

Caleidoscopio





## **Caleidoscopio**

*Yoguis y sufíes: Diálogos indoislámicos*  
Adrián Muñoz

*Evolución y arraigo del Heike Monogatari en la cultura de masas:  
De los biwahoshi al manga*  
Fernando Cid Lucas

*El Japón fragmentado: Los nikkei mexicanos y la diáspora japonesa*  
Dahil M. Melgar Tísoc

*Constitución y Estado de Derecho en Venezuela*  
Mayda Hočevár

*Palmarito: Pueblo de Cimarrones*  
Bernys Ramírez Machado

# Yoguis y sufíes: Diálogos indoislámicos

**Adrián Muñoz**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO/EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO  
amunoz@colmex.mx

## Resumen

Un caso de interesante interacción religiosa entre hinduismo e islamismo en la India medieval tuvo lugar entre yoguis y sufíes concretamente. En buena medida, la cultura que se desarrolló a lo largo del periodo medieval debe mucho al papel que tuvieron los yoguis y los sufíes en el horizonte religioso. Este artículo esboza los mecanismos que pusieron en operación el diálogo socio-religioso de la orden de los nath-yoguis con diversas órdenes sufíes, y de este modo intenta comprender la construcción de las complejas identidades de los movimientos devocionales en la India medieval.

**Palabras clave:** India medieval, yoguis, sufismo en India, movimientos devocionales.

## Yogis and Sufis: Indo-Islamic Dialogues

### Abstract

An interesting example of religious interplay between Hinduism and Islam in Medieval India specifically took place between yogis and sufis. To a great extent, Indian culture throughout the medieval period is indebted to the role played by the yogis and the sufis in the religious terrain. This paper outlines the procedures that helped launch the socio-religious dialogue between the Nath Panth and various sufi orders, and thus seeks to understand the shaping of the complex identities of devotional movements in Medieval India.

**Key words:** medieval India, yogis, Sufism in India, devotional movements.

## 1.- Los yoguis en la India medieval

De entre las diversas órdenes religiosas que se han sucedido en la India, la secta de los *nath yoguis* constituye una pieza clave para comprender la configuración de identidades religiosas en el periodo medieval (cf. Muñoz, 2010: 21-24, 327-30). Desde sus inicios, alrededor del siglo XI d.C., los naths han sostenido diálogos interculturales con diversos grupos religiosos, tanto hindúes como budistas, pero también con grupos islámicos.

En sus primeras fases, la configuración del Nath Panth depende de la figura folclórica del yogui y de su combinación con elementos del mundo tántrico. Posteriormente, la identidad del nath-yogui experimenta la interacción con otros grupos, en especial en el norte del subcontinente indio. Estos grupos apenas nacientes tuvieron que competir con la ya poderosa influencia de los naths para hacerse de adeptos y para ello condenaron algunas de las actividades de los naths, aunque al mismo tiempo adoptaron varios aspectos. Para el siglo XIII, la presencia musulmana comenzó a dejar una impronta importante en el subcontinente indio. Con el ascenso del imperio mogol en el siglo XVI, la cultura islámica se convirtió en una parte integral de la vida no sólo política, sino cultural. Si bien en muchos ámbitos se dio una relación tensa entre las esferas hindúes y musulmanas, en otros terrenos se desarrollaron notables diálogos.

En especial en el norte de la India, la religión adoptó un modo particular de adoración o veneración devocional denominado *bhakti*. Esto tiene lugar tanto en las ramas religiosas hindúes propiamente dichas como con los sikhs, en parte debido a que ambos grupos poseen una herencia en común que ha influido tanto en sus orígenes como en el desarrollo de sus sectas. Tal vez esta herencia en común puede localizarse sobre todo en los textos sánscritos de la *Bhagavad-gita* y el *Bhagavata-purana*, si bien la tradición *bhakti* se caracteriza por su producción literaria en lenguas vernáculas. La eventual amalgama de distintas comunidades religiosas en la India medieval con diversos grupos (como los naths) bien podría explicarse así: “Cuando dos seres substanciales tienen un contacto cercano, por lo general es común ver que exista alguna transferencia de propiedades entre ellos” (Gold, 1987: 22). El contacto, pues, trajo consigo influencias mutuas.

## 2.- Fervor religioso, devoción y orden social

El concepto medieval de *bhakti* supone un fervor literario-religioso del pueblo, en tanto deja de valerse de la lengua de la elite: el sánscrito. El movimiento *bhakti* posee dos ramificaciones principales, a saber:

*nirguni* y *saguni*, que colectivamente suelen ser llamados *sants* (poetas-santos). Mucho se ha discutido en torno de la terminología empleada para agrupar a los poetas-santos que distinguen este periodo, pero los términos *nirguni* y *saguni* aún continúan siendo útiles para abordar este tópico, si bien Hawley llama la atención sobre grupos más híbridos que no corresponden únicamente a una u otra categoría (Hawley, 1995: 175).<sup>1</sup> En realidad, es justo decir que el gran movimiento denominado *bhakti* no es sino una “amalgama de numerosos movimientos devocionales medievales” (Sharma, 2004: 297).

En la introducción a *Bhakti Religion in North India*, Lorenzen (1995) proporciona un panorama acerca de las diferencias, similitudes e implicaciones sociales de ambas vertientes. Comienza por señalar que, a pesar de que los sikhs llegaron a constituir con el tiempo una entidad religiosa independiente, comparten varias de las características de la corriente *nirguni*. En términos generales, la *bhakti nirguni* se centra en la veneración de un ente divino que carece de atributos, no es manifiesto y escapa al antropomorfismo, mientras que los *sagunis* adoran manifestaciones antropomorfas del ser divino, por lo regular el dios Vishnu o alguna de sus manifestaciones (en particular Rama o Krishna). El objetivo principal del estudio de Lorenzen es demostrar que la ideología social y la formación de la identidad de la comunidad fueron fundamentos indiscutibles en la evolución de las corrientes *nirguni* y *saguni* en el norte de la India.

Pugnas de orden social y de orden religioso estuvieron ligadas a los movimientos *bhakti* en la India medieval. La corriente *nirguni*, así como dejaba de lado la veneración de manifestaciones antropomorfas de la divinidad, también rechazaba el modelo del *varna-ashrama-dharma*, el modelo de cuatro clases sociales que apuntala el sistema social hindú. La consecuencia lógica es que numerosos miembros de las clases bajas se sintieron atraídos por esta corriente y contribuyeron a su evolución. De hecho, varios de los fundadores de algunas de las corrientes *nirguni* fueron individuos de clases bajas, incluso intocables. Por el otro lado, la corriente *saguni* ha sido más bien liderada por brahmanes y, por ende, promotora del sistema de cuatro clases y cuatro etapas. La apuesta de las dos formas de movimiento *bhakti* en la India medieval frente a los códigos rituales y sociales puede leerse bien como compromiso (los *sagunis*) o bien como rebelión (los *nirgunis*) (Dvivedi, 2004: 275). Barthwal lo pone de la siguiente manera: por un lado, los poetas devocionales del sur, principalmente, proclamaban que sólo existía una casta y un solo Dios; por el otro lado, los más ortodoxos, como Ramanuja, querían que la religiosidad de los individuos de las castas bajas

dependiera por completo de Dios (*prapatti marga*), dejando así el acto de devoción (*bhakti marga*) sólo para las castas altas (Barthwal, 2004: 262-63).

Acaso la concepción social de ambas corrientes difiere en virtud de su *modus operandi* religioso. Los *sagunis* tienden hacia la contemplación de un dios; le profesan adoración tanto a él como a las escrituras sagradas y ello implica cierta diferenciación ontológica entre la divinidad y el devoto, por un lado, y consecuentemente entre los devotos mismos. Los *nirgunis*, por el contrario, predicán la comunión óptica con el Absoluto. El verdadero conocimiento no deriva del estudio de las escrituras, sino de la espontaneidad, de la experiencia natural y directa de lo divino o numinoso. Ontológicamente se busca lograr la unión total con el Absoluto, y esta unión, en última instancia, mancomuna también a los seres humanos tanto en el plano supramundano como en el mundano. Por consiguiente, ni clases ni preceptos sociales tienen relevancia; sólo la devoción a la divinidad o la figura del guru. Los naths —como los *nirgunis* después de ellos— proclamaban que en el estado más alto del ascenso espiritual el practicante se homologaba con el Absoluto, lo cual expresaban mediante máximas como: *Shivo 'ham* (“yo soy Shiva”) o *So 'ham* (“yo soy eso”). Dentro del Nath Panth, el estado máximo generalmente recibe el nombre de Alakh Nirañjan (sánscrito, *Alakshya Nirañjana*), lo “Invisible Inmaculado”, y este término figura también en la poesía de los *nirgunis*.

Los *sants nirguni* no fueron los primeros en integrar a sus filas personas de distintas castas. Los naths, desde un principio, permitieron la filiación de personas con diversos orígenes sociales y aun religiosos. Esta es una de las razones por las cuales Gorakh es reconocido como un santo y gran asceta por los *chamars*, uno de los grupos sociales más bajos dentro de la jerarquía hindú (Briggs, 1920: 149-50); del mismo modo, entre los siglos XV y XVI ‘Abdul Quddus Gangohi, *sheik* de la orden sufi de los chishtiyas, lo describía no como una persona común y corriente, sino como un hombre o ser perfecto (Sarkar, 1985: 15). Los *sants* en general preconizan la experiencia interior como la base de toda práctica y creencia, un aspecto que tomaron prestado de los naths. En buena medida, esta experiencia interna se traduce en el exterior en un rechazo por las normas sociales, en particular las que se refieren a las castas. En principio, los naths no apoyaban el sistema de casta y esta actitud fue continuada por varios poetas *nirguni* en el norte de la India.

Ambos grupos (*sagunis* y *nirgunis*), empero, escogieron las lenguas del pueblo para transmitir sus ideales y, de hecho, el auge de estos movimientos marca el inicio de la entonces incipiente literatura vernácula. Puesto que en este periodo la consigna era congregar numerosos adeptos, en especial

de los estratos más bajos de la sociedad, el uso de las lenguas vernáculas fue una herramienta esencial. Presumiblemente, los diversos grupos autóctonos no sólo tuvieron que competir con los naths, sino con el Islam, que ofrecía una ideología social más abierta que el hinduismo ortodoxo. El Islam es excluyente en términos religiosos, pero incluyente en términos sociales; por el contrario, la sociedad hindú excluye socialmente pero incluye con más facilidad en términos religiosos (Dvivedi, 2004: 273). En gran medida, la llegada del Islam, con su espíritu socialmente incluyente, confrontó el sistema de castas hindú (Ibíd.: 269 *passim*). Los grupos de *nirgunis* compartieron este espíritu de confrontación con vehemencia.

Uno de los puntos que de algún modo comparten *sagunis* y *nirgunis* es la importancia que dan a la palabra del guru o santo. A través de la palabra (*bani*), generalmente expresada en forma de verso, el guru transmite la enseñanza espiritual y un código ético que une a la fraternidad. Daniel Gold define así el movimiento de los *sants*: “Una cultura *religiosa* en común, expresada a través del *sant bani* y una ética devota compartida, además de un *sentimiento de que todos los verdaderos sants eran coetáneos*, produjo un clima espiritual en común, incluso si ello no derivó en ninguna unidad institucional” (*sic* Gold, 1987: 18). Esta cohesión, si bien carece de unidad institucional, hace que los *sants*, en sentido genérico, se reconozcan como parte de un mismo sentimiento popular. También por esta razón abundan los textos laudatorios de los *sants* prominentes, independientemente del *panth* al que nominalmente pertenecen. Seguidores de Raidas, Kabir, Guru Nanak, etc., pueden cantar la gloria de distintos poetas-santos (los naths incluidos) en virtud de una cultura religiosa que los une (cf. Callewaert y Op de Beck, 1991: 9-11; Friedlander, 1994: 463-67, 474-75). En dicho corpus literario, y otras colecciones *sant*, no es infrecuente encontrar alabanzas a miembros del Nath Panth, como Gorakh, Bharthari, Gopichand o Caurangi. Indudablemente, los *sants nirgunis* debieron haber encontrado afinidades de mensaje en las figuras de los naths; de otro modo no tendría sentido la incorporación de dichos personajes en estos laudos.

Las referencias a nath-yoguis, sin embargo, no siempre se apoyan en sentimientos de reverencia o estima. La literatura *nirguni* ofrece múltiples instancias en las que la alusión a los yoguis se basa más bien en la descalificación (cf. Lorenzen, 1996: 161-62). Ya sea que se describa la corrupción del yogui, o su deficiencia para emprender el verdadero camino espiritual, la literatura *nirguni* pone de relieve una competencia con los nath-yoguis. El *Kabir Parchai* 12.3 alaba a Kabir, quien en materia de yoga incluso supera a Gorakh (Lorenzen, 1991: 122). Kabir, máximo exponente *nirguni*,

cuenta con varios versos en los cuales acusa a los yoguis de ser deshonestos o simplemente imperfectos.<sup>2</sup> Los sikhs, en su *Guru Granth Sahib*, también incluyen instancias de encuentros entre Guru Nanak y Gorakh. Sobra decir que Nanak registra una derrota sobre su adversario yogui. Parece seguro que hacia el siglo XVI los enfrentamientos entre sikhs y nath-yoguis fueron constantes (Briggs, 2001: 24, 236-39).

El hecho de que tanto Kabir como Nanak —o bien sus respectivas sectas— se hayan sentido impelidos a vencer sobre Gorakh y otros naths parece apuntar hacia el hecho de que el Nath Panth constituía una dura competencia. Desde sus inicios, los naths retaban instituciones sociales y, puesto que reclutaban adeptos de entre las clases no privilegiadas, había que librarles abierta batalla; después de todo, estas sectas encontraban mayor oportunidad de reclutamiento en las clases menos altas. Tenía más sentido reñir con las escuelas que representaban una verdadera competencia en términos de proselitismo, que con las escuelas ortodoxas que de todos modos privaban de derechos rituales a una gran mayoría.

### **3.- Faquires y yoguis**

Muchos estudiosos han visto en Kabir (s. XV-XVI) la primera tentativa por conciliar al hinduismo y el Islam a través del camino de contemplación mística. Más que apoyarse en escrituras sagradas (los Vedas, el Corán), la meta espiritual se habría de alcanzar mediante una realización inmediata, súbita y espontánea que suponía precipitar una experiencia in-nata (*sahaja*) de la divinidad. Además, la divinidad, al carecer de naturaleza antropomorfa, resultaba inefable y anicónica. Sin embargo, Kabir no había sido el primero en apostar por un sentimiento religioso conciliador; los naths ya habían abierto dicha brecha al poner más énfasis en la práctica religiosa (*sadhana*) individual que en el estudio de un canon o la dependencia en una clase sacerdotal.

Sin duda, un factor de suma importancia durante el periodo medieval que contribuyó a la configuración de estas nuevas comunidades religiosas fue el sufismo. Los sufíes se parecen a los *sants* en que también utilizan el canto devocional para entonar la dicha divina y para comunicar esta experiencia; ello podría haber facilitado el contacto entre grupos nominalmente hindúes y musulmanes en terreno neutral (Sarkar, 1985: 17). Pero sufíes, *sants* y yoguis comparten más que la mera devoción cantada: todos ellos confieren gran importancia a la peregrinación a tumbas de hombres santos; en general, no son del todo tolerados por los círculos ortodoxos (sobre todo



los *nirgunis*); precian altamente la recitación del nombre de Dios (Sat Nam, Ram Ram, etc...); otorgan una importancia central a la figura del guru, y en ocasiones las prácticas de austeridades podían aproximarse bastante (esto es especialmente cierto en el caso de algunas órdenes sufíes y los nath-yoguis).

Las variedades de las experiencias religiosas que se gestaron en este periodo son particulares y apuntan hacia procesos de intercambio; dentro de este colectivo de poetas santos se hallan elementos típicamente indios que se fusionan con una sensibilidad mística islámica (Gold, 1987: 206). Mucho se ha discutido de si el sufismo debe o no algo a la influencia de los caminos indios de gnosis mística. Hay quienes sostienen que, incluso antes de llegar a India, el sufismo ya había incorporado características semejantes a las de la filosofía monista, el *advaita vedanta*, que de acuerdo con algunos estudiosos habría dado lugar al modelo monista sufí del *wahadat-al-wujud*, sobre todo en la orden chishtia (cf. Pande, 1995: 33; Sarkar, 1985: 14). Para Barthwal (2004: 260), el panteísmo de los sufíes es casi un “regalo” de la filosofía hindú; es más, el sufismo es una suerte de comentario vedántico del Corán (ibíd.: 265). De hecho, él se apoya en pasajes de la *Bhagavad-gita*<sup>3</sup> y alude al estado máximo aspirado por los seguidores del *advaita vedanta*, en el cual toda clase de distinción —como las de casta— queda eliminada (ibíd.: 266). Como contrapeso, para Sharma la posibilidad de un préstamo mutuo de ideas es más bien remota y el lenguaje de Kabir debería mucho más al contexto hindú que al sufí (Sharma, 2004: 313, 331). Lo que hay que reconocer es el hecho de que el *advaita vedanta* y el sufismo constituyen desarrollos paralelos de pensamiento filosófico-religioso que, en algún momento, llegaron a tener contacto en India. Sus orígenes, sin embargo, son independientes.

Tal vez Barthwal da demasiado peso a la posible influencia hindú sobre el Islam, en especial los círculos sufíes, mas no así al revés. En realidad, de haberse dado alguna influencia lo más seguro es que ello haya sucedido en un entorno de intercambio cultural. Sin embargo, no podemos asumir que las características del sufismo en India se deben únicamente a “préstamos” o “regalos” de ciertos aspectos de la filosofía hindú; en todo caso, el sufismo constituye una práctica de misticismo islámico y, en tanto camino místico, resulta natural que existan puntos de comparación con otros caminos de corte místico. Además, debemos reconocer que en gran medida los principales difusores de la filosofía *advaita* proceden de castas altas (casi exclusivamente de la casta brahmánica) y en términos prácticos nunca se mostraron ansiosos por erradicar las distinciones sociales. La *Bhagavad-gita*, por su parte, aunque con un marcado tenor devocional, también reitera las

obligaciones de casta y, por ende, refuerza el sistema social jerárquico.<sup>4</sup> De este modo, un sistema monista hindú —sólo en el plano religioso, no en el social— podría haber devenido, vía el sufismo, en un sistema monista indomusulmán —con repercusiones sociales más reales que en el sistema *advaita* del filósofo Shankara.

#### **4.- Diálogo, conversión y afinidad**

La conversión al Islam operó en gran parte a través de diferentes órdenes sufíes y hubo varios yoguis adheridos a *khanqas* (hospicios). Desde el siglo XIII, el sufismo había contribuido a acercar el mensaje del Islam a las masas y, de algún modo, también a musulmanes e hindúes (Sarkar, 1985: 9). Así, no habría sido extraño que los primeros *sants* se hubiesen identificado más con los sufíes (Gold, 1987: 208) que con los sectores más conservadores tanto del hinduismo como del Islam. Hay varios ejemplos en los que la fe musulmana interactuó con la fe hindú popular; un caso es el de Khwajah Mu'in ud din Sijzi Chishti, nombrado Sultan u'l Hind y cuya tumba era reverenciada en Ajmer tanto por musulmanes como por hindúes (Sarkar, 1985: 9). Incluso sucedió que los nizaris, una vertiente del ismailismo (del Islam chiita), tuvo que “disfrazarse” durante algunos siglos para escapar de la persecución sunnita. No sólo hubo conversión religiosa, sino que conscientemente se adoptaron creencias y prácticas de la comunidad dominada. En virtud de su filosofía esotérica, a esta forma de ismailismo le fue más posible persistir como una secta más de sufíes, o incluso de yoguis, que abiertamente como chiitas ismailíes. El periodo de síntesis produjo que algunos ismailíes incorporaran elementos vaishnavas y shaivas: desde la doctrina de los avatares hasta formas tántricas de yoga, lo cual puede constatarse en la literatura nizari (Khan, 2000: 285-86).

Entre las órdenes sufíes que llegaron a India, algunas eran ortodoxas y celosas de la ley islámica, mientras que otras eran menos ortodoxas y eventualmente se “indianizaron” tanto en temperamento como en expresión (Sarkar, 1985: 13-14). Así pues, la orden sufí de los *qalandariyas* es una de las que tuvo contacto con los nath-yoguis (Gold, 1987: 191-92). Un posible terreno de encuentro pudo haber sido la gente de castas bajas. Varios eruditos han sugerido que las tradiciones naths eran vitales en la casta de Kabir, los *julahas* o tejedores, recientemente convertidos al Islam (Gold, 1987: 61); de hecho, es posible que algunos yoguis en Assam y Bengala aún se dediquen a este oficio (Bhattacharyya, 1996: 250). En Uttar Pradesh, la mayor parte de los llamados Bharthari Jogis no sólo se dedican a este oficio sino que son

musulmanes de nacimiento (Champion, 1995). Principalmente bardos, estos *jogis* han moldeado las sagas naths para adecuarlas a los ideales del sufismo (ibíd.: 28).

Al mismo tiempo, una gran parte de sufíes procedían de clases de artesanos o campesinos, el mismo status social de una buena parte de los yoguis en Bihar y Bengala (Champion, 1989: 74). Hay quien incluso afirma que Kabir primero fue sufi antes de emprender el camino de la *bhakti* y convertirse definitivamente en *sant* (Pande, 1995: 34). Pero Kabir no ha dejado ningún rastro o evidencia de que haya pertenecido a una orden sufi, al menos no más allá de las semejanzas teológicas que, a final de cuentas, lo relacionan no sólo con los sufíes sino con muchos otros *panths* de *nirgunis* además de yoguis.

En un valioso artículo, Ernst (2005: 23) opina que quizá los yoguis eran el único grupo con el cual los sufíes podían haber sentido algún tipo de afinidad, lo que habría facilitado un encuentro entre dos movimientos, los cuales incluso compitieron entre sí para obtener reconocimiento popular como curanderos, hacedores de milagros y personajes santos. La afinidad, sin embargo, también se habría dado con otros grupos hindúes, no sólo de yoguis. Los modos de veneración y devoción que un fiel puede profesar a la divinidad son varios. La literatura india, y en especial la vaishnava, está llena de ejemplos: el *Gita-govinda* de Jayadeva, la *Bhagavad-gita* y el *Bhagavata-purana*.

Jagdish N. Sarkar (1985) incluso propone que entre los sufíes la relación entre Dios y el hombre tuvo más influencia de la concepción hindú (amante y amado) que del Islam oficial (amo y servidor). Un sufi del Siglo XVI, por ejemplo, hacía referencia a los términos del devocionalismo vaishnava para ejemplificar la fe sufi. Sarkar, sin embargo, parece un poco tendencioso, quizá por descuido. La relación entre Dios y el hombre en términos de amor no impera sobre todas las manifestaciones del hinduismo. Se trata —cierto— de una emoción que los *sants nirgunis* y en general los seguidores de Krishna profesan, pero muchos otros grupos hinduistas practican una relación de total dependencia y sometimiento con Dios (*prapatti marga*). Esta es la postura que generalmente adoptaron los poetas *sagunis*: una de servidumbre y no de comunión con la divinidad. En este sentido, la noción de *prapatti marga* es más cercana al Islam oficial, es decir, la *sumisión a Dios*, que al modelo más monista o panteísta del sufismo y de la *nirgun bhakti*. Como ejemplo podemos mencionar a Sheikh Gesu-daraz, quien escribió el *Miraj al'Ashiqin* en 1421, en urdu; la obra versa sobre el amor como modo de unión con Dios y sobre la importancia del *pir*. Cabe

recalcar que en esta obra el autor tomó prestados términos como *nirguna* y *saguna* (Sarkar, 1985: 18).

Las manifestaciones de fervor místico dentro y fuera del islamismo o el hinduismo tienden hacia este mismo tipo de sentimiento religioso. El misticismo versa sobre la experiencia de lo divino; experiencia que, casi por definición, resulta inefable. El modo como el lenguaje místico suele expresar este sentimiento de comunión, de hacerse uno, es justamente a través del vocabulario amoroso y a veces francamente erótico. Bulhe Shah en el Pañjab caracterizaba al yogui arquetípico como el bienamado místico (Ernst, 2005: 33; Matrigne, 1992). Por todo esto, la iconografía de Krishna y Radha podría haber sido bien recibida por las órdenes sufíes más místicas.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, las tradiciones de fervor devoto a Vishnu han sido más fuertes que las de otros dioses; la devoción a las varias formas de Vishnu, además, posee variadas expresiones y también a ello se debe que los poetas *nirgunis* se hayan inclinado por utilizar apelativos vaishnavas para la divinidad más que shaivas. Ciertas mezclas de elementos musulmanes e hinduistas, especialmente vaishnavas, tuvieron lugar en algunas partes del sur de Asia; en particular entre los varkaris y los *qadiris*. Al respecto, hay quienes han argumentado que Eknath, aunque adorador de Dattatreya, contó con un maestro sufí. En efecto, aparentemente Janardana, su guru, o bien perteneció él mismo a una orden sufí, o estuvo al menos bajo la tutela de algún maestro sufí: Chand Bodhale, o Sayed Chandasaheb Kadiri (Skyhawk, 1992: 67; Zelliott, 1987: 96).

Sin duda, había un fervor de devoción que el sufí y el *bhakta*, sobre todo el *nirguni* compartían: “Los sufíes buscan explorar el mundo espiritual no a través del frío formalismo de la Ley (*Shariah*), sino del cálido Camino o Senda mística (*Tariqah*) del anhelo por unirse con Dios (*wasl*)” (Sarkar, 1985: 1). No es que el nath-yogui no buscara esta unión mística; de hecho, lo hacía. Pero la dinámica que regía la búsqueda del yogui era distinta en este sentido. Lo más importante no era el culto devocional a la divinidad, sino convertirse en ella mediante la ascesis. En este punto es donde el yogui y el faquir se encontrarían y sus hazañas (la victoria sobre el dolor y el control del cuerpo) causarían admiración entre la gente.

Cabe mencionar que la mayor parte de la interacción entre sufíes y yoguis está documentada en fuentes sufíes, sobre todo en textos hagiográficos; las más de las veces hallamos una disputa por comprobar cuál de los dos (el yogui o el sufí) posee mejores poderes sobrenaturales. Un ejemplo es una historia en la que Ajaypalnath se enfrenta, junto con un gran grupo de discípulos, contra Mu'in al-Din Chishti, quien había

llegado a India desde la Meca para llevar a cabo la conversión incluso de uno de los dioses en un templo (Ernst, 2005: 33-5). Existe también un texto nizari del Siglo XVIII en donde Hasan Kabiruddin demuestra su superioridad sapiencial y espiritual ante Kanhapa; lo interesante de este texto es que abunda en terminología yóguica (Khan, 2000: 291-95; Muñoz, 2010: 252). Como vimos antes, el mismo motivo de confrontación se repite en los textos hagiográficos de los *sants*. Kabir, Anantadas y otros también compiten contra Gorakh para demostrar sus méritos y poderes espirituales. Huelga decir que en estos casos es el yogui quien tiene que aceptar su derrota y reconocer la supremacía de su contrincante. Mas la derrota es sólo aparente, pues la adopción de terminología nath/yóguica pone en evidencia la gran influencia que el Nath Panth ejerció sobre sus contemporáneos.

## **5.- Religiosidad indoislámica**

Hubo sin duda una gran intercambio de ideas entre los sufíes y los místicos de la India, pero sobre todo con los yoguis. No obstante, pese a la constante interacción social entre sufíes, yoguis y *sants*, resulta curioso que en la construcción del mundo hagiográfico *nirguni* no suelen figurar santos musulmanes con mucha frecuencia (Lorenzen, 1996: 156). Ello es parcialmente cierto en el Nath Panth. De la constelación de personajes célebres de los naths, ninguno o casi ninguno es abiertamente musulmán, y las referencias al Islam son mínimas (Muñoz, 2010: 328). Sin embargo, de entre la confederación de los Doce Panths del Nath Panth, al menos uno, el Nagnath o Raval, está compuesto casi en su mayoría por musulmanes. Asimismo, las sectas yoguis Handi Pharang y Jafir Pirs también cuentan con un gran número de musulmanes (Ernst, 2005: 38; Briggs, 2001: 5, 27, 64, 66, 71). Este acercamiento hizo que con el tiempo la figura del faquir (originalmente un asceta musulmán) comprendiera en la juega popular tanto a un sufí como a un yogui, pues ambos son expertos en la mortificación del cuerpo y en alcanzar altos estados de trance que trascienden el dolor físico. El hecho de que algunos lugares santos para los naths se encuentren ahora en territorio pakistaní y afgano, además, ahondaría la amalgama entre las identidades del sufí y el yogui en torno de tumbas de santos comunes. Un lugar donde ambos grupos tendrían que confluir continuamente es Hinglaj, uno de los grandes centros naths que ahora se encuentra en Pakistán. En Uttar Pradesh, en el norte de India, la secta de los bardos yoguis denominada Bhartharis se dedica a entonar las

canciones de los nath-yoguis Gopichand y Bharthari, aunque la mayoría son musulmanes por nacimiento y casta (cf. Champion, 1995).<sup>6</sup>

La similitud entre sufíes y naths llegó a tal grado que en varios establecimientos naths los abades fueron llamados con el término *pir*, voz persa que designa al maestro sufí (Ernst, 2005: 23; Briggs, 2001: 8, 20, 26, 31, 35-38, 95, 96, 100 *passim*). N. N. Bhattacharya menciona que incluso existe la creencia entre algunos musulmanes bengalíes de que Matsyendra se convirtió con el tiempo en un *pir* de nombre Machandali o Mochara (Bhattacharya, 1996: 251), pues aparentemente las canciones de Gorakh y de Matsyendra son bastante populares entre un gran número de musulmanes de lengua bhojpuri (Champion, 1989: 76). Además, el *Dabistan* —un texto indio en persa sobre las religiones de la India— identificaba en el siglo XVII a Maystendra con el profeta Jonás (Muñoz, 2010, 76-77). En el siglo XVIII, por otra parte, el sufí del Sindh ‘Abd al-Latif B’hita’i adoptó las vestimentas de los yoguis y escribió alabanzas en honor de estas figuras (Ernst, 2005: 33); al mismo tiempo, Bullhe Shah, el gran poeta del Pañjab, incluyó a Gorakh en la invocación que inaugura su romance sobre Hir y Rañjha (Matringe, 1992: 204); de hecho, algunos miembros de la orden chishti substituyeron el nombre de “Allah” por el de “Gorakh” (Champion, 1989: 76). Por otro lado, no son abundantes las fuentes musulmanas en lenguas indias que den cuenta de las observaciones islámicas en torno de la *bhakti*; de hecho, las más de las veces las alusiones en fuentes indo-musulmanas existentes se refieren a los nath-yoguis (Gaeffke, 1992: 83). Si hubo alguna manifestación religiosa india que causara impresión tal en la mente islámica, al grado de ser representada por escrito, fue sin duda la secta de yoguis fundada por Gorakhnath.

Resulta muy difícil trazar la línea divisoria, en términos reales, entre las identidades hindúes y musulmanas dentro de la tradición yóguica, toda vez que sufíes y naths sostuvieron repetidos encuentros y experimentaron la retroalimentación. Además, la figura de los faquires fácilmente se confundió con la figura del hatha-yogui —el asceta que es capaz de realizar duras y extremas penitencias para demostrar su fervor religioso y su impresionante control sobre la corporeidad—. Así pues, faquires y yoguis se traslapan entre sí en la cultura popular y ellos mismos no parecen demasiado molestos al respecto; antes bien, parecen tomar los apelativos casi como sinónimos, al menos, como indicadores de diferentes ramas de una misma senda ascética que comparte prácticas y distintivos (Briggs, 2001: 8, 70, 71). Ernst (2005: 41) considera la aparente falta de interés por despejar estas confusiones como un “obstinado sentimiento de indiferencia”. Se trata, sin duda, de una clara

muestra de sincretismo religioso o del surgimiento de una cultura religiosa que no hubiese podido nacer sin la confluencia de yoguis, *sants* y sufíes en un momento determinado en el subcontinente indio.

## Notas

- <sup>1</sup> Una buena exposición al respecto es Krishna Sharma (2004: 291-322).
- <sup>2</sup> Las referencias son múltiples, pero el lector puede remitirse a Gold (1987: 59-60); Lorenzen, (1996: 158) y (1991: 54-55, 122), y Briggs,(2001: 236-39).
- <sup>3</sup> Cf. BhG 5.18 y 9.32.
- <sup>4</sup> Cf. BhG 3.35.
- <sup>5</sup> A partir de su estudio sobre el culto de Gapināth, Catherine Champion opina que el simbolismo amoroso es más cercano al misticismo sufi que al erotismo del tantra o del vaishnavismo (Champion, 1994: 79).
- <sup>6</sup> Ver Briggs, (2001: 64-65) para otro ejemplo de interacción, confusión y alegato entre yoguis y musulmanes entorno de la figura de un personaje santo (Daryanath).

## Referencias

- Barthwal, Pitambardatt (2004). The Times and their Need. En Lorenzen, 2004, pp. 253-68.
- Bhattacharyya, Narendra Nath (1996). *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*. Manohar: Delhi.
- Briggs, George Weston (1920). *The Chamars*. Low Price Publications: Delhi.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna. (1938)
- Callewaert, Winand y Bart Op de Beck (1991). *Nirgun Bhakti Sagar. Devotional Hindi Literature. A critical edition of the Pañc-Vani or Five Works of Dadu, Kabir, Namdev, Raidas, Hardas with the Hindi Songs of Gorakhnath and Sundardas, and a complete word-index*. 2 vols. Manohar: Delhi.
- Champion, Catherine (1989). A contre courant (*ulta sadhana*). Tradition orale du Nord-est de l'Inde: l'exemple des récits chantés bhojpuri. En Richard K. Bartz y Monika Thiel-Horstmann (eds.), *Living Texts from India*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, pp. 63-85.
- \_\_\_\_\_. (1994). The Nayana-Yogin Songs in the Devotional Literature of Mithila. En Entwistle y Mallison, 1994, pp.65-81.
- \_\_\_\_\_. (1995). Entre la caste et la secte : un *kissā* du répertoire des Bhartrhari Jogi musulmans de la région de Gorakhpur (Uttar Pradesh). En ML. Reiniche y H. Stern (eds.), *Les ruses du salut. Religion et politiques dans le monde indien (Pursartha 17)*. Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales : Paris, pp.25-42.

- Dvivedi, Hazariprasad (2004). Kabir's Place in Indian Religious Practice. En Lorenzen, 2004, pp.269-87.
- Entwistle, Alan W. y Francoise Mallison, eds. (1994). *Studies in South Asian Devotional Literature*. Manohar/École Française d'Extrême-Orient: New Delhi/Paris.
- Ernst, Carl W. (2005). Situating Sufism and Yoga. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1, pp.15-43.
- Friedlander, Peter G. (1994). The Core of the *Vani* of Raidas. En Entwistle y Mallison, 1994, pp.455-79.
- Gaeffke, Peter (1992). How a Muslim looks at Hindu bhakti. En McGregor, 1992, pp. 80-88.
- Gold, Daniel (1987). *The Lord as Guru. Hindi Sants in North Indian Tradition*. Oxford University Press: NY/Oxford.
- Hawley, John Stratton (1995). The *Nirgul/Sagun* Distinction in Early Manuscript Anthologies of Hindu Devotion. En Lorenzen 1995, pp.160-80.
- Khan, Dominique-Sila (2000). Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Yogi Kahipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers. En David G. White (ed.), *Tantra in Practice*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, pp. 285-95.
- Lorenzen, David N. (1991). *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parachai*. With a translation of the Kabir Parachai, prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral, and with an edition of the Niranjani Panthi recension of this work. SUNY: Albany.
- \_\_\_\_\_, ed. (1995). *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. Manohar: Delhi.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Praises to a Formless God. Nirguni Texts from North India*. SUNY: Albany.
- \_\_\_\_\_, ed. (2004). *Religious Movements in South Asia 600-1800*. Oxford University Press: Oxford/NY/Delhi.
- Matringe, Denis (1992). Krsnaite and Nath elements in the poetry of the eighteenth-century Panjabi Sufi Bullhe Sah. En McGregor, 1992, pp. 190-206.
- McGregor, R.S., ed. (1992). *Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985-1988*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Muñoz, Adrián (2010). *La piel de tigre y la serpiente. La identidad de los Nath-yoguis a través de sus leyendas*. El Colegio de México: México.
- Pande, B.N. (1995). Vedant and Tasawwuf. *Indo-Iranica* 48: 1-4 (Mar-Jun 1995, pp.28-39).
- Sarkar, Jagdish Narayan (1985). A Study of Sufism—Its Background and Its Syncretic Significance in Medieval India. *Indo-Iranica* 38: 1 & 2 (Mar-Jun 1985), pp.1-24.
- Schomer, Karine (1987). The *Doha* as a Vehicle of Sant Teachings. En Schomer y McLeod, 1987, pp.61-90.



- Schomer, Karine y W.H. McLeod, eds. (1987). *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*. Motilal Banarsidas: Delhi/Varanasi/Patna.
- Sharma, Krishna (2004). Towards a New Perspective. En Lorenzen, 2004, pp. 291-332.
- Skyhawk, H. Van (1992). Sufi influence in the *Ekanatha-bhagavat*: some observations on the text and its historical context. En McGregor, 1992, pp. 67-79.
- Zelliot, Eleanor (1987). Eknath's *Bharuds*: The Sant as Link between Cultures. En Schomer y McLeod, 1987, pp. 91-109.
- \_\_\_\_\_. (2003). A Medieval Encounter Between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem *Hindu-Turk Samvad*. En Richard Eaton (ed.), *India's Islamic Traditions, 711-1750*. OUP: Oxford/NY, pp.64-82.