

## El despertar de la *kuṇḍalinī* y la liberación en el *Yogavāsiṣṭha*: la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja\*

*Kuṇḍalinī Rising and Liberation in the Yogavāsiṣṭha: The Story of Cūḍālā and Śikhidhvaja*

**Ana Laura Funes Maderey**

Eastern Connecticut State University, Estados Unidos  
funesmadereya@easternct.edu

**Recibido:** 03/11/2021

**Aceptado:** 18/04/2022

### Formato de citación:

Funes Maderey, A.L. (2022). “El despertar de la *kuṇḍalinī* y la liberación en el *Yogavāsiṣṭha*: la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 41-57, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/funesmaderey.pdf>

### Resumen

Se han identificado varios elementos tántricos śivaitas en el *Yogavāsiṣṭha*, pero se ha escrito poco sobre el papel del despertar de la *kuṇḍalinī* en relación con la noción de liberación en vida (*jīvanmukti*) de este texto. La historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja es relevante para los estudios tántricos no solo porque incluye una de las pocas descripciones dentro de la literatura sánscrita de una experiencia de *kuṇḍalinī* perteneciente explícitamente a una mujer, pero también porque ofrece elementos clave de comparación entre experiencias de iluminación: una que incluye el despertar de la *kuṇḍalinī* (Cūḍālā) y otra sin ella (Śikhidhvaja). Este artículo compara la experiencia de iluminación de Cūḍālā con la de Śikhidhvaja para comprender qué papel juega el despertar de la *kuṇḍalinī* en la búsqueda de la liberación.

### Palabras clave

Cūḍālā y Śikhidhvaja, haṭhayoga, *kuṇḍalinī*, liberación, Tantra, yoga, *Yogavāsiṣṭha*.

### Abstract

Various Śaiva Tantric elements have been identified in the *Yogavāsiṣṭha*, but little has been written about the role of *kuṇḍalinī* rising in relation to this text’s notion of living liberation (*jīvanmukti*). The story of Cūḍālā and Śikhidhvaja is relevant to examine in

\* Este artículo apareció por primera vez publicado como “*Kuṇḍalinī Rising and Liberation in the Yogavāsiṣṭha: The Story of Cūḍālā and Śikhidhvaja*”, en *Religions* 8 (11), 248, 2017. La traducción al español ha sido realizada por Ana Laura Funes Maderey contando con las autorizaciones pertinentes.

Tantric studies not only because it includes one of the few descriptions within Sanskrit literature of a *kuṇḍalinī* experience as explicitly pertaining to a woman, but also because it offers key elements of comparison between experiences of enlightenment: one including *kuṇḍalinī* rising (Cūḍālā) and another one without it (Śikhidhvaja). This paper compares Cūḍālā's experience of enlightenment with that of Śikhidhvaja's in order to understand what role *kuṇḍalinī* rising plays in the pursuit for liberation.

## Keywords

Cūḍālā and Śikhidhvaja, haṭhayoga, kuṇḍalinī, liberation, Tantra, yoga, *Yogavāsiṣṭha*.

## 1. Liberación en vida/desencarnada/de cuerpo presente

El *Yogavāsiṣṭha* (YV) en su versión larga es llamado el *Mahārāmāyaṇa* (circa siglo VIII d.n.e.), el cual es famoso por su exposición de la idea de *jīvanmukta* o liberación en vida. Este texto narra los consejos filosóficos del sabio Vasiṣṭha y sus instrucciones para alcanzar la liberación al joven y abatido príncipe Rāma a través de una serie de historias (*ākhyāna*) interconectadas. Ya hacia el siglo XIV d.n.e., cuando Vidyāraṇya cita al YV como la fuente principal en referencia a la idea de liberación en vida, se enfatizan tonos vedánticos no dualistas (*advaita*) en la lectura de este texto (Dasgupta, 1952: 251-52; Slaje, 1998: 116). Tanto el autor del YV como los filósofos del vedānta advaita, tales como Gauḍapāda, Śāṅkara y Maṇḍanamīśra, entienden la liberación en vida como un estado libre de sufrimiento y de autoengaño, solo alcanzable a través del conocimiento (*jñāna*) del sí mismo (*ātman*) como realidad última. Todos estos filósofos concuerdan con que el estado último de libertad no se gana a través del mendigar renunciado, o de prácticas ascéticas, arduos ejercicios de yoga, o rituales, aunque reconocen que estas prácticas pueden asistir en la adquisición del conocimiento sobre el sí mismo. Cuando se trata de explicar los detalles sobre cómo este conocimiento provoca la liberación en vida, el YV construye sobre los elementos esenciales del desapego y el discernimiento para incluir las prácticas de la conciencia de la respiración (*prāṇacintā*)<sup>1</sup>, la calma interior (*antaḥśītalatā*)<sup>2</sup> y la destrucción de la mente (*manonāśa*)<sup>3</sup>.

Andrew Fort (2015: 248) llama a este modelo de liberación en vida “no-dualismo yóguico”<sup>4</sup> y señala que se hace una importante distinción aquí entre la liberación en vida (*jīvanmukti*) y la liberación desencarnada (*videhamukti*). Tal distinción es tomada en cuenta por la tradición filosófica ortodoxa de la India al apelar a la idea de que después de la iluminación, el cuerpo continúa existiendo debido a la impronta residual de acciones pasadas. Una vez que esas huellas de acciones pasadas se eliminan, se alcanza la liberación final, desencarnada. La liberación en vida se debe, pues, a que el cuerpo físico no puede desvanecerse al mismo tiempo que la mente. Dado que la liberación final solo puede suceder después de la muerte, la liberación en vida parece ser un paso inevitable en el proceso hacia el estadio de liberación final más que un componente esencial de éste.

<sup>1</sup> Ver la historia de Bhuśuṇḍa (*bhuśuṇḍopākhyāna*) en YV VI.24.8.

<sup>2</sup> Ver Reflexión sobre la Meditación (*dhyānavicāra*) en YV V.56.7.

<sup>3</sup> Ver la historia de la Mente Encantadora (*manoharaṇīkapākhyānam*) en YV VIb.45.63.

<sup>4</sup> Slaje difiere de Fort cuando este subsume el YV en un “advaita yóguico” pues argumenta que el YV no defiende el renunciamiento (*samnyāsa*) como lo hacen los filósofos del vedānta no dualista y que la noción de *samādhi* en el YV es muy diferente a la de Patañjali en el *Yogasūtra* (ver Slaje, 2000: 179-80). Aunque es verdad que el YV rechaza ciertas prácticas yóguicas como las técnicas de respiración y otros métodos difíciles que requieren esfuerzo para obtener conocimiento y alcanzar la liberación, no es menos cierto que también ofrece su propio camino yóguico hacia la iluminación. Es en este sentido amplio de “yoga” que puede hablarse de un “yoga no-dualista” en el YV (ver Chapple, 2011).

La tensión entre la liberación en vida y la liberación desencarnada está claramente ilustrada en la historia de la reina Cūḍālā y el rey Śikhidhvaja en el YV. Esta historia se desarrolla a lo largo de 34 capítulos (YV VIa.77-110) en la primera sección (*pūrvārdha*) del libro VI llamada *Nirvāṇaprakaraṇa* y ofrece una detallada descripción del proceso por el que cada uno de los miembros de esta pareja real alcanza la liberación. En general, cuando se trata el tema de la liberación en el cuerpo, se suele hablar solo de las características del estado de liberación mientras se está con vida (ver Fort, 1991). Sin embargo, si se cambia el enfoque hacia el proceso por medio del cual la persona obtiene dicho estado de liberación en vida, como puede hacerse analizando la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja, vemos que, mientras el conocimiento de sí mismo (*ātmañāna*) constituye el elemento esencial en el camino hacia la iluminación, no es esto lo que necesariamente nos mantiene en un estado de liberación en el cuerpo.

La historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja ofrece elementos claves de comparación entre experiencias de liberación: una que incluye el despertar de la *kuṇḍalinī* –como la experiencia femenina de Cūḍālā– y otra sin el despertar de la *kuṇḍalinī* –aquella correspondiente a la experiencia masculina de Śikhidhvaja. Sin embargo, se mostrará aquí que la experiencia liberadora de Śikhidhvaja solo aparenta carecer del despertar de la *kuṇḍalinī*. Su proceso hacia la liberación en vida es posible gracias a la intervención de Cūḍālā, quien, como argumentaré, parece también jugar el papel de la *kuṇḍalinī* de Śikhidhvaja. Es importante revisar esta historia y analizarla dentro de los estudios de Tantra porque incluye una de las pocas descripciones explícitas en la literatura sánscrita de una experiencia de *kuṇḍalinī* perteneciente a una mujer. Algunos elementos de devoción (*bhakti*) han sido identificados en el proceso liberador experimentado por Cūḍālā y Śikhidhvaja basados en su relación como amantes, amigos, y pareja matrimonial. Yo sugiero, sin embargo, que su proceso liberador debe ser leído principalmente a través del contexto del tantra śivaita<sup>5</sup>. Existe no solo un fuerte componente śakta dentro de esta historia, el cual puede verse en el rol que juega Cūḍālā en la liberación de Śikhidhvaja; sino que también hay una crítica importante a la idea de que el yoga del conocimiento (*jñāna yoga*) enseña por sí mismo cómo vivir liberado en este mundo; el despertar de la *kuṇḍalinī* también es necesario para ello. Este ensayo analiza en qué consiste el “despertar” de la *kuṇḍalinī* y el papel que la *kuṇḍalinī* juega en la experiencia de liberación tal como se describe en el YV.

## 2. Introducción a la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja

Śikhidhvaja, apuesto y virtuoso príncipe, asumió control del reino a la edad de dieciséis años cuando su padre murió (YV VIa.77). A pesar de su corta edad, era capaz de gobernar con coraje, compasión y justicia. Un día, mientras caminaba por los hermosos jardines del palacio, imaginó lo que sería compartirlos algún día con su amada. Pronto después, sus ministros presentaron a Śikhidhvaja una mujer perfecta para él llamada Cūḍālā. Desde el momento en que se conocieron, Cūḍālā y Śikhidhvaja conectaron profundamente. Cūḍālā estaba bien versada en las artes como la danza y la música. Disfrutaban de su compañía mutua mientras exploraban los bosques, jugaban en los jardines, y aprendían artes y ciencias. Su amor creció tanto que sus “corazones sólo estaba destinados a ser el uno para el otro” (VIa.77.45 *anyonya-hṛdaya-sthatvādiva*). Cūḍālā y Śikhidhvaja se deleitaron mutuamente por muchos años hasta que sus cuerpos comenzaron a decaer con la edad. Al darse cuenta de la evanescencia de la vida, fueron en búsqueda de aquello que pudiera darles felicidad en todos los estados de la

<sup>5</sup> Bhattacharyya (1951) y Hanneder (1988) han mostrado la importancia de leer las historias del YV tomando en cuenta sus elementos śivaitas.

existencia. Comenzaron a aprender sobre la filosofía del conocerse a sí mismo (*ātmañāna*) y a practicar meditación con varios sabios hasta que experimentaron el desapego de sus cuerpos.

El desapego (*vairāga*) es uno de los dos elementos esenciales en el camino del conocimiento (*jñāna*). La historia nos cuenta que Cūḍālā y Śikhidhvaja obtuvieron este estado de desapego al mismo tiempo. Sin embargo, fue Cūḍālā quien primero experimentó el despertar (*prabodha*) al verdadero ser interior (Via.78.52). Su experiencia de iluminación se describe como un estado de contento y ecuanimidad. Manteniéndose en un estado de perfecta dicha, sin pasión ni aflicción, la reina devino radiante, juvenil, hermosa, tanto que el rey quiso saber la causa de su belleza casi sobrenatural (Via.79.1-11). Ella intentó explicarle la naturaleza de este cambio describiendo el estado mental que la llevó hacia tal transformación, pero el rey la ridiculizó. No fue posible para él entender lo que quería decir la reina cuando le habló de su visión y de sus meditaciones, pues el rey no había experimentado aún el mismo estado de contento y ecuanimidad en sí mismo. La reina continuó con su práctica silenciosa de contemplación en el *ātman* al tiempo que mantenía sus responsabilidades usuales y actividades diarias (VIa.80.12). Aunque siempre estaba contenta y libre de deseos, un día Cūḍālā, juguetonamente, sintió el deseo de volar (YV VIa.80.13).

¿Cómo es posible entretener un deseo en la mente iluminada si una de las características principales de este estado es el estar libre de todo deseo? Tradicionalmente, esto se explica por medio de la teoría del karma residual (*prārabdha*), la cual sostiene que los efectos de una acción pasada deben necesariamente rendir fruto. Así que incluso cuando es verdad que la reina ha alcanzado el estado supremo del conocimiento de uno mismo, el surgimiento de su deseo de volar se explica, según el comentario *Tātparyaprakāśa*, como causado por “la fuerza del karma residual” que sigue actuando sobre ella. Vidyāraṇya, en su interpretación vedántica no dualista del texto, considera que el liberado en vida (*jīvanmukta*) no se ve afectado por lo que aparenta ser una pasión o un apego por la simple razón de que, una vez establecido en la verdad, el *jīvanmukti* sabe que los objetos de deseo son meras apariencias ilusorias (*ābhāsa*).<sup>6</sup> Aunque este tipo de lecturas ofrece una interpretación no-dualista del estado de liberación en vida, no permite captar la naturaleza del estado de liberación de cuerpo presente en Cūḍālā, el cual sería mejor entendido desde la perspectiva del sistema de śivaismo Trika de Cachemira, como ya ha sugerido Bhattacharyya (1951). Es dentro del marco de esta filosofía tántrica que uno puede entender que el estar liberado en vida y haber trascendido los propios deseos no implica carecer de volición. La diferencia principal entre tener un deseo (*kāma*) y tener una volición (*icchā*) es que el deseo aparece condicionado por el resultado<sup>7</sup>, mientras que la volición se auto-determina (*svātantrya*) o es querida “juguetonamente”, imitando así la voluntad de Śiva (*icchāśakti*) de crear o disolver el mundo.

Para obtener el poder de volar (*khagamāgama-siddhi*), Cūḍālā se retira de sus actividades mundanas hacia un lugar aislado y se dedica por mucho tiempo a la práctica solitaria de permanecer quieta en posición meditativa mientras dirige el flujo de la respiración de manera ascendente hacia el punto del entrecejo (YV VIa.80.15). Como si se quisiera dejar a Cūḍālā sola en su práctica de yoga, la narración se interrumpe aquí para dar lugar a un diálogo entre Vasiṣṭha y Rāma (VIa.80.16). Rāma pregunta sobre la posibilidad de producir un movimiento ascendente en el cuerpo mientras al mismo

<sup>6</sup> Ver Dasgupta (1952: 252).

<sup>7</sup> Algunas traducciones populares de la versión corta del YV (*Laghuyogavāsiṣṭha*) añaden a la historia que Cūḍālā quería aprender a volar para que su esposo pudiera ver que había obtenido el conocimiento del sí mismo. Ver Aiyer (1896:276).

tiempo se inmovilizan las fuerzas vibratorias (*spanda*) que causan el movimiento ascendente de los miembros corporales. Tres capítulos se dedican a responder la pregunta de Rāma en donde Vasiṣṭha no solo comparte las técnicas para volar sino que también describe detalladamente la *kuṇḍalinī*, incluyendo el lugar donde se localiza en el cuerpo, el proceso para despertarla, su relación con el aliento vital, la salud, la longevidad y su relación con los poderes yóguicos tales como volverse pequeño, grande, ligero, pesado, así como el poder de entrar en otros cuerpos.

### 3. Descripción de la *kuṇḍalinī*

La técnica para volar que Vasiṣṭha describe en el *YV* es muy diferente a las que se describen en los manuales clásicos de *haṭhayoga*<sup>8</sup>. El autor del *YV* rechaza las prácticas que involucran el uso de hierbas, cuchillos, gemas, sustancias psicoactivas y mantras (80.27-29). En cambio, la práctica de Cūḍālā involucraba “el flujo ininterrumpido del aliento vital” (*prāṇāyama-ghana-abhyāsa*) así como renunciar a las tendencias hacia el enojo, la avaricia, el apego, la aversión, y otras emociones negativas (80.33). Vasiṣṭha ofrece una descripción detallada y vívida de la *kuṇḍalinī* dentro de su relato a Rāma sobre la práctica de canalizar el flujo del aliento vital (80.37-48).<sup>9</sup>

Situada en un lugar vital secreto [dentro del cuerpo]<sup>10</sup> entre cientos de venas,<sup>11</sup> hay una vena en forma circular llamada *āntraveṣṭhanikā*, “la que está enroscada en las entrañas”.

Encorvada como la parte superior de un laúd de la India, gira como el vórtice de un remolino; su forma se asemeja a la mitad de la forma escrita de la sílaba “om”; está acomodada como la espiral de una argolla.

Presente en todos los seres vivientes: en dioses, demonios y humanos; en animales terrestres, acuáticos, y aéreos; en seres nacidos del agua como insectos, gusanos, etc.

Se enrolla en círculos apretados como lo hace Ananta, la serpiente cósmica durmiente, cuando siente frío. Es brillante y se enrosca fuertemente como la luna en su descender hacia el fuego cósmico [de la disolución].<sup>12</sup>

<sup>8</sup> La técnica por la que se desarrolla el poder para “habitar el cielo” se llama *kecharīmūdra* en el *Bhairavāgama*. Aunque no siempre asociada a la habilidad de volar (Mallinson 2008: 83-84, n.113), *kecharīmūdra* todavía se asocia con volar en las tradiciones populares del yoga y por los practicantes de yoga en la India (Mallinson 2008: 32, n.153), posiblemente porque su práctica crea la sensación de ligereza corporal. *Kecharīmūdra* fue incorporada en las escuelas de *haṭhayoga* debido a su relación con métodos para conquistar la muerte que incluían beber el líquido ambrosial llamado *amṛta*, considerado capaz de liberarnos del envejecimiento y la enfermedad. Los manuales de *haṭhayoga* describen la práctica como la técnica de alargar la lengua (a veces cortando cuidadosamente el frenillo) para liberarla y poderla insertar hacia atrás del paladar, bloqueando los pasajes nasales, a través de los cuales se creía pasaba el flujo de la inmortalidad en su camino hacia el fuego digestivo, donde se quema y desperdicia (*Haṭhapradīpikā* 3.32-42). La historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja en el *YV* juega con el sentido literal y metafórico de volar por el cielo. En su sentido literal, Cūḍālā vuela hacia Śikhidhvaja para transmitirle el conocimiento de cómo morar en el “cielo” de la conciencia liberada.

<sup>9</sup> La traducción es mía.

<sup>10</sup> De acuerdo con los textos del *haṭhayoga*, el lugar secreto es en el *mūlādhāra*, la “base-raíz” que usualmente se localiza en la base de la columna entre el ano y el perineo. Los *nāḍī* mencionados aquí son el canal central de la anatomía yóguica, llamado *suṣumnā*.

<sup>11</sup> Canales tubulares (venas, arterias) que se extienden por todo el cuerpo. Según la tradición hay 72000 canales tubulares que surgen a partir de uno central.

<sup>12</sup> La imagen aquí aludida es de la serpiente Ananta o Śeṣa, quien se mantiene acostada, enroscada en las aguas originales de la creación después de cada ciclo de destrucción causado por el fuego al final de una era cósmica (*kalpa*). Se dice que Ananta se desenrosca en líneas blancas rectas durante la creación. La

Es fluctuante en su movimiento al tocar las cavidades internas de los órganos desde el ano hasta el entrecejo; y permanece pulsando continuamente junto con el flujo de la respiración.<sup>13</sup>

En su interior, tierno como la capa de la flor del plátano, vibra con la velocidad del rayo la suprema energía creadora como las cuerdas de un laúd de la India bien tocado.

Y se le llama *kuṇḍalinī* porque fluye en forma de espiral. Ella es la energía suprema de los seres vivientes pues provee la fuerza para todas sus capacidades.

Inhalando y exhalando incesantemente como una furiosa serpiente hembra colocada boca arriba, ella es la causa de toda vibración [en el cuerpo].

Cuando el viento del aliento vital en el corazón desciende hacia el lugar de la *kuṇḍalinī*, entonces surge la conciencia, semilla de todos los elementos densos y sutiles, aún en su estado indiferenciado.<sup>14</sup>

Así como la *kuṇḍalinī* vibra dentro del cuerpo como una abeja en la flor de loto, la conciencia emerge desde dentro como el suave contacto de un deseo naciente [por los objetos sensibles].

El contacto surge tiernamente ahí donde los dos mecanismos [de la conciencia y el despertar de la *kuṇḍalinī*] se abrazan mutuamente. Cuando la conciencia [de un objeto] emerge intensamente, la *kuṇḍalinī* también se levanta rápidamente.

Todos los canales tubulares están conectados por la *kuṇḍalinī* y desembocan en el corazón. Fluyen hacia afuera de él y vuelven a converger ahí como ríos en su camino hacia el océano.

Ella constantemente desciende inquieta y entra por la parte superior [del cuerpo]. Ella es la semilla de toda conciencia, por lo que se le conoce como “aquella que es universal”.

La *kuṇḍalinī* es descrita por Vasiṣṭha como la fuerza vital más poderosa que produce, con su contacto, la conciencia en la forma de sensaciones y pensamientos. ¿Cómo puede algo producir conciencia sin ser ello mismo consciente? Y, si la conciencia (*citsamvit*) es infinita, ¿cómo entonces puede confinarse dentro de un cuerpo? En otras palabras, ¿cómo puede lo infinito devenir en algo finito? Estas preguntas presentadas por Rāma (80.40) a Vasiṣṭha reciben respuesta desde una cosmología no-dualista. El sabio explica que la conciencia (*cinmātra*) habita dentro de las cinco partículas elementales del

---

gota de luna se refiere a la substancia esotérica que se cree guardada en el centro de la cabeza llamada *amṛta* o “néctar de la inmortalidad”, la cual fluye constantemente hacia abajo desde la raíz del paladar hasta el fuego digestivo, donde se quema y “cocina”, para luego ser transformada y desechada como semen (Ver *Goraḥśaṣṭaka* 3.29 en Mallinson 2012, *Haṭhapradīpikā* 3.100 en Digambaraji y Kokaje 1998). La tradición de *haṭhayoga* considera que el mantener dicha substancia en la cabeza y evitar que caiga dentro del fuego digestivo y se desperdicie al ser eyaculada, podría prevenir el proceso de envejecimiento y garantizar larga vida (*Haṭhapradīpikā* 3.42, 3.87–90, 4.28).

<sup>13</sup> El flujo de la respiración se refiere a los cinco *prāṇas* o vientos corporales que fluyen a través de todo el organismo.

<sup>14</sup> Los elementos densos son los cinco elementos físicos (*bhūta*): éter, aire, agua, fuego y tierra. Los elementos sutiles son los cinco elementos sensibles (*tanmātra*): sonido, tacto, sabor, forma visual y olor. El pasaje se refiere a la conciencia inicial que surge incluso antes de que los elementos físicos se dividan en cinco, es decir, antes de que el mundo de la multiplicidad aparezca.

universo: éter, aire, agua, fuego y tierra (*bhūtanmātra*) y que, por medio de su combinación (80.56) –un proceso complicado y repetitivo de quintuplicación– forman cuerpos y todos los demás seres, reflejando distintos grados de conciencia (80.52-53). La combinación de los cinco elementos (*pañcaka*) provee el material necesario para la corporeidad, pero es el principio viviente (*jīva*) y su vibración “ventosa” lo que pone los cuerpos en movimiento (80.63) de acuerdo con sus procesos de volición (*saṅkalpa*) 80.57.

Estar vivo es, pues, dar cuerpo a una volición (*saṅkalpa*). Las direccionalidades naturales de los movimientos interiores psicosomáticos son el lugar donde se produce la variedad de nuestros deseos (*vāsanā*). Son ellos los que disponen nuestro cuerpo y capacidades sensori-motoras a actuar de cierta manera, ya sea bien o mal, de acuerdo con el uso de nuestra inteligencia (*prajñā*) para recibir los frutos de nuestras acciones (80.66-68). Son las *vāsanā*<sup>15</sup> (deseos, tendencias, y afectos) mas no la volición (*saṅkalpa*), i.e. la voluntad de actuar de una manera u otra, lo que la persona sabia puede dominar e incluso suprimir en vida. Un árbol puede permanecer vivo y fuerte aun con muchas de sus ramas y hojas cortadas, pero no le sería posible sobrevivir sin sus raíces. De la misma manera, una persona liberada en vida puede cortar los deseos y sus frutos, pero dejaría de ser un ser liberado viviente si cortara los movimientos internos y los principios de acción que mantienen el organismo. Una cosa es dejar que los elementos del cuerpo perezcan por sí mismos (80.79) y otra muy diferente que uno induzca su extinción a través del rechazo a la capacidad de producir una actividad. El YV reconoce la posibilidad de la autoextinción o suicidio yóguico (*utkrānti*) como un posible resultado de la experiencia de iluminación –de ahí la distinción entre liberación en vida y desencarnada – pero critica el que se tome como necesaria y más valiosa forma de consumir el autoconocimiento liberador. En tanto filosofía no-dualista, el YV sostiene que no sería razonable rechazar el cuerpo pues, una vez alcanzada la liberación, se reconoce como la conciencia misma.<sup>16</sup>

La semilla de los elementos quintuples<sup>17</sup> está en la *kuṇḍalinī*, quien vibra constantemente como la naturaleza aérea del *prāṇa* (81.1).

Del contacto con la vibración de la *kuṇḍalinī* emerge la parte más pura de la conciencia (*saṃvit*). Se dice que es diminuta debido a su actividad rápida e instantánea. Se dice que es pura conciencia (*cit*) debido a su naturaleza pensante (*cetanena*). (81.2).

Se concibe como dadora de vida pues es la fuerza vital y se piensa como residiendo en la mente porque ella misma es pensamiento. En verdad, ella es la volición creadora (*saṅkalpā*)<sup>18</sup> que procede de la voluntad pura (*saṅkalpāt*), y también la inteligencia que proviene de la conciencia iluminada. (81.3).

<sup>15</sup> Dasgupta traduce *vāsanā* en el contexto del YV como “deseos instintivos raíz” (Dasgupta, 1952: 252); Walter Slaje traduce: “impresiones psíquicas latentes” (Slaje, 2000:178).

<sup>16</sup> La historia de Prahlāda en el YV (V.39.25 y V.40.12) cuenta que Viṣṇu previno que dejara su cuerpo durante una meditación profunda y que lo regañó por no disfrutar de su cuerpo.

<sup>17</sup> Este verso recoge la idea ya expresada en VIa.80.44 donde *pañcaka* es “el conjunto de cinco” elementos naturales (tanto densos como sutiles) que constituyen el cuerpo.

<sup>18</sup> Shulman (2012: 112) en su magnífica discusión sobre la imaginación en la literatura de la India comenta que *saṅkalpa* significa, especialmente en el contexto del YV, “un pensamiento pesado con intención, resolución o determinación” que “sirve comúnmente en este texto como un acto imaginativo”, un “pensamiento cristalizado en imágenes vívidas y activas”. He escogido traducirla como “volición creativa” porque *saṅkalpa*, como explica Shulman, lleva consigo cierta fuerza y porque la producción imaginativa de la conciencia no sucede sin la volición de su propio acto.

Se transforma en yoidad así como en la “ciudad de los ocho”.<sup>19</sup> La *kuṇḍalinī* permanece en el cuerpo como la fuerza suprema de vida (81.4).

En comparación con la creencia popular que describe a la *kuṇḍalinī* como una energía durmiente localizada en la base de la columna vertebral por la que sube en espiral hacia el tope de la cabeza cuando es despertada, encontramos aquí que Vasiṣṭha la describe principalmente como un flujo inteligente de vida que circula constantemente por todas las partes del cuerpo, adquiriendo nombres distintos de acuerdo con la dirección en la que fluye. En las siguientes estrofas, además, se concibe a la *kuṇḍalinī* como la fuerza vital contenida en el juego armonioso de los movimientos orgánicos de nuestras vísceras, sensaciones, sentimientos, pensamientos, intenciones, y esfuerzos.

Como *apāna*, la fuerza vital fluye constantemente hacia la región inferior [del cuerpo]; como *samāna*, se mantiene en el área media entre el corazón y el ombligo; como *udāna* se dirige hacia arriba [desde el pecho al tope de la cabeza] (81.5).

En verdad, en el área inferior su forma es *apāna*; en el área media se presenta como el fuego digestivo placentero. Y en su forma poderosa de *udāna*, mantiene a la persona sana (81.6).

Si el flujo descendente no se contiene apropiadamente, entonces toda esa energía se va hacia la parte inferior y la persona muere debido a que la *kuṇḍalinī* sale [del cuerpo] con fuerza (81.7).

Si el flujo ascendente no se contiene de manera efectiva, entonces toda esa energía fluye hacia arriba y la persona muere debido a que la *kuṇḍalinī* sale [del cuerpo] con fuerza (81.8).

Si se mantiene quieta dentro del cuerpo, evitando los movimientos descendentes y ascendentes, entonces la persona evita la enfermedad debido a que el viento interno se mantiene bien contenido (81.9).<sup>20</sup>

La aparición de enfermedades leves se debe al disturbio de los canales tubulares secundarios (*sāmānyanāḍī*), mientras que las enfermedades graves surgen por la agitación de los canales tubulares principales (*pradhānanāḍī*). (81.10)

Lo que sigue a este discurso de Vasiṣṭha es una filosofía de la salud, una metafísica psico-fisiológica, en la que se relaciona la enfermedad con el disturbio de los flujos ascendentes y descendentes y de las fuerzas corporales templadas y frías, así como con la agitación descontrolada de los canales sutiles debido a la fuerza con la que se mueve la *kuṇḍalinī*. La fuerza vital (*prāṇa*) se mueve de acuerdo con su propia volición. Las tendencias internas a actuar (*saṅkalpa*) son intenciones mentales que cuando se agitan demasiado causan disturbios al ritmo de los movimientos internos de la fuerza vital, lo que genera desorden en los órganos y el debilitamiento de sus funciones.

La descripción de la técnica para volar no vuelve a mencionarse sino hasta después de un largo discurso sobre cómo se mueve la fuerza vital (*prāṇa*) por el cuerpo

<sup>19</sup> La “Ciudad de los Ocho” (*puryaṣṭaka*) se refiere a los ocho aspectos que componen el cuerpo sutil: cinco elementos sutiles (*tanmātra*), el sentido del yo (*aḥamkāra*), la capacidad de pensamiento (*manas*) y el intelecto (*buddhi*).

<sup>20</sup> Las enfermedades se consideran ser una manifestación del desequilibrio de los flujos de viento dentro del cuerpo (*prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*). Se piensa que, al detener los flujos de viento descendentes y ascendentes y hacerlos mezclar en el centro donde se encuentra el viento *samāna*, se alcanza un balance interno, se expulsa la enfermedad, y se reestablece el correcto flujo de los vientos.

produciendo salud o enfermedad. Así que al parecer, para aprender a volar o para adquirir cualquier otro poder yóguico (*siddhi*), uno debe saber las formas como la fuerza vital fluye dentro del propio cuerpo, y entender cómo son afectadas por las fuerzas volitivas de la conciencia-semilla que directamente toca el cuerpo con su vibración.

Este diálogo intermedio entre Vasiṣṭha y Rāma sirve como marco teórico para entender la experiencia de iluminación de Cūḍālā y el estado paradójico de querer hacer algo cuando se supone que todo deseo ha sido eliminado. En comparación con el dilema bien conocido de la *Bhāgavad Gītā* donde la acción sin deseo (*niṣkāmakarma*) se enmarca dentro del discurso del deber y la acción correcta (*dharma*), en el *Yogavāsiṣṭha* la acción liberada se constituye como una expresión de la espontaneidad del estar vivos. Así, el impulso que Cūḍālā siente para aprender a volar no debe ser entendido como un “deseo de hacer u obtener algo” sino como el proceso natural de corporeización de un estado de iluminación que se “alza por encima” de todo deseo.

#### 4. Cómo aprender a volar

La técnica para aprender a volar se describe de la siguiente manera:

Quando el viento de *prāṇa* se extiende por completo a través del cuerpo interior por medio de la práctica de “inspiración amplia”,<sup>21</sup> la conciencia se expande y se vuelve capaz de soportar el calor [generado por el yoga intenso] (81.46).

Como una serpiente hembra, la *kuṇḍalinī* sube rápidamente y se asemeja a un tronco que reúne todos los canales tubulares del cuerpo como enredaderas adheridas a su tallo (81.47).

Entonces levanta todo el cuerpo, el cual está lleno de aire y sin ninguna fuga interna, como un odre de cuero [que saca agua de un pozo al llenarse]<sup>22</sup> (81.48).

Se dice que con la práctica encantadora del yoga se adquiere [el poder] de recorrer el espacio volando como un pájaro; los yoguis se parecen a Indra, el señor de los cielos (81.49).

Quando la fuerza de la *kuṇḍalinī* se dirige hacia arriba por el curso del *brahmanāḍī*<sup>23</sup> pasando por el portal del entrecejo y alcanzando doce pulgadas por encima de la cabeza entonces, por medio de la práctica de la “expiración larga y controlada”, mientras se suspende el flujo pránico dentro de los canales tubulares,<sup>24</sup> el yogui alcanza por un momento<sup>25</sup> la perspectiva divina [de los *siddhas* y otros seres volantes] (81.50-51).

---

<sup>21</sup> La práctica de *pūraka* implica la retención del aliento dentro del cuerpo lo que produce calidez en todo el cuerpo.

<sup>22</sup> El comentario deja claro que *bhastra* es un tipo de bolsa de cuero para sacar agua de un pozo.

<sup>23</sup> El *brahmanāḍī* es el canal central que corre por toda la espina dorsal, también llamado *sūṣumnā*.

<sup>24</sup> En la tradición de *haṭhayoga* la suspensión con *recaka* se practica deteniendo la respiración después de una exhalación, dejando que los pulmones se vacíen de aire. Se piensa que este proceso invierte el flujo del viento *apāna* al hacer que suba por el centro a través de *sūṣumnā*. La suspensión con *pūraka*, por el contrario, es la práctica de suspender la respiración después de la inhalación. Se piensa que esta técnica invierte el flujo de *prāṇa* al hacer que descienda hacia el ombligo para encontrarse con *apāna* y crear un equilibrio con la ayuda del viento *samāna*.

<sup>25</sup> De acuerdo con el comentario, un *muhūrta* equivale a 18 unidades de tiempo: *ṣoḍaśāntākhye muhūrtam*.

No se dan más instrucciones. Un cuerpo inmóvil, la regulación de los flujos respiratorios interiores y exteriores, y un esfuerzo consciente para dirigir los movimientos internos ejecutados por la *kuṇḍalinī* es todo lo que se necesita para obtener los poderes yóguicos, los cuales incluyen la modificación de las dimensiones corporales, entrar en otros cuerpos, y cambiar de sexo. Vasiṣṭha asegura a Rāma que estos poderes también se alcanzan por medio del conocimiento, es decir, la práctica de *jñāna* (VIa.82.14). Cuando el practicante de yoga conoce la energía inteligente (*cinmātra*) confinada en su propio cuerpo, entiende que el cuerpo no es más que la forma individual que asume la conciencia misma a través del poder de su propia intención o voluntad o *cidsvasaṅkalpa* (VIa.82.16). Vasiṣṭha ofrece aquí el camino del conocimiento hacia la liberación, el *jñāna sādhana*, el cual encuentra en la visión del sí mismo el conocimiento profundo de los mecanismos del cuerpo ya que estos mecanismos son, en última instancia, los movimientos que la conciencia infinita ejerce en la forma confinada que asume como ser viviente.

Después de haber aprendido a volar, Cūḍālā emprendió viajes de ciudad a ciudad, de montañas a océanos, encontrando seres aéreos y etéreos en su camino mientras, usando su poder de vuelo, continuaba con sus responsabilidades en el palacio. Mientras tanto, el rey Śikhidhvaja, quien era incapaz de notar la transformación de su esposa y seguía viéndola como su joven amante, no podía encontrar la paz interior ni la visión verdadera de su ser.

## 5. El camino hacia la liberación de Śikhidhvaja

Un día Śikhidhvaja decidió renunciar a sus actividades del reino y seguir el camino del auto-conocimiento retirándose al bosque donde se sometió a austeridades y se dedicó a vivir meditando en soledad. Cūḍālā sintió pena y tristeza al observar lo confundido que su marido se encontraba. Sin embargo, lo dejó ir y lo siguió con su poder de volar sin que él la notara. Con su visión yóguica, se dio cuenta de que no era un buen momento para acercarse a él o visitarlo, así que regresó al reino y se dedicó a la tarea de gobernar. Pasaron más de dieciocho años en los que Śikhidhvaja practicó austeridades en el bosque cuando un día Cūḍālā decidió visitarlo. Le preocupaba que su esposo estuviera secando todos sus deseos (*vāsanā*) y entonces decidiera nunca volver al palacio con ella. Cūḍālā quería volver a experimentar el amor romántico con su esposo y disfrutar a su amante como había visto en sus viajes aéreos lo hacían los yoguínis con sus parejas (VIa.85.26). Encontró a su esposo en estado de auto-engaño y en una situación deplorable, emaciado, seco y sucio. Así que trató de sacarlo de su meditación engañosa y mostrarle el entendimiento de la verdad que permite disfrutar de esta vida. Sabía que no la escucharía fácilmente si aparecía en su cueva como su esposa. Así que, usando sus poderes yóguicos, decidió tomar la forma de un joven y apuesto brahmán.

### 5.1. Primer conjunto de enseñanzas: el nacimiento de Kumbha

El plan funcionó. Śikhidhvaja mostró sorpresa y entusiasmo ante la visita de tan carismático joven devoto, quien le pareció ser enviado por los dioses. Cuando le preguntó sobre su origen, el joven brahmán narró su historia de nacimiento, la cual, leída cuidadosamente, parece referir al relato simbólico de las técnicas tántricas yóguicas que Cūḍālā practicó para despertar la *kuṇḍalinī*. El joven brahmán tenía como nombre Kumbha (que literalmente significa “olla”) porque nació del semen que su padre reunió en una olla de cristal llena de leche. Su padre era el sabio Nārada, quien había perdido su semen después de excitarse al ver a dos mujeres desnudas jugando en

el arroyo. Como una primera lección a Śikhidhvaja sobre la liberación de cuerpo presente, esta historia dibuja a un sabio que parece haber sucumbido a sus pasiones, pero que en realidad se hallaba libre de ellas. Los sabios en este contexto son aquellos que se permiten expresar sus intenciones de manera espontánea sin que los efectos de la acción atenen al que los experimenta. Los elementos de esta historia (la olla, el semen, y la leche) recuerdan el proceso descrito en los textos de *haṭhayoga* para despertar la *kuṇḍalinī*. El calor corporal producido por las técnicas de respiración es reunido en el centro digestivo. El aliento vital (*prāṇa*) ascendente de naturaleza ardiente se estabiliza dentro del cuerpo a través de la retención de la respiración (*kumbhaka*), cerraduras (*bandha*), y sellos corporales (*mudrā*). Esto se hace para revertir el flujo descendente del viento *apāna* y prevenir que el néctar de la inmortalidad (*amṛtabindu*), que se guarda en el centro de la cabeza, descienda hacia el fuego digestivo. Esta técnica convierte al cuerpo en una suerte de “olla” donde el calor generado por la retención de la respiración se encuentra con el viento frío (*apāna*) y crea un balance interno que hace posible el ascenso de la *kuṇḍalinī*.<sup>26</sup> Vasiṣṭha describe este proceso en la sección llamada “Reflexión sobre la luna y el fuego” o *agnīśoma vicāranam* (VIa.81) en donde, a diferencia del *haṭhayoga*, explica cómo se produce el despertar de la *kuṇḍalinī* sin aludir a posturas corporales ni a técnicas de cerraduras o sellos.

El resultado de la mezcla que Nārada reunió en su olla de cristal –el calor del semen y el frío de la leche– es lo que da lugar al nacimiento de la vida misma, la conjunción (*saṅkrānti*) y el juego dinámico de los principios opuestos de la materia y la conciencia, la oscuridad y la luz, la noche y el día, la luna y el sol. Nārada es la imagen del camino del conocimiento, mientras que Kumbha (quien es en realidad Cūḍālā) representa la creación de vida espontánea y alquímica que confina la conciencia infinita y la corporeiza en forma de aire dentro de una “olla”.<sup>27</sup>

Después de escuchar la historia de Kumbha, Śikhidhvaja le cuenta de su reino, su esposa, y de lo insatisfecho que se encontraba con sus actividades diarias. Le contó sobre su decisión de renunciar a esa vida para escapar del ciclo continuo de dolor y placer, y de que, a pesar de haberse dedicado a sus prácticas y ritos de austeridad, continuaba insatisfecho (VIa.87.14). Cūḍālā, bajo su disfraz de Kumbha, tomó este momento como una oportunidad para iluminar a su esposo sobre lo inapropiado de sus austeridades y renuncia para alcanzar la liberación. Al ver en este joven brahmán una sabiduría profunda, Śikhidhvaja se quebró en llanto y suplicó por sus enseñanzas. Lo que sigue es un largo intento de Cūḍālā para traer a su esposo de regreso a sus sentidos.

Cūḍālā le narró dos historias<sup>28</sup> para mostrarle que la búsqueda de la liberación requiere el conocimiento de la verdad, la cual se adquiere escuchando a los sabios, pues ellos nos ayudan a reconocer las señales liberadoras. Le contó que la renunciación al mundo no sirve de nada, y que las austeridades son inútiles pues, aquello que debe cultivarse –es decir, la renuncia a los pensamientos limitantes y deseos– puede hacerse mientras se mantienen las actividades cotidianas. El disgusto al mundo puede ayudar a que uno reconozca la propia ignorancia y los apegos mentales, pero estos no desaparecen al evitarlos, sino al dominarlos por completo. Al narrar estas dos historias, Kumbha quería darle a entender a Śikhidhvaja lo ciego que había sido en no reconocer las enseñanzas de su esposa cuando vivían en el palacio. Sin embargo, a pesar de estas historias, Śikhidhvaja continuó en su confusión, insistiendo en que estaría dispuesto a renunciar a todo, al bosque, a su lugar de meditación, a sus utensilios, incluso a su

<sup>26</sup>Ver *Goraṅśasataka* (Mallinson, 2012), *Śivasamhitā* 2.6–11, 4.61–67 (Mallinson 2007), 5.141–165, *Haṭhayogapradīpikā* 3.52, 3.66–68, 3.72 (Digambaraji y Kokaje, 1998).

<sup>27</sup>Ver Doniger (1999: 289–290).

<sup>28</sup>La historia de la Gema de Cristal (YV VIa.88) y la Parábola del Elefante (YV VIa.89).

propio cuerpo, a arrojarse desde una montaña, incluso a sí mismo, para alcanzar la liberación. Ante esta insistencia, Kumbha lo detuvo para impartirle una segunda serie de enseñanzas enfocadas en el cuerpo.

## 5.2. Segundo conjunto de enseñanzas: La no-dualidad entre bosque/palacio

Aunque parece que el YV tiene una perspectiva negativa del cuerpo –se considera obtuso (*jaḍa*), como un gran bulto (*mahāvaṭa*), miserable (*varāka*), y mal-oliente (*mūkātma*)– también declara que no hay necesidad de renunciar a la corporalidad cuando se está libre de pasiones (*nirāga*) y de culpa (*aparādhi*) (VIa.93.19-22). Es la mente, *citta*, la semilla de los deseos y apegos. No nos liberamos cuando la abandonamos (*tyāga*) sino cuando se destruye (*nāśa*) la semilla misma. Lo que sigue en la narrativa de esta historia es una larga lección sobre la paradójica distinción entre el cuerpo y la mente dentro de un yoga no-dualista, continuada por una discusión sobre el no-origen del mundo, la no-existencia de un dios creador, la omnipresencia del sí mismo como conciencia, y la naturaleza deseante de la mente (*vāsanāmātra*).

El discurso de Kumbha despertó la mente de Śikhidhvaja. Entonces le pidió que se sentara en silencio y meditara profundamente. Śikhidhvaja sintió una dicha y deleite que no había experimentado antes (VIa.101.1). Sin embargo, Śikhidhvaja no entendía cómo era posible vivir en el mundo sin la mente. ¿Cómo puede haber movimiento y juego de fuerzas cuando todo se ha detenido y solo permanece la inmovilidad? La posibilidad de la liberación en vida o de una emancipación de cuerpo presente se fundamenta en esto: no hay ninguna diferencia entre la quietud divina del sí mismo (*śiva*) y su vibración consciente (*cetaspada*) (VIa.102.57). Esto se debe a que, para el que ha alcanzado el conocimiento, no hay movimiento en esta vida que no sea en sí mismo, conciencia pura.

Después de explicar la naturaleza no-dual del mundo a Śikhidhvaja, el joven brahmán se retiró, diciéndole que debía regresar a su “morada celestial”. En realidad, Cūḍālā tenía que regresar al palacio y retomar sus deberes gubernamentales. Esta meta-identificación entre “cielo” y “tierra” en la narrativa da un tono tántrico distintivo a este marco no-dualista. Una de las enseñanzas principales que Śikhidhvaja tenía que entender era sobre la naturaleza ilusoria de la distinción entre estar atado (*bandha*) y estar liberado (*mokṣa*). El constante viaje de ida y vuelta que Cūḍālā emprende volando entre palacio y bosque alude al continuo y difícil camino ascendente que la *kuṇḍalinī* toma desde su asiento terrenal en la base de la columna vertebral (*mūlādhāra*) hacia el sitio celestial en el entrecejo, donde se encuentra con su contraparte masculina, Śiva.

Śikhidhvaja permaneció en un estado tranquilo y callado a pesar de que extrañaba terriblemente a Kumbha, quien se había convertido en su único amigo y maestro espiritual. Śikhidhvaja se mantuvo absorto en meditación por tres días, después de los cuales Cūḍālā apareció de nuevo en el bosque. Śikhidhvaja estaba tan absorto en su meditación que Cūḍālā temió que abandonara su cuerpo en cualquier momento. Así que pensó en transmitirle más enseñanzas sobre el sí mismo. Trató de hacerlo regresar de su profundo estado contemplativo gritándole, sacudiéndolo, moviéndolo, aventándolo al suelo, pero nada ayudó. Entonces pensó que sería mejor no despertarlo. En cambio, decidió dejar su forma humana y alcanzar el mismo estado de beatitud en el que se hallaba su marido y que también ella anhelaba, pero al estar a punto de abandonar su propio cuerpo, su inteligencia suprema (*mahāmati*) le impidió hacerlo (VIa.103.16). Entonces, con su propio intelecto entró en el espacio mental de su esposo y trató de provocar una ligera vibración de conciencia cantando mantras Védicos. El sonido de la voz de Cūḍālā despertó a Śikhidhvaja, quien sintió inmediatamente gusto al ver a Kumbha de nuevo. Diciéndole cuánto lo había extrañado, Śikhidhvaja lo invitó a

quedarse en el bosque. Comienza entonces una tercera etapa en la instrucción liberadora de Śikhidhvaja.

### 5.3. Tercer conjunto de enseñanzas: Ecuanimidad (*sāmādr̥ṣṭi*)

Kumbha se quedó con Śikhidhvaja por varios días en los que hablaron sobre temas espirituales mientras viajaban juntos a diferentes lugares visitando varios pueblos y ciudades. Su amistad y amor mutuo creció y la mente de Śikhidhvaja comenzó a transformarse al asimilar las enseñanzas de Kumbha. Cūḍālā, consciente de su transformación y notando lo encantador, guapo y noble que era su marido, sintió lo desafortunada que era por no poder tener contacto físico con él. Así que ideó un nuevo plan. Kumbha le dijo a Śikhidhvaja que era momento de dejarlo, pues debía atender unas festividades en su casa, pero prometió regresar más tarde. Esa noche, Kumbha regresó con un semblante triste, pues –según el plan– fue maldecido por un sabio a quien había enfadado por sus palabras inapropiadas, quien lo condenó a convertirse cada noche en una mujer amorosa.

Aunque Śikhidhvaja estaba ya despierto a sí mismo y a un entendimiento no dualista de la realidad, todavía se encontraba atado a la vía de renuncia y al ascetismo, y no podía entender cómo Kumbha, siendo un ser iluminado, pudiera estar afectado por las emociones de dolor o placer. Las enseñanzas siguientes están dirigidas a cambiar la perspectiva de Śikhidhvaja en relación con las experiencias de la vida que son inevitables mientras se habita en el cuerpo/mente. La lección se imparte a través de varias pruebas que intentan mostrarle cómo aquellos que conocen la verdad pero evaden o suprimen los afectos corporales y las ansiedades mentales se están engañando a sí mismos (VIa.104.40). Lo que encontramos en estas enseñanzas impartidas por Cūḍālā por medio de su dominio sobre el cuerpo *via* Kumbha es una filosofía del cuerpo en la que la corporalidad se concibe como disfrutable y no como algo cuyas acciones naturales deben ser forzadas a parar.

Ese día, mientras Kumbha esperaba la temida transformación nocturna, expresó su “preocupación” a Śikhidhvaja. Era común en esos tiempos compadecer la situación de ser mujer pues, entre otras desventajas, implicaba el riesgo de convertirse en presa de los hombres. Śikhidhvaja expresó su empatía por el triste destino de Kumbha. Pero es interesante notar la naturaleza falsa de la preocupación de Kumbha. El estatus ilusorio de esta situación podría significar que Cūḍālā no cree realmente en la validez de esta preocupación, pues ella misma es muestra de que las mujeres pueden ser poderosas yoguinis como ella.<sup>29</sup> El propósito de esta transformación no era, sin embargo, hacer que su marido cuestionara dichas creencias, sino hacer que viviera dicha situación con paciencia y sabiduría. Śikhidhvaja muestra ecuanimidad y acepta vivir con su amigo Kumbha durante el día y con su versión femenina, Madanikā, en la noche.

Una segunda prueba para Śikhidhvaja comienza cuando la dama comienza a sentir deseos sexuales por él. Una noche incluso Madanikā expresó su deseo de unirse con él en matrimonio. Argumentó que, siendo que los dos se amaban y que las tendencias del cuerpo son naturales, no habría razón para sentir culpa. Śikhidhvaja aceptó casarse con Madanikā sin expresar disgusto ni deleite. Entonces prepararon las nupcias en el bosque, y festejaron haciendo el amor por muchas noches consecutivas. Continuaron viviendo juntos por muchos meses, amigos durante el día, cónyuges de noche, hasta que Cūḍālā pensó en una tercera prueba.

Cūḍālā creó con sus poderes la imagen de Indra viajando por el cielo con sus ninfas celestiales para atraer la atención de Śikhidhvaja hacia los objetos externos. Un día,

<sup>29</sup>Para un análisis de género en la historia de Cūḍālā véase Doniger (1999: 287-292).

Indra invitó a Śikhidhvaja para que lo acompañara al cielo pues a las ninfas les encantaría pasar un tiempo con él. Pero el rey rechazó la propuesta insistiendo en que se encontraba contento y dichoso. Indra intentó de nuevo argumentando que no estaba bien rechazar los deleites ofrecidos por el destino, pero Śikhidhvaja se mantuvo firme y tranquilo sin desear ir. Cūḍālā, contenta con la firmeza y nivel de desapego de su marido, preparó otra prueba para ver si su desapego incluía el enojo y otras emociones. Simuló, entonces, con sus poderes yóguicos la imagen de Madanikā abrazando y besando a otro hombre en la noche. Śikhidhvaja no mostró ningún cambio en su disposición más que alegría al ver a la pareja disfrutando, y se mantuvo en meditación. Cuando Cūḍālā, bajo la forma de Madanikā, se acercó a su esposo con remordimiento por el acto, Śikhidhvaja le habló con voz dulce y suave sin sentir enojo por lo que había visto. Entendía que era parte de su maldición y destino; finalmente, pensó, era parte esencial de ser mujer tener diez veces más deseo que los hombres –así que no había razón para enojarse. Sin embargo, aunque la perdonó por su amorío, decidió no considerarla más su esposa y permanecer simplemente como amigos.

El comportamiento de Śikhidhvaja en estas tres pruebas: 1) Vivir con una mujer amorosa; 2) La tentación de Indra; y 3) La esposa infiel, mostró un estado de ecuanimidad y desapego ante aquello que se disfruta, aquello que podría ser disfrutado, y la pérdida de aquello que se disfrutaba. Solo entonces Śikhidhvaja demostró que estaba listo para aceptar las emociones y deseos (*vāsanā*) tal y como se presentaran sin ser afectado por ellos; también para dejar que las intenciones y voliciones (*saṅkalpa*) se expresaran sin caer en vanas tentaciones; y para recibir la tragedia traída por el destino libre de enojo. La actitud de Śikhidhvaja en la tercera prueba demostró, además, que se pueden tomar decisiones apropiadas a la situación manteniéndose en un estado de desapego y autoconciencia. Para Cūḍālā estaba por fin claro que Śikhidhvaja había alcanzado el estado de liberación de cuerpo presente y decidió entonces, revelarse.

## 6. El abrazo de Śikhidhvaja y el papel de Cūḍālā en su liberación

La revelación de la identidad verdadera de Kumbha ante Śikhidhvaja es un momento clave en la narrativa para entender el papel que juega la *kuṇḍalinī* en el camino a la liberación. Vemos en primer lugar que Śikhidhvaja despierta su mente (*prabodha*) gracias a la intervención de su esposa bajo la forma del joven brahmán Kumbha quien lo inicia en el camino del conocimiento (*jñāna*) –esto es, por medio del escuchar las enseñanzas de los sabios y la realización del ser verdadero. Una vez despierto a este conocimiento, Śikhidhvaja tiene que desarrollar un entendimiento no dualista del cuerpo y la mente. Su camino hacia la liberación asume entonces tonos devocionales con el cultivo de emociones y relaciones humanas tales como la amistad y el amor de pareja, sin los cuales Śikhidhvaja habría permanecido en el estado profundo de meditación ascética y en el renunciamiento total de su cuerpo físico. Hasta este punto, no vemos en el proceso de liberación de Śikhidhvaja signos del ascenso de la *kuṇḍalinī*, sino un proceso de reconocimiento y exaltación del maestro, a través de la imagen ilusoria de Kumbha que su esposa ha creado para él. Sin embargo, si leemos los continuos viajes que Cūḍālā hace entre el palacio y el bosque como un movimiento ascendente y descendente de la *kuṇḍalinī*, entonces podría entenderse la interacción de Śikhidhvaja con Kumbha como un proceso en el que su *kuṇḍalinī* está despertando.

El momento en que Cūḍālā le revela su identidad, Śikhidhvaja recuerda todo lo que había hecho en su vida. De pronto siente una dicha inmensa y la abraza. Este gesto nos recuerda el momento liberador descrito en el *Vijñānabhairava* 161-163, texto sivaíta de Cachemira (Singh, 2006), en el que Śakti, la energía divina femenina, abraza a Śiva, el principio consciente masculino, después de haber recibido de éste las enseñanzas y

técnicas para la emancipación. La narrativa de Cūḍālā y Śikhidhvaja es única ya que es el rey, como principio masculino, el que abraza a su esposa, reconociéndola como la que posee el conocimiento liberador.

La mente de Śikhidhvaja estaba libre de todo deseo e impulso, pero esto no era suficiente para permitirle vivir en estado de liberación. Para ello necesitaba a Cūḍālā. La reina lo convenció de regresar al reino y gobernar juntos, así que prepararon una ceremonia para terminar su fase ascética. Por medio de sus poderes yóguicos, reunieron un ejército completo de caballos, elefantes, carros y soldados con los que regresaron al palacio, no sin antes pasar por las montañas más altas antes de bajar a la ciudad donde reinaron juntos en completa ecuanimidad por mil años más.

## 7. Conclusiones

Mientras que el proceso de liberación de Śikhidhvaja no menciona explícitamente el despertar de la *kuṇḍalinī*, podrían entenderse los viajes de Cūḍālā del palacio al bosque como símbolo de la ascensión de su propia *kuṇḍalinī* la cual “vuela” hacia el tope de la montaña que es su propio centro de conciencia. El despertar al conocimiento de uno mismo establece la práctica de desapego y discernimiento, pero esto no es suficiente para permanecer iluminado en medio de la vida mundana y corpórea. El camino del conocimiento o *jñāna yoga* involucra un “saber que” el sí mismo es en realidad la conciencia absoluta y no el yo limitado (*sohameva anaham eva*, VIa.99.13), pero el camino de *kuṇḍalinī yoga* involucra un “saber cómo”: el conocimiento de cómo disfrutar los movimientos de la vida mientras uno se mantiene quieto y en desapego. En otras palabras, la liberación de cuerpo presente considera la liberación en vida (*jīvanmukta*) como un fin en sí mismo y no como un estado medio e inevitable hacia la liberación última desencarnada (*videha*). La liberación de cuerpo presente entiende la liberación en vida como un estado en el que la mente es conquistada, y sus semillas deseantes destruidas. Los impulsos (*vāsanā*) que aparecen se regulan mientras se abraza con ecuanimidad la expresión de la volición (*saṅkalpa*). Un ser liberado de cuerpo presente sabe que la liberación es, en realidad, “incorpórea”, pues la conciencia es todo lo que es. El liberado en vida, por otro lado, se mantiene en la vida mientras el cuerpo dure, pues supone que la corporalidad es diferente a la conciencia. Por contraste, el liberado de cuerpo presente toma la decisión de abrazar la vida como es, mientras mantiene juguetonamente los deseos y emociones que aparecen naturalmente con la condición humana, que no es más que una expresión de la conciencia.

Mientras que la liberación de Cūḍālā está marcada por el viaje aéreo emprendido por su *kuṇḍalinī* hacia la cima de las montañas donde su esposo medita, la iluminación de Śikhidhvaja culmina con el retorno a la ciudad y el palacio, en otras palabras, con su “regreso a la tierra”. Vemos con esto que esta narrativa no está hablando de dos tipos de liberación sino de diferentes etapas por las que pasa la liberación de cuerpo presente y los obstáculos que se encuentran en el proceso. Estar “despierto” al conocimiento (*prabodha*) no es lo mismo que estar liberado (*mukti*), y estar liberado en esta vida va más allá que desapegarse de los propios deseos y emociones, también requiere “abrazarlos”. El abrazo implica la cultivación afectiva –aunque no necesariamente apegada– de una relación con el “otro”. Esta relación intersubjetiva iluminadora es la esencia de la liberación de cuerpo presente.

Un elemento típico śakta en este tipo de liberación no es el despertar de la *kuṇḍalinī*, pues éste se encuentra también en escuelas no-śaktas, sino el retorno de la fuerza vital al cuerpo, descrito en algunos manuales de *haṭhayoga* como la “inundación” del cuerpo ocasionada por el derrame de los “fluidos de la inmortalidad” que descienden desde el tope de la cabeza. Aquí es Cūḍālā la que devuelve la calidez de la vida a Śikhidhvaja,

mostrándole cómo disfrutar de la existencia a pesar de no tener una mente deseante y de la inevitable influencia del destino y de la naturaleza. El papel de Śikhidhvaja en este proceso es el de un intelecto frío que trae el estado de ecuanimidad al flujo hirviente de las emociones, tendencias y sensaciones que son inevitables en la vida. El abrazo de éste a Cūḍālā es como un *kumbhaka*, es decir, como la suspensión del aliento donde los opuestos se encuentran para crear un juego balanceado: sol/luna, intelecto/emoción, abrazo/desapego. La historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja reúne una red de narrativas entrelazadas en las que la *kuṇḍalinī* forma el núcleo donde el proceso culminante de uno (la liberación de Cūḍālā) es el comienzo del proceso del otro (la liberación de Śikhidhvaja). Esta historia ilustra el esquema de un proceso que no es lineal, sino circular, ondulante, y espiral; un camino de liberación que abraza la vida con sabiduría y la sabiduría con el cuerpo presente.

## 8. Bibliografía

- Aiyer, K. N. (1896). *Laghu Yoga Vāsishta*. Madras: Minerva Press.
- Bhattacharyya, S. (1951). "The Cardinal Tenets of the Yoga-Vāsishta and their Relation to the Trika System of Kaśmira". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 32: 130-45.
- Chapple, Ch. K. (2011). "The Sevenfold Yoga of the *Yogavāsishta*". *Yoga in Practice*. White, D.G. (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Chapple, Ch. K. y A. Chakrabarti. (2015). *Engaged Emancipation. Mind, Morals, and Make-Believe in the Mokṣopāya (Yogavāsishta)*. New York: SUNY Press.
- Dasgupta, S. (1952). *A History of Indian Philosophy*. New York: Cambridge University Press, vol. 2.
- Digambaraji, S., y R. S. Kokaje, eds. (1998). *Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*, repr. 1st ed. (1970). Pune: Kaivalyadhama, S.M.Y.M. Samiti.
- Doniger, W. (1999). *Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fort, A. (1991). "Knowing Brahman While Embodied. Saṅkara on Jīvanmukti". *Journal of Indian Philosophy* 19: 369-89.
- Fort, A. (2015). "Embodied Liberation (Jīvanmukti) in the *Yogavāsishta*". *Engaged Emancipation, Mind, Morals, and Make-Believe in the Mokṣopāya (Yogavāsishta)*. New York: SUNY Press.
- Gherwal, R. S. (1930). *Queen Chundalai, the Great Yogin*. In *Yoga Vashisth or Heaven Found*. Unknown place: World Classics Books. Available online: sacred-texts.com (accessed on 12 November 2017).
- Hanneder, J. (1988). "Śaiva Tantric Material in the *Yogavāsishta*". *Vienna Journal of South Asian Studies* 42: 67-76.
- Hanneder, J. (2006). *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Mallinson, J. (2007). *The Shiva Samhita*. Traducción de James Mallinson. New York: YogaVidya.
- Mallinson, J. (2008). *Khecarīvidyā of Ādinātha*. A Critical Edition and Annotated Translation of an Early Text of Haṭhayoga. Translated by James Mallinson. New York: Routledge.
- Mallinson, J. (2012). "The Original *Gorakṣasataka*". *Yoga in Practice*. Edited by David Gordon White. Princeton: Princeton University Press.
- Pansikar, V. L. S., ed. (2008). *The Yogavāsishta of Vālmīki with the Commentary Vāsishtamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa*, repr. 3rd ed. (1937). 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Shulman, D. (2012). *More Than Real. A History of the Imagination in South India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Singh, J. (2006). *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Translated by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Slaje, W. (1998). “On Changing Others’ Ideas: The Case of Vidyāraṇya and the *Yogavāsiṣṭha*”. *Indo-Iranian Journal* 41: 103-24.
- Slaje, W. (2000). “Liberation from Intentionality and Involvement: On the Concept of ‘Jīvanmukti’ According to the Mokṣopāya”. *Journal of Indian Philosophy* 28: 171-94.
- Slaje, W. (2005). “Textkritische Edition Des Mokṣopāya.” Historiographie Und Geisteskultur Kaschmirs, Arbeitsstelle Der Akademie Der Wissenschaften Und Der Literatur, Mainz an Der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Disponible en línea: [https://adwm.indologie.uni-halle.de/MU\\_PhilKomm.htm](https://adwm.indologie.uni-halle.de/MU_PhilKomm.htm)
- Thomi, P. (1980). *Cūḍālā. Eine Episode aus dem Yogavāsiṣṭha*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- Thomi, P. (1983). “The Yogavāsiṣṭha in Its Longer and Shorter Version”. *Journal of Indian Philosophy* 11: 107-16.

\* \* \*

**Ana Laura Funes Maderey** es profesora asociada de filosofía en la Universidad Estatal del Este de Connecticut donde enseña cursos de filosofía de Asia, filosofía del yoga y filosofías feministas. Su investigación se centra en la intersección entre fenomenología, metafísica y filosofías del cuerpo en las escuelas Sāṃkhya, Yoga, Vedānta y Tantra, y ha publicado varios artículos sobre filosofía yóguica en revistas especializadas. Anteriormente dio clases en la Maestría de Estudios de Yoga en la Universidad Loyola Marymount en Los Angeles, dirigido por Christopher Chapple con quien editó el libro: *Thinking with the Yoga Sūtra: Translation, Interpretation*.