

Ahīrbudhnya y *Śeṣa*: apreciación psicocosmológica del símbolo de *Kuṇḍalinī*

Dra. Olivia Cattedra*

Universidad FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Fecha de recepción: 1-08-2019 | Fecha de aceptación: 30-09-2019

Resumen: Cuando el hombre muere, renace según sus residuos kármicos. Cuando una era concluye, nace otro ciclo cósmico, cuya generación depende de los residuos del karma colectivo del ciclo precedente. Tal proceso se representa iconográficamente mediante el símbolo de *Śeṣa*, la restante. *Viṣṇu*, que representa la energía creadora y su movimiento de cohesión, descansa, duerme, en el océano de leche en el cual flota en su lecho que es *Śeṣa*, la serpiente de mil cabezas. Cuando el hombre, como el mundo, busca su liberación, debe purificar los condicionamientos que lo esclavizan y para ello se requiere el despertar de la fuerza dormida, *Kuṇḍalinī*; entonces, el condicionamiento previo se torna posibilidad infinita, *Ananta*. Las siguientes reflexiones apuntan a desentrañar tal continuo simbólico, los textos en los que se basa, y propiciar su hermenéutica a la luz de la psicología profunda.
Palabras clave: *karma*, *Śeṣa*, *Kuṇḍalinī*, hermenéutica, psicología profunda.

Abstract: *When human beings die, they are reborn according to their karmic residues. When an era ends, another cosmic cycle is born, whose generation depends on the residuals of the collective karma of the preceding cycle. Such a process is iconographically represented by the symbol of Śeṣa, the remaining one. Viṣṇu, who represents the creative energy and its movement of cohesion, rests, sleeps, in the ocean of milk. His bed is Śeṣa, the thousand-headed serpent. When human beings seek their liberation, they must purify*

*Olivia Cattedra es Licenciada en Estudios Orientales, especialista en el área de la filosofía de la India y doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es investigadora de CONICET desde 1981 (actualmente investigadora independiente) en el área de Filosofía Oriental y Religiones Comparadas, y actualmente está abocada a la investigación de las dimensiones pedagógicas de la literatura secundaria, sutra y nibhandas. Vive en Mar del Plata y trabaja en la cátedra de Historia de la Educación en la Universidad FASTA.

the conditions that enslave them and this requires the awakening of the sleeping force, Kuṇḍalinī. Thus, the previous conditioning becomes infinite possibility, Ānanta. The following article aim to unravel such a symbolic continuum, the texts on which it is based, and promote its hermeneutics in the light of depth psychology.

Keywords: karma, Śeṣa, Kuṇḍalinī, hermeneutics, depth psychology.

Introducción

Indagando por el sentido de *Kuṇḍalinī*, más allá del recurrente y reductor significado del término como energía sexual y todas las interpretaciones que de esta visión se derivan, en una oportunidad llegó a nuestras manos un análisis de *Kuṇḍalinī* desde la perspectiva de la escuela de Aurobindo (Pandit, 1986). Nos pareció interesante, por lo que comenzamos a buscar fuentes que pudieran verificar la posible relación entre los símbolos de *Śeṣa* y *Kuṇḍalinī* y su eventual relectura desde un punto de vista psicocosmológico, que supera ampliamente las disquisiciones neotántricas y hedonistas, tal como las denomina Padoux (2009).

Desde ese punto de vista, y apelando a la visión microcósmica-macro cósmica que predomina en la India tardo antigua y medieval, resulta que tanto *Śeṣa* como *Kuṇḍalinī* indican la existencia de una energía residual presente tanto en el cosmos como en el hombre. Ella se vincula a la vida previa como causa de la presente, de ahí la noción de residuo. En este sentido, y para el plano antropológico, es fundamental el texto del *Bhagavad Gītā* vi. 40-45. Ahora bien, nuestra duda es: ¿se trata del mismo continuo simbólico, coincide, diverge?

Las fuentes más antiguas en relación a estos símbolos son las cosmogonías vishnuitas, así como el mito de Kadrū (Blackburn, 1986), que reaparece por lo menos en cuatro momentos literarios, comenzando con el *Mahābhārata*. Desde luego, muchos de ellos pertenecen al norte de la India y a la tradición vishnuita. Posteriormente el tema es retomado por la tradición puránica, así como en determinadas escuelas shivaitas y, en último caso, por los tratados de *Hatha Yoga*. Intentaremos observar cómo pueden relacionarse y qué indicarían. Consideraremos individualmente cada uno de estos símbolos, su posible relación y sus problemáticas. Subsidiariamente, estas reflexiones apuntan a mostrar la vigencia del análisis mítico como fuente a la vez válida y pertinente para adentrarse en ciertos aspectos de la tradición india y, en especial, en sus estratos más antiguos

y orales, en tanto constituyen y complementan la función didáctica de la literatura secundaria.

Ahirbudhnya y las nāga

En los *Vedas*, se designa con este nombre, *Ahirbudhnya*, a la vieja serpiente del cielo según el *Ṛg Veda*. Monier Williams (1976, 25), quien indica que el término *Ahi* se refiere a una base sustantiva (m) para serpiente, que se deriva de la raíz *aṅh-*, que designa un demonio. Es sinónima de *Vṛtra* también, en alusión a una nube, al agua, al sol; y es un nombre de *Rāhu* para indicar también, en forma secundaria, a un viajero, o al ombligo entre otras traducciones. En compuesto, el sustantivo *ahibhuj* designa al que come serpientes o *ahirbhāru*, nombre de alguno de los *marut* que significa “el que brilla como las serpientes”, o *abhimanyu*, en RV 1.64.8 y 9, el que se enoja o encoleriza cual serpiente. Este también es un nombre de los *marut*. Confirma Varenne (1982, 77) la identidad de *Ahi* con el dragón que tiene prisioneras las aguas primordiales y sus gérmenes de vida. Al vencerlo el héroe las semillas brotan, la luz se esparce y el mundo se organiza. He aquí una clara presencia cosmológica de *Ahirbudhnya-Vṛtra*.

Más aún, en tanto antiguas formas de la serpiente, es posible remontar el simbolismo hasta las *nāgas*. Se trata de los espíritus de los bosques y ríos, habitantes del mundo subterráneo, y pertenecientes a la cultura drávida. Estas son seres fabulosos, mitad hombres y mitad serpiente, ricamente adornados, custodios de los tesoros de la tierra, hostiles a los dioses, particularmente a aquellos “nuevos” que ingresan con las corrientes indoeuropeas, pero amistosas con los hombres. Daniélou (2008) cita el ejemplo de uno de los matrimonios de Arjuna con una princesa *Nāga*: *Ulūpī* y agrega:

Los *nāgas* son los descendientes de Surabhi (Fragante), una vaca fabulosa, hija del sabio no ario Visión (Kaśyapa). Según otro mito, nacieron de la unión de Visión y Copa-de-la-Immortalidad (Kadrū), una de las hijas de Arte-Ritual. En este último caso, las *nāgas* representan los ciclos del tiempo [...] (p. 404)

Subyace en este caso tanto el aspecto cosmológico como la aculturación indoeuropea-drávida. Esta última se refleja en el arte mediante las representaciones de reyes con capucha de cobra.

Otro aspecto que podría indicar la tensión entre el vishnuísmo y el shivaísmo tiene que ver con la oposición entre serpientes y aves. Específicamente la rivalidad entre las *nāgas* y *Garuḍa* se remonta al mito de *Kadrū*. Se

trata de un relato que reaparece en distintas fuentes, siendo el *Mahābhārata* la más antigua. Posteriormente, la oposición y rivalidad entre las *nāgas* y Garuḍa adquiriría una interpretación muy interesante dentro de lo que algunos estudiosos denominan la “internalización del ritual” o sacrificio del yogui. Así lo describe Daniélou (2008):

La cabeza es como una copa invertida. Su contenido se vacía en todo el cuerpo. La reabsorción de la semilla se representa como la absorción del brebaje de la inmortalidad. Este proceso exige un control mental absoluto y solo puede llevarse a cabo con la ayuda de la práctica perfecta de las técnicas del Yoga. Así pues, solo el yogui bebe la ambrosía que el hombre ordinario dispersa. Se representa a Śiva perpetuamente embriagado por ese brebaje cuya copa, en forma de una luna creciente, brilla en su frente. En el simbolismo del cuerpo físico, la energía vital (*prāṇa*) se representa como una serpiente (*nāga*) y el rey de los pájaros, Garuḍa, el comedor de serpientes, es el esperma (p. 128).

Acerca de Śeṣa

De la raíz *-sis*, se deriva la base sustantiva que indica a la restante, la que queda, el excedente, el equilibrio. Es posible traducir la expresión *seṣe rātnau* como “lo que resta de la noche”, su simbolismo se proyecta “al nombre de una célebre serpiente mítica de mil cabezas considerada el emblema del infinito, cuando entonces recibe el nombre *ān-anta*, la infinita” (Monier Williams, 1976, p.1088); en el *Viṣṇu Purāna* se dice que Śeṣa es (uno o varios) de los hijos de la ya famosa Kadrū, y en un solo lugar se dice que Śeṣa es el rey de los *nāgas*, desplazando entonces a Pātāla, mientras que Vāsuki es llamado rey de los *nāgas* y Takṣaka rey de las serpientes. Nuevamente, las referencias más antiguas parecen provenir del *Mahābhārata*, luego en los *Purāna*.

Por otro lado, el origen de una de las imágenes más frecuentes de Śeṣa proviene de las apropiaciones del vishnuísmo y se la encuentra reiteradamente en el *Mahābhārata*. Incluso, en épocas posteriores, maestros o escuelas de maestros tales como Patañjali son asimilados al reservorio sapiencial de los dioses serpientes (Pujol-Domínguez, 2009). El culto a las serpientes (*nāgas*) parece haber estado bastante difundido en el norte de la India a principios de la era común. Y también había comunidades tribales llamadas *nāgas*. Consideramos que poner a una serpiente como protectora de *Viṣṇu* (como es el caso de Śeṣa/*Ananta*) es el modo en que el vishnuísmo se apropia del culto a las serpientes, de la misma manera que en la *Gītā*, Kṛṣṇa se apropia de diversas tradiciones para explicarlas todas como

manifestaciones suyas. El arte budista del norte sugiere que el budismo seguía una tendencia semejante. Los textos confirman: *Mahābhārata* 3 (37)187.1-10 (Van Buitenen, 1979):

Ciertamente, ni aun los dioses me conocen como realmente soy, pero por amor a tí, brahmin, te diré la forma en la cual he creado este mundo: Tú eres devoto a tus ancestros, vidente brahmin, pero has tomado refugio conmigo, luego me has visto en persona, y tu práctica brahmánica es poderosa. Las aguas son llamadas *nāras*, les he dado este nombre. Soy llamado Nārāyaṇa pues las aguas son mis canales, soy el creador de todas las criaturas y también su destructor, oh tu el mejor de los brahmanes, soy *Viṣṇu*, soy *Brahmā* e Indra el señor de los dioses, soy el rey Vaiśravaṇa y también Yama el señor de los muertos. Soy *Śiva*, Soma, Kaśyapā Prajāpati, soy el Placer y el triturador, (...), soy el sacrificio gran brahmin: el fuego es mi boca, la tierra mis pies, el sol y la luna mis ojos, el cielo y los puntos cardinales son mi cuerpo, y el viento habita en mi nariz. Soy el terreno sacrificial, en el cual me rinden devoción los sabios en el Veda con cientos de ritos de alto estipendio... Como *Śeṣa* sostengo esta tierra llena de tesoros, que esta ceñida por los cuatro océanos y adornada con Meru y Mandara (Tomo II, p. 591).

También en *Mahābhārata* 3. (37).194.8 (Van Buitenen, 1979):

Cuando había un único, temible océano y la creación móvil había perecido y todas las criaturas habían llegado a su fin, oh, toro de los Bhāratas, el bendito *Viṣṇu*, la fuente imperecedera de todas las criaturas, la Persona eterna, dormía solitario en su lecho oceánico, albergado por la infinita cola de la ilimitada y poderosa *Śeṣa* (...) mientras el Dios dormía, un loto brillante como el sol brotó de su ombligo y ahí, en este loto semejante al sol y a la luna, nació el Gran padre, el Sí Mismo, *Brahmā*, el gurú del mundo, el Uno de los cuatro Vedas, el de las cuatro formas, cuatro rostros, inasible por su misma potencia, poderoso en su fuerza y destreza (...) (p. 611).

En el *Mahābhārata* 5.94.99.10 encontramos referencias de *kuṇḍalinī*, asociada con *Viṣṇu*: “Este es el mundo de los Garuḍas, (...) te diré el nombre de algunos de ellos, Mātali (...) *Viṣṇu* está siempre en sus corazones; Suvarnacūda, Nāgāsini, (...) *Kuṇḍalinī*” (Van Buitenen, 1979). Este último texto aporta la inclusión de indicios del símbolo de *Kuṇḍalinī* en el mundo vishnuita.

Según puede colegirse, tanto de la etimología como de los textos referidos, la noción de *Śeṣa* sugiere el resto, el residuo en sí mismo, y aquello que duerme y reposa. La idea de resto sugeriría, en un primer momento, lo que le “resta o falta” al viviente para realizarse como “despierto” o “liberado” (*jīvanmukta*). Lo residual indicaría el aspecto claramente pretérito que tiene que ver con el propio potencial y arrastre (*prārabdha*) del karma, el cual se debe movilizar, experimentar para alcanzar el conocimiento dándose cuenta del Todo.

Acerca de *Kuṇḍalinī*

El símbolo de la diosa *Kuṇḍalinī* reconoce antiguas raíces, aunque se desarrolla particularmente en el contexto del shivaísmo de Cachemira, el cual, según Larson (1974, pp. 41-56), presenta alguna conexión con el mundo védico. El trabajo académico más importante en torno al símbolo de *Kuṇḍalinī* viene de L. Silburn. La conclusión de esta investigadora ubicará el símbolo de *Kuṇḍalinī* en relación a las energías de las profundidades implícitas en la dimensión antropológica cuanto cosmológica, de ahí sus referencias a la antigua *Ahirbudhnya*.

Esta autora presenta en su libro *Kuṇḍalinī, The Energy of the Depths* (1988) un cautivante trabajo que une una precisa erudición, así como una fina intuición a la hora de ejercer la hermenéutica de los textos considerados. Silburn estudió e investigó durante más de treinta años la tradición india, especialmente del shivaísmo de Cachemira. En este libro ofrece la traducción de una serie de textos que intentan mostrar un cuerpo doctrinal y práctico relacionado con *Kuṇḍalinī*, y común a lo que denomina las escuelas no dualistas, es decir, a las tradicionales *Kaula, Trika y Krama*. El material es claramente esotérico y, en razón de ello, Silburn insiste en mostrar las precauciones y cuidados que han tenido y tienen los maestros tradicionales al respecto. Este es el motivo por el cual, deliberadamente, no se encuentran tratados sistemáticos respecto de las peligrosas prácticas que despiertan a *Kuṇḍalinī*; a lo sumo, los textos dejan entrever algunos detalles que solo pueden ser decodificados bajo la custodia atenta y normativa de un maestro calificado.

Incluso es significativo observar cómo, en este caso, la misma L. Silburn avanza por la “frontera académica” planteando una investigación innegablemente erudita dentro de los datos percibidos por tradición oral, y según las normativas propedéuticas y pedagógicas de esta. El mismo maestro de la autora, con quien ella había estudiado en la India durante varias décadas, no alentó la producción de esta investigación, razón por la cual la investigadora francesa la encuadró bajo el análisis de otro mito fundamental y paralelo a aquel de *Kuṇḍalinī*. Retomó el análisis de la antigua serpiente védica, *Ahirbudhnya*, a la cual ya nos hemos referido. Recordamos nuevamente que es la serpiente que duerme en las profundidades y que ha esperado, con inquietud e impaciencia, durante milenios ser reconocida. No identifica pero sí considera, en paralelo, ambos símbolos míticos. Las enseñanzas secretas y ocultas de este misterioso ser

habrían comenzado a delatarse ya en la época del mito védico de Indra y el dragón; en realidad, la victoria del dios védico sobre el dragón estaría indicando, en una de sus lecturas, la derrota, al menos momentánea, de la tradición drávida a manos de los indoeuropeos.

En muchos de los textos analizados por Silburn reaparecen los distintos estadios de movilización y ascenso de la *Kuṇḍalinī*; en este sentido, es de particular importancia el *Amaraughas Iśana* atribuido a Gorakṣanātha, que ofrecería una descripción esotérica de los *cakras* y su perforación. Este texto se ubica a medio camino entre las escuelas *Kaula*, *Trika* y las del *Haṭha Yoga*. La perforación de los *cakras* en la medida del ascenso provoca no solo el despertar de las potencias dormidas en ellos, sino que los purificaría en la medida en que, también, transmuta las experiencias ordinarias derivadas de cada uno de ellos.

Dicho sea de paso, es interesante el significado tanto psíquico cuanto energético de los pétalos de los *cakras* y sus sílabas, que indican la vibración sonora correspondiente, a fin de comprender con precisión qué clase de experiencias surgen en correlación a la movilización de los *cakras* correspondientes y cómo estas experiencias actúan en forma de purificación kármica intensa. Justamente por este motivo, y para morigerar ciertos desencadenamientos de efectos no deseables, es que toda la tradición insiste reiteradamente en la necesidad de purificar antes de concentrar y, desde luego, antes de movilizar.

La tercera parte del libro se dedica al análisis del *Tantrāloka*, su capítulo 29 en especial. En él se especifica el rol del ritual sexual del *Tantra* en lo que hace al despertar de *Kuṇḍalinī*. Las bases metafísicas del ritual se relacionan con la recuperación de la androginia fundamental, así como con la transmutación de los placeres físicos en fuerzas psíquicas superiores.

Como ya se observó, este análisis se da en el contexto del shivaísmo de Cachemira al que ya hemos hecho alusión. Sin embargo, debemos recordar que estamos situándonos en el siglo IX-X o incluso en los tratados posteriores. Esto significa, por una parte, que participamos de la India medieval, en el norte, donde ya ha tenido lugar la aculturación –por llamarla de un determinado modo– del *Mahābhārata* y de otros elementos que conjugan las tradiciones de los *sannyasin*, las prácticas del yoga, y el mundo védico y brahmánico (Flood, 1997).

***Kuṇḍalinī* en los tratados yóguicos**

James Mallinson (2012) se refiere a *Kuṇḍalinī* en el contexto de los primeros textos del *Haṭha* Yoga, especialmente en el *Gorakṣaśataka*:

Para que el yogui pueda liberarse, su mente debe estar controlada. La mente y la respiración están conectadas, el control de la mente depende del control de la respiración. Tres métodos deben utilizarse, simultáneamente para dominar la respiración: alimentarse con una dieta controlada, posturas particulares y estimular *Kuṇḍalinī* (p. 258).

A su vez, agrega que tal estimulación de *Kuṇḍalinī* ocurre a partir de dos tipos de prácticas: la movilización de Sarasvatī (*sarasvatīcālana*) y *prāṇarodha*, la restricción (o retención) del aliento. En cuanto a en qué consiste la primera, los textos y sus comentaristas se tornan cada vez más oscuros. Mallinson (2012) agrega literalmente: “Las técnicas esotéricas fueron incomprendidas por la mayoría de los comentaristas posteriores y por los antologistas ya que el texto no especifica dónde debe aplicarse la tela” (p. 259). Este autor entiende que el *Gorakṣaśataka* es uno, o quizás el primero, de los textos de HY, del cual el más moderno y completo será el HYP, y que esta tradición no es tántrica e, incluso, es una respuesta al esoterismo tántrico.

Kuṇḍalinī es identificada con la diosa Sarasvatī y su ubicación en el cuerpo es la lengua, la cual también posee analogías con los órganos sexuales, específicamente con el pene. El término *cālana* significa movilizar o estimular (Mallinson, 2012, p. 260). Debemos resaltar que el artículo de Mallinson ofrece una de las primeras ediciones del *Gorakṣaśataka*, que no ha sido editado, publicado ni traducido previamente. El texto aparece en un solo manuscrito: *MS R 7874*, en la colección de manuscritos de la biblioteca gubernamental de Madrás (Mallinson, 2012, p. 262) “versos del *Gorakṣaśataka* han sido utilizados en la composición de una variedad de textos tardíos que incluyen el *Yogabīja*, *Haṭhapradīpikā*, *Haṭharatnāvalī*, *Haṭhatattvakaumudī*, etc (...)” (Mallinson, 2012, p. 264). Encontramos en las siguientes páginas:

Ahora enseñaré brevemente la estimulación de la diosa. La diosa esta enroscada. Movilizarla en etapas desde su hogar hacia el lugar entre las cejas se denomina la estimulación de la diosa. Hay dos métodos principales para lograr este objetivo: la estimulación de Sarasvatī y la restricción del aliento. A través de la práctica, *Kuṇḍalinī* se endereza (p. 267).

El autor cita uno de los versos del *Gorakṣaśataka*, llamado “la realización

de la verdad”, donde se observa una fuerte influencia vedantina, puesto que el mundo material se considera irreal, de la naturaleza del sueño, como un *mirage*. Allí se utilizan varios elementos (hierba *Kuśa*), incluyendo dos analogías muy llamativas y de evidente cuño *advaita*: el cuerno de la liebre y la sobreimposición de la madre perla sobre la plata. Entonces, concluye con la cita del texto que señala una lectura simbólica:

Bebemos el líquido destilado que se llama *bindu*, la gota, no el vino; consumimos el rechazo de los sentidos, no la carne: no abrazamos a nuestro amado sino al *nāḍī suṣumnā*; su cuerpo inclinado como la hierba *Kuśa*, y si debemos incurrir en relaciones estas tendrán lugar en la mente disuelta en el vacío, no en la vagina (Mallinson, 2012, p. 272).

Hasta aquí, el símbolo de *Kuṇḍalinī* parece indicar la noción que designa, en las prácticas del yoga, la acumulación de energía psíquica y sutil en estado potencial.

En otra perspectiva basada en una determinada visión antropológica “inclusivista”, según la terminología de Halbfass (1985), en la visión del hombre que se tiene en cuenta en los tratados (tardíos) del HY, y a la cual se aplica la noción de *Kuṇḍalinī*, se sugiere que es posible concebir a *Kuṇḍalinī* como la fuerza motriz del cuerpo sutil, específicamente, del *prāṇomayakośa*, y la activación de los *Vāyu*, de los vientos y alientos frecuentemente referidos por los tratados del HY. Un diccionario moderno del HY, el *Yoga-Kośa* (Digambarji, 1972), ofrece distintas traducciones del término *vāyu*; una de ellas, el sistema neurovegetativo. Son muy interesantes las derivaciones que podrían concluirse a partir de poner en un mismo plano de referencia el envoltorio más externo (y por ende más burdo) del cuerpo sutil con el sistema neurovegetativo.

Una interpretación sugestiva indicaría que la parte del sistema nervioso conocido como sistema nervioso autónomo, o neurovegetativo, tiene como función, como su nombre lo indica, dar una respuesta refleja a un orden más amplio. Tal respuesta, además de refleja, es autónoma en relación con la voluntad individual y muestra un proceso independiente con respecto a esta, y en consonancia con otro orden ya no personal, sino, colectivo, vital y cósmico. En este punto, la vida individual se muestra claramente unida y dependiente de la totalidad de la vida. Expresado de otro modo, es posible detectar la configuración de una dimensión de nuestro ser, concretamente de nuestro cuerpo sutil, según este se entiende en la tradición india-yóguica,

que tiene e indica un vínculo de dependencia con otro orden, más amplio, abarcativo e instalado en un nivel superior. Es este el plano del alma del mundo, inteligencia superior a la que responde en su totalidad la vida universal en sus múltiples aspectos de interdependencia.

Tal orden podría describirse como la inteligencia propia del mundo natural. Nos referimos al espacio donde confluyen la conciencia y la inteligencia específicas del alma universal, de lo vital en sí, que posee sus propias leyes a las cuales responde inmediatamente el organismo individual, en tanto que es parte de la totalidad de la vida. Ahora bien, ese espacio es tradicionalmente identificado con *Hiranyagarbha* y, por lo tanto, con *Śeṣa*, según la iconografía, que, aun mas, puede o debe leerse, como inteligencia-memoria colectiva del residuo previo. De ahí la identificación de Patañjali con *Hiranyagarbha*.

Se reitera o enfatiza, así, la explicación a partir de la noción de *Vāyu*. Implica la circulación de la vida, que se cumple por estos canales-transmisores, los *prāṇa vāyu*, que permiten que estas respuestas autónomas funcionen.

De ahí que los *vāyu*, antiguamente los vientos por donde circula el *prāṇa*, constitutivos del cuerpo sutil y del envoltorio pránico, serán estos canales; ellos pueden ser concebidos como responsables del engarce entre el individuo y el universo en un doble sentido: tanto como sistema neurológico y perteneciente al cuerpo burdo, como canales del cuerpo sutil. Ambas dimensiones se unifican en la noción india de *vāyu*. Insistimos en indicar que el nivel aparece como *doble*: hacia “afuera” y hacia “adentro”. Así, los *vāyu* tendrían un aspecto exterior que se expresa volcándose hacia el afuera, a través del cuerpo grosero de la individualidad en sí, y conforma el sistema nervioso; y un aspecto interior, que se vuelve hacia el cuerpo sutil, como red energética propiamente dicha y desde ella la apertura al plano superior y universal.

Es decir, la noción de *vāyu* se desdobra indicando, por un lado, en lo más concreto y visible, el sistema nervioso autónomo, que viene a ser, a la vez, lo más delicado y sutil del cuerpo grosero, *sthula śārīra*, y su vehículo, el *anna-māyā-kosa*. Hasta es posible entender aquí a los mismos nervios, y la sustancia nerviosa, materialmente hablando.

Por otro lado, se presenta ya en el plano *del funcionamiento*, en un nivel invisible, de ahí el uso específico del término sutil, y por denominarlo de algún modo, eléctrico, establece el puente con el cuerpo sutil *sukśma śārīra* y su envoltorio más externo: el *prāṇa māyā kośa* (*Taitt. Up.* II.). La fuente energética-vital, incluso la raíz biológica, que anima esta circulación se identificaría con

la noción de *Kuṇḍalinī*, que en este aspecto adquiere o muestra el punto de confluencia de la dimensión humana y la dimensión cósmica.

El siguiente comentario de Flood (2008) permite confirmar esta descripción del universo en concordancia con la utilización del lenguaje simbólico y mítico, bajo una descripción jerarquizada por los *cakras* como distintas dimensiones, donde macrocosmos y microcosmos se conciben paralela y significativamente uno respecto del otro:

Ante una visión construida del cuerpo en la que el universo jerárquico impregna el cuerpo del practicante desde los genitales hasta el corazón. En primer lugar, el poder de la tierra, *dhra Śakti*, se coloca en el pene; Rastrelli observa que este poder corresponde a la famosa diosa *Kuṇḍalinī*, aunque no se la menciona explícitamente en la *Jayākhyā*. Por encima de ella está el “fuego del tiempo” (*kalāgni*), luego la Tortuga (*Kūrma*) sosteniendo las insignias de *Viṣṇu*: el disco y el cetro. Por encima de él, se encuentra la serpiente cósmica *ānanta*, sobre la que se representa a *Viṣṇu* tumbado, en la mitología tradicional; más arriba esta la diosa tierra y, por encima de ella, a la altura del ombligo el océano de leche. De este emerge un loto blanco del que surgen dieciséis soportes del trono. Estos consisten en las ocho predisposiciones *bhāva* de la *buddhi*; las cuatro escrituras sagradas o Vedas y la cuatro edades del mundo (*yuga*). Sostienen un loto blanco sobre el que están el sol, la luna y el fuego. Por encima de ellos, aunque en la *Jayākhyā* no se hace mención explícita de ellas en esta secuencia, está el trono del ser (*Bhāvāsana*) sobre el que descansa el vehículo de *Viṣṇu*, el gran pájaro mitológico Garuḍa y su encarnación como jabalí, Varāha. Entonces, llegado el momento se invoca a *Viṣṇu* en su montura. Cada una de estas visiones se identifica a su vez con una de las categorías jerárquicas o *tattvas* del sistema *Sāṃkhya*, añadiendo dos *tattvas* más, el tiempo (*kāla*) y el señorío (*Īśvaratva*), sumando un total de veintisiete. Citaré un largo pasaje de la visión que se construye en la *Jayākhyā*, para que nos formemos una impresión de este ritual y de los textos visionarios y podamos demostrar, en términos concretos, la entextualización del cuerpo (pp. 136-137).

Es posible advertir en el comentario de Flood la presencia simultánea de las corrientes vishnuítas y shivaítas a través de sus símbolos, lo que ratificaría, en principio, una perspectiva inclusivista de la tradición como un todo, aunque en este caso *Kuṇḍalinī* y *ānanta* se ubican en diferentes niveles psicocósmicos representados, a su vez, por el complejo mapa simbólico de los *cakra*.

Posteriormente, Flood (2008) hace una observación decisiva en relación a este texto:

(...) la *Jayākhyā* plantea el problema de que la realización del culto externo parece superflua y a la pregunta de por qué hay que realizar el culto externo después del interno, el *Lakṣmī tantra* contesta que, mientras que el culto interno elimina

los residuos kármicos (*vāsanā*) cuya causa es interna, el culto externo elimina los residuos kármicos de causa externa(...) (p. 158).

Los textos más tempranos en los que se habla de *Kuṇḍalinī* son dispares. En algunos casos, se la relaciona con la diosa encorvada, Kubjikā; en otros, no se la vincula a los *cakras*. Finalmente, en varios textos *Kuṇḍalinī* aparece asociada al *prāṇa*; tal es el caso del *netra-tantra*, quizás anterior al siglo x, y al *Viṣṇānabhairavatantra*, donde se vincula al *prāṇa* aunque sin utilizar el término *Kuṇḍalinī* (Flood 2008).

Aun más, Flood (2008) hace la aclaración de que en algunas *upaniṣads* secundarias ofrecen datos fragmentados:

(...) a pesar de que hay precedentes antiguos de la idea de una anatomía sutil en las *upaniṣad*, con especial énfasis en el corazón, el sistema de los seis *cakras* y los tres *nāḍī* principales tan presentes en el hinduismo medieval y tardío es posterior al siglo xi (p. 209).

Y agrega:

Abhinavagupta identifica distintos niveles de la *Kuṇḍalinī* y destaca su dimensión cosmológica, que se expande desde el *bindu*, la fuente de la manifestación, reluciendo en todas las cosas en la forma de la energía (*Śaktikuṇḍalikā*) y en la forma de la respiración (*prāṇakuṇḍalikā*), hasta el punto extremo de la emisión, donde se convierte en la *Kuṇḍalinī* suprema. Para Abhinavagupta hay dos formas principales: una *Kuṇḍalinī* ascendente (*urdhva*), asociada con la expansión y una *Kuṇḍalinī* descendente (*adha*) vinculada a la contracción, esta es la sístole y diástole de la expansión y contracción cósmica (...) así pues tenemos elaboradas series de asociaciones y todas ellas transmiten la concepción central del cosmos como manifestación de la conciencia, de la subjetividad pura, donde se entiende por *Kuṇḍalinī* la fuerza inseparable de la conciencia que anima la creación y que, en su forma particularizada en el cuerpo, produce la liberación por medio de su movimiento ascendente y destructor de la ilusión (p. 211).

Ahora bien, adentrémonos en los tratados que tenemos a manos y que hacen directamente al *Haṭha Yoga*: ¿Qué dicen los tratados *Haṭha* yóguicos acerca de *Kuṇḍalinī*? Con respecto a *Kuṇḍalinī*, el comentario de S. Mukhtibodhananda al HYP (1983, 351ss.) refiere su funcionamiento con la sexualidad de este modo: en III.92/4 comenta sobre las prácticas sexuales internas que “Este procedimiento del yoga ofrece buenos resultados en el caso de aquellos que son virtuosos, que son valientes, que perciben la verdad, y que están libres de envidia y no en caso de personas envidiosas

(...)”. Desde luego esta mención requiere recontextuar el sentido de sexualidad para la tradición india: el principio-generación de la vida, el contexto ritual, y la visión unitaria de la que participa la India y de la que carece el Occidente moderno.

Además, dos datos fundamentales deben considerarse en este fragmento: la referencia a la movilización vía las prácticas sexuales, y esto se debe claramente a que estas acuden y conectan, por una parte, con la fuente y principio de la vida no individual, así como permiten, por el otro, el desencadenamiento de la vida encarnada individualmente; y en segundo lugar, aunque no menos importante, el texto deja entender que tales efectos serán propicios siempre y cuando hayan tenido lugar las purificaciones previas. Y cuando hablamos de purificaciones, nos referimos a las prácticas de *Yama* y *niyama*¹ que, aunque presentes en toda forma de yoga, adquieren ligeras distinciones según la rama que se considere.

Por su parte, el *Gheraṇḍa Samhitā* se refiere numerosas veces a *Kuṇḍalinī*². Por ejemplo, cuando se realiza la concentración sobre los *cakras*, o *pañca dhāraṇā* ubica la concentración en cada uno de ellos sin desplazamiento. Esto es, concentrar sobre tierra en recto, sobre fuego en ombligo, etc. Pero cuando llega el momento del *cakra Svādhīsthāna* correspondiente a la energía y elemento del agua, vinculados a la energía sexual, se dice que este debe ser concentrado *en el corazón*.

La gran diosa *Kuṇḍalinī* duerme cerrando con su boca la entrada al camino que conduce al trono de Brahman (*brahmarandhra*) en donde no existe el dolor. La *Kuṇḍalinī* Śakti, que duerme sobre el *kaṇḍa*, otorga la liberación a los yoguis y la esclavitud al ignorante. Quien la conoce, conoce el yoga. (Souto 2003, pp. 106 y ss.)

El comentador añade: el *kaṇḍa* es el sitio que se encuentra entre el ombligo y el escroto, de donde brotan los 72000 *nāḍī* (véase versículo 113)³.

¹ Cf. Para los *Yama* y *niyama*, a A. Danielou, *Yoga Method of Reintegration*, op. Cit., quien detalla diferentes pasos y etapas de cada yoga, ver pp. 83-109

² Por ejemplo, II.42, III 49-50, III 56, III, 84.

³ Las referencias más antiguas provienen, según Dasgupta del *Atharva Veda* x.2.13 que hace referencia a los cinco *vāyu*: “Es muy difícil acertar a qué se refieren estos *prāṇa*, etc., con precisión. Otro pasaje del A. V. menciona nueve *prāṇas* y otro siete. Un nuevo pasaje nos hablan del loto de nueve puertas cubierto por las tres *guṇa* (...) una de los puntos más interesantes de este pasaje es que parece ser una referencia directa a la teoría de los *guṇa* (...)”.

Esto nos hace reflexionar acerca del principio accidental que quita estabilidad a las *guṇa*, que las haría reaccionar centrifugamente, remitiéndonos a la actividad específica de la

Las energías latentes

Retornando al marco mítico, debe agregarse entre los símbolos y mitos antiguos, y amen del paralelo que ofrece Silburn con relación a *Ahirbudhnya*, el análisis de la figura de *Śeṣa*. Veamos así cómo cuando un hombre muere y renace según sus residuos kármicos, cuando una era concluye y se crea otro ciclo cósmico, este ciclo es generado según los residuos del karma colectivo del ciclo precedente. Esto es simbolizado, iconográficamente, por la mitología puránica por medio de *Śeṣa*, la serpiente “Residual”. *Viṣṇu*, que representa la energía creadora y su movimiento de cohesión, descansa, duerme en el océano de leche en el cual flota su lecho que es *Śeṣa*, la serpiente de mil cabezas.

Esta serpiente *Śeṣa*, o Residuo, es el símbolo de aquel resto kármico que a su vez es la conciencia y energía disponible para la nueva “creación”. Describe Daniélou (1964) siguiendo a los *Purānas*:

Śeṣa, la restante, es la gran serpiente que yace bajo la tierra y sostiene su peso. Se dice que *Śeṣa* representan los restos de los universos destruidos durante la noche divina, mientras el poder de la creación se reconcentra sobre sí mismo (...) es el remanente de la manifestación previa (...) A veces se la llama *ānanta* (p. 178).

El término introduce otro concepto altamente sugestivo, pues *ānanta* significa infinito; e infinito es el mismo proceso de creación y destrucción, así como su base sutil, por la que circula el karma, ya sea tanto individual como colectivo. Naturalmente, aquello que sucede en el ámbito cósmico, también sucede en el hombre. En efecto, según leemos en *Baghavad gītā* VI.43, aquel que practicó yoga pero no logró el fin último renace en una familia de adeptos al yoga, en un determinado momento, con su potencial dormido. Evidentemente, esta noción permite asociar ese potencial con *Kuṇḍalinī*, que es aquella fuerza que se despierta y retoma el nivel de evolución que quedó trunco en la vida pasada. Aquí vemos la conexión entre los símbolos

fuerza *rajas*, provocando la irradiación, emanación y manifestación del mundo. En el campo analógico, la fuerza de *rajas* es asociada a la función de Brahṁā, el creador. Paralelamente, este asunto nos recuerda otra noción semejante en el pensamiento neoplatónico.

Agrega Dasgupta, volviendo a nuestra referencia original, que *prāṇa* debe considerarse en términos de la conexión vital propia y literalmente dicha, esto es: “La función real del *prāṇa* aún no ha sido entendida con propiedad: *prāṇa* es el poder vital o vida y se cree que está más allá de los dolores y miedos (...)”. Si *prāṇa* es la vida, los *prāṇavāyu* comienzan a delimitarse como las especificaciones de tal función vitalizadora. Los puntos de mayor discrepancia están en torno a la cantidad de *prāṇa* y la alteración del orden de analogías.

macrocósmicos de Śeṣa y microcósmicos de Kuṇḍalinī. Ambos apuntan a la idea de conciencia y energía potencial (de ahí, dormidas) que deben ser despertadas o activadas. Y, siguiendo la tendencia tradicional, lo que sucede en el microcosmos replica en el macrocosmos y viceversa; entonces, proponemos entender que el símbolo de Kuṇḍalinī sería el residual del potencial infinito que queda desplazado en el mismo proceso de particularización e individualización generado por la precipitación de los *tattva*, en especial los principios formales y los revestimientos o *kañcukas*, para utilizar un concepto más cercano a la cosmología shivaita. Estos “dejan de lado” la infinita posibilidad divina-humana que así queda “potencial y dormida”.

Dormir y despertar es una analogía permanente del universo indio. Es posible entender el “dormir”, condición fundamental del hombre común, como una consecuencia directa del mismo proceso de emanación y descenso del Ser a la manifestación, o lo que es lo mismo, de lo Uno en lo Múltiple. Así como sucede en la creación, análogamente resulta en el hombre. La Śakti primera, en tanto que principio que todo contiene, se despliega según *sadaśiva*, el principio primero de subjetivación. De ahí surge el *Īśvaratattva*, o pura objetividad, que así corre hacia la densidad manifestada, la cual implica un equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo; entonces, a cada nivel que emerge, y que implica un descenso o bajada, se presupone un mayor límite. En este sentido, la *māyā* es aquello que envuelve; por tanto, *māyā* es entendida ahora como los cinco *kañcukas* o envoltorios que son, al mismo tiempo, la fuerza que oscurece en la medida en que el mundo se concreta. Esta fuerza, que va concretando el mundo, se va “durmiendo” en el proceso, y esto sucede tanto en un plano macrocósmico como microcósmico. Inversamente, al movilizarse el hombre hacia su principio de iluminación y elevación, tal fuerza se despierta y esclarece. Lo hace, naturalmente, a través de las experiencias necesarias y concretas para desplegar la autoconciencia espiritual del sujeto en cuestión, junto con el autoconocimiento de ellas derivadas y el conocimiento de la realidad última en caso final.

En la mitología posterior, se entiende que el simbolismo de Śeṣa es a Viṣṇu como el de Kuṇḍalinī a Śiva y a todas las escuelas de yoga. En ambos casos se refiere a una energía potencial, concentrada (enroscada) sobre sí misma y dormida. Los *Purānas* vishnuitas transformarán, sugestivamente, a Śeṣa en la encarnación de *Bala Rama*, esto es, de Rama el Fuerte (Daniélou 1964, 178). Una posible lectura sería que el potencial dormido se transforma en la fuerza de conquista espiritual.

En este momento es necesario recurrir a la información aportada por los maestros de yoga; por ejemplo, Swami Sivānanda (1994) explica:

[... la *Kuṇḍalinī Śakti* es cósmica e individual. La cósmica se llama *Mahā kuṇḍalinī* y la individual *Kuṇḍalinī*. Yace dormida en el *Mūlādhāra cakra* en forma de poder serpentino o energía enroscada, conocida como la *Kuṇḍalinī Śakti*. *Está en el centro de la vida del universo. Es la fuerza prístina de la vida que subyace en toda la existencia*. Vitaliza el cuerpo a través del *Suṣumnā nāḍī* y los nervios [...] vitaliza el universo con su energía [...] (p. 106).

***Kuṇḍalinī* en las apropiaciones modernas**

Entre los autores modernos, observamos que Alain Daniélou (1991, p. 184) reconoce en *Kuṇḍalinī* la energía fundamental. Posteriormente admite que se debe aceptar una relación entre la *Kuṇḍalinī* y el sexo (Daniélou, 1991, p. 201). Pandit (1986) sostiene que “*Kuṇḍalinī* es la dimensión pránica. Refiere características que no excluyen la dimensión sexual ni reducen a ella.” (Pandit, 1986, pp. 48-49) Y agrega:

El *Tantra* admite un número de líneas de devoción y prácticas y una importante entre ellas es la de *Kuṇḍalinī*. Ahora bien, ¿qué es *Kuṇḍalinī*? *Kuṇḍalinī* es el nombre para la dimensión pránica, un poder concentrado no plenamente utilizado en el sistema humano. Pero, como decía Swamiji (Gandhi) y como era especificado por Sri Aurobindo, esta *Kuṇḍalinī*, este reservorio de poder, no está en el cuerpo físico. Está en el cuerpo vital o en el cuerpo físico-sutil denominado *prāṇa*, fuerza de vida, en la región del fondo de la columna. Ahora bien, aunque este centro está en el cuerpo sutil, su área de operación está en las zonas correspondientes a ciertas áreas del cuerpo físico (p. 50).

¿Cómo se despierta *Kuṇḍalinī*? Las distintas escuelas insisten en que *Kuṇḍalinī* se despierta concentrándose y, especialmente, concentrándose con *mantras*. Esto significa que la dimensión pránica que presta fuerzas psíquicas para el desarrollo espiritual es activada por las técnicas de concentración y respiración adecuadas a determinados planos de vibración (representados por los *mantras*) y que son *sui generis* en cada caso de cada viviente y del karma propio de cada individuo. En este caso, es imprescindible la presencia del maestro, pues solo el maestro es quien conoce el karma de su discípulo. Es decir, quien conoce la historia o problemática que cada viviente (*Jīva*) especifica debe resolver. Continúa Pandit (1986):

El objetivo de despertar este potencial no es alcanzar la liberación, *mukti*, porque este no es el objetivo de los *Tantra*, sino *purnatakhyati*: amor perfecto, y perfección del esquema de la vida.

El mundo posee un significado, cada existencia, su existencia, tienen un significado. Relacionarse uno mismo en el mundo de la mejor manera posible, despertar todo nuestro potencial y relacionarlo con el potencial del universo, sublimación de la naturaleza individual en los principios cósmicos. Esto es *Tantra* (p. 44).

De acuerdo al análisis de Pandit, bajo el símbolo de Kundalini debe entenderse:

- La perfección y plenitud de la vida
- La trascendencia individual tanto del hombre y la mujer que deben considerarse respectivamente principios masculino y femenino descartando toda forma particularizada
- La activación de todos los poderes vitales, no solo la sexualidad
- Las nociones de *purna* y *ānanda* describirán la meta del tantra

Considera las dimensiones microcósmicas y macrocósmicas de *Kuṇḍalinī*, ambas derivadas de la divinidad superior, en este caso, la *Devī Śakti* (p. 51).

[...] Más aún, lo que es *Kuṇḍalinī* en mí, es la *Mahākuṇḍalinī* en el universo. Llamando la atención a este aspecto del asunto, Aurobindo señala que hay muy pocos en el camino de *Kuṇḍalinī* que puedan elevar la conciencia y la energía desde abajo. Esto implica un proceso muy trabajoso y concentrado, que demanda pesadamente nuestro tiempo y nuestra dedicación. Aún así, es una operación muy riesgosa porque, en cualquier momento de los estadios primitivos, puede generar la irrupción de energías del subconsciente. Después de todo, el dominio del *mūlādhāra* y del *svādhīsthāna* es el subconsciente, lo no consciente y lo inconsciente. Por tanto, en vez de despertarlos y quedarse vulnerable a la invasión del mundo inferior para que lo arrase y lo confunda (lo que probablemente suceda), ¿por qué no empezar desde el otro polo?

Arriba está *Mahākuṇḍalinī*, la *Devī Śakti* suprema, como el poder cósmico. Lo único que uno deberá hacer es invocar, llamar y rendirse: tener el propio ser abierto, para que la *Śakti* descienda, *avatāraṇa*, en el *sādhana*. Ella comienza a trabajar a su propia manera, no en una forma rígida y mecánica o determinada, paso a paso, como desde abajo. La *Śakti*, desde arriba, ve qué *cakra* está más abierto en uno gracias a la evolución propia de esa alma, porque puede darse que el centro del corazón esté más abierto o que, en otro, lo esté el centro mental. Así, la *Śakti* se concentra a sí misma en el centro que está más preparado y comienza a accionar desde ahí; se va abriendo sistemáticamente en una forma natural en los otros centros, porque el trabajo de la *Śakti* superior, es divino, omnisciente y no de acuerdo con los libros de textos escritos por la mente humana [...] (Pandit, 1986, p. 40).

Los estudios de Silburn, Padoux, Flood, Pandit, aunque difieren en su especificidad académica, coinciden en indicar la trascendencia de las connotaciones sexuales y eróticas de *Kuṇḍalinī*. La noción se torna fuertemente

significativa en la cosmología y antropología de la India medieval; asimismo, excede ampliamente las sensaciones físicas groseras de la columna o la espalda, y menos aún con acrobacias sexuales.

Kuṇḍalinī es el símbolo del *Tantra* para referirse a

[...] el ascenso de la conciencia humana desde lo más bajo y el descenso de los poderes supremos desde arriba; el despertar de diferentes centros de conciencia que están prácticamente dormidos, mediante una activación interior, la internalización, es indispensable (...) (Pandit, 1986, p. 41).

Conclusiones

Estas reflexiones se han dedicado a explorar el simbolismo de la fuerza serpentina en tres de sus manifestaciones en la cultura india:

a) *Ahīrbudhnyā* es claramente védica y la menos conocida para Occidente. Este símbolo muestra otra arista que se relaciona con una fuerza oscura, razón por la cual se la identifica con *Vṛtra*, el dragón. Junto con él, sugiere la noción (¿negativa?) de retención, apropiación y, eventualmente, implica de forma secundaria el origen de la egoidad.

b) *Śeṣa* es un símbolo cósmico, y relevante en la tradición vishnuita, presente en los Vedas aunque desarrollada en las literaturas tardías tales como el *Mahābhārata* y los *Purāna*. Indica la noción de eternidad y, por consiguiente, es pertinente al simbolismo de los ciclos cósmicos. Etimológicamente se rescata el sentido del resto, y del residuo, de aquello sobre lo cual se construye el próximo ciclo, la próxima vida, el próximo día e incluso la próxima respiración, siguiendo el orden correlativo de los ciclos macro y microcósmicos.

c) *Kuṇḍalinī* es un símbolo microcósmico en sus primeras manifestaciones. Posteriormente, los maestros modernos le dan una dimensión macrocósmica. La datación de las fuentes en la que aparece es medieval, surge en el contexto propio del shivaísmo. Su desarrollo más específico aparece en los textos del HY, en los cuales se advierte, en muchos casos, bajo la mencionada dimensión macrocósmica y, por lo tanto, paralela al simbolismo de *Śeṣa* en tanto fuerzas dormidas, residuales y restantes.

En todos los casos, hay una constante presencia del potencial latente para el desarrollo del mundo y del hombre. En esta confluencia nos parece advertir el rescate del simbolismo de las *nāga* como la tradición aún más antigua de la India. Sin embargo, como conclusión final, todas estas formas simbólicas referidas a las serpientes primordiales tienden a lo profundo, a lo desconocido, en el cosmos y en el hombre y, por consiguiente, a “aquello que debe conocer-

se”. Es verdad que el tema del análisis de la tradición a través de los símbolos implica una lectura en clave hermenéutica que ha sido discutida; sin embargo, es la que han seguido mayoritariamente los primeros indólogos. El símbolo es uno de los lenguajes de la metafísica y, por lo tanto, fue apropiado en la hermenéutica de la tradición india en su aspecto “inclusivista” (Halbfass, 1985).

El “poder serpentino”, para utilizar la noción que fue tan famosa gracias a John Woodroffe, ratifica el esfuerzo para indicar la existencia de lo desconocido y la necesidad de develar este potencial en un camino de realización, las técnicas adecuadas a tal fin y lo peligroso de tal despertar. Todo esto bajo un contexto que excede ampliamente las explicaciones reductoras relativas a la sexualidad, el hedonismo y la materialización de tal proceso, y que bien podrían resumirse en la advertencia que realiza Jung (Evanz Wentz, Jung y Woodroffe 1960) respecto del *kuṇḍalinī yoga*:

[...] se oye y lee frecuentemente acerca de los peligros del *yoga*, particularmente del mal reputado *kuṇḍalinī yoga*. Los estados psicóticos deliberadamente inducidos pueden conducir a individuos con cierta inestabilidad a reales estados psicóticos y ello debe ser considerado cuidadosamente. Estas cosas son ciertamente peligrosas y no deben ser introducidas en nuestras vidas típicamente occidentales. Sería entrometerse con el destino y golpear en las profundas raíces de la existencia humana y provocar una emergencia de sufrimientos con el cual ninguna persona sana ha jamás soñado (...).

Referencias bibliográficas

- Blackburn, S. (1986). “Domesticating the Cosmos, History and Structure in a Folktale from India”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, No.3. May 1986, pp. 527-542.
- Daniélou, A. (1991). *Shiva y Dionisos*, Madrid: Kairos.
- Daniélou, A. (1964). *Yoga Method of Reintegration*, New York: Johnson Publications.
- Daniélou, A (1964). *Hindu Polytheism*, New York, traducción al español, *Dioses y mitos de la India* (2009), Girona: Atlanta.
- Dasgupta, S. (1980). *History of Indian Philosophy*, 5 vols. Dehli: Motilal.
- Evanz Wentz, M.; Jung C.G.; Woodroffe, J; (1960). *The Tibetan book of the dead*, Oxford: Oxford University Press.
- Flood G. (2008). *El cuerpo tántrico*, Barcelona: Paidós-Orientalia.
- Halbfass, S. (1985). “India and the comparative method” en *Philosophy East and West*, Vol. 35, no. 1, Jan. 1985, pp.3-15.
- Larson, G. (1974). “The sources for Śakti in Abhinavagupta’s Kashmir Saivism: a Linguistic and Aesthetic Category” in *Philosophy East and West*, vol. 24, num 1, Jan 1974, pp. 41-56.
- Mallinson, J. (2012). “The Original Goraksasataka” en D. Gordon White, *Yoga in Practice*, Princeton Univ. Press, 2012, (p. 257- 272).
- Mukhtibodhananda, S. (1983). *Haṭha Yoga Pradipika*, Munger: Bihar School of Yoga.
- Padoux, A. (2009). *El Tantra – La tradición India*. Madrid: Kairós.
- Pandit, M.P. (1986). *More on Tantra*. Londres: Stosius Inc/Advent Books Division.
- Pujol O.- Domínguez (2009). *Patañjali - Spinoza*, Valencia: Guada Impresores.
- Silburn, L. (1988). *Kuṇḍalinī, The Energy of the Depths*. New York: University of New York Press.
- Sivānanda, S. (1994). *Tantra yoga, nada yoga, kriya yoga*. Buenos Aires: Kier.
- Souto, Alicia (2003). *El Yoga de la Purificación, traducción y comentario al Gheranda Samhitā*, Buenos Aires: Instituto de Yoga de Lonavla.
- Varenne J.(1982) *Cosmogonies vediques*. Milan: Arche.
- Williams, M (1976) *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.