



www.edicionesera.com.mx

ELSA CROSS

(Introducción, selección y traducciones)

La locura divina

Poetas místicas de la India



Ediciones
Era

INTRODUCCIÓN

La locura divina

El amor del místico es el más profundo y el más radical. No sólo tiene como objeto a un ser invisible e intangible, sino que parece producir una gran locura. Hace que místicos de todas las religiones se vuelvan sospechosos de herejía o, en el mejor de los casos, de trastornos psíquicos. La lista de los mártires y perseguidos a causa de esta clase de amor sería muy larga.

En la India la mística tiene tradiciones abundantísimas. El hinduismo es un fenómeno muy rico y posee una diversidad inagotable de expresiones. Va desde una ortodoxia tan inflexible como cualquier otra, hasta la tolerancia llena de sabiduría, que brota de una frase de los antiguos Vedas: “El Ser –o Dios– es uno. Los sabios lo llaman con muchos nombres”. Esto permite entender que hay un Ser absoluto más allá de todos los nombres, los atributos y las formas de los distintos dioses, que son muy numerosos, tal como puede corroborarse en la infinidad de corrientes religiosas, de escuelas de yoga, de tradiciones filosóficas, y también de movimientos místicos que hay en la India, y en los cuales estos dioses se hacen presentes.

Lo que en Occidente llamamos mística, en la India recibe el nombre de *bhakti*, que significa “devoción”. Algunos autores han afirmado que la *bhakti* es tan antigua como el *Rig Veda*, una escritura que se originó hace al menos tres mil quinientos años y que es la raíz del hinduismo; pero es difícil encontrar en este libro algún himno que avale esta idea. Dependería, en todo caso, de definir qué se entiende por *bhakti*, y tendríamos que acotar el término. Sin duda hay devoción en los himnos védicos, en tanto

que manifiestan diversos sentimientos de fe y reverencia, de respeto y temor hacia los dioses; en esa y otras escrituras de la India, se les alaba, se les dirigen plegarias, se les hacen peticiones y se les agradece por sus dádivas, se les consagran ofrendas, como en cualquier otra religión. Pero no parece haber en los Vedas ningún himno que revele el sentimiento amoroso y apasionado, la locura divina de la *bhakti* más intensa, la que podríamos equiparar con la mística y que supone una cercanía e intimidad con Dios, una búsqueda de la unión con él.

En este sentido, *bhakti* es el amor supremo, el amor divino. En su expresión más exaltada es el trance, el arrobamiento, la transfiguración y fusión del devoto en el Amado. Como señala Octavio Paz en *La llama doble*, del amor místico han surgido el *Cantar de los Cantares* y el *Cántico espiritual*, así como el *Gita Govinda*. En efecto, de allí brotan también la extraordinaria poesía de Kabir y Túkaram, de Akka Mahadevi y Mirabai, lo mismo que la de Guru Nának, fundador de la tradición sij, y la de grandes místicos sufíes como Mansur al-Hallaj, árabe, Ibn 'Arabi, andaluz, y el inmenso poeta persa Jalal ud'din Rumi.

En la *bhakti* hay una relación personal, íntima con Dios; un Dios que puede personificarse y a veces tendrá la tez azul, como Krishna, o el cabello enmarañado, como Shiva. La pasión y el fuego interior que enciende ese Amado hacen que algunos poetas ya ni siquiera deseen más alcanzar la unión, la fusión total, el *samādhi*, donde dejarían de experimentar la emoción de la búsqueda de Dios, el dolor por la separación, el temor por la pérdida, el deleite de la presencia y de la entrega. En ese sentido, el devoto extremo quiere una dualidad, la cuida incluso. Túkaram, un místico de la región de Maharashtra, del siglo XVII, dice:

Yo soy tu sirviente, tú eres mi Señor.
Deja que exista aún entre nosotros

esta diferencia entre lo alto y lo bajo,
deja que se establezca esta verdad maravillosa,
no la destruyas.
El agua no puede beberse a sí misma [...]
sólo de la diferencia nace el placer.

La relación del devoto con Dios es múltiple. Ésta es una de las características de la *bhakti*. En el fragmento que he citado, Túkarám dice “yo soy tu sirviente”, y en otros de sus poemas aparece como amigo, camarada e incluso enemigo de Dios. Para otros poetas ese Dios se encarna en la figura del maestro espiritual, o se convierte también en padre o madre, en esposo o hijo, en amigo, en amante prohibido.

Esta forma personalizada de relación con Dios, que determinará la tónica especial de los poemas de cada poeta, acaso proviene de la influencia que ejercieron las dos grandes épicas hindúes, el *Ramáyana* y el *Mahabhárata*. En ellas aparecen las figuras de dos encarnaciones divinas del dios Vishnu, los “descendimientos” o *avatars* que se personifican en Rama y en Krishna, y están presentes también en otras escrituras como los Puranas. En torno de ellos es donde parecería marcarse con mayor claridad un punto de partida para el desenvolvimiento de la *bhakti*. Es como si la presencia o la posibilidad de un dios de carne y hueso, que camina y que habla, inspirara todas las potencialidades del sentimiento hacia lo divino. A los poetas les ofrece rasgos concretos para representarse a ese Amado, y las deliciosas historias de los dioses van a constituir uno de los motivos favoritos de las expresiones místicas –y también artísticas.

Dos figuras, en especial, son el objeto amoroso de las poetas que vamos a ver aquí: Shiva es el tema de Ammaiyar, Akka Mahadevi y Lalléshvari, en tanto que en Krishna se inspira la poesía de Antal y Mirabai, y bajo su advocación de Panduranga o Vitthala, propia de la región de Maharashtra, lo invocarán Muktabai, Ja-

nabai y Bahinabai.¹ Cambian mucho las lenguas en que escribieron estas poetas, las regiones de donde provienen y los siglos en los que vivieron, pues entre Ammaiya y Bahinabai hay más de un milenio de distancia. Sin embargo, la expresión de los sentimientos de *bhakti* que hay en todas ellas las acerca mucho, dando también constancia de la continuidad de esta tradición.

La condición femenina

Al observar el hecho de que estas poetas provienen de sociedades muy tradicionales, un fenómeno que desafía tesis y explicaciones sociológicas es el siguiente: ¿cómo es posible que haya habido mujeres capaces de componer buena, y a veces gran poesía, habiendo surgido en un medio que les proporcionó, en general, poca instrucción, ningún estímulo y todo tipo de obstáculos y hostilidades?

Una respuesta es el talento. Vemos en México el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, quien, a pesar de no haber asistido a la universidad, como quería, y de haber tenido tantas presiones en contra, logró imponer su vocación literaria y sobreponerse ella misma a las condiciones adversas en las que tuvo que escribir –y escribió, de hecho, uno de los grandes poemas de la lengua española, el *Primero sueño*.

No obstante, el caso de las poetas de la India es diferente. Quizá lo que dio vida a su poesía no fue tanto un talento desbordado –aunque lo hubo en algunos casos– como la intensidad de su vida y sobre todo de su experiencia interior. Su situación no es la de la mujer que escribe porque busca expresarse, porque ama la literatura o porque quiere ser o es en realidad una escritora. En ellas, la poesía no era una búsqueda sino más bien una especie de efecto secundario, un epifenómeno, una con-

¹ El sufijo “bai” se utiliza como forma de respeto en nombres femeninos.

secuencia de sus estados interiores, de su experiencia mística. A veces su poesía es una declaración de amor o toma la forma de un desahogo; otras, la de un intento de explicación para sí mismas de aquello que les sucede. En ocasiones tiene también una intención de participar a los demás esa experiencia o una sabiduría derivada de ella.

De hecho, en Sor Juana y en las poetas hindúes ocurre lo contrario: Sor Juana decide abrazar una vida religiosa convencional, entre otras razones posibles, porque es la única que le permite ejercer la escritura y dedicarse al estudio con (muy) relativa comodidad. Por su parte, algunas de las hindúes tienen que romper, paradójicamente, con las convenciones religiosas de su época para poder ir en busca de una experiencia directa de Dios. Su decisión era muy dura pues, sin la opción tal vez más benigna de un convento, tenían que abandonar también sus medios familiares y sociales, convirtiéndose a veces en ascetas errantes, con todas las desventajas y peligros que esto tenía en el caso de una mujer, sobre todo en el contexto de una sociedad muy cerrada, donde la mujer tenía un papel claramente definido: estaba reducida a ser sirviente de sus padres y, después, de su marido, de la familia de éste, de los hijos; al enviudar no podía volverse a casar y quedaba en una condición miserable, pues no tenía ninguna posibilidad de independencia.

En distintas circunstancias, y siendo muy jóvenes, Akka Mahadevi, Mirabai y Lalléshvari abandonaron sus casas y sus ciudades para emprender un peregrinaje no sólo exterior y físico sino también interior, que habría de concluir sólo cuando alcanzaron el estado de suprema liberación e iluminación espiritual.

La lucha social

La valentía que desplegaron estas mujeres al transgredir las leyes para seguir esa voz interior que las impulsaba a buscar la liberación

tad, en todos los sentidos, ha sido reivindicada en los últimos tiempos por grupos feministas en la India, donde no ha cambiado mucho la situación de la mujer, excepto, tal vez, en que al pesado trabajo doméstico se suma ahora, en muchísimos casos, el trabajo en una oficina o algún otro lugar, o en que su pasaporte no tiene ya que estar avalado y firmado por el padre, el marido o el hijo. Además del efecto que pudieran tener desde un punto de vista religioso, las poetas místicas inspiraron también a mujeres que se adhirieron a las luchas de Independencia de la India, algunas de ellas mujeres brillantes, educadas en Cambridge. Y grupos actuales siguen viendo en las poetas místicas un paradigma para propugnar un cambio de leyes anacrónicas e injustas.

No sólo las poetas mujeres, que siguieron siendo una minoría, sino en general todos los movimientos místicos populares de la India han tenido una enorme relevancia, justamente en los términos de la lucha social. Esos numerosos grupos de devotos –entre los cuales siempre había poetas–, que empezaron a surgir hacia los siglos VI y VII y se extendieron desde el sur hacia el norte, por toda la India, compartieron muchos rasgos, aunque eran grupos independientes y con orientaciones propias.

Además del aspecto dominante de la devoción, coincidían básicamente en tres cuestiones principales, de enorme relevancia para una lucha social: una, que no aceptaban la división de castas; dos, que recibían a las mujeres en sus reuniones, y tres, que escribieron en sus lenguas locales, y no en sánscrito, como era costumbre.

Partiendo de una visión mística en que se experimenta no sólo la unidad con Dios, sino la igualdad de todos los seres humanos, estos grupos ignoraron, y en algún caso, como el de los *virashaivas*, desafiaron abiertamente las atroces y discriminatorias leyes de división de castas, que desde tiempos muy antiguos están en la raíz de la organización social del hinduismo. Elaboradas por sacerdotes, estas leyes desde luego que colocaban en

la cima de la escala a la casta sacerdotal, seguida por la de los gobernantes y guerreros, la de los comerciantes y finalmente la de los sirvientes. Fuera de todas las castas quedaban los parias o intocables, que eran los habitantes originarios² de la India y los extranjeros. Un intocable, por ejemplo, no podía entrar a los templos. Y aunque esas reglas, contenidas en *Las leyes de Manu*, no tienen ya una validez legal, el hecho es que siguen contando para la ortodoxia religiosa y las costumbres sociales. A este respecto, se puede señalar la paradoja de que, junto a una normatividad social tan rígida y excluyente, haya habido en la India una de las concepciones metafísicas más elevadas, ricas y radicales en su afirmación de la unidad esencial de todas las cosas, de que en todo está el Ser y de que todo, de hecho, es el Ser.

Además de que afirmaban la igualdad de todos los seres humanos, otra cosa notable es que los grupos místicos aceptaban a las mujeres –normalmente confinadas en el hogar– en sus reuniones. Esto era insólito, por el papel tan limitado que se concedía a la mujer. Por lo general –aunque hubo excepciones– no recibía mayor instrucción, ni siquiera en cuestiones religiosas; su presencia en los rituales de ofrendas al fuego, los *yajñas*, era en ocasiones indispensable, pero ella no tenía ninguna participación activa. A pesar del alto lugar concedido a las diosas, que personificaban las energías divinas, y del hecho de que ellas mismas eran consideradas como diosas en el momento del matrimonio, la realidad es que, como en casi todas las sociedades antiguas, su papel quedaba limitado a los términos que mencioné antes. Al casarse, la pareja se iba a vivir casi siempre a la

² Las tribus indoarias, que al parecer empezaron a llegar a la India entre los siglos XV al XII a. C., conquistaron y colonizaron todo el territorio norte, llegando a establecerse como la población y la cultura dominantes, que discriminaron y excluyeron de su grupo social a los *adivasis*, los habitantes autóctonos que se convirtieron posteriormente en los “intocables”.

casa de los padres del esposo, y la esposa quedaba prácticamente al servicio de la suegra para desempeñar las tareas domésticas. De modo que el hecho de que pudieran formar parte de los *sanghams*, los grupos de devotos, representó para ellas una posibilidad única de cultivar y dar expresión a su devoción. Hubo entre las poetisas místicas una princesa, como Mirabai, lo mismo que una sirvienta, como Janabai. Esto fue algo totalmente nuevo y desafiante.

Los grupos de *bhaktas*, o devotos, fueron importantes también porque hicieron a un lado el sánscrito, lengua en que se escribía la poesía, la filosofía y demás, para componer sus poemas en sus propias lenguas locales, que podía entender toda la gente, y de esta manera contribuyeron a la instrucción de la gente misma y a la propagación de la *bhakti*. Antes de ellos, a la sabiduría contenida en las escrituras no podían tener acceso sino los sacerdotes y la clase alta.³ Por otro lado, en muchos casos los poetas místicos, o “santos-poetas”, como se les llama en la India, inauguraron o impulsaron el desarrollo literario de sus propias lenguas vernáculas.

“El filo de la navaja”

Volviendo a nuestras poetisas, no hay que perder de vista, sin embargo, que la lucha social era sólo un ángulo de la cuestión, y aun con toda la validez que pueda tener, es imposible reducir a

³ Como ejemplo de la difusión que dieron los poetas místicos a escrituras sagradas, en el siglo XIII Jñaneshvar tradujo al marathi y comentó la *Bhagavad Gita*; en el XVI, Eknath tradujo también al marathi porciones del *Bhagavata Purana*, e hizo en esa lengua una versión del *Ramáyana*, llamada *Bhavartha Ramáyana*; en la misma época, o un poco después, Tulsidas hizo otra versión de esa épica, llamada *Ramacháritamanas* escrita en avadhi, variante dialectal del hindi. Etcétera. Esto, además de los propios poemas que escribieron todos estos autores.

ella el impulso que las llevó a desafiar todos los órdenes para poder seguir su camino, que era, finalmente, un camino espiritual. Y era muy duro, tal como atestiguan sus poemas. La devoción es “como andar descalza por el filo de una navaja”, dice Mirabai. Habría que preguntarse si fue menos difícil el camino de Bahinabai, quien decidió, obedeciendo su *dharma* o deber, tal como ella lo entendía, quedarse en su casa y servir a un marido insensible, desagradable y violento.

No obstante, tal vez bien valía la pena soportar cualquier cosa si era el precio de los estados interiores de increíble éxtasis en que experimentaban la unión con el Amado: un dios que no era una entidad ajena ni un espíritu que bajaba del cielo o del Himalaya, sino la luz que estaba dentro de sí mismas –tal como en todos los senderos místicos.

Dice Lalléshvari:

Buscando al Señor
visitaste los ríos sagrados y los lugares santos.
Te pusiste a repetir su nombre
cantándole y alabándolo.
No importa cuánto lucharas,
no podías siquiera vislumbrarlo,
y te desesperaste.
Al fin pudiste contemplar su forma
por la gracia de Siddhanath.
Lo encontraste.
Estaba escondido dentro de ti.

Así, esa búsqueda es fundamentalmente un ir hacia el interior por la vía de la meditación, de la contemplación del propio ser, junto con la gracia del *guru*, tal como expresa Lalléshvari, al hablar de su *guru* Siddhanath.

El *guru* y el camino espiritual

La filosofía hinduista y el yoga dicen que el principio divino, Dios mismo, está dentro de cada ser humano en su poder total y en su forma verdadera. El ser humano no lo percibe porque está demasiado involucrado con sus propias ideas, concepciones y prejuicios, espesa capa que vela la visión interior de la divinidad. Cuando a través de la meditación, de la devoción, del conocimiento, del trabajo desinteresado u otras formas de yoga, se purifica todo ese bagaje y la persona vuelca su atención y su voluntad hacia dentro de sí misma, abre el camino para lo que será esa jornada espiritual que finalmente habrá de conducirla a la unión con el principio divino: su propio ser interior.

Es un viaje al centro de uno mismo. Y así como en la *Divina Comedia* vemos que Dante es conducido primero por Virgilio, cuando recorre el infierno y el purgatorio, y al llegar a las puertas del paraíso, por Beatriz, que lo lleva a la presencia misma de Dios, así también, el peregrinar por los mundos interiores en esa jornada espiritual necesita de un guía, un *guru* o maestro que ya conoce el camino que el discípulo está recorriendo, y puede, por tanto, conducirlo.

El principio del *guru* o maestro espiritual es el fundamento de la cultura de la India, como puede corroborarse a lo largo de las *Upánishads*, escrituras sagradas que con frecuencia toman la forma de un diálogo entre maestro y discípulos. En la tradición de la India no hay actividad sagrada o seglar que no provenga de la instrucción y la guía de un maestro. En el caso del camino místico, el *guru* es quien despierta la conciencia espiritual del discípulo, la energía interior que pone en movimiento el proceso que lo llevará a la iluminación final. Mirabai dice en un poema:

Ahora mi sendero se aclaró completamente,
miren, he encontrado a mi Guru.

Y Akka Mahadevi dice también:

Viendo los pies del Guru,
oh Señor blanco como el jazmín,
comencé a valer algo.

De modo que el *guru* es una presencia tutelar y una piedra de toque. Y aunque guía y acompaña al discípulo, es éste quien tiene que recorrer el camino y salvar los obstáculos que salgan al paso.

En los poemas de casi todas estas poetas, así como de otros poetas místicos, uno encuentra reflejadas frecuentemente cuatro o cinco etapas, momentos o estaciones del camino. Aunque en principio ésta es una tipificación imposible, porque cada proceso es único, no sólo por la diversidad de tradiciones, simbologías, épocas y lugares, sino por los rasgos personales tanto del *guru* como del discípulo, de manera muy esquemática puede detectarse una primera etapa de búsqueda interior, que se origina a veces en una sensación de carencia, una angustia existencial, una especie de punto cero en que la propia vida parece carecer de sentido y las respuestas que se buscan no se encuentran por ningún lado. Lalléshvari habla de que zarpa en una barca rota y no sabe si llegará a la otra orilla. Bahinabai llega a pensar en suicidarse. Esa crisis radical es justamente el punto en que los místicos emprenden o reafirman su camino, si se quisiera recurrir a esta alegoría frecuente.

Después de esa búsqueda, casi todos los místicos de la India hablan del encuentro con el maestro espiritual, el o la *guru*, y la iniciación que reciben de él o ella, que es muy significativa porque constituye el principio y el soporte de su camino interior. El