

## Canciones de Transformación: la literatura vernácula Josmanī y el Yoga de la conciencia cósmica \*

*Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness*

**Sthaneshwar Timalsina** \*\*

San Diego State University, Estados Unidos  
timalsin@sdsu.edu

**Recibido:** 03/11/2021

**Aceptado:** 18/04/2022

### Formato de citación:

Timalsina, S. (2022). “Canciones de Transformación: la literatura vernácula Josmanī y el Yoga de la conciencia cósmica”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 70-87, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/timalsina.pdf>

### Resumen

Los Josmanīs son los Sants, buscadores espirituales, de los pueblos del este de Nepal. Seguidores de un movimiento que data de alrededor del siglo XVII, los Josmanīs adoptaron el modelo de los Sants Nirgun del norte de India, tales como Kabir o Tukaram. La mayoría de los Josmanīs provienen de las familias Rai no brahmánicas. Mediante canciones populares, estos Sants hicieron accesibles las enseñanzas de los textos hindúes esotéricos a los laicos, al mismo tiempo que confrontaron jerarquías de castas y diversas formas de ortodoxia. Deseosos de preservar las prácticas yóguicas y las enseñanzas espirituales, se involucraron en varios movimientos de transformación social. Al mismo tiempo, desempeñaron un papel ejemplar en la elevación del espíritu social al infundir un significado más profundo en la vida cotidiana. Sus canciones y textos breves están imbuidos de una profunda reflexión filosófica, aun cuando están compuestos en lengua vernácula. En cierto sentido, los Josmanīs revitalizan el yoga, el tantra y al vedānta a través de sus canciones sencillas, permeadas de profundas metáforas.

---

\* El presente texto es una traducción del artículo de Sthaneshwar Timalsina, “Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and The Yoga of Cosmic Awareness”, publicado en 2011 en la revista *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 14, Núms. 2 & 3, Springer. La traducción al español ha sido realizada por Raquel Ferrández y Guillermo Otero, contando con las autorizaciones pertinentes.

\*\* Agradezco a David White y Sushil Mittal la revisión de varios borradores de este artículo, así como las sugerencias y correcciones que me brindaron. También agradezco sus revisiones a Rebecca Moore, Jeffrey Ruff y Mary Hicks.

## Palabras clave

Josmani, Sant, Nirgun, Kuṇḍalinī, layayoga, amanaska, nāda y bindu.

## Abstract

Josmanīs are the Sants, spiritual seekers, from the eastern villages of Nepal. Followers of a movement from around 17th century, Josmanīs adopted the model of the Nirgun Sants from Northern India, such as Kabir or Tukaram. Most of the Josmanis come from the non-Brahmanic Rai families and these Sants, while bringing the teachings of the esoteric Hindu texts to the layman in popular songs, also confronted caste hierarchies and various forms of orthodoxies. Keen to preserve yogic practices and spiritual teachings, they engaged in various social transformation movements. At the same time, they played an exemplary role in uplifting the social spirit by infusing deeper meaning in everyday life. Their songs and short texts are infused with a deep philosophical reflection even while being composed in the vernacular. Josmanis in a sense bring to life yoga, tantra, and Vedanta, through their simple songs, infused with deep metaphors.

## Keywords

Josmani, Sant, Nirgun, Kuṇḍalinī, layayoga, amanaska, nāda, bindu.

## 1. Introducción a la tradición Josmanī

Los Josmanīs, la tradición Sant que se encuentra en el noreste de Nepal y entre la comunidad de habla nepalí en Assam, India, tiene una historia documentada que se remonta a más de doscientos años<sup>1</sup>. Aunque otras tradiciones Sant del subcontinente indio han recibido una gran atención, la tradición Josmanī no ha sido explorada en el ámbito de la investigación académica contemporánea. Este artículo examina los dominios público y privado de los Josmanīs, su práctica de yoga y su vida social en el contexto de su cosmovisión. El enfoque adoptado aquí es comparativo e histórico e incluye una aproximación a otras tradiciones hindúes contemporáneas. Además de los Josmanīs, otras tradiciones Sant florecieron durante los siglos XVIII y XIX en Nepal<sup>2</sup>. Por lo tanto, este estudio no es exhaustivo; explora el papel de las tradiciones sincréticas prevalecientes en la región noreste del subcontinente.

No puede haber desacuerdo a la hora de identificar la tradición Josmanī como una tradición Sant que surge del mismo espíritu pan-indio que inspiró tanto a los Ālvārs y Nāyanārs, como a Kabīr y Nānak y, posteriormente, a los Sants del norte de India<sup>3</sup>. Los

<sup>1</sup> La única fuente primaria para este estudio es la obra *Josmanī Santa Paramparā ra Sāhitya* (1963) de Janaklal Sharma, que proporciona escritos selectos de los *sants* de esta tradición. Tengo conocimiento de otros escritos no editados de los Josmanīs, pero no he podido incluirlos aquí. No existe un estándar único para la transliteración de la lengua vernácula y por lo tanto he adoptado la transliteración más simple: *ām* para nasal con *a* larga, *īm* para nasal con *i* larga, y *ūm* para nasal con *u* larga.

<sup>2</sup> Un manuscrito en posesión de Sat Brahma Dil Rāi enumera treinta y seis nombres de tradiciones Sant en Nepal. El nombre 'Joshmanī' aparece como el vigésimo cuarto (ver Sharma, 1963: 525). Destacan entre ellos los Sants Śaiva y Śākta, los Sants Vaiṣṇava, incluidos los identificados como Bindu Vaiṣṇava, Śrī Vaiṣṇava, Nāth, Kāpālīka, Kaula, los practicantes tántricos zurdos (Vāmamārga), y los sants seguidores del budismo tántrico Vajrayāna. La historia de las tradiciones de los Sant mencionadas aquí se puede establecer incluso independientemente de la lista que se encuentra en Sharma.

<sup>3</sup> Dariyā (ca. 1634-1780) fue un célebre poeta Sant de Bihar. Los escritos de los Josmanīs se pueden clasificar en cuatro categorías: textos como *Vairāgyām-vara*, versos que siguen sistemas métricos indios clásicos como el *anusṭup*, canciones en *rāgas* indios tradicionales y *dohās*. Una *dohā* es un pareado que rima en el que cada verso consta de medios versos formados por pies de 6+4+3 y 6+4+1 *mātrās* respectivamente (McGregor, 1993: 515). Las composiciones *dohā* de los Josmanīs exhiben

Josmanīs se identifican como Sants (ver Sharma, 1963: 239, 272, 283, 318-19, 346) y se distinguen de otras tradiciones vernáculas como los Nāth Jogīs<sup>4</sup>. Los componentes principales de esta tradición son los mismos que los de los Sants medievales de India. Al igual que otros Sants, los Josmanīs son sincretistas, aunque la naturaleza de su sincretismo difiere en cada región del subcontinente. En el caso de movimientos similares en el sur de India o Maharashtra, los Sants combinan los conceptos de las tradiciones Śaiva y Vaiṣṇava. Para Kabīr o Nānak, el peso reside en la síntesis de las características hindúes y musulmanas<sup>5</sup>. En cuanto a los Josmanīs, combinan la tradición bhakti Śrī Vaiṣṇava con la tradición Nāth yoga que prevalece en el norte de India<sup>6</sup>. El empleo de la lengua vernácula en lugar del sánscrito, su especialización en varias formas de *rāgas* para cantar canciones devocionales, la práctica de la *bhakti nirgun* o la devoción del Dios sin forma y la representación de deidades mediante imágenes, son aspectos que los Josmanīs comparten con otros Sants. Los elementos devocionales Vaiṣṇava, que los Josmanīs expresan por medio del lenguaje de la unión divina, recuerdan a los Bāuls de la Bengala contemporánea, localizados geográficamente a cien millas de distancia<sup>7</sup>. Los rasgos distintivos de su práctica de yoga, la expresión mística de la unión divina a través de canciones cantadas con el apoyo de instrumentos musicales como el *ektār*, la aceptación de personas de cualquier clase social en su búsqueda espiritual y el empleo de la lengua vernácula son rasgos que los Josmanīs comparten con los Sahaja Siddhas y los Nāth yoguis<sup>8</sup>. Las prácticas para la disolución de la mente se identifican como *amanaska* o *laya*<sup>9</sup> y son elementos constituyentes de la tradición Siddha, de los Nāth yoguis y de los Sants, incluidos los Josmanīs.

El presente artículo investiga la dimensión privada y pública de la práctica de los Josmanīs, que examinamos a la luz de otras tradiciones esotéricas de India, comparando los elementos principales de dicha práctica con las tradiciones tántricas y la tradición del Nāth yoga y haciendo hincapié en la práctica yóguica de los Josmanīs. Asimismo, establecemos una comparación entre la estrategia de los Josmanīs y la estrategia de otras tradiciones Sant, a través de la lectura del mensaje colectivo que transmiten canciones dirigidas a la esfera social. Una mirada más cercana revela que la fuerza periférica que ejercen los Sants sobre aspectos culturales más amplios se despliega como una autocrítica del sistema hindú y como una forma de rebelión contra el núcleo

---

inequívocamente rasgos de la literatura Siddha temprana y de los escritos de sants nirgun como Kabir y de posteriores sants del norte de India como Dariyā. En este artículo he identificado como *dohā* solo los versos que el editor de *Josmanī Santa Paramparā ra Sāhitya* identifica de esa manera (Sharma, 1963). Para un estudio de los constituyentes esenciales de la tradición Sant, ver Vaudeville (1987a). Para la combinación de creencias y prácticas Śaiva y Vaiṣṇava en la tradición Sant, ver Vaudeville (1987b).

<sup>4</sup> Los Josmanīs se identifican a sí mismos como *sants* (ver Sharma, 1963: 239, 272, 283, 318-19, 346). Sharma, el editor de los textos de los Josmanīs, también ha identificado esta tradición como una tradición Sant. El presente estudio concuerda con dicha identificación.

<sup>5</sup> Aunque era muy poco probable que un conflicto hindú-musulmán ocurriese en el Nepal del siglo XVIII, la influencia de los escritores indios sant que apoyaban la unidad hindú-musulmana es visible en los escritos de los Josmanīs (ver Sharma, 1963: 158-59).

<sup>6</sup> Para citas en las que Josmanīs se identifican como Śrī Vaisnavitas, véase Sharma (1963: 436, 501-2). Su sistema yóguico y su visión del cosmos, sin embargo, apenas se asemejan a la tradición ortodoxa Śrī Vaiṣṇava. Llevan un collar de cuentas de *tulsī* como signo de su orientación vaisnava.

<sup>7</sup> Los conceptos centrales de la práctica esotérica de la tradición Josmanī, como el sistema de *cakras*, el concepto de la correlación entre el microcosmos y el macrocosmos, o las canciones escritas en lenguaje “crepuscular”, son comunes a los Sahaja Siddhas, los Nāth Yoguis, los Bāuls, y los Sants Josmanīs. Para el estudio de los Bāuls, especialmente de su sistema de *cakras*, ver Das (1992: 388-432).

<sup>8</sup> Esto incluye a los *jogīs* que hablan Bhojpuri y a sus canciones. Para detalles de estos mendicantes, ver Henry (1988). Este canto como género también se puede comparar con las narraciones del rey Bharthari y Gopī Cand (ver Gold, 1992).

<sup>9</sup> Para una referencia de *amanaska* y *layayoga* en la literatura Josmanī, véase Sharma (1963: 221).

del sistema védico elitista. Una vez más, este cambio es similar a los efectos de otras tradiciones Sant, que ponen el acento en la reforma pacífica en lugar de en el cambio violento. Esta transformación social, autocrítica, iniciada por los Sants es el resultado de su profunda visión cosmológica, según la cual la totalidad (o macrocosmos) y el cuerpo del yogui (o microcosmos) están relacionados con el despertar yóguico que se manifiesta de formas diversas. Con el propósito de defender el papel del yoga en la transformación personal y social, nos centramos en los escritos de Śāśidhara Dās (ca. 1747-1849) y Jñāna Dil Dās (1821-83), dado que sus escritos esotéricos ejemplifican el género de la literatura Josmanī. Además, Śāśidhara demuestra un conocimiento ejemplar del yoga, mientras que Jñāna Dil proporciona el nexo entre las prácticas de yoga en el ámbito privado y el bienestar social.

Los Josmanīs conservan la singularidad de las diferentes tradiciones Sant que se encuentran en varias partes del subcontinente. A pesar de sus esfuerzos por sintetizar diversas creencias y prácticas y aunque todas las tradiciones comparten una misma agenda social, lo que las hace únicas es la singularidad del lenguaje regional y el entorno sociocultural particular en el que surgen. No es ni el contenido ni el mensaje *per se* lo que diferencia a estas escuelas regionales; más bien, su sola presencia abre la posibilidad de un nuevo paradigma de espiritualidad sincrética. De manera única, los Josmanīs combinan las tradiciones Nāth Śāiva y Bhakti Vaiṣṇava al incorporar canciones devocionales a su práctica de yoga esotérico<sup>10</sup>. Se pueden encontrar rastros de su yoga en los primeros escritos Sahaja, al mismo tiempo que comparten su orientación bhakti con varios movimientos devocionales *nirgun*.

Las tradiciones Sant en general sintetizan diferentes corrientes de fe mezclando y fusionando instrucciones similares que se encuentran en diferentes tradiciones. En el contexto de Nepal, que cuenta desde su más temprana historia con las tradiciones Vaiṣṇava y Śāiva, el rol de los Josmanīs, con su combinación de Nāth yoga y bhakti Vaiṣṇava, es similar al rol de los Sants de Maharastra. En algunos casos, la tradición Josmanī puede identificarse como una tradición Vaiṣṇava<sup>11</sup>; en otros, sus escritos utilizan la cosmovisión monista Śāivita, como se aprecia en su canto, “*jīva hai śiva, śiva hai jīva*” –Un ser vivo es Śiva, y Śiva es un ser vivo (Sharma, 1963: 271). A diferencia de los Sants Śāiva o de los Nāth Siddhas, los Josmanīs pueden ser identificados por las cuentas *kañṭhī*, hechas de madera de *tulsī*, que llevan alrededor del cuello (Sharma, 1963: 501)<sup>12</sup>, y a diferencia de los Sants Vaiṣṇava, se los reconoce por su *dhunī* (hoyo para el fuego), su *cimṭā* (tenazas para el fuego), su *tumbī* (recipiente de agua hecho de cáscara de calabaza) y su pelo enmarañado. El Kuṇḍalī Yoga que practican los Josmanīs proviene de la herencia tántrica y haṭha yóguica, más que de un trasfondo vaiṣṇavita.

## 2. Entrando en el cosmos Josmanī

Las tradiciones religiosas no siempre se distinguen únicamente por sus creencias. El propio nombre del movimiento suele ser crucial para distinguir las tradiciones. Conservar una identidad propia sigue siendo importante para aquellos que ingresan al

<sup>10</sup> Matices de la tradición bhakti vaiṣṇava y del yoga tántrico śāiva pueden encontrarse en los primeros escritos conocidos de esta tradición, por ejemplo, en la canción de Dhirje Dil Dās (fecha desconocida), un sant anterior a Śāśidhara Dās. Su dhrupada, “*hari bhajo bhāī*” (¡Hermano! Canta el nombre de Hari), la instrucción de meditar en la base del vacío y la contemplación del sonido no percutido (*anahada*), son ejemplos de este sincretismo cultural (ver Sharma, 1963: 149).

<sup>11</sup> Una tradición Josmanī se reconoce como Śrī Vaiṣṇava o Śrī Viṣṇu-svāmi. Véase la carta de Śiva Kumār Rāi en Sharma (1963: 501-2).

<sup>12</sup> Abhayānanda, sección 39, verso 1 (Sharma, 1963: 271).

camino espiritual de los Josmanīs. A diferencia de las tradiciones cuyo núcleo está formado por rituales específicos o por ciertas escrituras encargadas de definir una identidad única, las tradiciones Sant y Nāth se centran en la importancia de su preceptor: el Gurú. Iniciarse en el camino espiritual Josmanī requiere un compromiso por parte del estudiante, y la iniciación otorga la identidad Josmanī al discípulo. Los Josmanīs tienen tres niveles de iniciación. En el primer nivel, llamado *śābdī* (escuchar el sonido), el practicante recibe instrucción sobre el *mantra* Haṃsa. El aspirante aún no es considerado un Sant y su estatus social entre los Josmanīs es igual al de los cabezas de familia. Tampoco está autorizado para iniciar a otras personas. El segundo nivel, llamado *guru-mukhī* (orientación hacia el Gurú), incorpora posiciones y gestos yóguicos (*mudrā*), la práctica de *nāda* (sonido) e instrucción progresiva sobre el ascenso de Kuṇḍalī<sup>13</sup>. El practicante está autorizado a impartir el primer nivel de iniciación. La iniciación final, llamada *guru-pañjā*, es “el sello del Gurú”, que incluye cinco instrumentos: *bāñī* (el mantra)<sup>14</sup>, *jholī* (bolsa de limosna), *tumbā* (cuenco o jarrón de agua hecho de calabaza), *cimṭā* (tenazas para el fuego) y *tār* (instrumento musical de una cuerda). Los Sants iniciados pueden ser reconocidos por su cabello enmarañado y por el fuego encendido en el lugar donde practican meditación. Cuando piden limosna, pronuncian frases como “*pūrṇasat jāgo nām*” (¡Elévate! ¡El Nombre! ¡La verdad plena!)<sup>15</sup>. Los practicantes se conciben a sí mismos descansando a los pies del Gurú, siguiendo el camino que está más allá de la acción (*karma*), con su atención puesta en el vacío (*śūnya*). Con la práctica de Kuṇḍalī, los Josmanīs se esfuerzan por encender el fuego interior, llamado *brahmāgni*, tras lo cual uno abandona todos los rituales externos.

Estos rituales de iniciación, con sus prácticas correspondientes y la amplia reverencia que se encuentra en las composiciones Josmanī, revelan el estatus significativo del Gurú en este camino, un elemento que comparten con otras tradiciones Sant Nirgun de India. Los Josmanīs resaltan que el Gurú se manifiesta en tres aspectos distintos: el ser físico que otorga la iniciación, el Gurú que desempeña el papel de elevar la vida en el mundo y guiar al practicante en su búsqueda de la liberación, y el estado esotérico que se encuentra en el momento del ascenso de Kuṇḍalī<sup>16</sup>. En su forma externa, el Gurú proporciona la iniciación del mantra Haṃsa, y en el nivel esotérico, el Gurú se encuentra en el estado más elevado de despertar a través de la práctica de *nāda* (sonido).

La práctica del sonido juega un papel importante en la tradición Josmanī. Con la pronunciación de palabras específicas, como *aham* y *so'ham*, combinadas con *rāgas* melódicos acompañados por el sonido del *ektār*, el practicante dirige su atención hacia adentro, hacia sonidos específicos que surgen y reverberan en el interior del cuerpo. La práctica es al mismo tiempo variada y de gran alcance, con prácticas internas y externas, manifestación instrumental y vocal, mediante la vocalización de palabras específicas o mediante el canto de canciones. También se manifiesta en la conciencia social articulada en las canciones de los Josmanīs. Por tanto, las canciones persiguen un doble propósito: una transformación individual que se adquiere mediante la identificación con Śiva y una transformación social que se consigue mediante la búsqueda de la paz y la justicia y el mantenimiento del dharma.

<sup>13</sup> He usado el término ‘Kuṇḍalī’, frecuentemente empleado, en lugar de ‘Kuṇḍalīnī’, aunque se pueden encontrar también ejemplos de este último término (ver Sharma, 1963: 264).

<sup>14</sup> El mantra otorgado en la iniciación *guru-pañjā* es: *oṃ anādi ādi satsāccidānanda pūrṇa akahaṇḍa akālamūrti nirbhaya yoga yogānta siddhi siddha josmanī karāpūrṇa parasat sat sat*. Śāśidhara Dās menciona esto en la sección Guru Pañjā en su *Vairāgyāṃvara* (ver Sharma, 1963: 215).

<sup>15</sup> Los detalles de esta iniciación se basan en la sección *Guru Pañjā* del *Vairāgyāṃvara* de Śāśidhara Dās (Sharma, 1963: 213-16).

<sup>16</sup> Esta descripción se basa en la sección *Guru Śabda*, en el *Saccidānanda Laharī* de Śāśidhara Dās (Sharma, 1963: 150-52).

Para comprender el yoga Josmanī y compararlo con otras tradiciones yóguicas, es necesario tener en cuenta tres aspectos significativos: la cosmología Josmanī, el Kuṇḍalī yoga y el Nāda yoga. En su cosmología, los Josmanīs no crearon una visión completamente nueva, sino que adoptaron matices de las tradiciones Nāth, Sahaja, así como de otras tradiciones tántricas. Estas tradiciones, a su vez, presuponen varias de las categorías del Sāṃkhya dualista y del Advaita Vedānta no dualista. Sin embargo, es difícil interpretar corrientes de pensamiento en su propio contexto original, ya que todas las tradiciones posteriores se apropian de categorías anteriores a su propio contexto. Śaśidhara compara a Brahmā y māyā con un árbol y su sombra, explicando que Brahmā es la conciencia pura mientras que māyā es conciencia impermanente. En esta analogía, la cosmogonía de los Josmanīs tiene resonancias con el Advaita Vedānta. Śaśidhara propone que, con el deseo de ser muchos, los tres poderes de la volición (*icchā*), el conocimiento (*jñāna*) y la acción (*kriyā*), evolucionan a partir de Brahmā. Además, explica que el propio Brahmā se manifiesta en cinco formas: el yo individual (*jīva*), el tiempo (*kāla*), la acción (*karma*), la propia esencia (*svabhāva*), y la conciencia impermanente (*māyā*). Al igual que Brahmā, māyā asume cinco formas: la ilusión (*māyā*), el cielo (*ākāśa*), el vacío (*śūnya*), el poder (*śakti*) y el factor procreador (*prakṛti*)<sup>17</sup>. La representación de Śaśidhara del resto de la emanación se parece mucho a la cosmogonía Sāṃkhya. Sin embargo, considera necesario aclarar el estado específico de la mente, el intelecto y el yo individual. Explica que la mente (*man*) se compone de pasión, aversión, ilusión y las tres cualidades de miedo, dolor y alegría, mientras que el intelecto (*buddhi*) permite que la mente capte el dolor y el placer. El yo individual (*jīva*) se explica como aquel que está atado por māyā y se le llama *ātmā* cuando está libre de la ilusión. Se considera que el yo está por encima de las cualidades (*guna*) y más allá de las palabras, fuera de los dominios del comienzo y el final<sup>18</sup>.

En otra ocasión, Dharma Dil Dās explica que una chispa de luz surge de la visión de Dios y de ahí māyā se manifiesta. El intelecto (*mahātattva*) surge de una parte de māyā que es simultánea al surgimiento de las tres cualidades y, consecuentemente, del cuerpo<sup>19</sup>. Śaśidhara, describiendo su visión de la cosmogonía, explica que el mundo entero fluye de una gota de volición (*ikṣyā*)<sup>20</sup>, comparable al *liṅga* auto refulgente, también llamada el embrión dorado, del cual nacen mundos infinitos una vez que este huevo cósmico se divide en partes<sup>21</sup>.

Obviamente, la cosmología Josmanī es una mezcla de Nāth yoga superpuesto con Advaita Vedānta y coexistiendo, a su vez, con elementos del Sāṃkhya. Sin embargo, la metafísica Josmanī no puede alinearse exclusivamente con ninguna de estas tradiciones, ya que la descripción anterior remite únicamente a los Josmanīs. Su visión cosmológica es claramente diferente de la teología Śrī Vaiṣṇava, aunque los Josmanīs a menudo se identifican como parte de esta tradición específica. El yoga practicado por los Josmanīs debe entenderse a la luz de su visión cósmica, pues esta mezcla y fusión de todos los conceptos disponibles que se prestan a ser integrados en el contexto más amplio de su vida diaria y su práctica de yoga, es crucial para su vida pública.

Siguiendo el modelo de su cosmología, la comprensión Josmanī del cuerpo fundamenta su práctica esotérica de despertar a través de *nāda* (sonido) y *bindu* (gota). En este sentido, el yoga Josmanī se alinea más estrechamente con los sistemas yóguicos del Tantra y el Nāth que con el yoga de Patañjali, la tradición devocional Śrī Vaiṣṇava o

<sup>17</sup> Śaśidhara Dās, *Vairāgyāṃvara, Prathamopadeśa* (Sharma, 1963: 201).

<sup>18</sup> Śaśidhara Dās, *Vairāgyāṃvara, Prathamopadeśa* (Sharma, 1963: 195).

<sup>19</sup> *īśvaradr̥ṣṭise kīraṇi upaje so kīraṇise upaje māyā | māyākī aṃsame māhātattva upaje upaje tīna guṇakāyā ||* (Dharma Dil Dās, *Rāga Vāṇī* sección 1, verso 1, en Sharma, 1963: 291).

<sup>20</sup> Śaśidhara Dās, *Saccidānanda Laharī, Jāla Bhedana Śabda*, versos 3-6 (Sharma, 1963: 179).

<sup>21</sup> Śaśidhara Dās, *Saccidānanda Laharī, Jāla Bhedana Śabda*, verso 8 (Sharma, 1963: 180).

con la escuela Advaita de Śaṅkara. Según Śaśidhara, el cuerpo que se manifiesta en la tierra tiene al agua como padre, a la tierra como madre, al aire como maestro y al fuego como amigo. El papel de mantener a los seres en la tierra lo realizan la luna y el sol, los cuales, alternándose, colman el mundo de ambrosía y después lo desecan<sup>22</sup>. Los Josmanīs enfatizan que el objetivo de su práctica yóguica es reconocer la identidad del yo con Brahman. El cuerpo, siguiendo la cosmología Josmanī, es la forma contraída del cosmos, que contiene en sí todas las divinidades, varios mundos y la morada suprema más allá del tiempo<sup>23</sup>. En este sentido, no hay otro creador que la gota misma (*bindu*) que, cuando se consolida, se convierte en el cuerpo<sup>24</sup>. Debido a esta naturaleza, el cuerpo es Avadha, el lugar sagrado de peregrinaje<sup>25</sup>. En consecuencia, el propósito de la práctica yóguica no es rechazar las perfecciones (*siddhi*), sino adquirirlas<sup>26</sup>. Los Josmanīs reconocen el aspecto espiritual del cuerpo al visualizarlo como el cosmos contraído en el curso de la práctica de Kuṇḍalī yoga.

### 3. Kuṇḍalī Yoga

Mi noveno Gurú es una oruga. Con mucha paciencia, transforma [su] cuerpo tras realizar una ardua penitencia. Transformando su cuerpo, se aleja volando, transmutado en mariposa. Observándolo, mi conciencia despertó.

Śaśidhara Dās<sup>27</sup>

Para los Josmanīs, el yoga es un camino que tiene como fin lograr la transformación individual, y utilizan la metáfora de una mariposa para describir este proceso. La transformación se encuentra en la identificación de *piṇḍa* (el cuerpo) con *aṇḍa* (el cosmos). La práctica fundamental empleada para lograr esto es *ajapā*. Esta práctica identificada como *haṃsa*, representa la respiración que sale y entra con los sonidos *ha* y *sa*. En el curso de la meditación, estas dos respiraciones representan los aspectos solar y lunar, los dos canales del cuerpo y, en última instancia, la gota (*bindu*) y el sonido (*nāda*). Aunque inseparables, la repetición de *ha* y *sa* simboliza las dos categorías diferentes del yoga Josmanī: el aspecto de *bindu* a través del ascenso de Kuṇḍalī, el poder serpentino que mora en el cuerpo dormido, enroscado desde el tiempo sin comienzo; y la práctica de *nāda*. Interconectados y localizados en el interior del cuerpo, el despertar de estos dos aspectos otorga perfecciones (*siddhi*) así como también la liberación (*mokṣa*). Estos dos enfoques se consideran un medio directo para la disolución (*laya*) del yo individual (*ātmā*) en Brahṃā, idéntico al Gurú, Śiva o Hari. Esto hace que el ascenso de Kuṇḍalī sea fundamental para la búsqueda espiritual de los Josmanīs.

En la etapa preliminar, el adepto se enfoca en los puntos físicos del cuerpo para cultivar un equilibrio interno entre el sol y la luna, de modo que Kuṇḍalī pueda moverse libremente. El practicante controla el flujo de dos canales subsidiarios, *piṅgalā* a la derecha e *īḍā* a la izquierda. Estos flujos poseen respectivamente el carácter del sol y la luna, con sus funciones sucesivas de desecar y empapar. Cuando la fuerza vital surge a

<sup>22</sup> Śaśidhara Dās, *Saccidānanda Laharī, Saragunī Piṇḍa Śela Śabda*, verso 2 (Sharma, 1963: 158).

<sup>23</sup> Śaśidhara Dās, *Saccidānanda Laharī, Manolaya Śabda*, verso 22 (Sharma, 1963: 168).

<sup>24</sup> Śaśidhara Dās, *Saccidānanda Laharī, Jāla Bhedana Śabda*, verso 16 (Sharma, 1963: 180).

<sup>25</sup> *kāyā mere avadhu bhāī...* (¡Hermano! Mi cuerpo es Avadha...) (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 50, verso 1, en Sharma, 1963: 402).

<sup>26</sup> En los escritos de Śaśidhara Dās se encuentran ejemplos sobre la enseñanza del ascenso de Kuṇḍalī y las diferentes perfecciones que se pueden lograr. Esto queda confirmado a partir de la invocación de Jñāna Dil Dās para lograr ocho perfecciones (ver Jñāna Dil Dās, *Udayalaharī*, verso 1, en Sharma, 1963: 322).

<sup>27</sup> *Guru Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 6-7 (Sharma, 1963: 150-51).

través del canal central, *suṣumnā*, el yogui se sumerge en el flujo de dicha, liberado tanto del dolor como del placer<sup>28</sup>. Paralelamente a esta disciplina está la práctica de cinco gestos (*mudrā*), conocidos como *khecarī*, *gocarī*, *agocarī*, *cācarī* y *unmanī*, con los que el iniciado enfoca la atención en diferentes órganos de los sentidos. En *khecarī-mudrā* la mente se controla a través de la lengua, y en *gocarī-mudrā* la dicha natural se experimenta a través de la nariz. En *agocarī-mudrā* el adepto enfoca la mente en el tímpano, y *cācarī-mudrā* se practica con los ojos cerrados. La *unmanī-mudrā*, el gesto final, consiste en reconocer a Brahmā en el interior de la mente<sup>29</sup>. En otra descripción, Śaśidhara explica que *unmanī* es el gesto de fijar la mente en el ombligo<sup>30</sup>. Aparentemente, está relacionado con el sentido del tacto. El logro de estos gestos se describe como la apertura del canal central, y el libre flujo de Kuṇḍalī trae como resultado el rejuvenecimiento del cuerpo.

En la etapa inicial de la práctica de Kuṇḍalī, los Josmanīs hacen hincapié en la meditación *ajapā*, observando el flujo regular de la respiración con los sonidos *ha* y *sa*. Considerada una parte integral de la práctica de Kuṇḍalī, esta meditación progresa hacia una atención en la fuerza vital, contando la respiración y enfocándose en varios centros dentro del cuerpo<sup>31</sup>. En la práctica Josmanī, este conteo culmina con la experiencia directa de la divinidad suprema, llamada Śiva o Hari. Cuando la práctica culmina en el *cakra* del entrecejo y concluye la recitación de *ajapā*, el adepto alcanza la morada sagrada de Mānasa, el lago en Kailāśa donde mora Śiva, o Prayāga, donde mora Hari<sup>32</sup>. Estas instrucciones perfilan también el peregrinaje interior de los Sants, durante el cual, el cuerpo es la forma contraída del cosmos y los sitios sagrados ubicados en varias confluencias se localizan en diferentes centros de los canales internos dentro del cuerpo. La descripción anterior de Mānasa y Prayāga también se refiere a la etapa inicial de Kuṇḍalī en el centro Vaiṣṇavita y a la culminación final después del despertar de Kuṇḍalī en el santuario de Śiva. Una vez más, los Josmanīs incorporan a su rutina los elementos centrales del yoga tántrico que han sido filtrados a través del sistema Nāth, incluidas las prácticas de Kuṇḍalinī, la meditación *ajapā* y la visualización interna.

La práctica de Kuṇḍalī se relaciona estrechamente con los rituales interiorizados, específicamente el ritual del fuego que se realiza mentalmente en el interior de diferentes puntos del cuerpo. Para los practicantes Josmanīs, el hoyo para el fuego (*dhunī*) tiene dos formas. En su manifestación física externa es el lugar del fuego situado cerca del yogui, mientras que la *dhunī* interna se refiere al fuego interno que uno enciende equilibrando dos flujos de respiración identificados como *prāṇa* y *apāna*<sup>33</sup>. También representa el fuego en el lugar de la incineración que, en el ritual interiorizado, representa la confluencia de los ríos Gaṅgā y Jamunā (Yamunā)<sup>34</sup>. Este lugar interior del fuego también sirve como altar de fuego para la oblación. La descripción del altar con los cuatro constituyentes del yo que comprenden las cuatro esquinas de la *dhunī*, el fuego del sacrificio ardiendo en el centro rodeando la *yonī* de la deidad Yoganidrā, y *nāda* y *bindu* encima de la *yonī*, tienen reminiscencias del sacrificio interior tántrico (*antaryāga*)<sup>35</sup>. La centralidad del Yoganidrā en esta descripción sugiere la influencia del *Devī Māhātmya*, el célebre texto entre los practicantes ŚāktaŚākta en el norte de India.

<sup>28</sup> Śaśidhara Dās, *Ajapa Gītā*, versos 5-8 (Sharma, 1963: 219).

<sup>29</sup> Śaśidhara Dās, *Vairāgyāṃvara*, capítulo 1 (Sharma, 1963:195-210).

<sup>30</sup> *tathonmanī nābhīsthāne...* (Śaśidhara Dās, *Ajapa Gītā*, versos 10-11, en Sharma, 1963: 219).

<sup>31</sup> Śaśidhara Dās, en la canción *Rāg Nirgun*, detalla 21.6000 conteos de *ajapā* en los seis *cakras*.

<sup>32</sup> Prema Dil, *Rāga Vāṇī*, sección 2, verso 1 (Sharma, 1963: 249).

<sup>33</sup> *prāṇa apāna sama kari māna nīsudina dhunī jagānā* (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 20, verso 1, en Sharma, 1963: 382).

<sup>34</sup> *prāṇa apāna sama kari rāṣo dhunī phire gaṅgā tīra* (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 26, verso 4, en Sharma, 1963: 387).



En calidad de morada de las deidades y objeto de meditación, el cuerpo es el centro de la práctica Kuṇḍalī de los Josmanīs<sup>36</sup>, que requiere una preparación preliminar en la que se observa atentamente la naturaleza del cuerpo, la mente y el yo<sup>37</sup>. Como canta Śaśidhara: “Yo busco [el Brahmā] dentro del cuerpo, y me concentro en el interior del cuerpo; Yo canto y medito dentro del cuerpo, y contemplo en el interior del cuerpo”<sup>38</sup>. En lugar de aislar el yo del cuerpo, la práctica Kuṇḍalī lo integra dentro de la realidad más elevada, entendida como el yo, la divinidad o el Gurú. Reconocer esta corporeización es el objetivo más elevado del yoga, que culmina con la dicha innata que libera a un individuo del sufrimiento. “[Permítenos] fusionar paulatinamente este mismo cuerpo en el interior del yo y llevarlo de la casa del sufrimiento a la casa de la dicha”<sup>39</sup>.

Este proceso de integración a través del ascenso del poder serpentino enroscado que duerme en la base de la médula espinal requiere una visualización de las letras sánscritas, generalmente contabilizadas como 52 en la tradición Josmanī. Según Śaśidhara, el reconocimiento de estas letras otorga conocimiento del cuerpo (*piṇḍa*) y del cosmos (*aṇḍa*)<sup>40</sup>. El corazón de las letras es *aham*, ya sea que se interprete como el sentido del yo donde los conceptos se originan y desaparecen, o como el acrónimo de las letras sánscritas, en cuyo caso, *a* y *h* se refieren tanto a la primera como a la última letra y a las vocales y consonantes. Los Josmanīs comienzan su práctica de Kuṇḍalī con la repetición regular de *aham*, aprovechando la polivalencia del término. Śaśidhara recomienda a los iniciados avanzados practicar *nāda* en un lugar aislado en el momento apropiado, recitando melodiosamente *aham* y aumentando el número de recitaciones<sup>41</sup>.

La meditación en *aham* incorpora la práctica de *bindu* (gota) junto a la visualización de las letras<sup>42</sup>. El cuerpo esotérico imaginado por el yogui es la base de la autoconciencia y se considera como la morada de las letras. Aunque hay algunas variantes, los Josmanīs generalmente describen su microcosmos en términos de seis *cakras*<sup>43</sup>. Estos *cakras* son la expansión de estas letras, así como la base de la que surge la autoconciencia con el ascenso de Kuṇḍalī. Como la mente es el único soporte para conocer el orden alfabético, la mente en sí misma se considera el *mantra* más elevado<sup>44</sup>.

Tanto la literatura tántrica Kaula como la literatura de los Nāth yoguis se centra en la idea de que el ascenso del poder serpentino trae como resultado el flujo de ambrosía que nutre todo el cuerpo<sup>45</sup>. Los Josmanīs utilizan esta descripción del despertar del poder

<sup>35</sup> Śaśidhara Dās, *Vairāgyāṃvara, Prathamopadeśa* (Sharma, 1963: 200). Según Śaśidhara, los cuatro constituyentes del yo incluyen sus aspectos inferiores y superiores: *jīva*, *ātmā*, *paramātmā* y *jñāna*. La categorización tántrica general los identifica como *ātmā*, *antarātmā*, *paramātmā* y *jñānātmā*.

<sup>36</sup> Los términos empleados para referirse al cuerpo en las canciones Josmanī son *piṇḍa* y *ghaṭa*, junto a los más frecuentes *deha* y *kāyā*.

<sup>37</sup> *pathile tana manako ra tattvātmāko gatī bujhanu saṅkhyā garmu* (Śaśidhara Dās, *Vairāgyāṃvara*, en Sharma, 1963: 195).

<sup>38</sup> *Bhakti Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 7 (Sharma, 1963: 153).

<sup>39</sup> *Vinatī Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 14 (Sharma, 1963: 154).

<sup>40</sup> *kaudīṣarī akṣara hai lāṣa karoḍa jāṃhāṃ se āye veda | amola artha jo bujhī samāvai pāvai aṇḍapiṇḍako bheda* || (Śaśidhara Dās, *Bhakti Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 1, en Sharma, 1963: 196).

<sup>41</sup> *Vairāgyāṃvara, Prathamopadeśa* (Sharma, 1963: 196).

<sup>42</sup> *ākṣarabheda kahi jāu bhāī | bāṣvanna rūpa ṣela ṣelāī* || (Śaśidhara Dās, *Śabda Bhedana Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 1-2, en Sharma, 1963: 187).

<sup>43</sup> La enseñanza sobre la práctica de los *cakras* puede variar, por ejemplo: *chaya hai chaye cakrī bhedī kahe ho sunye bhavana me lāgā* | (Dharanī Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 1, verso 6, en Sharma, 1963: 313), o *nava hai nava cakrī bhedi sunne bhavaname lāgā* (sección 1, verso 9, en Sharma, 1963: 313).

<sup>44</sup> *svamana mantra hai bhāvanā kalapī sabda gāī | bhāvanā sai bhāvanā nikarai mana rahai bhulāī* || (Śaśidhara Dās, *Mantra Nirūpana Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 1, en Sharma, 1963: 151). Esta descripción es similar a la de “cittam mantrah” (*Śiva Sūtra* 2.1)

<sup>45</sup> Para un estudio sobre la Kuṇḍalinī y la cosmología Nāth, ver White (1996: 218-62).

serpentino y la aplican metafóricamente en términos del juego de Holī, un festival de colores. Basándose en la tradición Vaiṣṇavita de Kṛṣṇa y las *gopīs* jugando con los colores, Abhaya Dil Dās interioriza la Holī como el juego de *prakṛti* y *puruṣa* dentro del cuerpo del practicante. Este juego se plasma cerrando todas las aberturas del cuerpo, encontrando la unión de *puruṣa*, el ser, con *prakṛti*, los veinticinco componentes del cuerpo. Dicha unión, realizada mediante el juego de los colores, se manifiesta como amor. En la misma canción, Abhaya Dil describe la práctica de *nāda*, según la cual el sonido de diez instrumentos diferentes ocurre a la vez que el juego de Holī, lo que da como resultado el gozo más elevado<sup>46</sup>. Aunque esta descripción emplea algunos términos del Sāṃkhya como *prakṛti* y *puruṣa*, su soteriología no es idéntica a la del Sāṃkhya, ya que la liberación aquí descrita no se logra mediante el aislamiento (*kaivalya*) de *puruṣa* frente a *prakṛti*, sino más bien mediante su unión<sup>47</sup>. Esta descripción es similar a la noción Śaivita de la unión de Śiva con Śakti. Además, la absorción yóguica descrita aquí en términos de la Holī resulta en la unión de elementos binarios, como el cuerpo y el yo, o la materia y la conciencia. Como el juego de Holī es el juego de los colores, que impregna de color lo incoloro, este juego reafirma la unión del yo con el mundo.

Aunque la meditación en los *cakras* es común a todos los practicantes Josmanīs, no prevalece ningún modelo específico. En una descripción, Jñāna Dil ubica a Kṛṣṇa en el *cakra* de la garganta, Śeṣa lo sitúa en la confluencia del Gaṅgā y el Jamunā, y *sat-guru* en la morada de *satya* que se encuentra en la cueva del abejorro<sup>48</sup>. Los Josmanīs también son flexibles en cuando al número de *cakras* practicados: en algunos casos dicen que el camino de la práctica del sol, con doce dedos, y de la luna, con dieciséis dedos, es difícil, y que mediante la concentración en los cuatro dedos en el *cakra* base puede obtener, sin embargo, el beneficio de otra práctica<sup>49</sup>.

Siguiendo los manuales Josmanī, la meditación en estos centros internos se realiza por la mañana como parte de la práctica correspondiente al amanecer. Los detalles de este proceso de meditación son congruentes con la enseñanza común de los seis *cakras*, aunque con algunas variaciones, como el loto de ocho pétalos dentro del *anahata* (el término vernáculo para *anāhata*) y el *ājñā cakra* que contiene ambrosía de color dorado. Los Josmanīs generalmente se refieren a un espacio lleno de humo por encima de las cejas como la morada del fuego<sup>50</sup>. Este espacio de fuego es diferente del otro centro de fuego en el que se medita, situado en el ombligo<sup>51</sup>. Tal y como los Josmanīs construyen el fuego –llamado *dhunī*– y meditan junto a él, el espacio de fuego situado encima de la ceja es el sustrato del Gurú. Esto encaja con la meditación general del tercer ojo poseedor del fuego que se encuentra específicamente en las descripciones de Śiva. En el relato que podemos encontrar en la literatura Josmanī existen dos categorías de fuego: el primero se ubica en el vientre donde se digiere el alimento (*jāṭharāgni*), y el segundo es el fuego de Brahmā (*brahmāgni*). Estos dos fuegos, cuando no se sostienen adecuadamente, pueden dar lugar al desequilibrio de la mente y el cuerpo. El remedio para la desarmonía de *brahmāgni* es practicar pacíficamente la respiración sin

<sup>46</sup> Abhayānanda, *Rāga Phāgu Malhāra*, verso 35 (Sharma, 1963: 269-70), ver también verso 46 (274).

<sup>47</sup> Para la metáfora común que se encuentra en la tradición Bāul, ver Das (1992: 402-3).

<sup>48</sup> Jñāna Dil Dās, *Nirgun Bhajan*, sección 50 (Sharma, 1963: 269).

<sup>49</sup> Śāsidhara Dās, *Manolaya Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 20 (Sharma, 1963: 168).

<sup>50</sup> *candra amrita vasahi hātaka varna laṣāī | dhumra asthāna mā rjita prabhā agani vase sava tāṃhīm ||* (*Prātakāla Vidhi*, en Sharma, 1963: 523).

<sup>51</sup> *nābhidala kamalamaiṃ pavana virājye sūnye maiṃ hari bola om kī |* (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 49, verso 2, en Sharma, 1963: 402).

sonido. El equilibrio físico se mantiene consumiendo alimentos relajantes y dirigiendo la respiración a través del canal lunar *īḍā*, controlando así el canal solar *piṅgalā*<sup>52</sup>.

La realización del yo es el culmen de la práctica del yoga Josmanī y su enfoque combina prácticas esotéricas que se encuentran en diferentes tradiciones. La realización del yo, sin embargo, debe leerse a la luz de la comprensión del yo de los Josmanīs, que no consiste en un estado mental separado de la materialidad del cuerpo, sino más bien interiorizado en el cuerpo. Los síntomas físicos de la realización que se manifiestan son simultáneos al progreso de las habilidades yóguicas del practicante. Śaśidhara, en una ocasión, explica que cuando el cuerpo tiembla y uno comienza a dudar “si estoy aquí o no”, cuando el humo marrón sale de la boca y la nariz y los ojos se oscurecen, entonces uno debe saber que el yo está despierto<sup>53</sup>. Estos síntomas no se perciben en un destello momentáneo; más bien se repiten día tras día. Se informa que el practicante experimenta otros síntomas diferentes, como la luz interior que inunda el cuerpo y la luz que digiere todas las contaminaciones (*mala*), dejando al *jīva* puro y libre de ataduras<sup>54</sup>. Según esta descripción, el yogui a veces se desmaya por la dicha de *laya* (disolución) o tal vez pronuncia en voz alta los nombres de la deidad. Su cuerpo puede comenzar a palpar o el yogui puede sentarse en silencio sin ninguna percepción del cuerpo (*videha*) en absoluto<sup>55</sup>. Estos síntomas del despertar del yo son paralelos al surgimiento de Kuṇḍalī. Cuando asciende Kuṇḍalī, según el relato de Śaśidhara, los dedos palpitan, aumenta el calor en la frente y aparecen destellos como relámpagos<sup>56</sup>. Śaśidhara explica que uno puede escuchar varios sonidos, que culminan en el sonido de una flauta<sup>57</sup>. Siguiendo su descripción, cuando ocurren estos síntomas la puerta de Brahmā se abre y la ambrosía fluye del paladar<sup>58</sup>. Siguiendo las líneas de Śaśidhara, varias visiones acontecen cuando se abre la cerradura en la base del cuerpo (*piṅḍa*) que mantiene al yo dormido<sup>59</sup>.

El despertar del yo que va de la mano con el ascenso de Kuṇḍalī se percibe físicamente, como ya se dijo anteriormente. Además, esta realización, generalmente explicada como la identificación del yo inferior con el yo superior, no es una realización del tipo en que una gota se funde en el océano. Se trata, más bien, de la identificación que se produce cuando el océano se vacía dentro de la gota: “Cuando se captura el océano en una gota, ¿dónde y a quién le contaré esto?”<sup>60</sup>. Este enfoque yóguico, por tanto, no persigue la unión de *piṅḍa* y *aṅḍa*, sino la actualización de *aṅḍa* en el interior de *piṅḍa*. El mundo en el interior del flujo y el que está más allá del cambio son simplemente aspectos del yo. Se pueden encontrar las limitaciones del cuerpo y del cosmos, pero no puede encontrarse el yo que permea a ambos, cuerpo y cosmos. Esta realización del yo trae como resultado la actualización del mundo entero dentro del espacio del yo individual<sup>61</sup>. Tanto la realización del aspecto de *bindu* como la función de Kuṇḍalī, junto a las técnicas para su ascenso, son el núcleo de la práctica del yoga Josmanī, como también lo es la práctica de *nāda* o sonido esencial en sus formas corporal y extracorporal. La presencia corpórea de estos dos constituyentes visuales y sonoros permanece dentro del cuerpo, incluso en el estado de liberación.

<sup>52</sup> Śaśidhara Dās, *Manolaya Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 10 (Sharma, 1963: 167).

<sup>53</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 1-3 (Sharma, 1963: 172).

<sup>54</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 4-5 (Sharma, 1963: 172).

<sup>55</sup> Śaśidhara Dās, *Ajapa Gītā*, verso 21 (Sharma, 1963: 221).

<sup>56</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 6-7 (Sharma, 1963: 172).

<sup>57</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 8 (Sharma, 1963: 172).

<sup>58</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 10 (Sharma, 1963: 172).

<sup>59</sup> Śaśidhara Dās, *Ātmā Jāgana Lakṣiṇa Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 13-14 (Sharma, 1963: 173).

<sup>60</sup> Śaśidhara Dās, *Hari Milana Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 6 (Sharma, 1963: 175).

<sup>61</sup> *aṅḍa piṅḍa ke leṣā līe* | (Śaśidhara Dās, *Jāla Bhedana Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, versos 20-21, en Sharma, 1963: 180).

#### 4. Nāda Yoga

*Nāda*, o sonido, es la característica fundamental del yoga Josmanī. Ya sea en forma de sonido instrumental emitido por el *ektār*, o como el sonido de la voz cantando *dohās* en *rāgas* específicos, o mediante la repetición cantada de nombres o palabras específicas como *aham*, o bien en forma de sonido interior, *nāda* impregna todos los niveles de la práctica yóguica Josmanī. Los Josmanīs están familiarizados con los numerosos *rāgas* populares en el norte de India y los utilizan como acompañamiento para sus canciones<sup>62</sup>. Sostienen que estos sonidos externos, aunque se mantienen constantemente en la práctica, son únicamente los medios para despertar el sonido interior *anahada*. En la línea de Śaśidhara, el yogui se sumerge en una dicha extática cuando escucha este *anahada* interno<sup>63</sup>.

Al igual que con la práctica de Kuṇḍalī, el practicante de *nāda* también medita en el sonido *haṃsa* que resulta de la respiración uniforme. El núcleo de la práctica es *aham*: a medida que el adepto articula cada una de estas tres letras (*a-ha-m*), descansa en su reverberación. Comparado con el sonido del abejorro, *nāda* despierta en primer lugar el fuego en el vientre (*jāṭhara*), eliminando las enfermedades causadas por el desequilibrio entre los tres humores corporales<sup>64</sup>. Las instrucciones para la articulación de *aham* sugieren que el practicante debería imitar el sonido de una gran campana. Al escuchar este sonido, uno debe estar en un lugar solitario, sin ser molestado por ningún otro sonido. Como el propósito de *nāda* es disolver la mente en el sonido, se instruye al yogui para que fije su mente en este sonido, sin oscilar hacia ningún otro objeto. La fuerza de este sonido, que impide que la mente divague, culmina cuando prende el fuego de Brahmā<sup>65</sup>. Centrarse en el sonido de la respiración misma, *haṃsa*, apacigua la mente, al igual que cantar sonidos específicos como *aham* u *om*. A medida que el yogui controla su respiración, se sumerge en el sonido interno no percutido (*anahada*), que se considera que permea los cuerpos denso (o físico) y sutil (o psico-psíquico). El sonido externo identificado como *japā*, *haṃsa* (la respiración regular identificada como *ajapā*) y *anahada*, todos se disuelven en este estado final de absorción yóguica. En este estado en el que no hay nada más que vacío, el yogui, dice Śaśidhara, permanece sosteniendo el aspecto esotérico (*bhedi*) del sonido que nunca se desintegra, incluso cuando se disuelve la distinción entre *piṇḍa* y *aṇḍa*<sup>66</sup>.

Igual que en la interpretación tántrica, el sonido interior no percutido, *anahada*, se describe en la literatura Josmanī de nueve formas diferentes. La primera emisión del sonido interior se considera *hata*, o percutido. Cuando surge este sonido percutido, los pétalos de todos los *cakras* comienzan a funcionar y el sonido impregna todo el cuerpo y el cosmos. Este despertar corresponde al despertar de sesenta y cuatro yoguis dentro del cuerpo del yogui. La comprensión esotérica de los actos de Kṛṣṇa resulta evidente en esta descripción, que explica el ascenso de Kuṇḍalī y el despertar de los *cakras* en

<sup>62</sup> Śaśidhara usa los *rāgas* identificados como *Belaharā*, *Vāñī*, y *Bhajan*; Nirvāṇānanda usa *Mālaśrī*; Abhaya Dil (Abhayānanda) usa *Bāhramās*, *Jājayantī Dhīmātrītāl*, *Vehāg*, *Māla Gaurā*, *Vasant*, *Vibhās*, *Lāvanī*, *Phāgu Malhār*, *Jodā*, *Vasanta Hiṇdol*, *Jata*, *Sindu Sahānā*, *Āratī*, *Ṭhumarī*, *Sindurā*, *Gaurī*, *Bhairavī*, *Paraj*, *Lāunī*, y *Vihāg Kedār*. Jñāna Dil utilizó las melodías folclóricas *Jhyāure* y *Ṭuñnā*, además de los *rāgas* anteriores.

<sup>63</sup> Abhayānanda, canción 3, *Rāga Vāhramāsa*, *Dhruvada* (Sharma, 1963: 252).

<sup>64</sup> Śaśidhara Dās, *Manolaya Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 5 (Sharma, 1963: 167).

<sup>65</sup> *Vairāgyāṃvara*, *Prathamopadeśa* (Sharma, 1963:196).

<sup>66</sup> La frecuencia de la terminología de *piṇḍa* y *brahmāṇḍa* recuerda la influencia de los yoguis Nāth en la literatura Josmanī. Por ejemplo, véase *jaba piṇḍa aṇḍa brahmāṇḍa nāsa hovai yogi rahai kyā tattva samāī* (Śaśidhara Dās, *Omkāra Śabda* en *Saccidānanda Laharī*, verso 2, Sharma, 1963: 191).

términos de la emisión de *nāda* y la danza de mil seiscientas *gopinīs*<sup>67</sup>. Mientras encarnaba la aplicación externa de *nāda*, el sistema de yoga Josmanī también hace hincapié en la aparición del sonido interior. Siguiendo el ritmo natural del sonido *anahada*, el individuo se disuelve en el interior de sí mismo. Cuando el yo y el sonido interno se vuelven uno e idénticos, esto se denomina *om*, el sonido sagrado<sup>68</sup>.

En la práctica de la articulación repetida de sílabas, ya sea de *aham*, *so'ham* u *om*, el enfoque principal está en la letra final, *m*, ya que esta es donde terminan todas las sílabas. Debido a esto, la letra *m* se considera prominente entre todas las letras<sup>69</sup>. Los Josmanīs subrayan esta práctica al decir que el individuo que reconoce la letra *m* es capaz de abrir todas las cerraduras<sup>70</sup>. Aquí nuevamente, esta *m* no significa simplemente el sonido final que se articula. A menudo se refiere al yo individual, el *jīva*, que es el fundamento del mundo externo. En los escritos Josmanīs, cada vez que aparece la letra *t*, se refieren al yo absoluto, *tat* (eso), y la letra *m* utilizada en estas secuencias se refiere a *tvam* (tú) o al yo individual. Así, la articulación del sonido *m* corresponde a la expresión del yo individualizado, y la integración de ese sonido (*m*) en el sonido interior no percutido remite a la integración del *jīva* en Brahmā. El énfasis en el yo como la meta de la búsqueda espiritual en ambas prácticas yóguicas, la de *bindu* y la de *nāda*, prima sobre el elemento devocional que se encuentra ampliamente entre las tradiciones Sant, incluyendo la tradición Josmanī. Mantener *nāda* y *bindu* en el corazón se considera la forma más elevada de yoga en el seno de esta tradición. Mediante esta práctica de *nāda* y *bindu*, uno se transforma en Śiva, y la diosa Pārvaṭī se convierte en su servidora<sup>71</sup>. Jñāna Dil compara metafóricamente el ascenso del sonido interno con el trueno, el rugido de las nubes en el cielo. Como esta extensión de cielo o el vacío diáfano se encuentran dentro del corazón, comúnmente se le llama una cueva (*guphā*) en la que los sonidos reverberan. El sonido que se escucha en esta práctica se describe como similar al que producen instrumentos reales, como una caracola, una campana o una flauta. Cuando se escucha este sonido, se supone que el yogui se “baña” o se integra en la confluencia del Gaṅgā y el Jamunā que se encuentra dentro de su cuerpo, de nuevo una expresión metafórica que remite a los dos canales. Este ascenso del *nāda* interior permite fusionarse con el canal central (*susumnā*), que otorga la visión del Gurú a través de la elevación de Kuṇḍalī hasta el loto de mil pétalos. Este acceso al loto superior se expresa metafóricamente cuando se le pide al yogui que recoja el loto<sup>72</sup>. En estas expresiones metafóricas, el agua a veces se refiere simplemente a los canales dentro del cuerpo, mientras que en otras ocasiones se refiere al líquido que rejuvenece el cuerpo. Cuando se dice que *nāda* y *bindu* se manifiestan primero y el “agua” se mantiene en reserva, Jñāna Dil se refiere a este fluido vivificante interno que se supone que los yoguis deben lograr para alcanzar el estado yóguico. En este contexto, la morada del Gurú se trata como *alakṣa*, o más allá de la mirada, y como *nirañjana*, o libre de impurezas<sup>73</sup>. Estas dos palabras combinadas, pronunciadas en lengua vernácula como “*alakh nirañjan*”, son una de las frases que usan los yoguis cuando piden limosna.

<sup>67</sup> *sorasaye gopinī saba nācana lge suranaramuni saba āi | causatṭhi yoginī jhāmkaṇa lāge tai mana kāmha jāi ||* (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 17, verso 1, en Sharma, 1963: 380).

<sup>68</sup> Śāśidhara Dās, *Oṃkāra Śabda* en *Saccidānanda Laharī*, versos 6-8, (Sharma, 1963: 189).

<sup>69</sup> *bāvanna maddhe makāra baḍā hai bhāi |* (Śāśidhara Dās, *Śabda Bhedana Śabda*, in *Saccidānanda Laharī*, verso 6, en Sharma, 1963: 189).

<sup>70</sup> *jo makāra bujhai ananta tālā ṣoli jāi |* (Śāśidhara Dās, *Śabda Bhedana Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 11, en Sharma, 1963: 188).

<sup>71</sup> *nāda binda jāko ḥṛaya dharai | tāko sevā devī pārvaṭī karai ||* (Śāśidhara Dās, *Manolaya Śabda*, en *Saccidānanda Laharī*, verso 18, en Sharma, 1963: 168).

<sup>72</sup> Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 4, versos 10-11 (Sharma, 1963: 371-372).

<sup>73</sup> *āge āye nāda bindu piḥe jamāye pāni | ghaṭa ghaṭa vyāpaka sataguru baiṭhe alaṣa nirañjana nīrvāṇi ||* (Jñāna Dil Dās, *Rāga Vāṇī*, sección 17, verso 1, en Sharma, 1963: 380).

Esta práctica de *nāda* cuenta con su propio ciclo temporal, que se compara con los meses de un año. Abhaya Dil atribuye diferentes características a la aparición de diferentes meses dentro del cuerpo. Según él, los catorce planos cósmicos arrojan luz cuando ocurre el mes de Asārḥ (junio-julio). En Śrāvāṇa (julio-agosto), el cuerpo se empapa con la lluvia interior, que se describe como lluvia sin nubes. Abhaya Dil pide a los yoguis que beban la ambrosía de esta lluvia. En Bhādom (agosto-septiembre), los relámpagos fracturan el cielo interior y la cueva del corazón, el vacío interior, se llena de luz. En Asoj (septiembre-octubre), el loto de ocho pétalos florece donde descansa el cisne. En Kārtikka (octubre-noviembre), el yogui realiza sus acciones sin ser mancillado por la corrupción del mundo, como un loto en el agua. En Mañsīr (noviembre-diciembre), el yogui experimenta la paz y conquista los cinco principios y las tres cualidades. En Pūsa (diciembre-enero), el sonido no percutido se manifiesta y la mente descansa allí. En Māgha (enero-febrero), el yogui enfoca su atención en la ceja, el residuo de la acción se incinera y uno reconoce lo que está *agam* o fuera del alcance. En Phāgun (febrero-marzo), el yogui juega en diferentes cuerpos. En Caitra (marzo-abril), uno se integra con el loto de mil pétalos y es capaz de entrar en otro cuerpo (*parakāya praveśa*); uno ve luz en todas partes y *nāda* impregna el cuerpo. En Vaisāṣa (abril-mayo), uno se ocupa del *surtha* superior<sup>74</sup>.

Cuando se ha interiorizado *nāda*, su práctica se fusiona de forma esencial con la práctica de Kuṇḍalī. Aunque se enseñan varios métodos contemplativos conscientes sobre la práctica de Kuṇḍalī y el enfoque de *nāda* consiste en disolverse antes que en ser consciente de los diferentes *cakras*, ambas prácticas comienzan con *ahaṃ* y culminan con el reconocimiento de este *ahaṃ* como el yo superior o el Gurú. Al igual que existen obstáculos en el ascenso de Kuṇḍalī, también existen en la aparición del *nāda* interior. Aunque estos parecen ser obstrucciones, en verdad son simplemente síntomas del despertar del yo, ya que estos síntomas disminuyen después de que el cuerpo se purifica de la contaminación. Śaśidhara describe estos síntomas como si todo el cuerpo se estuviera cocinando. Siguiendo su descripción, la Kuṇḍalī veces se eleva y asciende turbulenta hasta la garganta. A veces duele la cabeza o uno se siente mareado. El yogui puede sentirse débil. Un humo blanco, marrón o multicolor puede salir por la boca y la nariz. A veces un sabor dulce inunda la boca. Uno puede sentir un placer agudo o sensación de ardor en el vientre. En este momento pueden presentarse diferentes síntomas, como sequedad de boca, ruidos de barriga o la aparición de pesadillas. Estos problemas, que surgen por sí solos, también se disipan por sí solos. Śaśidhara enseña que estos no son síntomas de los que preocuparse. En cambio, otras enfermedades ya no se presentan una vez que aparecen los síntomas de los obstáculos del yoga. El fuego interior se eleva para reconocer los *vikāras*, los desequilibrios, de los sentidos. Una vez que se eliminan los *vikāras*, esos síntomas no volverán a aparecer, después de lo cual solo permanecerá la dicha<sup>75</sup>.

Esta práctica de *nāda* culmina con la “práctica del yo” (*ātmāko abhyās*), y a medida que la práctica se desarrolla, uno siente una dicha intensa. Cuando se manifiesta la dicha, la mente se disuelve en el yo. La disolución de la mente es simultánea a la aparición de varios sonidos que se asemejan a instrumentos musicales como una flauta. En medio de todos estos sonidos, el yogui escucha un sonido agudamente placentero en el que concentra sus facultades y se disuelve<sup>76</sup>. Sin embargo, el ascenso del fuego de

<sup>74</sup> Rāga Vāhramāsā, sección 3 (Sharma, 1963: 252-254). Esta descripción no menciona el mes Jyeṣṭha (Jeṭh en lengua coloquial), dado que solo se explican once meses en este proceso de despertar yóguico.

<sup>75</sup> *sabai dehī pākyā jasto lāgcha kahīle kuṇḍalī caḍhi bhak bhak gardai kaṅṭhasamma āuṃcha...* | *vikāra jāī sakyā pachī pherī testo huṃdaina || ānanda huncha...* | (*Vairāgyāṃvara*, en Sharma, 1963: 196-197).

<sup>76</sup> *jasva jasva advaya ātmko abhyāsa huncha, tasva tasva atī ānanda praksa rahancha...* | *tehī sabda sunī sunī sabdāye abhyāsamā laye bhairahanu...* | (*Vairāgyāṃvara*, en Sharma, 1963: 196-197).

Brahmā puede venir acompañado, o no, de estos síntomas. Tampoco hay un orden específico en la que estos síntomas deberían aparecer, dado que diferentes personas pueden tener un desequilibrio diferente de los humores físicos, y estos síntomas sirven para eliminar los desequilibrios físicos ubicados dentro del cuerpo<sup>77</sup>.

Un componente común del género Sahaja es el énfasis en Kuṇḍalī y el yoga del sonido (*nāda*), temas que están constantemente presentes en la práctica de los Josmanīs, a través de las canciones híbridas o vernáculas de temática esotérica que cantan los mendicantes. Aunque son comunes a otras tradiciones contemporáneas del norte de India, las canciones Josmanī están, en cuanto a su temática, más estrechamente relacionadas con los Bāuls de habla bengalí, así como con los Jogīs de habla bhojpuri<sup>78</sup>. Comparten los mismos temas que otras tradiciones vernáculas. Las metáforas que se refieren a la elevación de Kuṇḍalī, incluyendo la del sol y la luna, una serpiente y un pájaro, y la confluencia de los dos ríos Gaṅgā y Jamunā resultan abrumadoramente constantes. Una puerta, matriz o cuna y un pastor de vacas constituyen las imágenes más comunes. El festival de Holī se usa en el sentido metafórico de jugar con el color de la ilusión (*māyā*) y ser contaminado o coloreado. Los Sants utilizan el tema Vaiṣṇavita del juego de Kṛṣṇa para describir el curso de la atadura y el despertar del alma. La transformación en la que estos Sants y Siddhas hacen hincapié, no se limita solo al despertar espiritual, sino que también aborda el mensaje social de justicia y armonía en una sociedad. La visión cósmica no dual de estos yoguis aspira al reconocimiento de la unidad de la humanidad, fragmentada en clases y dividida por la ilusión en múltiples castas.

## 5. El dominio público de los Josmanīs

La descripción anterior es suficiente para esbozar la cosmología de los Josmanīs y su práctica yóguica. La abundancia de referencias a la práctica de Kuṇḍalī y la práctica del surgimiento del *nada* interno alinea a los Josmanīs con corrientes alternativas dentro de la tradición hindú que rechazan la jerarquía de clases, el peso otorgado al ritual y una adherencia rígida a una escritura central o a un maestro. Esta tradición propone además una visión alternativa de espiritualidad flexible mediante la asimilación de diferentes perspectivas y prácticas. Los elementos clave que distinguen a las tradiciones Sant de las de los Nāth yoguis son sus inclinaciones sociales y su vínculo con la tradición Vaiṣṇavita, y esto también se aplica a la tradición Josmanī. Como se ha mencionado, la denominación juega un papel significativo en la identidad de las tradiciones. Nāth, o “señor”, es la designación común para los yoguis Śaivitas, mientras que *dās*, o “servidor”, es común entre los Sants<sup>79</sup>.

La tradición Josmanī emerge como una tradición independiente dentro del sistema hindú, no en el proceso de establecer absolutos doctrinales, sino en el esfuerzo por rechazar puntos de vista (*mata*) que constriñen la verdad. Según Śaśidhara, *mati* (intelecto) y *mata* (vista) son sinónimos<sup>80</sup>. En su interpretación, es el intelecto el que da lugar a diferentes puntos de vista y la verdad no puede ser capturada por ninguno de ellos<sup>81</sup>. Śaśidhara considera que ciertos puntos de vista dogmáticos, como la declaración

<sup>77</sup> *brahma agni jāgnāko kāran sabailāi sabai huṁdaina, aghī pachī nīm bhed kehī chaina |* (*Vairāgyāṃvara*, en Sharma, 1963: 198).

<sup>78</sup> Para profundizar en los *Jogīs* de habla bhojpuri, véase Henry (1988: 149-191).

<sup>79</sup> Śaśidhara se identifica a sí mismo como un “*dās*” (Sharma, 1963: 154). Los nombres de muchos *sants* Josmanīs terminan con *Dās*, como es el caso de Dhaukal *Dās*, Śyām Dil *Dās*, Acyut Dil *Dās*, Dharma Dil *Dās*, Sat Dil *Dās*, Kamal *Dās*, Mangal *Dās*, Akhad *Dās*, etc.

<sup>80</sup> La sección se titula “*Mati Nirūpana Śabda*” (Sharma, 1963: 160-163). La primera línea proclama la determinación de *mati*; sin embargo, después de la segunda línea el texto trata sobre *mata*, u opiniones.

<sup>81</sup> *Saba khela mata bica hai ek ātmā tattva tāṃhāṃ nāhi |* (Sharma, 1963: 162).

de que la realidad es del carácter de *pūrṇa* (plenitud) o de *sūnya* (vacío), son productos de *mata*, o de la opinión<sup>82</sup>. La verdad, según su interpretación, es que la conciencia pura y la dicha no puede ser capturada por conceptos o constreñida en una visión particular<sup>83</sup>.

La práctica de yoga que corporiza el cosmos en el interior de la visión despierta de un yogui no comulga en absoluto con una visión disgregadora basada en la dualidad y el absolutismo. Los Josmanīs, por lo tanto, consideran necesario rechazar la adhesión a cualquier punto de vista dogmático, aunque están estableciendo conscientemente una tradición distinta con sus propios rituales y prácticas. Paradójicamente, las tradiciones Sant rechazan el absolutismo de todo tipo y, al hacerlo, proponen sus propios absolutos. El enfoque integral de la búsqueda espiritual que podemos encontrar entre los Sants guarda relación directa con su visión social: según su paradigma, la sociedad no consiste en una periferia controlada y definida por la gravedad del centro, sino que el centro y la periferia se definen y controlan mutuamente. Dado que lo periférico no se considera peligroso ni contaminante, sino que vivifica y se redefine, el orden social no fluye desde el centro, sino que es interdependiente y cambiante. A menudo se perturba la armonía absoluta del cuerpo o de la sociedad. Esta armonía se mantiene a través de prácticas de autocontrol y austeridades que permiten que el “cuerpo” se deshaga de los elementos que perturban el equilibrio del sistema.

Mediante la confluencia y fusión de instrucciones similares que se encuentran en diferentes tradiciones, la síntesis Josmanī de diferentes corrientes de fe representa una renovación orgánica e interna de las prácticas espirituales indias. Su cosmovisión sincrética, con la que buscan demostrar que las diferencias religiosas son meramente diferencias de nombre y no de sustancia, no incluyó al cristianismo. Si bien la antigua tradición Sant parece haber absorbido la herencia espiritual tanto del hinduismo como del islam, no ocurrió así en el caso del cristianismo. A raíz de su encuentro con misioneros cristianos (Sharma, 1963: 485, 497), los Josmanīs instaron a sus seguidores a resistirse a la conversión, tal y como se relata en canciones populares. Su apertura explícita a la espiritualidad no es un esfuerzo por encontrar una religión alternativa, ni tampoco un esfuerzo por rechazar su identidad social hindú. Estos aspectos de identidad e intercambio social son claros en la vida y obra de Jñāna Dil Dās. Su filosofía social puede identificarse como una hermenéutica de la corrección, según la cual, la reforma social conlleva la permanencia dentro del sistema y la deconstrucción de los absolutos desde dentro.

La autorrealización propuesta por los Josmanīs refleja su visión de la transformación social. La conciencia que estos Sants trajeron a una sociedad que lucha contra la superstición y la represión demuestra la aplicación social más amplia del Yoga, y el empleo del lenguaje como una herramienta importante en la transformación individual y social. Como se encuentra en la práctica del Josmanī Yoga, el aspirante se vincula con el cosmos a través de la *dhunī* o el sonido. Asimismo, el individuo se vincula con la sociedad a través del lenguaje, y este discurso debe ser “aceptable” para ser entendido y compartido. La lengua vernácula de los Sants Josmanī refleja su intención de llegar al cuerpo social más amplio<sup>84</sup>. El sánscrito no era una lengua común, y la composición en sánscrito limitaría el alcance del diálogo. El uso del folklore y la lengua vernácula ilustra su visión integradora de la espiritualidad.

A nivel personal, estos yoguis abrazan la simplicidad, absteniéndose de la acumulación de riquezas. Hablando de su propia vida, Jñāna Dil describe el bosque

<sup>82</sup> Para el Sāṃkhya, ver Sharma (1963: 161). Para *pūrṇa* y *sūnya*, ver Sharma (1963: 161).

<sup>83</sup> *cidānanda akakh svarūp...* | (Sharma, 1963: 162).

<sup>84</sup> *kyā samskr̥ta kyā bhāṣā* | (Śaśidhara Dās, *Saragunī Piṇḍa Śela Śabda, Saccidānanda Laharī*, en Sharma (1963: 159).



como su morada y las plantas silvestres como su alimento, siendo la meditación su práctica constante<sup>85</sup>. Los Josmanīs critica la intelectualización en la enseñanza del yo. Según Jñāna Dil, ni el ejercicio intelectual ni la adoración y los rituales externos pueden otorgar la liberación<sup>86</sup>. Los Josmanīs denuncian la violencia de la ofrenda ritual de animales, que todavía es una práctica común hoy en día en las sociedades del norte de India. La crítica del sacrificio de animales es un componente común entre las tradiciones Vaiṣṇavitas.

Más significativamente, la instrucción de que la liberación no puede ocurrir en ausencia de justicia social es un principio que los Josmanīs observan en sus vidas personales. Jñāna Dil declara que aquellos que reprimen a la gente pobre (*garipmārā*), no pueden liberarse, ya sea que realicen rituales o no<sup>87</sup>. Los Josmanīs critican el sistema de *varṇas* que, según ellos, además de crear atadura física, niega la liberación a los pobres y desposeídos.

Como consecuencia, permiten que todos se unan a su tradición, independientemente de cuál sea su *varṇa* o su género. Dividir a la humanidad en varias *jātis*, y otras acciones discriminatorias similares, se concibe como un corsé que no permite que el yo se libere. Jñāna Dil compara a los individuos esclavizados con gansos y a los individuos liberados con cisnes<sup>88</sup>. También es consciente de la transformación de la estructura social que se produce cuando aquellos que han sido marginados pueden conservar el dharma siguiendo el camino propuesto por los Josmanīs, mientras que los brahmanes incumplen su obligación principal<sup>89</sup>. Jñāna Dil considera que los brahmanes son ignorantes respecto a su dharma, y enseña que uno no puede liberarse, por mucho que conozca los cuatro Vedas, si participa en el acto violento de matar o comer carne<sup>90</sup>.

La crítica Josmanī a la estratificación social basada en las *jātis* sirvió para enfurecer a los brahmanes de esa época, que “descastaron” a Jñāna Dil. Este Sant expresa su reacción por medio de canciones, defendiendo que su objetivo no es criticarlos sino solo despertarlos<sup>91</sup>. En otra ocasión, Jñāna Dil previene a las personas contra el abuso de los Vedas o de la planta *tulsī*, lo que nuevamente reafirma que su misión no es desarrollar un contra movimiento sino más bien conservar el dharma encontrando el equilibrio social<sup>92</sup>. La enseñanza de Jñāna Dil no busca cebarse con los “pobres” brahmanes, sino más bien ganarse su apoyo en la lucha contra la oscuridad<sup>93</sup>.

La tradición Josmanī, como cualquier otra tradición, es un producto *de* y está atada a su propia historia. Los Josmanīs encarnan el yoga esotérico que se encuentra en las tradiciones tántrica y Nāth, e incorporan la devoción y los cantos místicos propios de las tradiciones Sant y Siddha. Esta apertura les confiere dos responsabilidades: a nivel personal, se esfuerzan por lograr la autorrealización y el despertar de Kuṇḍalī del mismo modo que los yoguis tántricos y los Nāth yoguis. En la esfera pública abrazan todos los estratos de su sociedad, luchando por el bienestar colectivo, y este compromiso social lo asumen también los escritos de otros Sants como Kabīr o Nānak.

La consistencia de la *bhakti* entre las tradiciones Sant, en particular en la tradición Josmanī, las distingue de las tradiciones yóguica y tántrica en general. Los Josmanīs en particular ejemplifican la fusión de las tradiciones Śaivita y Vaiṣṇavita. Su canto de

<sup>85</sup> *Udayalaharī*, verso 3 (Sharma, 1963: 323).

<sup>86</sup> *Udayalaharī*, verso 7 (Sharma, 1963: 324).

<sup>87</sup> *Udayalaharī*, versos 11-12 (Sharma, 1963: 326-327).

<sup>88</sup> *Mokṣa Maṇḍala, Nirgun Bhajan*, sección 1, verso 4 (Sharma, 1963: 245).

<sup>89</sup> Jñāna Dil Dās, *Jhyāure Bhajan*, verso 8 (Sharma, 1963: 345).

<sup>90</sup> *Udayalaharī*, verso 51 (Sharma, 1963: 344).

<sup>91</sup> Jñāna Dil Dās, *Udayalaharī*, verso 55 (Sharma, 1963: 346).

<sup>92</sup> Jñāna Dil Dās, *Udayalaharī*, verso 58 (Sharma, 1963: 347).

<sup>93</sup> Jñāna Dil Dās, *Udayalaharī*, verso 70 (Sharma, 1963: 353).

canciones *dohā* acompañadas por un instrumento de una sola cuerda, su empleo de la lengua vernácula y su experimento a la hora de cantar letras “folclóricas”, son algunos elementos que trasladan la espiritualidad Josmanī desde los círculos elitistas al gran público.

La tradición Sant Josmanī en Nepal, al igual que otros movimientos similares en India, remodela la espiritualidad, haciendo accesibles enseñanzas esotéricas al público y desafiando la injusticia social y la subordinación. Lo más importante es que su propósito no es establecer una nueva religión. Al igual que otros Sants, los Josmanīs también se centran en la reforma social, que consideran parte integral del despertar espiritual. Estos movimientos no tienden a establecer una identidad separada; más bien, representan un esfuerzo por confrontar los aspectos negativos conservando la pertenencia a una comunidad más amplia. Así como su despertar espiritual no es un proceso de alienación, sino la armonía de las fuerzas cósmicas, también lo es su comprensión social. El papel de un Sant, como se detalla en este estudio, es cohesionar factores que de otro modo estarían disgregados en la sociedad. Su práctica de yoga combina el despertar espiritual personal con la armonía social, confrontando así el individualismo que rechaza una armonía social más amplia.

## 6. Bibliografía

- Das, R. P. (1992). “Problematic Aspects of the Sexual Rituals of the Bāuls of Bengal”, *Journal of the American Oriental Society* 112, 3: 388-422.
- Gold, A. G. (1992). *A Carnival of Parting: The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*. Berkeley: University of California Press.
- Henry, E. O. (1988). *Chant the Names of God: Musical Culture in Bhojpuri-Speaking India*. San Diego: San Diego State University Press.
- McGregor, R. S. (1993). *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Delhi: Oxford University Press.
- Sharma, J. (1963). *Josmanī Santa Paramparā ra Sāhitya*. Kathmandu: Royal Nepal Academy.
- Śiva Sūtras (1979). *Śiva Sūtras* (ed. Jaideva Singh). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vaudeville, Ch. (1987a). “Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity.” En Karine Schomer and W.H. McLeod, eds., *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, 21-46. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vaudeville, Ch. (1987b). “The Shaiva-Vaishnava Synthesis in Maharashtrian Santism. In Karine Schomer and W.H. McLeod, eds., *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, 215-28. Delhi: Motilal Banarsidass.
- White, D. (1996). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press.

\* \* \*

**Sthaneshwar Timalsina** es profesor en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad Estatal de San Diego (California). Sus intereses de investigación incluyen tradiciones tántricas, teoría literaria y estudios rituales. Es autor de importantes obras de filosofía india como *Seeing and Appearance* (Shaker Verlag, 2006), *Consciousness in Indian Philosophy* (Routledge, 2008), *Tantric Visual Culture. A Cognitive Approach* (Routledge, 2015) o *Language of Images: Visualization and Meaning in Tantras* (Peter Lang, 2017). En el año 2021 crea la fundación Vimarsha Bodha, desde la que ofrece cursos monográficos sobre textos y prácticas de la tradición tántrica y vedántica, online y accesibles para cualquier persona interesada. La fundación puede visitarse en [www.vimarshafoundation.org](http://www.vimarshafoundation.org)