



Revista Científica Guillermo de Ockham

ISSN: 1794-192X

investigaciones@ubscali.edu.co

Universidad de San Buenaventura Cali

Colombia

Muñoz, Adrián

La cuestión de la identidad Nath: Consideraciones sobre una orden de Yoguis

Revista Científica Guillermo de Ockham, vol. 14, núm. 1, 2016

Universidad de San Buenaventura Cali

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105345260006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La cuestión de la identidad Nath: Consideraciones sobre una orden de Yoguis

**Adrián Muñoz**

El Colegio de México (México)

*Recibido: Septiembre 21 de 2015 – Revisado: Noviembre 20 de 2015 – Aceptado: Diciembre 12 de 2015*

Referencia formato APA: Muñoz, A. (2016). La cuestión de la identidad Nath: Consideraciones sobre una orden de Yoguis. *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(1), pp-pp.



This work is licensed under CC BY-NC-ND

## Resumen

La historia religiosa del sur de Asia ha contado con la presencia de distintos grupos de renunciantes y yoguis. De entre ellos, una pieza crucial ha sido el grupo de ascetas comúnmente conocido como Nāth Panth o Nāth Yoguis. Su relevancia deriva tanto de su participación en la historia premoderna y moderna de la política en el sur de Asia, como de sus contribuciones para con la formación del panorama cultural y religioso de las sociedades surasiáticas. El presente ensayo se propone revisar algunos aspectos y problemáticas relativas a la identidad nāth. Así, cuestionará lo que significa ser un yogui, un nāth, y se referirá a fuentes originales para examinar qué dicen al respecto, además de considerar las herramientas textuales y aproximaciones posibles para realizarlo.

**Palabras clave:** *Nāths, yoguis, identidad, yoga, India-religión y sociedad*

## Abstract

Diverse groups of Yogis have played significant roles in the religious history of South Asia. A special piece in this wide landscape is the group of ascetics that is traditionally known as the Nāth Panth, or the order of the Nāth Yogis. Their importance lies not only in the political history of both pre-modern and modern South Asia, but also in the making up of the cultural and religious outline of various South Asian societies. This paper seeks to revisit some aspects and problems concerning a so-called Nāth identity. It will have to question what it means to be a yogi, a Nāth, and what do original sources have to say on

this, as well as consider the textual materials and possible approaches to achieve this enterprise.

### **Keywords**

*Yogis, Nāths, identity, Yoga, India-religion and society*

### **Introducción**

Las figuras del asceta y el renunciante son componentes ineludibles del mosaico cultural y social de la India. Entre éstos, los yoguis poseen un lugar destacado, pero que no ha estado exento de ambigüedades y tensiones; incluso la manera de distinguirlos de otros renunciantes puede ser complicada. Existen diversos tipos de yoguis, no sólo porque también existen distintos tipos de yoga, sino por los papeles que los yoguis juegan en sus contextos particulares. Los nāths, o nāth-yoguis, conforman un grupo de particular interés porque han logrado permanecer en el imaginario colectivo durante muchos años. Por otro lado, algunas ramas de la orden también han conseguido ejercer una influencia considerable en los devenires políticos de la India moderna y contemporánea.

Me interesa discutir un par de situaciones y problemáticas que giran en torno de la construcción de la identidad nāth. Los nāths constituyen una orden religiosa de yoguis, nominalmente devotos del dios Śiva, que están usualmente asociados a la práctica del haṭhayoga y cuya presencia es más fuerte en el norte del subcontinente asiático. De manera general, podemos situar el surgimiento de la orden hacia los siglos XII-XIII. Las referencias a los nāth yoguis son altamente frecuentes en todo tipo de literatura y en distintas lenguas.

Ahora bien, para hablar de una “construcción de la identidad” debemos entender que la identidad bien puede ser un compuesto tanto de proyecciones propias (ideología, teleología, etc), como de aportaciones ajenas (percepción, aceptación o rechazo). La identidad nāth ciertamente está compuesta de tal manera, pues en gran medida se ha conformado por elementos que surgen de textos escritos y textos orales, de ideales religiosos y de realidades sociales.

Sobre este punto, me interesa destacar una discusión reciente en los estudios sobre los nāths. James Mallinson (2011, p.3) y otros son de la opinión de que los apelativos

“nāth” y “yogui” se convirtieron en términos sinónimos hacia prácticamente el siglo XVIII, en parte gracias a los británicos. Mallinson incluso sugiere que la etiqueta de “nāth-yogui” no se emplea antes del siglo XVIII para referirse a una orden religiosa bien definida, y señala que la palabra “nāth” (en sánscrito o hindi) se refería siempre a la divinidad suprema (usualmente Śiva) (Mallinson, 2012, p.263). Las referencias más tempranas a una orden nāth, señala, datan del siglo XVII. Estudiosos importantes como David White comparten esta postura. El asunto es no sólo interesante, sino también importante para entender las relaciones entre sociedad y movimientos religiosos entre los siglos XII y XVIII. En buena medida, la ambigua cuestión de la identidad nāth, como señala Mallinson, depende de la falta de estudios más centrados en la historia de estos yoguis: hay especialistas que han realizado estudios etnográficos, que han traducido manuales en sánscrito o que han trabajado material folclórico, pero muy pocos hasta la fecha se han dedicado a la parte más historiográfica.

### **Aproximaciones posibles**

Para ésta y otras temáticas, me gustaría sugerir una aproximación doble al problema. La cuestión de la identidad nāth se puede abordar *a)* mediante una *pesquisa historiográfica* o *b)* a través de una *indagación hermenéutica*. Comúnmente se trata de perspectivas excluyentes, pero estimo que podemos obtener un panorama más completo si combinamos dichos esfuerzos. No deseo entrar aquí punto por punto en una defensa teórica de estas aproximaciones; antes bien, lo que me interesa es poner sobre la mesa el hecho de que un solo acercamiento puede hacernos perder algún detalle importante. Importa, además, puntualizar cuáles son los obstáculos inherentes y a qué tipo de material se puede recurrir.

La pesquisa historiográfica, desde luego, será la que procure rastrear evidencias sólidas. La dificultad más importante para ello radica en el hecho de que las fuentes, para ese tipo de escrutinio, son o bien escasas o difíciles de manejar, pues requieren del conocimiento lingüístico de al menos tres lenguas y del auxilio de la arqueología y la epigrafía. Evidentemente, el estudioso no siempre podrá contar con dicho conocimiento y, en consecuencia, tendrá que depender, en distintos grados, en fuentes secundarias o derivar información a través de terceros, a saber: arqueólogos y epigrafistas. Afortunadamente existe una literatura considerable (nunca suficiente, sin embargo) que ha proporcionado

datos relevantes para comprender los papeles, participaciones y actuaciones de los yoguis en diferentes ámbitos y momentos históricos.

De manera preponderante, resultaría muy provechoso acudir a los registros de distintos actores de los escenarios políticos y culturales entre los siglos XII y XVIII. Por ello, las fuentes de las cortes mogolas y otros gobiernos en la península podrían ser de utilidad. Se sabe que algunos dirigentes mogoles tuvieron acercamiento a yoguis y otros ascetas; por ello, habría que averiguar más a fondo la naturaleza de dichos encuentros y las maneras específicas en que los unos se dirigían a los otros. Concretamente: este tipo de documentos pueden arrojar luz sobre los sitios de particular importancia para las órdenes de yoguis y sobre los apelativos que éstos utilizaban.

La indagación hermenéutica puede ser más de tipo comparativo e interdisciplinario; no sólo se basa en un tipo de documentos, sino que recurre a distintas narrativas y a sus variantes. Puede también referirse a documentos históricos para dar contexto amplio a la interpretación de un tema, pero concede una importancia particular a entornos simbólicos, los cuales se pueden materializar en artículos palpables y duraderos en la sociedad, como templos, instituciones y material cultural (por ejemplo, las estampas populares). La lectura de las leyendas y los mitos de una tradición religiosa revela, por ejemplo, factores ideológicos; la identificación del “mitema” apunta hacia una experiencia compartida. Además, la confrontación de variantes refleja o bien inconsistencias o bien sensibilidades regionales, pero también el posible intercambio con otras tradiciones religiosas.

Desde luego, existe un margen de error, en el sentido de que las proyecciones simbólicas o ideológicas vertidas en una imagen pueden no derivar de manera directa de una circunstancia histórica comprobable, sino de interpretaciones simbólicas de la historia. Pero ello no quiere decir que estas “proyecciones” carezcan de peso y relevancia. El hecho de que existan imágenes, cultos o estampas populares, de hecho, dice mucho acerca de las construcciones sociales de sensibilidades religiosas y de las maneras como éstas conciben su vínculo con un pasado real o legendario. (Es por eso que no es necesario corroborar la historicidad de Jesús de Nazareth para estudiar aspectos varios del cristianismo, por mencionar un punto de analogía.) La confluencia de todo este tipo de material, finalmente, puede ayudarnos a dar perspectiva a continuidades y/o transformaciones identitarias. La combinación de material legendario o hagiográfico con registros históricos originales,

como apunta William Pinch (2012, pp.174-275), proporciona “una idea de cómo los significados relacionados con acontecimientos, personas y sitios diversos del final del siglo XVI se han filtrado en la comunidad de Nāth Yoguis a lo largo del tiempo”.

### Los nombres

Obviando estas cuestiones y vicisitudes, regreso al meollo de la cuestión: el apelativo de “nāth-yogui”—según señalan algunos especialistas— se concibe, o se define, hacia el s. XVIII. Ciertamente hay que tener en cuenta que la palabra “nāth” o “nātha” figura, sin duda, en textos anteriores a la llegada de los británicos. Ellos no inventaron la palabra, sino que se trata de una voz sánscrita que quiere decir “señor, amo, refugio, protector”. Aparece frecuentemente como parte del nombre de personajes divinos, como es el caso de Jagannāth, la deidad tutelar de Orissa. Ha sido, además, un apelativo que comúnmente se añade al nombre iniciático de un adepto y devoto de alguna de varias ramas religiosas en el sur de Asia.

El nāth-yogui es un tipo de renunciante que se diferencia de otros grupos ascéticos en buena medida gracias a los *kunḍal*, los peculiares aretes que portan en ambas orejas. Este distintivo indica que el adepto no sólo es un renunciante, sino que ha recibido iniciación y que ha pasado a formar parte de la orden de yoguis que se asumen seguidores de las enseñanzas de Gorakhnāth, de tal suerte que en el imaginario colectivo de la península, “yogī” es frecuentemente sinónimo de *gorakhnāthi*, es decir, seguidor de Gorakhnāth. Gorakh fue una figura semilegendaria que podría haber vivido alrededor del siglo XII, pero no hay pruebas concluyentes al respecto.

El apelativo de *yogī*, o su forma vernácula *jogī*, pues, suele referirse a los gorakhnāthis sobre todo a partir de la India premoderna. Otro epíteto o nombre que con frecuencia se utiliza también para designarlos es *siddha*. De este modo, al consultar diversas fuentes, tanto en el folclor como en la tradición textual, *nāth*, *yogī* y *siddha* a menudo operan como sinónimos, si bien en sentido estricto cada vocablo puede designar a personas distintas.

La palabra *siddha* quiere decir “alguien perfecto o que ha alcanzado la perfección [espiritual, ascética]”. Un *siddha* (de la raíz  $\sqrt{\text{sidh}}$ , “tener éxito, perfeccionarse”) es un asceta que ha logrado distintas perfecciones o “éxitos”, los más famosos de los cuales son

los ocho que se pueden adquirir gracias a la práctica del yoga. *Nātha*, por su parte, quiere decir “señor, amo, protector, refugio” y dentro del presente contexto designa, por un lado, al militante de algunas de las órdenes iniciadas o vinculadas con Gorakhnāth y, por el otro, a quien ha controlado los sentidos mediante las prácticas psicofísicas del haṭhayoga; procede de la raíz  $\sqrt{nāth}$ , “poseer señorío, poder”, pero también “implorar, suplicar”. Empleado en sentido absoluto, Nātha puede asimismo designar al dios Śiva, en particular en el compuesto Ādinātha (lit. “Nātha primordial”) que suele figurar en las listas de maestros ejemplares del linaje nātha. Śiva, pues, constituye el primer nātha, es decir, el mejor controlador de los sentidos por medio de poderes yóguicos. Una excepción interesante aparece en el *Akulavīratāntra*, texto atribuido a Matsyendra y relativamente temprano (¿siglo IX e.c.?); allí, en una clara referencia a Śiva, quien primero impartió los sagrados secretos, se utiliza la expresión *siddha-nātha* (*Akulavīratāntra*, 2).

Así, los seguidores del Nāth Panth son conocidos como nāth-panthis, pero también como kānphaṭis (yoguis de “la oreja perforada”). Además de kānphaṭis también reciben el nombre de darśanīs, debido a uno de los nombres con que se conoce a los aretes (*darśan*) que portan muchos de los nāth-yoguis en la actualidad. Esta práctica posiblemente entró en vigor entre los siglos XVII-XVIII. Vale la pena señalar que no todos ellos son necesariamente descendientes espirituales de Gorakh ni portan los aretes (estos son, estrictamente, los kānphaṭa-yoguis, kānphaṭīs o gorakhnāthīs); pero la mayoría de yoguis, independientemente de su linaje en particular, se pueden referir a sí mismos como nāths o nāth-siddhas, apelativos genéricos que son favorecidos por ellos mismos en sus publicaciones. Con bastante frecuencia, los nāths son también conocidos y auto-concebidos como yoguis, siddhas o avadhūtas, términos que, en sentido genérico, se refieren a ascetas cuyas arduas prácticas espirituales y austeridades les han prodigado diversos poderes sobrehumanos (*siddhis*).

Como es de esperar, el término “nātha” también se explica en varias fuentes a partir de una etimología homilética. Así, el *Rājaguhya* declara que la sílaba *nā* connota la *anādi*, la forma primordial (lit. “sin origen”), mientras que la sílaba *tha* connota *sthāpita*, “establecido”. *Nātha*, pues, significaría la forma o el *dharma* primigenio establecido en los tres mundos (*bhuvanatrāyam*) (cf. Dvivedi, 1996, p.3). Esta explicación carece de

fundamento gramatical, pero al menos deja entrever la importancia del término “nātha”, el cual desde luego merecía una dilucidación esotérica.

### **Yoguis, historia y fuentes textuales**

La pesquisa historiográfica necesita escrutar en crónicas, registros y otros materiales textuales. Resulta importante indagar, por un lado, los momentos en que la conformación y/o el prestigio de los nāth-yoguis se “consolidó” por así decirlo, y, por el otro, rastrear las maneras específicas como las fuentes textuales históricas de referían a ellos. Parece probable que el culto de los nāths se practica en Bengala desde el siglo XI (Bhattacharya, 1996, p.315). El periodo de florecimiento parece ubicarse entre los siglos XIII y XVI, periodo en que se compusieron varios de los textos asociados a los nāths. Su supuesto declive habría comenzado en el siglo XVIII (cf. Bouy, 1994, p.111; Dvivedi, 2004, p.273-74).

Un punto que parece significativo, y sobre el cual es importante insistir, es el hecho de que los yoguis sostuvieron un intercambio intenso con diferentes grupos de sufíes, los cuales comenzaron a tener una presencia ponderable en la península desde el periodo del sultanato de Delhi. Esto resulta interesante no sólo por la interacción entre comunidades musulmanas e hindúes, sino porque dichos encuentros, sobre todo en las regiones del norte de India parecen haber estado cobijadas por la cultura de la devoción o *bhakti*. Así, los sufíes indios hubieron de articular diferentes dinámicas de interlocución con sus pares indios, en particular con los *sants* (Muñoz, 2011, p.98-101). La transición entre el declive del sultanato de Delhi y el surgimiento del imperio mogol significó cambios en la configuración política del subcontinente, pero también hubo continuidades en la esfera cultural. Los *sants*, los yoguis y los sufíes habían llegado para quedarse.

Que los yoguis fueron un grupo importante entre los siglos XII y XVIII es un hecho comprobado por las innumerables referencias históricas y hagiográficas de la época. Por ejemplo, Madhava (s.XIV) en su biografía de Śaṅkara refiere una historia que involucra a dos de los personajes nāths más prominentes, a saber: Matsyendra y Gorakh. Por otra parte, los documentos sobre los yoguis de Jakhbar en el Punjab (a partir del s. XVI) atestiguan que los *mahants* del establecimiento yogui allí recibieron varias donaciones de tierras y dinero a manos de diferentes gobernantes musulmanes, algunos de los cuales fueron Akbar,

Jahangir, ShahJahan y Aurangzeb (Goswamy y Grewal, 1967, p.16, 19, 21, *passim*). En una inscripción del templo de Naraini en Kalinjar, (ca. 1519, Uttar Pradesh) se leen los siguientes nombres: Prānanātha, Paṃganātha, Gopīnātha, Mānsiṃgh y Nandanasiṃgh (Prasad, 1990, p.213); aunque la inscripción está deteriorada, parece que se trata de un registro de una donación o patronazgo (las dos personas llamadas Singh) a favor de unos yoguis, todos los cuales se llaman “nāth”. Quienes otorgan el favor no son musulmanes y no podemos saber su rango social, pero ciertamente es frecuente la relación gobernante-yogui.

Este tipo de fenómeno ha sido discutido por Daniel Gold (1992, 1995), pero aún queda mucho por explorar. Uno de los casos que Gold ha estudiado acerca de la relación entre yoguis y gobernantes se refiere a la influencia que un yogui llamado Ayas Dev Nath ejerció sobre Man Singh, rey de Mewar (Jodhpur), en Rajasthan, en el siglo XIX. Man Singh se convirtió en un gran patrón de los nāths al grado de conformar una gran e importante biblioteca que terminó por convertirse en los Archivos de Mehargarh dentro del fuerte de Jodhpur, ahora una de las colecciones más importantes de literatura nāth. En todo caso, Man Singh no era gobernante musulmán y corresponde a la historia más reciente. Para evaluar mejor las evidencias, es necesario remitirse al periodo del establecimiento del dominio islámico en el sur de Asia.

### **Yoguis e Islam**

En términos generales, la actitud que mantuvieron los regidores musulmanes, en su mayoría de orientación sunita, fue de rechazo a las prácticas religiosas autóctonas de la India, concretamente hindú y jaina. Si bien hubo momentos de relativa tolerancia durante el periodo del sultanato, el estado oficialmente defendía la fe islámica por encima de las otras. Al mismo tiempo, el sultanato vehiculó la introducción del sufismo, un factor que parece haber sido importante para favorecer la conversión. Entre los siglos XII y XIV la interacción parece haber sido poca o reservada entre el Islam y el hinduismo, pero una de las excepciones notables es la que se ha registrado entre los sufíes y los yoguis. Ibn Battuta (s.XIV), por mencionar una de las fuentes confiables, registró el interés que Muhammad Tugluq tuvo acerca del poder de los *jogīs* (Ernst, 2007, pp.411-412).

De entre las órdenes sufí que llegaron a India, no cabe duda de que algunas tendían a ser más ortodoxas y celosas de la Shariah, mientras que otras se mostraron menos conservadoras y poco a poco se “indianizaron” en términos de expresión, como describen algunos especialistas (por ejemplo, Sarkar, 1985, pp.13-14). Parcialmente derivado de ello, los sufíes de la orden qalandariya llegaron a estar más expuestos a los yoguis (Gold, 1987, pp.191-92), pero también la orden chishti. Gradualmente este ambiente habría de producir una suerte de periodo de síntesis en el cual algunos ismailíes, por ejemplo, incorporaron ciertos elementos vaiṣṇavas y śaivas: desde la doctrina de los avatares, hasta algunas formas de yoga tántrico, lo cual se puede evidenciar en la literatura nizari (Khan, 2000, pp.285-86). Entre los siglos XVI y XVII, las dos órdenes que más influencia habían adquirido eran los chishtiyas y los suhrawardis, que a veces tenían que competir también con los qadiris y los shattaris (Aquil, 2007, p.200).

Un posible lugar común de encuentro parece haberse dado entre las clases bajas. Varios estudiosos han sugerido que las tradiciones nāths pudieron haber sido relevantes para la casta de tejedores, los *julāha*, que recién se había convertido al Islam (Gold, 1987, p.61); de hecho, es posible que todavía algunos yoguis en Assam y Bengala estén asociados a este oficio (Bhattacharyya, 1996, p.250). En Uttar Pradesh, la secta de los BharthariJogis no sólo pertenece a esta casta, sino que también son musulmanes de nacimiento (Champion, 1995); frecuentemente se desenvuelven como bardos itinerantes, pero resulta significativo que han moldeado las narrativas nāths, a juzgar de Catherine Champion, para adecuarse a una sensibilidad sufí.

En un valioso artículo, Carl Ernst (2005, p.23) sugiere que posiblemente los yoguis fueron el único grupo religioso con el cual los sufíes sintieron verdadera afinidad, lo que habría facilitado la interacción. Ambos podrían haber competido por erigirse como curadores, obradores de milagros y santos. Incluso es posible que hayan frecuentado los mismos sitios y que hasta hayan llegado a ejecutar prácticas similares, notablemente en materia de control respiratorio. Diversas fuentes atestiguan que el intercambio entre musulmanes y yoguis fue duradero y que contó con bastante actividad durante el periodo mogol. ‘Abd Al-Quddus Gangohi, un sheik chishtiya en India en tiempos de Babur (s. XVI), sabía sobre haṭhayoga y gustaba de la poesía en hindi, en especial del tipo *nirguṇī* que invocara a Gorakh o a Nirañjan (Gold, 1987, p.194). Incluso Gangohi a veces usaba el

psuedónimo de “Alakh-das” (Aquil, 2007, p.221). A partir del siglo XVII comenzaron a circular fuera de India traducciones al persa, el árabe y el turco otomano del *Amṛtakunḍa*, un texto sobre el control de la respiración debido al interés que los sufíes tenían por el tema. El mismo príncipe Dara Shikoh (s. XVII) escribió sobre el tema. Pero ya desde el s. XIV los autores musulmanes habían prestado atención a dicha práctica: Muhammad ibnMahmudAmuli, médico iraní, incluyó en su tratado enciclopédico una sección sobre el control respiratorio, sobre los tipos de aliento y sobre el sistema de chakras (Ernst, 2012).

Ahora bien, resulta importante mencionar que la interacción entre sufíes y yoguis figura sobre todo en fuentes sufíes, en particular la hagiografía. Un caso típico es la competencia para demostrar las respectivas facultades sobrenaturales; dos ejemplos son el del yogui Ajaypal Nāth quien, junto con varios discípulos, hace frente a Muin al-DinChishthi, recién llegado de Meca y que trataba de convertir al Islam al dios de un templo (Ernst, 2005, p.33-35), y en un texto nizari del s. XVIII, donde Guru Hasan Kabiruddin demuestra su superioridad sobre Kanhapa (Khan, 2000, p.291-95). El mismo motivo aparece en las leyendas sobre los poetas santos Kabir, Anantadas o Nānak, que por lo general compiten contra Gorakh. Desde luego, parte del asunto radica en verificar qué términos emplean estos autores y textos para referirse a los yoguis. Asimismo, se debe revisar de qué manera lo hace el *Dabestan-e Mazaheb*, o Escuela de las Religiones, el famoso texto indio escrito en lengua persa a mediados del s.XVII. Claramente el vocablo más recurrido es *jogī*, la variante vernácula del norte de la India de la palabra sánscrita. Entre las excepciones de la hagiografía nāth, cabe destacar a Ratannāth, quien, según las fuentes, fue un discípulo de procedencia musulmana y maestro de GogāPīr, un personaje importante en el folclor de Rajasthan. Concretamente se sabe que las sectas HandiPharang y JafirPīrs constituyen ramas musulmanas de naths (Ernst, 2005, p.38; Briggs, 2001, pp.5, 27, 64, 66, 71).

### **La construcción de una identidad**

Si el término “nāth” antes del siglo XVIII no se refiere a una corporación ascética, ¿cómo leer su incidencia en textos anteriores? Los contextos pueden variar, ciertamente, y en muchos casos no querrá decir más que “señor”, usado como una especie de título honorífico, o aun como apellido. Pero cuando la palabra aparece en textos asociados con los

yoguis, podría no ser el caso. Uno de los textos tempranos sobre haṭhayoga, y que en algún momento se atribuyó a Gorakh, es el *Yogabīja*. Allí encontramos las siguientes palabras:

Éste ha de ser el camino [que] concede las *siddhis* y escinde la red de Māyā; que aniquila el nacimiento, la vejez, la muerte y la enfermedad; y que otorga la felicidad y merced al cual los que están atados se liberan; [éste es] el supremo camino de la realización. Te hablaré del *nāthamārga* por el que preguntas, Oh Sureśvarī, pues te aprecio. (6-7)

Aquí hay que reflexionar con cuidado: “Nātha-mārga”, ¿quiere decir el “camino del Señor”? Si Ādinātha (=Śiva) figura en las lista de Nāthas proverbiales, ¿cómo interpretar un apelativo en relación con el otro? Shiva es, literalmente, el “primer nātha, o señor”. Por otro lado, es Shiva quien está hablando aquí a su esposa; sería algo raro (aunque no imposible) que Shiva dijera *te mostraré el camino de Shiva*, en vez de decir *el camino que lleva a mí* o *el camino que yo he enseñado*. Un texto como el *Yogabīja* no dice transmitir el camino de Śiva-como-primer-nātha, sino el “camino nātha”, o “de los nāthas”.

En otra parte, la práctica también es llamada el “camino de los siddhas pronunciado por Shiva”, una expresión que funciona como sinónimo de *nāthamārga*.<sup>1</sup> Desde las tradiciones puránicas, tántricas y budistas, *siddha* se refiere a un perfecto practicante de métodos usualmente relacionados con alguna forma de yoga, pero también de magia. Hacia el final del texto, el dios dice que:

este gran secreto, el *Yogabīja*, el cual he esclarecido, debe ser difundido entre los devotos de Śiva que siguen el *nāthamārga* (*Yogabīja*, 189).

La lectura más natural parece sugerir que la enseñanza contenida en este texto debe ser impartida a aquellos śaivas que siguen el camino de los perfectos yoguis (=nāthas). Esta lectura es distinta de la que encontramos no muy lejos del final del *Yogabīja*, donde explícitamente se menciona el *ādināthamārga*, es decir el camino del Primer nātha, o Śiva.<sup>2</sup> Tal vez *nātha* se empezó a utilizar como sinónimo de *siddha* y gradualmente se convirtió en título exclusivo de estos yoguis. La conclusión lógica a partir de estas citas es que el camino de los siddhas/nāthas deriva del dios y, por lo tanto, ni *siddha* ni *nātha* equivalen a Shiva.

<sup>1</sup>*siddhamārgaṇalabhyetanānyathāśivabhāṣitam* (*Yogabīja*, 8).

<sup>2</sup>*ādināthamahāmārgaekaeva hi nānyathā* (*Yogabīja*, 154).

Uno de los tratados en materia de yoga más difundidos es el *Haṭhapradīpikā*, un texto del siglo XV; éste cita unos cinco versos del *Yogabīja*, que a su vez recoge unas nueve estrofas del *Gorakṣaśataka*, cuya fecha probable de composición es 1400 e.c. (Mallinson, 2012, p.263). Así que el *Yogabīja* posiblemente sea del 1450, lo cual hace pensar que para mediados del s. XV, al menos en algunas tradiciones yoguis, ya existía una forma cuando menos incipiente de denominar a los adeptos de haṭhayoga y de Gorakh como “nāthas”. Además, resulta interesante advertir que si el *Gorakṣaśataka* y el *Yogabīja* corresponden al periodo de 1400-1450, se podrían haber escrito más o menos durante la incursión de Timur en el norte de India y durante la dinastía sayyida.

El argumento de Mallinson (2011, *passim*) es que antes de los siglos XVII-XVIII, la palabra “nātha” se refería invariablemente a la Realidad Absoluta y no a un militante de las varias escuelas de hathayoga. Regresando al caso de QuddusGangohi, en su *Rushdnama*—discutiendo la teoría de *wahdat-ul-wujud*— él cita varios versos en hindi medio donde invoca a Gorakh y a Nātha. De las seis veces que aparece *nātha*, sugieren algunos especialistas, parece que al menos una vez denota al perfecto *siddha* (Aquil, 2007, p.221), justo lo que parece suceder en *Yogabīja*. Si QuddusGangohi escribió el *Rushdnama* en su juventud, el texto correspondería a la segunda mitad del s.XV, tal vez apenas algunas cuantas décadas después del *Yogabīja* y quizá contemporáneo del *Haṭhapradīpikā*.

### **La tradición hagiográfica y literaria**

Otro modo de “medir” el uso de “nātha” como sinónimo de yogui de la escuela de Gorakh es rastrear las apariciones o menciones de listas de los personajes santos para dicha tradición, a saber los Nueve Nāthas. Es bastante probable que la lista no haya sido fijada sino hasta un momento más bien tardío, pero sin duda figura desde hace varios siglos en distintas fuentes. El *Gurū granth sāhib* (ca. XVII) —las escrituras de los sikhs—posee referencias a los nueve nāthas, lo que debe implicar que la noción de un grupo de nueve antecede a la consolidación del SikhPanth; en el mismo siglo, en un poema devocional en memoria de Kabir, el poeta Malukadas menciona a los Nueve Nāthas junto con los Ochenta y Cuatro Siddhas (Lorenzen, 1996, p.158).

Tanto *nāthas* como *siddhas*, en un contexto como este, casi por necesidad son apelativos que se refieren a los practicantes de haṭhayoga relacionados con Matsyendra,

Gorakh, Kanhapa y Caurangi, entre otros. Kabir en el s. XV, antes que los autores sikhs y Malukadas, también refiere por nombre a Gorakh y otros *jogīs*. Puesto que los yoguis también compusieron poesía religiosa, es primordial buscar allí. La colección más afamada se conoce como *Gorakhbānī*, aunque posiblemente no todos los versos sean realmente obra de Gorakh. Puesto que en estos poemas no hay mención por nombre a ninguno de los poetas *nirguṇī*, parece seguro afirmar que al menos la mayoría de estos versos anteceden a los *nirguṇī sants*.

En el *pad* 38 del *Gorakhbānī* (Barthwal, 1994), Gorakh —o quien haya compuesto el verso— menciona a los Nueve Nāths y los Ochenta y Cuatro Siddhas. Estos personajes, a diferencia de los budistas, jainas, musulmanes, vaiṣṇavas y otros religiosos, se distinguen por la práctica del haṭhayoga, mientras que los otros encienden lámparas, realizan ofrendas de frutos y flores, se dejan crecer el cabello, se untan de cenizas o recitan libros sagrados. La citada lista de Ochenta y Cuatro siddhas tal vez cobró autoridad sobre todo a partir del recuento hagiográfico de Abhayadatta en el siglo XIII, es decir, antes de la composición del *Haṭhapradīpikā*, el *Yogabīja* o el *Gorakṣaśataka*. Significativamente, en esa lista de reputados siddhas, o maestros yoguis del budismo vajrayāna, se mencionan a Gorakh, Mina (=Matsyendra), Kanhapa, Caurangi y Jalandhar, figuras prominentes de la hagiografía nāth. El poema aludido parece ser posterior a la obra tibetana; quizá contemporáneo, mas difícilmente anterior.

A expensas de que se realice un trabajo filológico mucho más preciso y detallado, se puede afirmar, como ya indiqué, que estos poemas anteceden la obra de Kabir (ca. S. XV), es decir que los *Gorakhbānī* pueden datar del siglo XIV. Lo que resulta significativo de éste y otros versos es 1) el hecho de que para el autor la categoría de yoguis es diferenciable de hindúes y de musulmanes —un tema que también elabora Kabir (cf. Lorenzen, 2011)—, y 2) que ya existe una noción arraigada de un grupo de Nueve Nāthas asociado con los practicantes de haṭhayoga. El verso citado explícitamente menciona que estos nāths y siddhas recurren a la práctica de *āsanās*, una de las marcas distintivas del haṭha desde sus inicios. Parece más bien difícil entender que en este verso *nau nātha* signifique simplemente “nueve señores o amos”, entendido como preceptor espiritual en general; me inclino más a pensar que el término ya está cargado aquí de una idea que quizá podemos parafrasear como “jefe del (haṭha) yoga”.

### **Deducciones preliminares**

Las preocupaciones que he expresado sugieren varias inquietudes. Por un lado, resulta evidente la importancia de realizar estudios más profundos de las dinámicas socio-religiosas e historiográficas durante el Sultanato de Delhi, para poder acreditar mejor la importancia, la alternancia o la competencia entre distintos grupos religiosos y para poder evaluar las relaciones de éstos con los gobernantes en turno. En particular, vale la pena determinar si alguna de las dinastías permitió con mayor facilidad el desarrollo de grupos religiosos no islámicos, ya sea por debilitamiento político u otras razones. Por otro lado, también es necesario rastrear mejor en las posibles regiones donde pudo haber surgido Gorakh (Punjab, el Decán, Bengala o Nepal; cf. Mallinson, 2011, pp.5-9) para hallar documentos que ofrezcan evidencias más fiables acerca de su contexto y, en consecuencia, afianzar el primer eslabón de la historiografía nāth. En el caso del Decán, por ejemplo, podría ser significativo que la denominación religiosa más común era la chiita, en contraste con el Sultanato de Delhi que fue sunita en su mayoría.

Por último, también surge una incógnita: ¿los sufíes hallaron afinidades y se retroalimentaron de los yoguis, o más bien fue la expansión de centros sufíes lo que, al menos en parte, favoreció la conformación de la orden de los nāths? En otras palabras, bien valdría la pena sondear la posibilidad de que fue justamente el contacto con algunas órdenes sufíes lo que aportó a los yoguis las herramientas argumentativas u organizativas para, por un lado, deslindarse cada vez más del ámbito tántrico, una inquietud recurrente en la literatura hagiográfica, y, por el otro, para idear modos de construirse una identidad más o menos autónoma. Al respecto, resulta significativo que más de un líder nāth haya recibido el título de *pīr*, y que varios personajes mogoles hayan sostenido entrevistas con yoguis casi en la misma medida que con líderes de órdenes sufíes. Justamente el mostrarse —cuando menos en teoría— como un grupo con una identidad distinta del resto de los hindúes pudo haber favorecido: el intercambio con los ascetas musulmanes, el movimiento más o menos libre entre la población en general y la conservación de un hálito especial de santidad que tal vez no siempre pudieron preservar los pandits frente a los sultanes y los posteriores monarcas mogoles. En un sentido, es esa misma naturaleza amorfa, abierta y universalista que caracterizó el éxito de los poetas nirguṇis. De todos estos movimientos poético-

religiosos, claro está, el único que logró explotar verdaderamente la diferenciación identitaria fue Nanak, quien terminó por fundar una religión independiente y no sólo una secta o grupo absorbido por el hinduismo.

Vale la pena recordar que Kabir ca. 1440-1518 (entre las dinastías Sayyid y Lodi) y Surdas ca. 1474-1584 (entre la dinastía Lodi y el reino de Akbar) florecieron bajo el Sultanato de Delhi, de manera simultánea con órdenes de sufíes. Significativamente, por otra parte, (Prasad, 1990, p.xxii) parece que durante el Sultanato de Delhi, entre los títulos para referirse al sultán en las inscripciones sánscritas se encontraba la palabra “nāth”. Al mismo tiempo, tampoco se puede descartar la posibilidad de que no hayan sido sólo los yoguis quienes comenzaron a utilizar el término “nātha” para referirse a ellos mismos; bien podría haber sido la población en general, o los sufíes o los gobernantes musulmanes; al respecto, podría ser relevante que el padre Antonio Monserrate, jesuita en la corte de Akbar, durante una visita real a la cueva de Gorakh Tilla recalcará que todos los yoguis allí residentes se llamaban “nāth”.

Tras criticar severamente a Balnāth, la cabeza de la congregación de yoguis, Monserrate escribe: “Este perverso ha engatusado a los tontos hindúes para que lo veneren y le llamen con varios nombres que terminan en “nat” [nātha], tales como Manquinat, Septenat, Jagarnat, etc.” (Pinch, 2012, p.281). Sería sensato suponer que la insistencia en usar el apelativo de *nāth* hubiera podido desembocar en que dicho apelativo terminara por convertirse en una marca identitaria. En todo caso, este punto requiere de una investigación más minuciosa en las fuentes originales, no sólo los registros de los misioneros y los textos de los nāths, sino en documentos oficiales, bitácoras de viajes y la literatura de movimientos religiosos coetáneos entre los siglos XIII y XVII.

Aun si aceptamos que la orden de yoguis, autodefinida como Nāth Panth o Nāth Sampradaya, no es anterior al siglo XVIII aproximadamente, ello no necesariamente cancela el hecho de los yoguis anteriores no se concibieran a sí mismos como “nāths”, quizá al principio sólo en el sentido genérico de “señores del yoga”. Considero que la alta recurrencia del título *nāth* anexado al nombre de un sinnúmero de yoguis (legendarios e históricos) sugiere que la conciencia del asceta hathayóguico ya perfilaba una distinción crucial y cualitativa con respecto de otros ascetas y yoguis. No sólo eran yoguis genéricos; eran yoguis de tipo *nāth*. Un yogui seguidor del camino de Patañjali, por ejemplo, no es un

*nāth* ni creo que exista alguna descripción como tal en alguna fuente. En parte, la generación de una lista de Nueve Nāthas proverbiales parece reforzar la incipiente conciencia *nāth* antes de la era moderna. La orden podría haberse “unificado” o “institucionalizado” hacia el siglo XVIII, pero quizá sólo porque ya se había desarrollado una conciencia más o menos clara de que estos yoguis eran distintos de otros yoguis o renunciantes, y el apelativo que más los diferenciaba era “*nāth*”.

## Referencias

- Akulavīra-tantra*. (1996-2006). En *Shiva Shakti Mandalam. The inner wisdom of the hindu tantrik tradition*. Webpages designed by Mike Magee: [www.shivashakti.com](http://www.shivashakti.com).
- Aquil, Raziuddin. (2007). *Sufism, Culture and Politics. Afghans and Islam in Medieval North India*. Delhi/Oxford/NY: Oxford University Press.
- Barthwal, Pitambardatt. (1994). *GorakhBāñī*. Hindī sāhitya sammelan: Allahabad. (1ra ed. 1942).
- Bhattacharyya, Narendra Nath. (1996). *Ancient Indian Rituals and their Social contents*. Delhi: Manohar.
- Briggs, George Weston. (2001). *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogīs*. MotilalBanarsidas: Delhi/Varanasi/Patna. (1 ed.1938)
- Bouy, Christian. (1994). *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads. Étude d'histoire de la littérature hindoue*. Editions de Boccard: Paris. Bouy, Christian. 1994.
- Champion, Catherine. (1995). Entre la caste et la secte: un kissa du repertoire des BharthariJogi musulmans de la región de Gorakhpur. En M.L. Reiniche y H. Stern (eds.), *Le ruse du salut. Religion et politiques dans le monde indien (Puruṣārtha 17)*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, pp.25-42.
- Dvivedi, Hazārīprasād. 1996. *Nāth-Sampradāy*. Lok Bhāratī Prakāśan: Ilāhābād.

- . 2004. “Kabir’s Place in Indian Religious Practice.” Ed. D. Lorenzen (ed.), *Religious Movements in South Asia, 600-1800*. Oxford/NY/Delhi: Oxford University Press, pp.269-87.
- Ernst, Carl. (2005). Situating Sufism and Yoga. *Journal of the Royal Asiatic Society*, series 3, 15:1, pp.15-43.
- . (2007). Accounts of yogis in Arabic and Persian historical and travel texts. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33, pp.409-26.
- . (2012). A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation. En D. G. White (ed.), *Yoga in Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp.133-139.
- Gold, Daniel. (1987). *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*. NY/Oxford: OUP.
- . (1992). Ascenso y caída del poder de los yoguis: Jodhpur 1803-1842. *Estudios de Asia y África* XXVII (27, 1), pp.9-27.
- . (1995). The Instability of the King: Magical Insanity and the Yogi’s Power in the Polictis of Jodhpur. En D. Lorenzen (ed.), *Bhakti Religion in North India*. Albany, NY: State University of New York Press, pp.120-132.
- Goswamy, B.N. y J.S. Grewal. (1967). *The Mughals and the Jogis of Jakhbar*. Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Khan, Dominique-Sila. (2000). Conversation Between Guru Hasan Kabiruddin and Yogi Kahipa: Tantra revisited by isma’ili Preachers. En D.G. White (ed.), *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp.285-95.
- Lorenzen, David N. (1996). *Praises to a Formless God*. NY, Albany: SUNY.

- . (2011). Religious Identity in Gorakh and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis, and Saints. En D. Lorenzen y Adrián Muñoz (eds.), *YogiHeroes and Poets*. Albany, NY: State University of New York Press, pp.19-49.
- Mallinson, James. (2011). Nāth Sampradāya. *Brill Encyclopedia of Religion*, vol. III. Leiden: Koninklijke Brill. Disponible en: [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- . (2012). The Original *Gorakṣaśataka*. En D.G. White (ed.), *Yoga in Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp.257-272.
- Muñoz, Adrián. 2011. Yoguis y sufíes: diálogos indoislámicos, *Humania del Sur* (Universidad de los Andes-Venezuela): Año 6, N°10 (enero-junio), pp.97-111. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/33661>
- Pinch, William. (2012). “Nath Yogis, Akbar, and ‘Balnath Tilla’”, *Yoga in Practice*. Ed. D.G. White. Princeton: Princeton University Press, pp.273-88.
- Prasad, Pushpa. (1990). *Sanskrit Inscriptions of Delhi Sultanate, 1191-1526*. Delhi: Oxford University Press.
- Sarkar, Jagdish Narayan. (1985). A Study of Sufism. Its background and syncretic significance in Medieval India. *Indo-Iranica* 38: 1-2 (marzo-junio), pp.1-24.
- White, David Gordon. (2009). *Sinister Yogis*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Yogabīja*. (1982; V.S. 2039). Ed. RāmlālŚrīvāstav. Gorakhpur: Gorakhnāthmandir.
- Yoga Bija*. (1985; V.S. 2042). Edited and translated by M.M. Dr. BrahmamitraAwasthi. Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute.