiembla [de frío].

Una mujer estéril
Era estéril, pero
La nuera dio a luz a una
suegra.

El agua de la olla
Va hasta el pozo.
Gorakh canta
La canción del revés.

El Capital Simbólico en la Retórica Nāth

Vamos a centrarnos ahora en las intenciones que se esconden tras la retórica de los Nāth Siddhas. ¿Cuál es el propósito del lenguaje velado, de los acertijos y de las paradojas, que tanto abundan en *Los Dichos de Gorakh*? Tal y como he venido haciendo a lo largo de este estudio, para responder ahora a esta pregunta, me voy a centrar de nuevo en la cuestión del esoterismo y el poder. El lenguaje de los Siddhas es secreto y misterioso porque ellos son precisamente una orden secreta. Para acceder a su conocimiento es necesario participar en el ritual de iniciación y tener la guía de un maestro (*guru*). Siendo el suyo un lenguaje secreto, es también elitista —solo unos pocos dominan este discurso— y resulta por lo tanto, socialmente poderoso. Este tipo de lenguaje, el discurso esotérico de los yoguis, presenta también una destacable cualidad experiencial: el *episteme* o conocimiento del que habla es el resultado de una práctica yóguica llevada a cabo con éxito. No se trata del tipo de conocimiento que uno halla en los libros. Gorakh incide continuamente en esta distinción. Finalmente, a través del discurso yóguico —especialmente en sus formas más enigmáticas— los Nāth muestran su conocimiento y sus logros presentándose a sí mismos como adeptos poderosos. Su estilo de vida y su sabiduría, que trasciende el conocimiento de sacerdotes y eruditos, resultan muy atractivos a los potenciales reclutas. Su crítica social, en realidad, no va dirigida exclusivamente a los *pundit*, sino a todos aquellos con autoridad en las doctrinas religiosas de la India del Norte en la época medieval.

Gorakhnāth alude, en repetidas ocasiones, al hecho de que él está hablando de una experiencia, obtenida mediante la práctica del yoga, inalcanzable a través del estudio de libros, por más sagrados que sean. “No puede leerse en los Vedas ni en los *śāstras* / Ni en los *kitābs*, ni en el *Koran* ni en los libros.” (GBS 6). El yogui, “Sin un solo libro, lee los Purāṇa. / La Diosa del Conocimiento le explica la sabiduría de Brahman.”¹. A la realidad espiritual de la que habla Gorakh, se puede acceder solo mediante el dominio de los aspectos ocultos que hay en el cuerpo humano. Parafraseando uno de estos *sabad* (GBS 4), uno tiene que aprender la sabiduría invisible “en la cima del cielo” (*sahasrār cakra*), el lugar oculto donde la palabra (*sabad*) sale a la luz. “Todo lo demás son asuntos mundanos.” (GBS 6). Gorakh rara vez pierde la oportunidad de desafiar la autoridad de los eruditos: “Oh *pundit*, comprende

1 *Gorakh-Bānī*, Ātma Bodh 13: “bin pustak baṃcibā purāṇṇ / sursvatī ucarai brahma giyāṇn.”

lo incomprensible / ¡Y cuenta la historia que no puede ser contada! / Habiendo encontrado al verdadero gurú, inclina tu cabeza.” (GBS 222). Y de un modo similar: “Oh *pundit*, ¡basta ya de debates cultos! / El que no habla, él es un *avadhūt*.” (GBP 38). “La historia inmortal no está en argumentos ni en discusiones.”¹

Soy de la opinión de que la retórica de los Nāth Siddhas, se comprende mejor si se tiene en cuenta la noción de ‘capital simbólico.’ Este concepto fue desarrollado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu y ha sido aplicado recientemente por Hugh Urban en su estudio sobre los Kartābhajās, un grupo tántrico bengalí. Urban sugiere que el secretismo —elemento de gran importancia en el esoterismo— puede verse como “una estrategia para ocultar y revelar información. Se trata de una táctica cuya función es la de transformar cierto conocimiento en un bien raro y valioso, un recurso escaso, que a su vez incrementa el estatus y el prestigio de su poseedor.” Me gustaría añadir que no solo el secretismo, sino también la retórica, el discurso de los Nāth yoguis, hace la función de capital simbólico.² De hecho, los tres elementos, secretismo, retórica y poder, están profundamente relacionados y se refuerzan entre ellos. Los *jogīs* parecen más poderosos cuando cantan y ensalzan los frutos de la práctica yóguica en un lenguaje que los presenta a ellos como ‘un artículo raro y valioso’, aludiendo a los secretos de la inmortalidad y de la vida divina. “Aquellos que consiguen lo imposible, que hacen tronar el cielo [raso], / que abren el [estado de] *unmanī*, / Aquellos que respiran al revés, dicen cosas del revés, / Quienes beben lo imbebible: ellos son los únicos que conocen a *brahman*.” (GBS 90).

EL ESOTERISMO COMO UN MODO DE DISCURSO

El modelo esotérico de Antoine Faivre no incluye el lenguaje entre sus principales características. Yo pienso, sin embargo, que debido al rol que desempeña el lenguaje, este debe ser añadido a las otras categorías *favrianas* como la sexualidad y el poder, si consideramos que el esoterismo

1 *Gorakh-Bānī*, Sikhyā Darsan: “ajar kathā nahīm bād bivādaṃ.”

2 La noción de capital simbólico es uno de los conceptos más complejos construidos por Pierre Bourdieu. El sociólogo aplicó este término en sus investigaciones sobre las distintas formas de dominación en los campos de producción simbólica, el lenguaje burocrático, las estrategias simbólicas de las clases dominantes y las luchas simbólicas por la hegemonía en la sociedad global.

es ‘un modo de pensamiento,’ parafraseando a Faivre. El pensamiento esotérico se genera y se expresa a través del lenguaje. Un lenguaje empleado de un modo particular, diferente del lenguaje común. Aunque el análisis de este tema está más allá del alcance de este estudio, siento, sin embargo, la necesidad de abordarlo antes de finalizar este capítulo sobre el esoterismo del lenguaje.

Naturalmente, el esoterismo no puede reducirse únicamente al lenguaje, pero dado que se manifiesta como un fenómeno discursivo, sus diferencias respecto a otros modos de lenguaje deben ser reconocidas. Tomemos como referencia la obra en la que se basa este estudio, *Los Dichos de Gorakh*. En ella observamos cómo el lenguaje se vuelve hermético y opaco. En este lenguaje existe una noción subyacente de correspondencia entre diferentes aspectos de la realidad. A menudo es metafórico y carece de sentido si se interpreta literalmente. El modo en que Gorakh utiliza el lenguaje en algunos de sus poemas, se asemeja, en su propia estructura, a algunos aspectos del estilo de vida yóguico: su proceso de reversión (*uṭā sādhanā*) y su tendencia a ir contra corriente (contra la norma). El lenguaje de *Los Dichos de Gorakh*, hace también la función de capital simbólico, y su valor aumenta en proporción al grado de secretismo mostrado.

El lenguaje esotérico —o incluso el lenguaje como medio de comunicación en general— presenta algunos paralelismos con las nociones y prácticas de *la imaginación y la mediación*, consideradas, estas, desde la perspectiva esotérica de Faivre. El lenguaje se halla ubicado entre el plano material, ejemplificado por el cuerpo humano, y el plano espiritual, la realidad intangible. Los Nāth Siddhas, en general, comparten el mismo punto de vista con Kabīr y los Sant, según el cual esta realidad última intangible es *nirguṇ* (‘sin cualidades’). Entre este reino último inefable de unidad espiritual y la realidad cotidiana, el lenguaje hace la función de mediador, de la misma manera que, según la teoría esotérica, lo hace la imaginación. El habla está relacionada con la respiración, una fuerza también mediadora entre los planos material y espiritual. Y así como en el reino de la imaginación las identidades no son fijas ni rígidas, sino flexibles e intercambiables, en el lenguaje esotérico, del mismo modo, se permite que diversos significantes representen un mismo significado. Este hecho puede ser utilizado como una forma de crítica social.

¿Cuál es el principio fundamental que se encuentra tras la retórica de los Siddhas? ¿Cuál es el motivo para usar tantas metáforas y paralelismos? ¿Qué justificación tiene el empleo de su lenguaje ‘del revés’? ¿Qué quieren decir con todo esto? La verdad es que las razones son diversas, pero si hay que destacar alguna, sería la siguiente: este mundo material es una metáfora del mundo espiritual, existen infinitos significantes pero un solo significado. *No existen distinciones jerárquicas inherentes entre los significantes.* La realidad última puede ser expresada tanto mediante el vocabulario de un mercado como mediante el vocabulario filosófico: en ambos casos, lo que realmente importa es que los significados sean mutuamente intercambiables y, en última instancia, descartables. En la ideología brahmánica hay un esfuerzo por conservar los principios de la estratificación social convencional mientras que se despliega un discurso igualitario en el contexto controlado del ritual y en el mundo ideal filosófico. A modo de ejemplo, en la teología Vaiṣṇava se dice que hombres y mujeres son igual de femeninos en relación con Dios, pero, sin embargo, en su vida cotidiana, ambos conservan su disparidad de género. Desde la perspectiva de los Siddhas, sin embargo, una persona ignorante, es decir, una persona que ignora *sus* secretos, que no está iniciada, se considera inferior, sea cual sea su posición social. Y viceversa, quienes conocen los secretos, aquellos que controlan sus sentidos y su sexualidad, que están iniciados, son superiores, ya sean pescadores o reyes.

El mundo entero es una metáfora de la realidad última espiritual y en él no hay distinción jerárquica entre varios significantes. Ningún símbolo es igual a la Realidad y sólo la Realidad importa, no sus representaciones. “Lo vacío no está poblado. Lo poblado no está vacío.” declara Gorakh al inicio del *Gorakh Bānī* (GBS 1).

Con estas consideraciones finales, entramos en el ámbito de la ideología Nāth. El próximo capítulo, por lo tanto, se centra en la exploración de los fenómenos mentales o lo que yo llamo el esoterismo de la mente.