

Unión y Unidad en el Tantrismo Hindú

por

Elizabeth Chaliar-Visuvalingam

[Traducido por Pedro Soto Adrados; publicado en *Sarasvatī*, June 2005]

*Oh visión de inmortal y suprema ambrosía,
resplandeciendo con luz consciente
que se derrama de la Realidad absoluta,
se mi refugio.
A través de ella eres tu adorada
por aquéllos que conocen el secreto (la ciencia).
Habiendo purificado la "base" (ādhāra-dharā)
rociándola con el arrebatado sabor de la Auto-Conciencia
y ofreciendo mentalmente todos los objetos
que se les presentan (a los sentidos, como si fueran)
flores que exhalan un olor innato,
(sumergiéndolos primero en) el néctar de la felicidad
que inunda el impecable vaso de libación (argha-pātra)
de mi corazón, yo Te rindo culto noche y día,
Oh Dios unido a la Diosa,
en esta Casa de YHWH (deva-sadana), mi Cuerpo.*

Abhinavagupta, Tantrāloka, 26.63-64, 29.176

(Adaptado de la traducción de Silburn, *Kuṇḍalinī*, pág. 204.)

La preocupación fundamental del Hinduismo es acabar con el ciclo infernal de reencarnaciones (*samsāra*) y de ese modo lograr 'la liberación' (*mokṣa*)¹. El ideal hindú

¹ Para una comprensión global del Hinduismo, ver Madeleine Biardeau, *L'hindouisme: l'anthropologie d'une civilisation* (París: Flammarion, 1981). Agradezco a mi esposo, el Dr. Sunthar Visuvalingam, su ayuda para elaborar la estructura teórica de mi anterior proyecto francés de este ensayo. Agradezco a la University Grants Commission, Nueva Delhi, por haber apoyado mi trabajo en India; al Ministerio francés de Asuntos Exteriores por el Romain Rolland Fellowship en Benarés y al Lavoisier Fellowship, para continuar mi investigación en el Departamento de Sánscrito y Estudios Indios de la Universidad de Harvard bajo el prof. Michael Witzel. Agradezco también al Bourse de la Vocation, del que soy laureada desde diciembre de 1980, por la generosa concesión de una computadora.

apunta hacia la fusión con la totalidad (*bráhma*), lo que suprime toda individualidad (*ātma*). A este respecto, los diferentes sistemas de la filosofía Hindú parecen reunirse alrededor de esta idea expresada en la Parama Haṁsa Upaniṣad: “Yo conozco la Unidad; mi alma ya no está separada sino unida al alma cósmica; ésta es de hecho la unión suprema—ya no existe para él (= el liberado) ‘yo’ ni ‘tu’, el universo mismo ha desaparecido”². Bajo la influencia del Advaita Vedānta, se ha entendido generalmente la unidad en la tradición hindú como algo opuesto al mundo de la multiplicidad, de la ilusión (*māyā*), de la encarnación corporal, que debe ser rechazada necesariamente para que uno mismo se una al Absoluto. Dentro de tal perspectiva, es difícil entender el modo en el que cualquier unión en concreto, presuponiendo como hace el (al menos inicial) dualismo de los sexos, puede llevar a la salvación. La unión sexual se basa después de todo en la identificación con el flujo efímero del cuerpo y el deseo del uno por el otro, mientras que la unidad es precisamente la negación del Otro. En el mito Védico, es de hecho a través del deseo por el Otro como el Uno se convierte en muchos. La valoración de los símbolos de la unión sexual y la universalización de su notación sacrificial en el ritual brahmánico funcionaba dentro de un contexto ‘politeista’ público donde cualquier objetivo de unidad no es en absoluto aparente. Tan sólo en las últimas doctrinas del Tantrismo la unión sexual ritualizada es sistemáticamente santificada dentro de una perspectiva no dualista, precisamente como un medio para la liberación individual. Pues aquí se entiende la unidad más bien como la ausencia de oposiciones entre *mokṣa* y *samsāra*, un estado inefable que incluye tanto lo trascendente como lo inmanente, lo que el sistema filosófico Trika—denominado más ampliamente ‘Shaivismo de Cachemira’—designa mediante el término *anuttara* (‘lo que no tiene nada más allá de él’).

² Traduc. Jean Varenne (París: Seuil, 1981), pp. 94-95.

La Unidad inclusiva en el Sistema Trika³

El Trika es una síntesis doctrinal que constituye, entre otras cosas, la sofisticada auto-representación de una perspectiva tántrica radical dentro y a través del elevado discurso del propio Brahmanismo clásico⁴. Aunque las bases doctrinales fueron dictadas a comienzos del siglo noveno d.C., su superestructura filosófica, altamente refinada, llamada la ‘Doctrina del Reconocimiento’ (Pratyabhijñā), encuentra su formulación más completa y poderosa en el extenso trabajo de su figura dominante, Abhinavagupta (siglo X-XI), quien insiste en ir “más allá del dualismo y del no-dualismo”. A diferencia del no-dualismo ‘exclusivo’ del Advaita Vedānta de Shankara, que simplemente rechaza todo dualismo, la perspectiva Trika busca abarcar la rica diversidad de la manifestación dentro del mismo centro del principio no-dual. La diferencia fundamental consiste en la aprehensión de la actividad, como una ilusión (*māyā*) para Shankara, y como la realidad para Abhinavagupta. Para este último, el Absoluto se caracteriza por la totalidad de dos poderes (*śakti*), el del conocimiento (*jñāna*) y el de la actividad (*kriyā*). La división ideológica que tuvo lugar dentro de la ortodoxia basada en el Veda entre los ritualistas (Mīmāṃsakas), que desposaron la acción en este mundo en detrimento del conocimiento, y los Vedāntinos, que afirmarían tal conocimiento liberador tan solo negando la acción, no sólo se reconcilia en el Trika en la práctica sino que también se resuelve en la teoría. El ritual confiere la visión y estabiliza los grados de auto-realización, tal como el conocimiento vivifica y

³ La mayor parte de este ensayo había sido ya presentado, desde una perspectiva más antropológica enfocándose más bien en la ideología subyacente de la trasgresión, en mi todavía inédito (en inglés) ensayo sobre “Adepts of Bhairava in the Hindu Tradition”, presentado en la Asamblea de las Religiones del Mundo, 15-21 de noviembre de 1985 (Nueva York).

⁴ Para esta escuela, consultar los trabajos de Lilian Silburn publicados por Boccard (París: Institut de Civilisation Indienne). También el *Tantrāloka* de Abhinavagupta con el comentario de Jayaratha, The Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS), 12 vols., ed. Madhusudan Kaul Shastri (Srinagar: 1918-1938); traducido al italiano por Raniero Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta* (Torino: U.T.E.T., 1972). Finalmente, para una visión global del contexto histórico y antropológico del sistema, ver Å. Sanderson, “Shaivism and the Tantric Traditions” en *The World’s Religions*, ed. Stuart Sutherland et al. (London: Routledge, 1988), pp. 660-704.

faculta a su vez la actividad exterior. De ahí que la afirmación de un no-dualismo supremo (*parādvaita*) que va ‘más allá del dualismo y del no-dualismo’ tenga sentido desde el punto de vista soteriológico.

El Trika distingue entre dos modos, o más bien estados, de realización espiritual lógicamente sucesivos, lo que se ha traducido tomando prestados los términos realización ‘ascendente’ (*saṅkoca*: ‘retracción’) y ‘descendente’ (*vikāsa*: ‘expansión’) respectivamente. “Durante la realización ascendente, la Conciencia se aísla de toda objetividad (incluyendo el cuerpo, la mente, etc.) hasta que trascienda esta última a través de un proceso que se asimila a una gradual ‘autopurificación’... Pero el proceso tan solo se realiza cuando la Conciencia ‘re-desciende’ para asimilar la totalidad del mundo objetivo en sí mismo, una ‘universalización’ que culmina en el estado de *anuttara*, imposible de describir en términos de *saṅkoca* y *vikāsa*, entendido como constitutivo de la última esencia de Bhairava. Esta exigencia se inserta típicamente en medio de argumentos que justifican la no-observancia de la distinción puro/impuro o comestible/prohibida (comida) y así sucesivamente. La lógica detrás de esta ecuación se aclara cuando consideramos la definición de pureza: cualquier cosa que sea (experimentada como) algo distinto de la Conciencia es impura, mientras que cualquier cosa que sea (experimentada como) algo idéntico a la Conciencia es pura. Ambos términos de la oposición son por lo tanto relevantes sólo con respecto al preliminar, aunque mejor conocido, proceso de la realización ascendente. Pues el adepto Kaula intenta universalizar su Conciencia re-descendiendo a y asimilando los aspectos de la manifestación objetiva más bajos e impuros. Es la propia distinción entre lo puro y lo impuro lo que se considera como la última impureza a ser trascendida. Al intentar el peligroso proceso de totalización es cuando a menudo el adepto comete las transgresiones deliberadas para romper las reglas y limitaciones que con anterioridad habían sostenido su vida mundana y sus disciplinas espirituales.”⁵ La categoría de lo impuro, que es impuesta externamente por la tradición, se revela de este modo a sí

⁵ Sunthar Visuvalingam, Sacrality “Transgressive Sacrality in the Hindu Tradition” documento presentado en la Asamblea de las Religiones del Mundo (vea nota 3); ver también su sección sobre “A Semiotic Definition of Transgressive Sacrality” en Alf Hiltebeitel, ed., *Criminal Gods and Demon Devotees* (Albany: SUNY, 1989), pp. 427-34.

misma para ser finalmente dependiente de una dialéctica de interdicción y trasgresión que pone en correlación ambos modos de realización espiritual.

Mientras que esas técnicas apuntan a una realización ascendente y las corrientes religiosas-filosóficas basadas en ellas abogan por rechazar el mundo corriente de la experiencia sensoria para obtener una última realidad que es trascendente, las técnicas descendentes insisten en que es posible ‘reconocer’ esta realidad trascendente como algo simultáneamente inmanente, glorificándose incluso a sí mismas, en el mundo cotidiano de las experiencias sensoriales. Sin caer en ser presa de ello reconociendo la propia trascendencia interna, es posible continuar viviendo en el mundo, disfrutándolo como una manifestación de lo Divino. Así, la unidad que el individuo busca lograr ascendiendo hacia Dios se presupone por y es abarcada dentro de un movimiento más grande por medio del cual Dios mismo re-desciende para re-apropiarse de su creación mediante el adepto que ha rendido su limitada individualidad a la Conciencia suprema. Funcionando ambos como medios hacia la expresión de la trascendencia en medio de la experiencia mundana, la trasgresión, disolviendo las últimas barreras que preservan al profano de lo sagrado, lleva la experiencia de la unidad a un segundo orden. Es la reconciliación de la liberación (*mokṣa*) y del goce sensual (*bhoga*) lo que permite la suprema valoración del cuerpo en ‘la descendente perspectiva Tántrica’. Abhinavagupta, la encarnación viviente de Bhairava, atribuye su más elevada realización metafísica a su iniciación en la técnica del ‘sacrificio Kula’ (*kula-yāga*) que consiste principalmente en el uso excepcional de carne y vino para reforzar la felicidad de la unión sexual incestuosa.

Fisiología Tántrica y Unificación de la Conciencia

El capítulo veintinueve del *Tantrāloka*, que describe el *kula-yāga* —el ritual de unión más esotérico para obtener la unidad—es sumamente difícil de entender debido al deliberado estilo oscuro de Abhinavagupta (TA 29.169). La obra pionera de Lilian Silburn, el trabajo de toda la vida de una estudiosa y practicante del Trika, ha demostrado algo inestimable aclarando muchas dificultades y estoy en deuda con su

traducción, notas y explicaciones⁶. Para entender el proceso de unificación durante el sexo, debe tenerse en mente especialmente la siguiente estructura ternaria: *idā*, *pingalā* y *suṣumnā*. Esta detallada fisiología tántrica se remonta a las Upaniṣads, donde se explica que el cuerpo está atravesado por innumerables canales (*nāḍīs*) entre los cuales estos tres juegan un papel dominante.

De ese modo tenemos esta serie de correspondencias simbólicas:

Nombre	Lugar	Río	Color	Luz	Sexo	Aliento
<i>idā</i>	izdo.	Gangā	amarillo	Luna	femenino	<i>apāna</i>
<i>pingalā</i>	dcho.	Yamunā	rojo	Sol	masculino	<i>prāṇa</i>
<i>suṣumnā</i>	centro	Sarasvatī	diamante	Fuego	neutro	<i>udāna</i>

A través de la mutua fricción y neutralización de los alientos solares y lunares opuestos (*prāṇa/apāna*), se produce el fuego bajo la forma del *udāna* ascendente que devora toda dualidad, tal como los gemelos védicos que agitan los palos se consumieron en la chispa del fuego sacrificial que ellos encendieron. La fusión de estos tres alientos, es decir *apāna*, *prāṇa* y *udāna* simboliza en el Trika también la unión del deseo, el conocimiento y la acción. La ascensión de *udāna* a través del canal medio (*suṣumnā*) corresponde a la elevación de la *kuṇḍalinī*, la energía sexual en la forma de una serpiente enrollada en la base de la espina dorsal. En sánscrito, “este término tiene un sinónimo exacto en el compuesto *bhogavatī*, *bhoga* es al mismo tiempo curvatura,

⁶ L. Silburn, *Kuṇḍalinī: Energy of the depths* (Albany: SUNY, 1988). Cap. 29 del *Tantrāloka*, KSTS no. 57 (Bombay: 1936), vol. 11 es también discutido en K. C. Pandey, *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*, 2ª ed. (Varanasi: Chowkhamba, 1963), pp. 607-23. Se describen y analizan sistemáticamente los correspondientes rituales del Vajrayāna de los Anuttarayoga Tantras en su contexto budista por David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors* (London: Serindia Publications, 1987), pp. 117-294. Para el fondo antropológico, ver también mi “Bhairava's Royal Brahminicide” esp. pp. 195-8, en *Criminal Gods*.

estar como anillado (especialmente como la serpiente) y todo lo que pertenece a la experiencia sensorial, de forma notable el placer” (Biardeau, *L'hindouisme*, pág. 167). La sensualidad, y más particularmente, la sexualidad es así inherente a la concepción y funcionamiento de la *kuṇḍalinī*. Los ejercicios espirituales basados en la fisiología tántrica deberían permitir a la *kuṇḍalinī* tomar el camino del *suṣumnā* para alcanzar el *dvādaśānta*, lugar de encuentro con el Absoluto donde se realiza la unión perfecta de Shiva y su Shakti.

A diferencia de los textos posteriores de *haṭha-yoga*, que describen los *cakras* como siete centros estacionarios visualizados con elaborado detalle, con diferentes números de pétalos que corresponden a las letras del alfabeto, etc., los Shaivas de Cachemira experimentaron estos más bien como el girar del radio de muchas ruedas sirviendo como puntos nodales para intercambios de energía entre las diferentes partes del cuerpo y el canal medio⁷. Estas ruedas, que en la persona normal existen bajo la forma de ‘nudos’ coagulados (*granṭhi*) que obstruyen la libre circulación de la energía consciente, son por otra parte cinco. La ‘raíz de apoyo’ (*mūlādhāra*) en la base de la espina dorsal se representa mediante un triángulo (*trikona*) que apunta hacia abajo (*adhovaktra*), pues la energías sexuales normalmente se disipan hacia abajo. Es el asiento de la inactiva *kuṇḍalinī* enrollada alrededor del punto germinal (*bindu*) que representa a Shiva y a la esencia de la virilidad. La relación íntima de este centro con las funciones sexuales y reproductoras se subraya a través de otros nombres como ‘la base de la generación’ (*janmādhāra*) y ‘el lugar de la matriz’ (*yoni-sthāna*). Cuando el adepto invierte este triángulo con éxito de forma que la apertura de su ápice se dirige hacia arriba, la energía viril es en cambio arrastrada al canal del medio a través de una hendidura llamada *meḍhra-kanda* ‘el bulbo (en la base) del pene’. La segunda rueda en el ombligo (*nābhī*) con diez rayos se encuentra en la unión de los diez caminos principales (*nāḍī*). A la rueda del corazón (*hrdaya*), donde se entiende que los alientos se funden, Abhinavagupta le concede un privilegio especial como un asiento del despertar de la *kuṇḍalinī*. En la medida en que refleja la fusión de los triángulos

⁷ Para el mejor conocido sistema de los *cakras*, ver Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 2ª ed., Bollingen Serie 56 (Princeton: Princeton Univ. Press, 1969), pp. 236-41; también Tara Michael, trad. con Introducción y Notas, *Hathayogapradīpikā* (París: Fayard, 1974). Específicamente para el Trika, ver L. Silburn, *Kuṇḍalinī*, pp. 25-33.

opuestos en las dos extremidades del canal medio puede ser considerada incluso como el centro principal infundiendo al resto su esencia desbordante (*rasa*). Sobre la cuarta rueda situada en el cuello (*kaṇṭha*) se encuentra la quinta localizada entre ambas cejas (*bhrū-madhya*), que es ‘la confluencia de la triple corriente’ (*triveṇī*) de los alientos vitales. En la persona común, este triángulo que apunta hacia arriba no se encuentra todavía unido eficazmente a la rueda más alta en ‘el orificio de Brahma’ (*brahmarandhra*), que se localiza por encima de la coronilla “al final de doce dedos de ancho” (*dvādaśānta*). La experiencia de esta última se corresponde con la culminación de la ascensión cuando se realiza el Ser en un estado de absorción meditativa (*samādhi*). Sin embargo, el supremo *dvādaśānta* está por encima del cuerpo ‘al final de doce dedos de ancho’ del propio *brahmarandhra* y se corresponde con la experiencia de Shiva en todo el universo como culminación de la realización descendente. Esta eternamente presente rueda de innumerables energías de ‘mil rayos’ (*sahasrāra*), una fusión de luz (*bindu*) y vibración-sonido (*nāda*), es la verdadera naturaleza de las cosas. Asemajada al orbe de la ambrosía que derrama la luna llena, contiene el tridente que representa la triple unidad (*trika*) de la energía de la voluntad (el deseo), el conocimiento y la actividad, que dan su nombre a la doctrina Trika.

El objetivo de la práctica es retraer las energías psico-físicas dispersadas en el ‘punto’ (*bindu*) central de cada rueda antes de dirigir su flujo hacia arriba para que las ruedas se enhebrén por el canal medio que las horada en sus centros. Finalmente hay sólo un único *bindu* a causa de la fusión de todas las ruedas. La vuelta hacia arriba del triángulo invertido (hembra) en el *mūlādhāra* tiene como resultado su elevación a través del flujo de la *kuṇḍalinī* en el punto entre las cejas, donde se une con el triángulo superior (varón) para formar ‘el Sello de Salomón’ de seis puntos (*ṣaṭkoṇa*) en el *brahmarandhra*. Esta coincidencia de Shiva y Shakti de modo que comparten un *bindu* común, simboliza la experiencia de unidad más elevada posible en el cuerpo. Más pertinente es que la interacción o ‘fricción’ de estos dos ‘lotos’ que lleva a su fusión, se concibe como un modo de unión sexual que puede ser facilitada, sincronizada con y totalmente asimilada a una cópula externa, que es precisamente lo que tiene lugar durante el *kula-yāga*. La unión interna de los triángulos, que restaura la unidad original

de los principios opuestos—masculino y femenino—se representa en el Hinduismo en la figura del *ardhanārīśvara* o andrógino⁸.

La paradójica ‘transmisión’ de la realización de la unidad de la Conciencia del maestro al discípulo aspirante, toma ahora la forma de una unidad intermedia que involucra la compenetración temporal de ambos al nivel de sus correspondientes *cakras* (*Kuṇḍalinī*, pp. 87-103). La iniciación (*dīkṣā*) del alumno consiste en la sistemática ‘penetración’ de una o más de sus ruedas por parte del maestro para infundir en él su propia energía y hacer que momentáneamente surja en él al mismo nivel. Es casi una fusión de cuerpos que se parece al sacrificio Upanishadico llamado *sampratti*, donde el hijo coloca en el agonizante padre—cada miembro en su correspondiente miembro—con el fin de recibir las últimas respiraciones y facultades de los sentidos. Aunque los seis modos de la ‘iniciación mediante penetración’ (*vedha-dīkṣā*) requieren que el maestro renueve su unidad con la Conciencia Absoluta antes de unir la conciencia limitada del discípulo con la suya, la subida de la *kuṇḍalinī* en algunos de ellos tiene un componente sexual particularmente marcado. En el modo llamado ‘penetración a través de la potencialidad viril’ (*bindu-vedha*), el *guru* concentra su energía seminal en su corazón para intensificarlo antes de enfocarlo exteriormente a través del *bindu* en medio de sus cejas. Asimismo, el discípulo lo recibe en el punto medio entre las cejas donde el *guru* intenta retenerlo, tras abandonarlo se deposita en el corazón o en el bulbo-raíz en el orden respectivo. Al alcanzar el último centro-del-sexo, la respiración se transforma en un flujo seminal que penetra los cuerpos de ambos compañeros antes de subir al *brahmarandhra*. Similarmente, las dos próximas iniciaciones (*śākta* y *bhujāṅga*) se describen como modos diferentes, gradual o instantáneo, donde el maestro une la ‘energía’ femenina (*śakti*) en la base de su espina dorsal con el varón ‘poseedor de energía’ (*śaktimat = śiva*) en el *brahmarandhra*, para que la misma unión interna se reproduzca dentro del discípulo. No es ciertamente mera coincidencia que los detalles del *vedha-dīkṣā* se discutan en el capítulo vigésimo noveno del *Tantrāloka* (29.236-253) consagrado principalmente a la exposición del *kula-yāga*. El secreto de la unidad a través de la unión sexual se transmitió preferentemente a los discípulos femeninos (*yoginī*) que posteriormente iniciaron a los demás varones. Es de suponer que algunas

⁸ Ver W. D. O’Flaherty, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), pp. 296, 317.

formas de ‘penetración’, sobre todo aquellas con una marcada dimensión sexual interna, se combinaran de algún modo con la práctica de la copulación en sí. Esto se halla quizás implícito en la declaración de Abhinava de que “por medio del acoplamiento de hombre y mujer, y sin acudir a los votos, al *yoga*... el *guru*, evocando siempre el sacrificio original (es decir, el *kula-yāga*), se compromete en ello, y pone en el cuerpo de la mujer y en el suyo, ciencia y eficacia respectivamente. El medita en el loto (mujer) en la forma de la luna (cognoscible) y en él mismo en la forma del sol (conocimiento). Después une íntimamente estos dos santuarios compuestos de ciencia (*vidyā*) y eficiencia (*mantra*)” (TA 29.166-8).

Mientras que los modos de realización ascendente que subyacen en los otros sistemas filosóficos denuncian la (limitada) función del ego (*aham-kāra*) como el obstáculo supremo a la realización de la unidad, la perspectiva descendente del Trika recomienda más bien la universalización del ‘yo-sujeto’ como el modo de unidad más elevado⁹. Esta totalización del Ser se condensa en la palabra ‘yo’ (*aham*) transformándola en una fórmula sagrada (*mantra*) que comprende la primera (*a*) y última (*ha*) –y de ahí todas las—letras del alfabeto sánscrito, que se funden en el único punto (*bindu*) que representa la *m* nasalizada (*a-ha-m*). Dado que las letras (*varna* o *mātrkā*) del alfabeto se corresponden con la energías específicas de las ruedas, la realización de ‘la yo-idad total’ (*pūrnāhamtā*) se corresponde a nivel ‘psicológico’ con la unión de los triángulos masculino y femenino alrededor del único *bindu*. De este modo, incluso la más elevada realización metafísica de la universal ‘yo-idad’ no es tal sin las implicaciones de unidad al nivel del cuerpo (sutil) y vice-versa. Existe siempre una dimensión sexual latente incluso en el caso de la transmisión del *guru* masculino al discípulo masculino y esto se debe a que la realización total del ‘yo’ ya implica una unión sexual espiritualizada dentro del propio maestro. La ‘libido’ de la conciencia—como la electricidad—funciona tan solo a través de su inherente tendencia a la polarización, representada por lo masculino y lo femenino. El modo privilegiado de realizar su no-diferenciación esencial es por ello a través de la unión sexual.

⁹ Michel Hulin, *Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique: la notion d'ahamkāra* (Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1978), especialmente pp. 281-358.

El Vocabulario de la Unión y la Unidad en el Trika¹⁰

Es pertinente hacer notar aquí que algunos de los términos utilizados para denotar algunos aspectos de la unificación con el Principio Supremo derivan de la esfera de las relaciones conyugales o tienen al menos inequívocas connotaciones eróticas. Quizás en parte bajo la influencia del lenguaje (*bhāṣā*) ‘intencional’ (*sandhā-*) u ‘oscuro’ (*sandhyā-*) de los tántricos, se dan términos que se refieren a prácticas o estados sexuales con un contenido altamente refinado pero epistemológica o teosóficamente inocuo. Así, incluso el término *kula*, al que Abhinavagupta carga con los significados más diversos (*Tantrāloka*, 29.4-6), podría significar literalmente ‘clan’ o (de forma extendida) ‘familia’ y de ahí que el rito sexual que pasa por ese nombre podría haber servido simplemente para subrayar su carácter incestuoso o ‘endogámico’. El término *āveśa* que deriva de la raíz *viś-* ‘entrar en’ a menudo se traduce por ‘posesión’, lo que en el contexto del Trika se entiende como identificación con el estado de Bhairava (*bhairavāveśa*). Esto no obvia su manifestación externa en la forma de un trance que palpita, como se evidencia por su caracterización mediante palabras con el significado de ‘tembloroso’ (*kampa*), ‘turbulento’ (*ghūrṇi*), ‘desfallecido’ y así sucesivamente. En el contexto Kaula (*kulāveśa*), el término remite más específicamente a la absorción en la energía divina provocada a través de la unión sexual. El término *melāpa*, que se define como la unidad perfecta que disuelve la dicotomía entre sujeto y objeto, se refiere también más concretamente a la práctica ritualizada del sexo en grupo. El término *sāmarasya* designa la ‘homogeneidad’ de la Conciencia indiferenciada, en este contexto la ‘igualación’ (de *sama* - ‘igual’) de su ‘fluir’ (de *rasa* ‘sap’) en y sobre todo entre los sexos opuestos durante su unión. En un nivel más concreto, se aplica incluso a la ‘fusión’ de las sustancias reproductoras masculinas y femeninas. De aquí llegamos fácilmente al término especialmente utilizado por la tradición para designar unión: *yāmala*, cuyo significado principal es ‘gemelo’. Es notable que sea este el término que se ha retenido para traducir la unión de Shiva y Shakti, y hay compendios enteros que se denominan (Brahma-, Rudra-, etc.) *Yāmala*, que es también la denominación de toda una sub-corriente del Tantrismo,

¹⁰ Resumido parcialmente de mi tesis Ph.D.; ver Elizabeth Chaliar, “Unmatta Bhairava in the āgamic tradition of North India: a study of two manuscripts, *Unmattākhyakramapaddhati* and *Unmattabhairavapañcāṅga*” (Universidad de París-X, junio de 1981), pp. 388-89.

donde el elemento femenino empieza a dominar. En un nivel más profundo, la unión **entre** los sexos es tan solo el medio para reproducir su unidad divina **dentro** de cada compañero y de ahí la figura de los gemelos que oscila entre la de la ‘pareja sexuada’ y el andrógino¹¹. En los ritos tántricos de unión, la mujer juega por lo tanto un indispensable—y a veces incluso dominante—papel: lo femenino y lo masculino son símbolos fundamentales de la realidad y el Tantrismo suprime esta dualidad para acceder a la unidad a través de la unión.

Kulayāga: paradigma de la Unión y la Unidad en el Hinduismo

Aunque la ‘energía’ divina (*śakti*), que es intrínseca a la Conciencia, pueda ser realizada a través de diversas técnicas, el método del *kula-yāga* insiste en la dificultad, sino la imposibilidad, de realizar la unidad en toda su plenitud sin acudir a la unión física con una mujer externa, llamada técnicamente *dūṭī* (TA 29.96). Durante el acto sexual se expresa el flujo dinámico de la Conciencia desde el punto de vista de la interacción entre las ruedas secundarias (*anu-cakra*) —en este contexto, particularmente en los cinco sentidos-facultades y la mente que los coordina—y la rueda principal (*mukhya-cakra*) que se refiere a los órganos sexuales, el corazón y finalmente a la Conciencia suprema (TA 29.106-115). Esta extraordinaria utilización se basa en la unificación de estos centros en la plenitud de la unión sexual. Los compañeros comienzan con el estímulo mutuo de sus ruedas secundarias en una atmósfera afectuosa, exaltada a través del uso de comida, incienso, flores, etc., complaciendo a los sentidos y comprometiéndose de ese modo en el culto de la rueda principal. Las sensaciones externas e internas como besar, etc., toman el lugar de la deliciosa ‘comida’ ofrecida a la deidad en el culto normal. Debido a la actitud introvertida, los sentidos saciados alimentan sus energías en el centro del sexo, que lo expande tan solo para fundirse en la rueda de la Conciencia. El movimiento corresponde así a una realización ‘ascendente’, una retracción sobre el Ser en reposo utilizando la experiencia sensual en sí como soporte. De ese modo, se logra un primer grado de unidad a través de la absorción de las ruedas secundarias en la rueda central de la Conciencia.

¹¹ Puede observarse que el signo zodiacal de los gemelos se designa en sánscrito con el término “*mithuna*” (cópula o una pareja sexuada).

Paradójicamente, esta espiritualización produce una unión mucho más deleitable y satisfactoria que el sexo ordinario, donde (las energías y experiencias de) los centros secundarios permanecen distintas, ni vibrando ni saciados, precisamente porque su unificación es obstaculizada por la falsa identificación con el cuerpo en la forma de sentimientos egoístas de 'yo' y 'tu'. Cuando el clímax de la unión se aproxima, tiene lugar un proceso inverso donde la plenitud de la rueda principal de la Conciencia se inunda a través del centro del sexo retrocediendo sobre los centros secundarios llenándolos con su propia energía viril (*vīrya*). Se logra un segundo grado de unidad, que corresponde a la realización 'descendente', donde a su vez la rueda central de la Conciencia se expande exteriormente (*vikāsa*) para apropiarse del funcionamiento de los sentidos y de sus respectivos contenidos, es decir, la multiplicidad de los objetos externos. Esta condición indescriptible de felicidad se designa mediante el término 'la boca de la yoginī' (*yoginī-vaktra*), que se refiere a la unidad del centro del sexo con los otros dos *cakras* principales del corazón y del *brahmarandhra*. De ahí que también se designe como 'el corazón de la yoginī' (*yoginī-hṛdaya*), 'el centro medio' (*madhya-cakra*) y así sucesivamente. Estas ecuaciones verbales subrayan el hecho de que, bajo estas condiciones específicas, la experiencia física culmina en una plenitud emocional donde el corazón, vivificado por la afluencia de la energía sexual, se expande para desarrollar el órgano de generación debajo y el asiento supremo de la Conciencia (*brahmarandhra*) encima. En un sentido profundo de ese modo el corazón media en una experiencia total donde la unión sexual parece tener lugar en el *brahmarandhra* dentro de la Conciencia suprema y, a la inversa, esta realización de la unidad de la Conciencia parece tener lugar dentro de la experiencia de la unión sexual. Es esta mediación del corazón lo que explica el uso del mismo término *rasa* para referirse al 'flujo' de la Conciencia, al 'fluido' sexual y a la 'esencia' emocional de la experiencia estética. Y es la unificación del centro sexual con la Conciencia suprema lo que constituye la base de la universalización de Abhinavagupta como experiencia estética más allá del mundo del teatro.

La experiencia de unidad a través de la unión sexual es tal que proporciona información acerca de los medios y de la condición final obtenidos. Por otra parte, la dualidad de la pareja—del que hace gozar y del que goza—tiende a disolverse en una experiencia unitaria de felicidad y, por otro lado, la Conciencia absoluta se revela como una polaridad mejor que se representa como una pareja sexuada (Shiva-Shakti). Esta

bi-unidad se revela sobre todo en la indescriptible fusión—donde se disuelve toda diferenciación—de los polos trascendentes inmóviles (*śānta*) e inmanente emergente (*udita*) de la Conciencia suprema (TA 29.115-20, 126-7). El secreto supremo del Kula no es ni inmóvil ni emergente sino el sustrato de ambos en movimientos alternantes y co-existentes. Es simultánea e igualmente experimentado por ambos sexos, con la única diferencia de que el aspecto emergente es compartido a través de la unión de los órganos mediante la intención de los compañeros de disfrutar uno del otro, mientras que el aspecto inmóvil es experimentado independiente e interiormente por cada cónyuge. En la emancipación final estos intentos se concentran exclusivamente en la última dimensión, mientras que aquellos que buscan el dominio de los poderes creativos (mágicos) y la longevidad cultivan en particular el primer aspecto. La emisión real (*visarga*) que culmina la unión no es externa sino interior y la extraordinaria concentración de energías producida por la fricción sexual es liberada principalmente en la Conciencia para llenarla de una felicidad universalizante cuasi-andrógina (*sāmarasya*). En el corazón del Kula se encuentra la fricción unitiva (*saṅghatta*) de ambos flujos—externo (*udita*) e interior (*śānta*)—de la emisión que de algún modo reproducen la unión de la pareja externa dentro de cada cónyuge. Este es entonces el último significado del término *yāmala* (gemelo) aplicado no sólo a la unión de la pareja sexuada (*mithuna*) sino también y, especialmente, a cada cónyuge como una fusión (*sāmarasya*) de Shiva y Shakti: no habría mejor símbolo de la identidad de la pareja y de la polarización del Uno que la figura del gemelo(s) (idéntico). La interpenetración del ‘medio’ activo masculino (*upāya*) y la ‘sabiduría’ pasiva femenina (*prajñā*) en el principio de ‘dos en uno’ (*yuga-naddha*, en tibetano *zung-jug*) se encuentra también en el Vajrayāna budista (Snellgrove, pp. 278-88).

En el caso del gnóstico que discrimina, dotado de la requerida pureza de corazón, que puede por consiguiente prescindir de los preliminares rituales y ayudas, esta alternancia de contracción y expansión corresponde a la técnica compensadora del *krama-mudrā* que, al igual que el *bhairavī-mudrā*, es una técnica que se practica generalmente totalmente independiente de cualquier rito de unión sexual. Sin embargo, a diferencia del *bhairavī-mudrā* que abraza lo interno y externo simultáneamente en una única percepción inmóvil, la ‘postura secuencial’ (*krama-mudrā*) es un movimiento dinámico en el que la Conciencia fluye repetidamente hacia dentro y hacia fuera para disolver las barreras que impiden la experiencia de la

trascendencia en medio de la experiencia mundana. Las dos etapas de ascenso hacia lo inmóvil y de descenso hacia la emergencia son más nítidamente distinguidas por Abhinavagupta, cuando recapitula la técnica del *kula-yāga* para beneficio de aquéllos cuya discriminación no es tan madura (TA 29.129-39). A los ritualistas posteriores se les prescribe venerar a las divinidades de las ruedas empezando desde la más exterior: Ganesha con sus sirvientes, la pareja de maestros Kula, las tres diosas del Trika en las puntas del tridente, etc. Estos se veneran, mientras haya un estado sexualmente excitado (*udita*), ya que residen en 'la rueda principal' de la *yoginī* y en el propio cuerpo del aspirante. Durante la fase ascendente, el aspirante enfoca repetidamente su corazón-conciencia en el aspecto inmóvil ('la emisión interior') y así se establece en el estado del Shiva transcendente. Como un océano inalterado por las olas, este estático modo de felicidad (*nirānanda*) se caracteriza más bien por la inmovilización de las múltiples energías divinas en el centro sexual, que permanece suspendido en el vacío. Asimismo, las ruedas secundarias de la vista, etc., que dependen de las energías de la rueda principal, son también sumergidas en esta tranquila felicidad y pierden sus naturalezas individuales. Sin embargo, no debe olvidarse que este modo 'ascendente' está efectuándose dentro de, y está condicionado por, el contexto altamente sensual de la unión sexual. Aunque inmovilizado a su vez, y desistiendo (temporalmente) de sus respectivos placeres, los sentidos no obstante continúan anhelando sus correspondientes formas de goce pero ahora como instrumentos de la Conciencia suprema. Y aunque se apresuran por complacerse en medio de las desbordantes impresiones externas con la savia de sus propios sabores individuales, cualquier momento de satisfacción (del centro sexual) derivado de ese modo, es ahora experimentado como una ofrenda al Ser supremo. Todas estas deliciosas corrientes de impresiones de los sentidos fluyen en la rueda principal ya estabilizada para infundirle una tremenda sensación de energía viril (*vīrya-vikṣobha*). Con esta vehemente efervescencia (sexual) del hasta ahora sereno depósito de Conciencia, el Señor de la rueda(s) también se expande impetuosamente hacia el mundo externo. Aunque este 're-descenso' claramente presupone el ascenso, el final tiene como resultado la misma fusión de ambos polos que caracterizaban la experiencia del adepto consumado casi desde el principio. Por ello, Abhinava distingue de nuevo los tres modos de emisión (*visarga*): creativo o emergente identificado con Shakti y el *kuṇḍa* ('matriz'), reabsorbedor o inmóvil identificado con Shiva y el *liṅga* ('falo') y el supremo o unitivo (*saṅghaṭṭa*) identificado con su indescriptible unión (*melaka*).

La unidad lograda a través de la unión es simultáneamente realizada en tres niveles correlativos que son experimental y simbólicamente superpuestos a fin de sellarlo con la esencia de la postura suprema (*khecarī-mudrā*, TA 29.150-4). La fricción (*saṅghaṭṭa*) dentro del canal medio del sol y de la luna que representan todos los pares de dualidades—desde el óvulo/esperma más material a los niveles más abstractos conocimiento/conocido—tienen como resultado la producción de Fuego que representa al conocedor (supremo) y a la concepción resultante. Esta fricción unitiva sirve para igualar la unión externa entre (los órganos) masculino y femenino con la fricción entre el triángulo invertido más inferior en el *mūlādhāra* y el triángulo hacia arriba más superior, que es precisamente lo que despierta a la *kuṇḍalinī* en el canal medio y finalmente lleva a su fusión total arriba. Al visualizarse también la raíz del canal medio como algo inseparablemente vinculado a los órganos sexuales—como ocurre de hecho en la experiencia esotérica—su resultado es una identificación simbólica de lo masculino y lo femenino unidos a través del falo con los lotos triangulares sexualmente polarizados extendidos en y unidos a través del canal medio. No existe aquí ninguna duda de que es, en la ‘sexualización’ recíproca del canal del medio y la ‘espiritualización’ del intercambio del coito, donde tiene su verdadera razón la identidad mítica del *axis mundi* con el *liṅga*. El germen que crece en la matriz a partir de la unión de lo masculino y lo femenino es ahora simultáneamente fertilizado por la semilla espiritual que desciende del canal medio a partir de la unión en lo superior representada por el sello de Salomón. La *yoginībhū* es por ello principalmente la ardiente conciencia nacida de la unión (*yāmala*) interior de cada cónyuge y es sólo secundariamente el nuevo velo físico que crece de la unión sexual externa. De hecho, el término *yoginībhū* se refiere principalmente a esta indescriptible condición y sólo secundariamente al niño que puede o no surgir de ello. A través de este *khecarī-mudrā*, que surge de modo natural de la unión de la luna, el sol y el fuego, el adepto se arraiga en el ‘cuarto’ estado trascendental (*turya*) e interiormente se compromete en la secuencia instantánea de la creación, etc. La idea que parece subyacer es que el proceso de ‘crear un embrión’ se inicia en ese nivel supremo donde el adepto se ha apropiado de la función creadora universal del Señor, etc.

Aunque los textos Kaula están generalmente escritos desde el punto de vista masculino que caracteriza la muy amplia cultura y aunque el propio Abhinava describe a menudo en otra parte a lo masculino como el que goza (*bhoktr*) y a lo

femenino como lo gozado (*bhogya*), en este contexto no obstante se enfatiza que no existe ninguna diferencia en la experiencia (*śāntodita*) de ambos sexos. Por ello es por lo que precisamente se le llama ‘gemelo’ (*yāmala*) con respecto a uno y a ambos cónyuges. Cuando se hace la distinción, es por el contrario a favor de la mujer (TA 29.121-9), que es la única capaz de nutrir el germen creativo, no sólo en sentido biológico sino también en el espiritual. Aunque la fisiología femenina puede estar relativamente menos adaptada a la ascética o a los modos ‘ascendentes’ de la realización, cede mucho más rápidamente a la expansión espontánea del canal medio, lo que define el modo ‘descendente’ de la unión sexual. De ahí que, al igual que Śivānandanātha, fundador de la escuela Krama, el *guru* imparta la doctrina secreta (*kulārtha*) a la *dūtī* como verdadera depositaria de la experiencia, quien a su vez inicia a los discípulos masculinos. La unidad (temporal) de conciencia entre *guru* y discípulo durante las ‘iniciaciones a través de la perforación’ (*vedha-dīkṣā*) se logra aquí probablemente a través de la unión sexual. El soporte principal de la tradición esotérica es la ‘boca de la *yoginī*’ entendida no sólo como la rueda suprema de la Conciencia sino también como su base fisiológica, la boca de la vagina. La transmisión del conocimiento salvífico ‘de boca a boca’, es decir, oralmente y por ello en secreto, adquiere en este contexto el significado adicional cuasi-literal de la transmisión de la sustancia reproductora masculina y femenina combinadas (*kuṇḍa-golaka*) a la boca de lo masculino y viceversa, antes de que se deposite en un ‘vaso-libación’ externo (*argha-pātra*, ver también TA 29.22). La idea es que el semen y el óvulo emitidos estén altamente purificados, infundidos de la condición espiritual de los cónyuges y que su ingestión tenga efectos cuasi-médicos que dan como resultado el rejuvenecimiento del cuerpo. El verdadero elixir de la inmortalidad, del que el *kuṇḍagolaka* es como si fuera lo concentrado tangible, es así la ‘sustancia de la experiencia Kaula’ (*kulārtha* tiene ambos significados). Por la misma lógica, el embrión resultante de tal unión ha sido concebido en realidad dentro de la matriz de la Conciencia (*yoginīvaktra*) y tiene la naturaleza de Shiva incluso antes de su nacimiento (TA 29.162-3). Aunque Abhinavagupta no desarrolla explícitamente este tema, es pertinente preguntar si no está en algún sentido involucrado el que los cónyuges—particularmente el adepto varón—renacen y se rejuvenecen en y a través de esta matriz universal. ¿No sería más bien en este sentido como debe tomarse la propia exigencia de Abhinavagupta de ‘nacer de una *yoginī*’ (*yoginībhū*)? En la correspondiente ‘atribución’ (*abhiṣeka*) secreta budista, el discípulo rinde voluntariamente su compañera al *guru* Vajrayāna. Después de que este último

haya copulado con ella, él se lleva al iniciando a ingerir el semen del *guru* ‘como la encarnación de todos los Buddhas’ seguido inmediatamente de ‘una gota del polen de todos los Tathāgatas’ de la vagina de su consorte. Considerando que las doctrinas Yogānuttara fueron reveladas por el Señor (Vajrapāni) oculto en el Paraíso de la Felicidad dentro de la vagina de la doncella-Vajra, ‘la Madre de todos los Buddhas’, es probable que no se entendiera ‘el Buda-embrión’ (*tathāgata-garbha*) como una metáfora metafísica. Todos los elementos concretos de estos Tantras budistas derivan más específicamente de los textos del Shaiva Vidyāpītha que pertenece a los cultos Kāpālikas del Krama/Trika que forma la base del *Tantrāloka* de Abhinavagupta¹².

El principio del ‘re-descenso’ rompe la barrera entre lo sagrado y lo profano, borra la distinción entre los medios (rituales) y los efectos secundarios (fisiológicos). Los arduos ejercicios practicados para lograr la unidad se manifiestan ahora en cambio como expresiones espontáneas del estado Kaula, o son por otra parte fácilmente integrados en su naturaleza esencial dentro de la experiencia de la unión (TA 29.142-61). Tras haber dominado este arte de despertar, conducir al reposo y penetrar (*samāveśa*)—como se aplicó a las corrientes ascendentes y descendentes en el canal medio, y (de allí) a los 72.000 canales restantes, las ruedas, uniones y conexiones—(el adepto identificado con) Shiva funde los elementos fraccionados de la conciencia difundidos a lo largo del cuerpo en una unidad vibrante indiferenciada. El estado de Bhairava, caracterizado por ‘la ‘emisión unitiva’ (*saṅghaṭṭa*), penetra así en todo el organismo y dentro del cuerpo se experimenta la unidad de la Conciencia. Las alternantes respiraciones solares y lunares, que el *yogui* por otra parte se esfuerza asiduamente en neutralizar, revelan con facilidad la experiencia del Sujeto supremo en el canal medio, cuando el adepto concentra su atención sobre ello durante esta inmersión total en el estado Kaula inmóvil y emergente. El *mantra* ya no es la repetición separada de sílabas sagradas sino la absorción en la resonancia espontánea del Ser-conciencia que surge de la fusión del triple flujo de la emisión. Al concentrarse en el propio *mantra* personal sobre esta vibración original que subyace a todo sonido, el

¹² Esta es la tesis de Alexis Sanderson en (la transcripción de) su ensayo sobre “Vajrayāna: Origin and Function” pronunciado en la Conferencia Internacional sobre “Buddhism into the Year 2000” (7-9 de febrero de 1990, Sukhothai Thammathirat Conference Center, Bangkok). Cf. Snellgrove, pp. 128-9, 140, 147-70.

adepto entiende la emergencia de (todos) los *mantras*, asimila su potencia (*vīrya*) y los aplica con el menor esfuerzo (incluso para fines materiales). Los efectos dirigidos mediante las 300.000 recitaciones (*japa*) del *mantra* dividido entre los estados inmóvil, emergente y unitivo, se logran de modo natural concentrándose simplemente sobre la (silenciosa) reverberación (*nāda*) durante la convergencia de las ruedas secundarias en la rueda central de la Conciencia. De modo similar, cuando la pareja está inmersa en el quintoesencial *khecarī-mudrā* descrito antes, incluso su experiencia de besos, mimos, juegos, risas, etc., mutuos está dotada de las ocho fases del sonido cada vez más sutiles que internamente constituyen la (potencia del) *mantra*. Al entrar en la óctuple rueda de este *mudrā*—que se despliega en el alternativo movimiento de la respiración, en el intelecto, en el oído, en la vista, en el mero contacto de ambos órganos sexuales, en su actual unión, en el *dvādasānta* y finalmente en el estado de unión gemelo (*yāmala = śāntodita*) que comprende todo esto—para expresar el *japa* espontáneo, el adepto logra el estado de los ocho Bhairavas que presiden estas etapas. El lamento indistinto (*śītkāra*) que surge espontáneamente en el corazón del amado que emerge a sus labios en el clímax de la unión, es en sí mismo para el adepto que lo oye el vehículo privilegiado del último apaciguamiento, mientras la agitación mengua, en el centro de ambas ruedas (Shiva y Shakti, formando el único *yoginīvaktra*). A través de ello realiza la omni-penetración (*vyāpti*) del *mantra*—compuesto de luz, sonido y tacto—el óctuple Bhairava supremo bajo la forma de sonido (*nāda*). El comentarista añade que este ‘octavo’ Bhairaviano se designa mediante el género neutro porque surge del estado de homogeneidad completa (*sāmarasya*) entre Shiva y Shakti. A través del *kula-yāga*, la esencia de todas las técnicas espirituales—*mantra*, *mudrā*, *kuṇḍalinī-yoga*, etc.—ha sido destilada en la única experiencia del orgasmo sexual apropiada a un gemelo andrógino.

El conjunto de los textos *kula-yāga* pueden recapitularse a través de los diferentes significados del término *kula*: “la energía del Señor (*śakti*), eficiencia (*sāmarthyā*), elevación (*ūrdhvatā*), libertad (*svātantrya*), vitalidad (*ojas*), habilidad (*vīrya*), embrión (*piṇḍa*), conciencia (*samvit*) y cuerpo (*śarīraka*)” (TA 29.4), todos ellos elementos esenciales al rito. La unidad de la Conciencia se experimenta dentro del propio cuerpo, lo que explica que el término *kula* signifique ‘cuerpo’ y ‘Conciencia’. Así, además del significado metafísico abstracto proporcionado por el comentarista Jayaratha, podemos arriesgarnos indicando algunas de las connotaciones más

concretas relacionadas más particularmente con el cuerpo. *Śakti* designa por supuesto a la *dūtī* identificada con la Diosa y *ūrdhvatā* el ‘ascenso’ de la *kuṇḍalinī* que corresponde a la ‘erección’ del falo. *Vīrya* es la vitalidad inherente a la Conciencia y más concretamente el semen. *Pinḍa* no sólo se refiere a la experiencia del universo como una ‘masa’ compacta, homogénea sino que literalmente significa ‘embrión’, lo cual podría referirse simultáneamente a la fusión de las sustancias reproductoras y al “nacimiento espiritual de la *yoginī*”. La compenetración (*samāveśa*) que da como resultado la ‘sexualización’ de la Conciencia suprema y la ‘divinización’ del cuerpo se resume quizás mejor en la declaración con la que finaliza Abhinava de que el propio cuerpo es el *liṅga* supremo, el auspicioso Shiva que contiene todos los elementos, la morada de la rueda (principal) de energías divinas y la morada del culto más elevado (*pūjā*). Es en verdad el *maṇḍala* principal compuesto del triple tridente, los lotos, las ruedas y el vacío etérico¹³. “Es allí donde se deberían venerar incesantemente a los círculos de las divinidades, externa e internamente. Con el pleno conocimiento de sus *mantras* respectivos, apropiándose de la variada savia de felicidad que brota desde ahí (de la rueda principal en la forma del cuerpo), a través del proceso de creación y absorción (a través de los métodos emergente e inmóvil). Soberano sobre la rueda de la Conciencia, que se despierta de repente a través de este contacto, logra la morada suprema saciando a todos los dioses (las energías divinas dentro del cuerpo). Pueda él satisfacerlos externamente a través de objetos que agraden al corazón e internamente a través de actos apropiados de auto-conocimiento” (TA 29.171-5). Si Abhinavagupta estuviera re-encarnado en nuestra época para volver a vivir estéticamente esta última experiencia Kaula de Unidad, uno se pregunta si habría vacilado en re-formularlo en términos cuasi-materialistas...

¹³ Para el *triśūlābja-maṇḍala* como una representación visual de la supremacía de la doctrina Trika sobre las otras doctrinas hermanas incluidas en ella, ver Alexis Sanderson, “Mandala and Agamic Identity in the Trika of Kashmir”, en *Mantras et diagrammes rituels dans l’hindouisme* (París: Editions du C.N.R.S., 1986), pp. 169-214. El cuerpo es igualmente supremamente valorado en el Vajrayāna donde el papel del Shaiva *liṅga* ha sido reemplazado por el ‘rayo’ (*vajra*) del Indra védico identificado ahora con el cuerpo ‘diamantino’ del Buda cubierto (cf. Snellgrove, el pp. 131-4, 288-94).

Alexis Sanderson ha defendido que la corriente Kaula es de hecho una versión domesticada de una cultura con una base de cremación más radical¹⁴ y la adopción del Kāpālika-Bhairava—con toda su horrible imaginería—como su principio metafísico más elevado es quizás la indicación más reveladora de esto. Lo que sorprende no obstante es la escrupulosa retención de este universo simbólico a través de la visualización, las substituciones, las ecuaciones semánticas y así sucesivamente. En sus versiones radicales, estos ritos de sexo eran practicados en los campos de cremación y podrían incluso hacer uso de cadáveres. En la descripción de Abhinava sin embargo, toda la imaginería es internalizada a través de un juego sobre la palabra *citi* que significa la pira fúnebre y la conciencia (suprema): “Contempla dentro del propio cuerpo ese *citi*, resplandeciente como el Fuego al final del Tiempo, en donde todo se disuelve y todos los elementos se consumen. Este campo de cremación en la forma del vacío es el campo de juego más terrible, el recurso de las yoguinīs y de los perfectos (*siddha*), donde se desintegran todas las formas. Las cadenas de oscuridad son dispersadas por el círculo de sus propios (ardientes) rayos (los órganos de los sentidos) para revelar tan solo el (supremo) estado de felicidad, libre de toda mención (*vikalpa* = dudas). Tras haber entrado en este receptáculo de todos los dioses, este campo de cremación de conciencia, tan terrible con sus innumerables piras funerarias (*citi*) que se esparcen todo alrededor, ¿quién en verdad no lograría la perfección (al realizar el *kula-yāga*)?” (TA 29.182-5). No es simplemente cuestión de utilizar imágenes tomadas prestadas del campo de cremación para pintar el destructivo (*samhāra*) aspecto de unidad con la Conciencia suprema, pues el mismo ritual de cremación simplemente exterioriza un proceso iniciático. En la ciudad santa de Benarés que es ‘el gran campo de cremación’ (*mahā-śmaśāna*) del universo hindú, donde los devotos van a realizar los ritos fúnebres de sus parientes y esperar su propia muerte, el ritual se modela en el fuego del sacrificio védico y en la fisiología tántrica implícita al proceso de liberación. En ciertos textos funerarios brahmánicos se prescribe opcionalmente para la esposa la

¹⁴ “Purity and Power among the Brahmans of Kashmir” en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), pp. 190-216.

unión sexual con el difunto¹⁵. Aunque necesariamente disminuido en el domesticado y estetizado ambiente del Trika, podría parecer que la totalidad de la devastadora felicidad del *kula-yāga* se experimenta no obstante como un modo de muerte interna, una dimensión que es central al *dīkṣā* védico. La confirmación de esto se encuentra no sólo en la designación del *suṣumnā* y, por extensión, de la *kuṇḍalinī* despertada, como ‘*śmaśāna*’ sino también en los símbolos de muerte y en los sacrificios de animales reales asociados con concretizaciones del *axis-mundi* sea el *yūpa* védico, los postes que representan a Potu Rāju en la India del Sur, o las varas de Año Nuevo que se identifican con el *liṅga*. Se dice no obstante que el *suṣumnā* devora la muerte, pues la muerte iniciática—incluso cuando presupone la pérdida de la identidad individual—es el medio para obtener un modo de inmortalidad. La muerte sacrificial ha sido igualada simbólicamente con la unión sexual a través de la práctica frecuente de insertar el pie derecho de la víctima masculina en su propia boca junto con el matrimonio del poste de la Diosa. Esto tiene sentido tan sólo si consideramos la unión como algo que tiene lugar dentro del animal androginizado al nivel de su cabeza, es decir, representando su boca el *yoginī-vaktra*.

La impureza de la muerte que infesta el campo de cremación, y que para el brahmin clásico lo transforma en la misma imagen del infierno, tan obsesionado con la pureza ritual, es quizás la más vívida espacialización de trasgresión en la imaginación hindú. La unión del *kula-yāga* es de hecho una experiencia de trasgresión en todo el sentido del término (TA 29.10-17). A nivel concreto esto toma la forma de violar las prohibiciones que definen el ideal brahmánico del Hinduismo ortodoxo. Abhinavagupta empieza de hecho afirmando que para el inteligente se prescriben esas sustancias repugnantes como la carne, el alcohol y los de origen sexual, que están prohibidos en los tratados religiosos tradicionales. Las dos primeras M—carne (*māṁsa*) y vino (*madya*)—sirven principalmente como afrodisíacos para facilitar y reforzar la felicidad de la tercera M, la unión sexual (*mithuna*). La experiencia de unión se concreta

¹⁵ Ver Elizabeth Visuvalingam, “Bhairava: Kotwāl of Vārānasī”, en *Vārānasī Through the Ages*, ed. T. P. Verma y al., Bhāratiya Itihāsa Sankalan Samiti Publ., no. 4 (Vārānasī: BISS, 1986), 241-60; mi contribución a *Criminal Gods*, esp. pp. 177-91 (ver n. 5); y mi contribución junto con Sunthar Visuvalingam, “Between Mecca and Banaras: The Marriage of Lāt-Bhairō” a Bradley P. Hertel y Cynthia A. Humes, eds., *Living Banaras* (Albany: SUNY, 1991).

en la fusión de las sustancias reproductoras masculinas y femeninas, la ofrenda principal (*argha* = *kunḍa-golaka*), a la que se agregan otras (doce) sustancias secretas seleccionadas específicamente a causa de su impureza. Aunque esto no se encuentra explícito en la descripción dada en el *Tantrāloka*¹⁶, es bien conocido que en las formas radicales de unión tántrica se esperaba a que la mujer estuviera menstruando y su sangre era ingerida con las otras sustancias reproductoras. Esta transformación de la más impura de las sustancias en el “elixir de la inmortalidad” no es peculiar a India. Lévi-Strauss ha demostrado que en la mitología amerindia la miel (o el jarabe de arce) se utilizaba también como una metáfora de la sangre menstrual, donde su relación con ‘el fuego’ iguala al Soma en la tradición india.

Además, la elección de la mujer (*dūtī*) se determina sin tener en cuenta la belleza, la casta, la edad, el nacimiento, etc., y solamente en lo que se refiere a su capacidad de identificarse con el adepto (TA 29.99-103). En las formas radicales de la unión tántrica, esto implicaba a menudo una predilección por las mujeres intocables incluso de las castas relacionadas con los rituales de cremación. La ruptura de las barreras de casta a través de la participación conjunta de brahmines e intocables es simplemente la aplicación sistemática de la valoración de la impureza en una dialéctica de trasgresión. Sin embargo, la tradición “domesticada” que el propio Abhinava heredó de su maestro Kaula, Shambhunātha, es en cierto sentido incluso más radical en cuanto a que prescribe la elección de mujeres relacionadas a través de lazos familiares directos—madre, hija y hermana—o a través de familiares de segundo grado—abuela, nieta y tías, sobrinas, etc. Las *dūtī* podían ser la ‘madre’ en el sentido de maestro, la ‘hija’ en el sentido de discípulo, o una ‘hermana’ iniciada por el mismo maestro. Aquí, sin embargo, la afinidad espiritual entre el adepto masculino y femenino es reforzada por la afinidad mundano-genética y ‘la sociedad secreta’ Kaula se convierte en una tradición de ‘familia’ (*kula*) en el sentido literal del término. La esposa se excluye expresamente del sacrificio debido al apego mundano a ella. Aunque el comentarista interpreta esto en cuanto al deseo del mero goce sexual (*riraṃsā*), está claro que el ‘apego’ se refiere aquí más bien a la adulteración del puro deseo sexual (*kāma*) en su

¹⁶ El término *vāmāmṛta-paripluta* “rociado con el néctar de una mujer” (TA 29.10) podría aludir a la sangre menstrual por una parte y al por otra parte menos chocante significado de “vino” (*vāma* = ‘izquierda’ en lugar de *vāmā* = ‘mujer’).

caso por otras preocupaciones mundanas que restringen la experiencia de unión a un nivel carnal¹⁷. En cuanto a los familiares más cercanos, normalmente están prohibidos precisamente debido a la proximidad mundana, puede entenderse que rompe la barrera del incesto, al contrario, como el medio más eficaz de elevar la experiencia sexual a un nivel trascendental. Así para el *kula-yāga*, lo central es la trasgresión. Abhinava afirma que aquéllos que realizan este sacrificio sin las fuentes de la felicidad, las tres M, simplemente irán a un infierno horrible. Más significativo que la violación de los tabúes brahmánicos fundamentales, sin embargo, es la sistemática re-definición por parte de Abhinava de principios como *brāhman*, en cuanto a la trasgresión (TA 29.97-100). Así, un *brahmacārin* ya no es alguien con casta, sino alguien que literalmente ‘camina el (camino de) *brāhman*’ incorporando la felicidad suprema de *brāhman* dentro de su propio cuerpo en sus formas concretas de vino, carne y sobre todo (la substancia del) intercambio sexual. La opción del Bhairava brahmanicida como último símbolo del indescriptible *anuttara*, subraya que la experiencia de lo sagrado, como se reveló a través del *kula-yāga*, es transgresora en su mismo centro. La apropiación de Bhairava de la quinta y central cabeza de Brahmā sugiere, sin embargo, que incluso la experiencia de Brahman a través del *kula-yāga* se deriva finalmente del sacrificio Védico.

La Unión sexual como Sacrificio: entre el Veda y el Tantra

El *kula-yāga* se presenta a sí mismo como un ‘sacrificio’ (*yāga*) designado con más precisión con el término *yajña*¹⁸. “El orden del mundo se apoya en el sacrificio (*yajña*) y más generalmente en los ritos de los que el sacrificio es la forma y el modelo supremos... La misma estructura del sacrificio es tal que el sacrificante es necesariamente un individuo, tal como lo era la estructura y, por una buena razón, el sacrificante primordial cuando realizó el sacrificio en la creación del mundo. Por

¹⁷ No es la esposa sino la esposa de “otro” (*parakīyā*) lo que es objeto natural de erotismo en el tantricismo popular y es igualmente la mujer adúltera (*abhisārikā*) la que, en la poesía sánscrita clásica y en el Krishna-*bhakti* del vaquero, es pródiga de abundante sensualidad.

¹⁸ Sobre la noción de sacrificio, ver S. Levi, *Le sacrifice dans les Brāhmaṇa* (París: P.U.F., 1966); M. Biardeau y Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l’Inde ancienne* (París: P.U.F., 1976).

supuesto, en este sacrificio primordial, la materia oblativa tan solo puede ser el propio cuerpo del sacrificante porque no existe nada más” (Malamoud, *ibid.*, pp. 7-8). La esencia del *kula-yāga* reside en el hecho de que la materia oblativa es el cuerpo de los participantes, a menudo reducidos a la forma de semilla, que se ofrece en el fuego de la Conciencia. Además, este rito de unión es un acto de creación no sólo en lo fisiológico, sino especialmente en el más fundamental nivel de participación en la creación cósmica. Así, parece ser una “indiscutible filiación” (S. Levi, *ibid.*, pág. 12) entre el sacrificio védico y el tántrico. El último conscientemente se modela sobre el primero tomando prestado y elaborando sus metáforas e incluso aplicándolas bastante literalmente. La unión sexual (*mithuna*) es ya considerada un sacrificio en la corriente védica, pues se sabe que el acto de la creación se representa como una cópula. “En el sacrificio védico, la presencia de la esposa del sacrificante es en general indispensable, pues el destino de la pareja está indisolublemente entrelazado”¹⁹. Las mujeres “no pueden por sí mismas ejecutar el papel de *yajamāna* [sacrificante], pero también es verdad que se supone que el sacrificante tiene a su esposa a su lado para realizar la mayoría de los ritos y el sacrificante es la pareja formada por el marido y la esposa (*dampati*)”²⁰. La justificación Kaula acerca de la necesidad de la compañera femenina (*dūti*) es a este respecto más significativa: “Tal como la esposa del *brahman* toma parte en el sacrificio védico, así también la *dūti* participa en el *kula-yāga*” (comentario ad. TA 29.96).

A pesar de su vital presencia para que el ritual védico sea eficaz, el papel de la mujer es sin embargo pasivo y totalmente subordinado. La unión en este contexto público se reduce a una profusión de metáforas, extendida incluso a las parejas de entidades inanimadas y abstractas. El objetivo del *mithuna* védico es ostensiblemente la ‘procreación’ en el sentido de abundancia y prosperidad, en este y en el otro mundo, lo que lo distinguiría del *mithuna* tántrico que tiene la procreación como un objetivo tan solo en los casos raros de la *yoginībhū*. En el *kula-yāga*, ya no es cuestión de una simple presencia sino de una participación activa. La mujer se identifica con la Diosa como

¹⁹ Charles Malamoud, “Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique”, *Archives européennes de sociologie*, vol. 17 (1976), pág. 8.

²⁰ Charles Malamoud, *Svādhyāya, récitation personnelle du Veda, Taittirīya Āraṇyaka livre II* (Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1977), p. 68.

una consecuencia directa de la concepción de la divinidad como Shiva-Shakti. “Si, en la mayoría de los casos, el Absoluto en su forma última permanece como el Purusha en quien todo—incluso su energía femenina o *śakti*—se reabsorbe, el dios del cosmos manifestado tan sólo puede unirse a esta Shakti en una permanente y feliz unión. Lo divino es una pareja análoga a la humana, e inversamente, el hombre o la mujer tan sólo pueden aproximarse a ello intentando que se reproduzca en ellos la pareja original.... La fórmula se toma literalmente. Esto significa, entre otras cosas, que la unión sexual entre el hombre y la mujer puede ser incluso uno de los medios empleados para reproducir en uno mismo esta permanente unión consustancial a lo divino” (Biardeau, *L'hindouisme*, pág. 163 y n. 1). En el contexto tántrico, es más bien Shiva-Shakti lo que representa la última forma de lo Absoluto; e incluso dentro de la bi-unidad de la pareja divina, la Shakti dinámica puede elevarse sobre el cadáver postrado del pasivo Shiva.

A pesar de este intenso contraste en el sacrificio brahmánico clásico y en el posterior *kula-yāga* tántrico entre los papeles concretos de la mujer, lo que se encuentra de verdad es la facilidad con la que el simbolismo sexual del primero ha provisto a la aplicación literal del adepto tántrico. “La unión es una ceremonia que comprende muchas purificaciones preliminares, homologaciones simbólicas y oraciones—como en la realización del ritual védico. La mujer se transfigura primero; se convierte en el lugar consagrado donde se realiza el sacrificio: ‘Su regazo es un altar sacrificial; sus vellos, la hierba sacrificial; su piel, el soma-prensado. Los dos labios de la vulva son el fuego en el medio’ [de la vulva (*Brhad-Āranyaka Upaniṣad*, 6.4.3)]... La identificación del fuego sacrificial con el órgano sexual femenino se confirma por el encanto mágico en el amante de la esposa: ‘Tu has hecho una libación en mi fuego,’ etc. [ibid., 6.4.12]”²¹. El altar védico (*vedi*) en el que se enciende el fuego sacrificial se asimila a la vulva y el poste sacrificial (*yūpa*) en su extremo—mitad dentro y mitad no—no aparece del mismo modo sin las anotaciones fálicas, hasta tal grado que sería justificado, siguiendo

²¹ Eliade, *Yoga*, pág. 255 y sig. Esto atañe sobre todo al brahmanismo, pero como dice Biardeau: “El Tantrismo no inventa nada, simplemente se apropia de los valores establecidos en lo inverso, re-leyendo la Tradición sobre un registro esotérico” (Biardeau, *L'hindouisme*, p. 164). La misma serie de homologaciones ha sido elaborada y adaptada de nuevo al *kula-yāga* en un verso citado en el comentario a la TA 29.110; ver Silburn, *Kuṇḍalinī*, p. 184.

a Biardeau, ver en la forma anicónica posterior de Shiva el *liṅga-en-el-yoni* una transposición subsecuente de los motivos védicos²². Además, el anillo ‘femenino’ (*caṣāla*), encaja alrededor de la protuberancia masculina en la cúspide del *yūpa* en el momento de su erección, extrañamente recuerda a la unión sexual en el *brahmarandhra* o *dvādaśānta*; pues es sólo la longitud del *yūpa* hasta el *caṣāla* lo que se mide hasta la altura del sacrificante. Precedido por su forma animal, el caballo, y seguido por el sacrificante, en la procesión para encender el fuego ‘invocatorio’ (*āhavanīya*) la marca del fuego del ‘cabeza de familia’ (*gārhapatya*) se lleva primero en lo alto de la rodilla (*jānu* que simboliza los ‘genitales’), después en lo alto del ombligo y finalmente al nivel de la cara. Incluso la triplicación de los altares recuerda los diferentes significados, aunque correlativos, de ‘la boca de la yoginī’ en el *kula-yāga*. Esto plantea la pregunta acerca de si la adaptación tántrica es una mala interpretación intencionada de los paradigmas védicos en favor de una ideología pre-concebida, o más bien la exégesis sistemática de una dimensión oculta ya latente en el sacrificio original. Podemos incluso continuar para explorar el alcance que las estructuras védicas pueden a su vez iluminar ciertos aspectos de la unión sexual que permanecen oscuros en la exégesis de los propios grupos tántricos, una exégesis que se enfoca en su totalidad, en una comprensión metafísica de la unidad así obtenida.

De hecho, los estratos arcaicos del ritual védico deben de haber dado una expresión más explícita y pronunciada a los elementos sexuales (y violentos), vestigios de lo cual permanecen todavía tras su reorganización en su forma clásica purificada. Así por ejemplo, había en el *Mahāvratā*, una cópula ritual pública y obligatoria entre un estudiante brahmin y una prostituta. En la imperial Asvamedha se suponía que la reina principal copulaba bajo una tienda con el caballo sacrificial (muerto) que representaba al propio sacrificante real, en un contexto simbólicamente ‘incestuoso’. Sorprendentemente, uno de los motivos mitológicos principales y más persistentes contruidos en el sacrificio védico es el del incesto, que caracterizaba a Prajāpati como el sacrificante mítico, mientras se ofrecía la víctima en su lugar y también como el propio sacrificio. Ya en un periodo muy antiguo había habido sacrificios, como el

²² Ver M. Biardeau, *Dictionnaire de Mythologies* (offprint; París: Flammarion, 1981), 89-90, 109-13; e *Histoires de poteaux: Variations védiques autours de la Déesse hindoue* (París: École Française d'Extrême Oriente, 1989), pp. 38-44, 49.

Gosava, donde el sacrificante debía cometer obligatoriamente con posterioridad varias formas de incesto para cumplir con sus votos. El incesto mítico de Prajāpati, sin embargo, parece funcionar en un nivel principalmente simbólico y se encuentra más bien conectado con el estado interno del sacrificante que, al estar consagrado (*dīkṣita*), regresaba a una condición impura, mortal, pre-natal. La idea subyacente es que el sacrificante de algún modo renace de la matriz de su propia esposa, lo que también explica su presencia ritual indispensable en el sacrificio clásico donde forman una pareja indisoluble. No obstante, Prajāpati característicamente no se casa con su madre sino con su hija virgen, un crimen que hereda su sucesor, el Brahmā de los Purānas, y que es también el pretexto para la decapitación (sacrificial) del último por Bhairava. Esta identificación ‘irracional’ de la madre y la virgen dentro de un contexto trasgresor es una constante en el universo hindú posterior y sugiere que no es tanto una unión sexual en concreto—incestuosa o de otro tipo—sino más bien la realidad simbólica y la experiencia vivida interiormente codificada en ello, que constituye el primer enfoque del ritual.

La relación entre la unión sexual tal como está concebida en el paradigmático, aunque anticuado, drama público del sacrificio brahmánico y el totalmente internalizado y transgresor *kula-yāga*, pueden esclarecerse reconociendo la manera en que sus respectivos significados se solapan en las estructuras mítico-rituales que determinan el culto regular del hindú ordinario. Aunque el devoto reconoce la fundamental conveniencia de la liberación, que es activamente buscada por el adepto tántrico, su intento inmediato es no obstante todavía la garantía de su bienestar mundano en el sentido védico. La peregrinación a la casta, vegetariana, diosa Vaiṣṇo Devī en la India noroccidental se emprende como un voto piadoso que normalmente presupone la pureza de los peregrinos, que arduamente ascienden la montaña para ofrecer sus cocos y otros materiales de culto en su cueva-templo en la cúspide. No obstante, el mito en que se fundamenta, y que estructura sus estaciones sucesivas y su contenido verdadero, se basa en el esfuerzo de Bhairava por violar a la Diosa virgen cuando ella rechazó su petición de carne y vino que él le había exigido durante un ‘culto a la virgen’ (*kumārī-pūjā*). Al final de su persecución ella surgió de su cueva para castigarlo con la decapitación, antes de otorgar al demonio-devoto arrepentido el privilegio de ser venerado por los peregrinos inmediatamente después de ella. El devoto piadoso que no tiene una intención deliberada de seguir el ejemplo de

Bhairava, sigue no obstante todo el itinerario, que incluye penetrar en su cueva-matriz intermedia en lo alto de la montaña, antes de ofrecer simbólicamente su propia cabeza bajo la forma de un coco envuelto en una tela de color rojo-sangre. A pesar de su papel subordinado, Bhairava funciona como una especie de consorte divino de la Diosa y la violación simbólica del peregrino de su matriz está cargada con todas las notas transgresoras del *kula-yāga*. La Diosa se revela bajo la paradójica figura de la Virgen-Madre y la violación del devoto de la virgen es al mismo tiempo una muerte iniciática y un retorno a la matriz materna. Después de todo, el *kumārī-pūjā* y el *kula-yāga* son elaboraciones rituales de papeles complementarios armonizados con lo femenino dentro de la ideología tántrica y la pureza de la virgen y la ruptura de la barrera del incesto no son sino los dos polos extremos de una única dialéctica de trasgresión. En el último análisis, la Diosa sedienta de sangre y su víctima Bhairava, constituyen una única entidad simbólica, pues era la propia Vaiṣṇo-Devī la que escondía primero en la cueva un embrión en su propia matriz. A pesar de las variaciones debidas al contexto doctrinal, el entorno social y la historia regional, podría mostrarse que este paradigma del sacrificio brahmánico pre-clásico aún tiene una aplicación pan-india, sobre todo a nivel simbólico²³. La insistencia tradicional de que Abhinavagupta acabó su vida terrestre desapareciendo en la cueva de Bhairava, sugeriría que el escenario anterior es pertinente para una más plena comprensión de lo que realmente significa ‘nacer de la *yoginī*’. El que el compañero masculino vista con el (generalmente rojo) vestido de la

²³ Para un análisis sistemático, ver mi “Adepts of Bhairava” (ver n. 3), y especialmente Kathleen M. Erndl, “Rapist or Bodyguard, Demon or Devotee? Images of Bhairava in the Mythology and Cult of Vaisno Devī” en *Criminal Gods*, pp. 239-250 (vea n. 5). Las variaciones del mismo paradigma en el Newar Kumārī y en los cultos Ankālamman de Kāttavarāyan en Tamil Nadu, han sido interpretados en mi propia contribución y en las de Sunthar Visuvalingam en *Criminal Gods*. David Shulman en *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition* (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1980) ha demostrado cómo este paradigma del sacrificio pre-clásico védico subyace todavía en el culto del templo de la, por otra parte, purificada teología del Shaiva Siddhānta. La capacidad de penetración del tema embriogónico a todo lo largo de Asia, independientemente de los contextos doctrinales y culturales que difieren, han sido estudiados por Rolf A. Stein en su artículo magistral “Les grottes matrices et lieux saints de la déesse en asie orientale”, *Bulletin de l'école française de l'extrême-orient*, vol. 151 (París: École française de l'extrême-orient, 1988), 1-106.

mujer para reforzar su identidad con la Diosa, refleja también a su manera la fusión andrógina del embrión con la matriz maternal. Desde esta perspectiva simbólica el *kula-yāga* permanecería ‘incestuoso’ incluso si se llevara a cabo de una forma mitigada, al asumir la esposa el papel de *dūtī*. Incluso la función de ‘fertilidad’ generalmente atribuida a (el papel de los elementos sexuales y el simbolismo sexual en) los rituales sacrificiales de las culturas arcaicas, bien puede revelarse que finalmente es la exteriorización del renacimiento interno y del rejuvenecimiento obtenido a través de tales técnicas esotéricas.

Las raíces védicas del *kula-yāga* se encuentran en el nacimiento de los sacerdotes brahmanes Vasiṣṭha y Agastya a partir de la semilla común de la divinidad dual Mitra-Varuṇa que fue echada en una vasija, hasta tal grado que una de sus denominaciones frecuentes es ‘nacido de una vasija’ (*kumbha-yoni*). En la mitología posterior, el espíritu de Vasiṣṭha entra en el cuerpo compartido por Mitra-Varuṇa y después también en el cuerpo de la cortesana celestial, Urvaśī, cuando esta divinidad dual se une con ella en la playa. Después, Mitra y Varuṇa se dividen en cuerpos separados, y mientras que Mitra se une con la ninfa que consiente, parece que Varuṇa, lujuriosa y simultáneamente, vierte su semilla en una vasija. La semilla de Mitra, rezumando del útero de Urvaśī hacia la tierra, se mezcla con la de Varuṇa en la vasija y es a partir de la semilla común en el útero ‘sustituto’ donde Vasiṣṭha y su gemelo, Agastya, nacen. Ya en el oscuro himno Rig-Védico, se dice que Vasiṣṭha y Agastya emergen de la vasija como los hijos de Mitra-Varuṇa (*maitrāvaruṇi*). Este doblez del útero a partir de la vasija tiene sentido si Mitra corresponde al aspecto ‘emergente’ (*udita*) de la emisión, que es común a la pareja masculino-femenino, y Varuṇa corresponde a la emisión ‘inmóvil’ en el útero (de conciencia) interno (vasija-) relacionado con la base de la espina dorsal. La mezcla de las semillas expresaría entonces la idea de que Agastya y Vasiṣṭha—que duplican la polarización de la divinidad gemela—nacieron de la unión de ambas emisiones, lo que posteriormente caracteriza al *kula-yāga*. La penetración de Vasiṣṭha en el cuerpo de Urvaśī durante la ulterior cópula sugiere que Varuṇa, que se representa mediante la vasija y cuyo elemento son las aguas (subterráneas), constituye la dimensión femenina de la divinidad gemela. Vasiṣṭha de hecho encarna el ideal del sacerdote védico y su linaje fue muy anhelado después para el papel de capellán real (*purohita*), incluso en la India posterior. La dualidad de Mitra-Varuṇa se encuentra inherente en la posterior divinidad, Brahmā, el último ser—como el dios estrechamente

relacionado, Bṛhaspati—como la proyección mítica del oficiante brahmán y *purohita*. La dimensión andrógina del brahmán, ya presente en el material Rig-Védico, encuentra expresión después en el aspecto femenino e incluso en la maternidad de Brahmā (Shulman, el op. el cit., pp. 294-316), que se conserva sobre todo en el vientre-vasija del dios con cabeza de elefante Ganesha, a quien los hindúes identifican tradicionalmente con Bṛhaspati. El sacrificante védico, sea cual sea su casta, renace, tras su consagración (*dīkṣā*), como un brahman del útero del oficiante brahmán, y se dice igualmente que el *guru* lleva a su discípulo en el útero durante el proceso de iniciación. Los *purohitas* se reconocen con un papel significativo en la formulación de los sistemas tántricos que emergen y la erudición Kaula compromete a Vasiṣṭha específicamente en relación con prácticas sexuales orgiásticas que se supone que “descubrió” en el Tíbet Budista. De aquí que los antecedentes védicos sugieran asimismo que la eugenesia de la *yoginībhū* es finalmente la transposición de una embriogonía interna para ocupar el lugar de la Madre (la Diosa) para dar nacimiento a uno mismo²⁴.

La Conciencia Bhairava y el Fuego que todo lo devora

Aunque esto requiere un estudio separado, que provisionalmente dejaría fuera las doctrinas filosóficas específicas y el contexto teísta en el que el *kula-yāga* se inscribe y el contexto social y ritual específico en el que el sacrificio védico fue practicado con posterioridad, una llave privilegiada para establecer esta continuidad sería el Fuego (*agni*) en sus formas doméstica y terrible. El fuego se utiliza universalmente como una metáfora del apetito sexual (*kāmāgni*) en cuanto a que ‘quema’ y ‘consume’ y que a través de la intensidad de su luz sirve también como una metáfora de (los grados de) la Conciencia. La metáfora de la ‘fricción’ (*saṅghaṭṭa*) entre los alientos solares y lunares para encender la conciencia bajo la forma del sujeto que conoce (*pramātā*), está tomada prestada directamente de la agitación del fuego de la ‘unión sexual’ con dos trozos (*araṇī*) de madera, masculino y femenino, en el ritual brahmánico (Biardeau, *Histoires del poteaux*, pp. 50-62). El carácter ‘incestuoso’ de esta unión se subraya mejor mediante la condición ritual de que la vara masculina debería estar hecha de un árbol *aśvattha*

²⁴ Ver el tratamiento de Sunthar Visuvalingam acerca del embrión de la vaca ‘estéril’ (*anubandhyā*) sacrificada a Mitra-Varuna, en nuestra contribución a *Living Banaras* (ver nota 15).

que creciera separado de un árbol *śamī*, del cual debería estar hecha la parte cóncava femenina. Al *aśvattha* se le llama ‘nacido del *śamī*’ (*śamī-garbha*) no sólo porque el último es su ‘madre’ sino también porque, a través de un juego de la raíz ‘*śam-*’, es ‘apaciguado en la matriz’ o tiene una ‘matriz pacificada’ (*śānta-yoni*). Esto correspondería a los ‘tranquilos’ (*śamī*) y ‘emergentes’ (*aśvattha*) polos del Fuego de la Conciencia durante la unión sexual de la experiencia Kaula. Sin embargo, *aśvattha* y *śamī* son consideradas formas de fuego, hasta tal grado que el niño devora a los padres en el nacimiento porque los padres han nacido del Fuego. La opción frecuente de tener ambas partes, masculina y femenina, hechas únicamente del *aśvattha* (nacido-del-*śamī*) sugeriría, en primer lugar, que el ‘incesto’ maternal es fundamentalmente simbólico y, más importante aún, que lo masculino y lo femenino forman de nuevo una pareja de gemelos (*yāmala*). La dificultad de decidir unilateralmente en favor de una única opción para la femenina *araṇī* sugeriría de nuevo que a través de la unión sexual los cónyuges (*aśvattha*), particularmente lo masculino, están de hecho renaciendo de la matriz del Fuego (*śamī*). ‘Pacificar’ (*śam-*) es, además, un eufemismo de ‘matar’ (como en *śamitṛ*, el verdugo védico), y todas estas ideas se reúnen en las representaciones hindúes posteriores de la víctima masculina divinizada, el ‘Rey Búfalo’ Potu Rāju, mediante un (de ahí andrógino) palo hecho de madera *śamī* bajo un árbol pippal (*aśvattha*), el cual en la India del Sur se encuentra en el centro del pueblo.

Es la estaca de los primeros Agnihotrin, plantada en la confluencia de dos ríos, que creció para convertirse en el árbol Varuṇa, ahora dentro del recinto del templo a Agni en Patan. Y de su madera está esculpido el Mitra-Varuṇa que surge de una vasija, como el purohita Vasiṣṭha, para encarnar al sacerdote mismo. Popularmente representado mediante una vasija (-matriz), incluso en la confluencia de tres ríos, (Ṭikka) Bhairava (en el límite sur del valle de Katmandu) es también el fuego terrible que devora el dualismo de los alientos vitales para ascender a través de la espina dorsal (*suṣumnā*). Durante el periodo de Licchavi, que vio el florecimiento de la ideología védica en el Nepal tribal, el iluminado rey Amsuvarman ya ofrecía carne humana en el fuego para Bhairava. Es de este modo, prolongando la dimensión embrionaria de Varuṇa a través de una modalidad propiamente tántrica, como este *agnihotra* instalado por el rey Śivadeva, asimilado él mismo a un Bhairava de Assam, ha podido integrar este dios supremo de los adeptos de la doctrina Soma de Kāpālika (*somasiddhānta*). En el análisis final, la facilidad con la que la imagen del sacrificante

brahmánico se une a la del adepto tántrico, nos obliga a preguntar si la religión védica no fue fundada desde el inicio sobre tales prácticas esotéricas que apuntan hacia la expansión del fuego de la conciencia. Abhinava repetidamente internaliza ‘el fuego sacrificial’ védico (Agnihotra) como paradigma externo de las técnicas de mantenimiento de una Conciencia intensificada, como las empleadas en el *kula-yāga* (Silburn, *Kuṇḍalinī*, pág. 88, 143-4). El cabeza de familia brahmin tenía que ofrecer por la mañana y la tarde oblacones de ‘semen’ en forma de leche y mantequilla clarificada en el fuego sacrificial (*āhavanīya*) para nutrir a los dioses. El fuego (solar), internalizado a través de los alientos, es un embrión que debe nutrirse a fin de que en la muerte consuma el cuerpo del sacrificante sólo para que a su vez le de (re-) nacimiento en la vida inmortal. En la *Chāndogya Upaniṣad* V.19-24, se internaliza de nuevo el Agnihotra en una ofrenda al Ser como el Fuego universal (*vaiśvānara*). En el contexto trasgresor del *kula-yāga*, esta universalización asume la forma de la conciencia Bhairava que todo lo devora, a la que Abhinava atribuye su realización espiritual más elevada. “Una vez se ha encendido suficientemente, el Fuego, en lugar de ser apagado, purifica en el propio proceso de consumición cualquier impureza que entre en contacto con él. Mientras que en el fuego sacrificial brahmánico tan solo se hacen ofrendas puras, la técnica Trika del *haṭhapāka* ‘de cocinar, quemar o digerir (el mundo) por la fuerza’, se dirige a ofrecer la totalidad del universo objetivo en el Fuego gástrico llameante del propio Bhairava-Conciencia de uno mismo a fin de que se transforme en la ambrosía indiferenciada para ser saboreada hasta la saciedad. En el *vidūsaka* (el payaso del teatro clásico indio), esta totalización se simboliza mediante su glotonería, el apetito que todo lo devora, la transposición dramática del Fuego mítico que en las cosmogonías Puránicas destruye el mundo al final de cada ciclo y cuya imaginería se ha tomado prestada en la técnica anterior. Sus dulces-carnes redondeadas (*modaka*) representan igualmente el *soma-amṛta* védico (ambrosía), que parecería referirse por último al estado sumamente dichoso—a menudo inducido por las técnicas sexuales—de Conciencia, que además se considera en el Trika como un efecto secundario que ha rejuvenecido la influencia sobre el sistema psico-físico”²⁵. En el *Mahābhārata*, el dios

²⁵ S. Visuvalingam, “Transgressive Sacrality” p. 9. Los materiales sobre el Patan Agnihotra están extraídos de los seminarios del prof. Michael Witzel en el Collège de France en mayo de 1989 sobre la continuidad entre el *agnihotra* védico y el tántrico, el modo en el que el núcleo original se encapsula dentro de la estructura posterior. Para el proyecto de “cocinar el mundo” (*loka-*

Agni asume de hecho la forma de un brahmin glotón que consume el bosque Khāndava (= ‘dulce-carne’) en el contexto del coqueteo de Arjuna-y-Krishna con las innumerables mujeres del harén. Lévi-Strauss ha demostrado además que, en la mitología Amerindia, el fuego del bosque que todo lo devora, a menudo encendido mediante la fricción de dos ramitas de fuego, simbólicamente es equivalente al incesto. El (secreto del) fuego estaba originalmente oculto en la vagina de una mujer anciana, simbólicamente equiparada con la “gran boca” de su esófago cuya risa debe ser provocada antes de que el fuego pueda ser robado por los indios; el horno que exige sacrificios humanos se identifica simbólicamente con la matriz²⁶.

La inmersión total en la alegría sexual expansiva del *kula-yāga* se utiliza como un vehículo de la universalización de la Conciencia y es el simbolismo del Fuego lo que permite la fusión de estos dos niveles de experiencia. Si los motivos y modelos védicos se prestan tan fácilmente a su explotación tántrica subsecuente para comunicar una experiencia vívida interna, no es irracional suponer que el sacrificio brahmánico— aunque elaborado para satisfacer otro asunto, principalmente socio-cósmico—se encontraba desde el principio arraigado en tal experiencia. En tal contexto, la unidad no se referiría tanto a la abolición de toda diferencia entre el sacrificante y un dios personal o un Absoluto metafísico, sino más bien a la totalización del ser del sacrificante o ‘aliento vital’ (*ātman*) a través de una realización de sus correspondencias simbólicas con un universo mítico-ritual. Un análisis sistemático del contenido, estructura y organización de estas correspondencias enigmáticas podría revelar que este universo ya es la proyección e hipostatización codificada (*brāhman*) de un estado unificado de conciencia propio del ‘shaman’ védico (*r̥ṣi*). Esto de hecho se encuentra implícito en la ‘etimología’ de Abhinavagupta (TA 29.164-6) del sacrificio ‘primordial’ (*ādi-yāga*) no sólo confiriendo la ‘esencia’ del sacrificio sino constituyendo el sacrificio ‘original’ (*ādi*). El significado original de *brāhman*, identificado ahora con *kula*, era un enigma (ritual) y resolverlo se equiparaba universalmente con cometer un incesto. Por

pakti) en el sacrificio brahmánico y un estudio más sistemático del simbolismo védico del fuego, ver Charles Malamoud, *Cuire le monde: rite et pensée dans l’inde ancienne* (París: Editions Découverte, 1989), pp. 35-70.

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: Univ. de Chicago, 1966), p. 105; *Mythologiques IV: L’homme nu* (París: Plon, 1971), pp. 89, 130; *The Raw and the Cooked*, Introduction to a Science of Mythology: 1 (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 126 y nota 9; pp. 269, 296 n. 7, 334-6.

supuesto, los rituales védico y tántrico son mundos aparte, pero Abhinava insiste (TA 29.5-9) que el *kula-yāga* no requiere de una parafernalia exterior como el círculo sacrificial (*maṇḍala*), el agujero del fuego (*kuṇḍa*), los gestos purificatorios (*nyāsa*), los baños, etc., aunque uno puede optar por incluirlos a voluntad. De hecho, el sacrificio puede recurrir a seis soportes diferentes: 1) el mundo externo, 2) una mujer (*śakti*), 3) el cuerpo, 4) la unión entre una pareja (*yāmala*), 5) el flujo de la respiración (en el canal medio) y finalmente 6) el pensamiento mismo. Según Abhinavagupta, (la esencia del *kula-yāga* pertenece al adepto libre de toda duda, que ve todo el universo como Kula (TA 29.5-6), es decir, constituido de la unión de Shiva y Shakti (el comentario de Jayaratha), del mismo modo a como el ritual védico ve todo el universo (sacrificial) desde el punto de vista del *mithuna* de los pares de objetos. El *kula-yāga* es cualquier cosa que el 'héroe' tántrico haga—mental, verbal y físicamente—para establecerse permanentemente en tal modo de Conciencia, pues este sacrificio por último no es otro sino el 'conocimiento de lo cognoscible'. La unión sexual transgresora puede haber sido el marco externo indispensable en el que todos los modos y facultades anteriores se integraron una vez eficazmente, pero la realización final de la Unidad obtenida mediante el sacrificio original pudo también convertirse en la condición normal de la humanidad sin otros apoyos materiales que el cuerpo y la conciencia misma.