

Óscar Figueroa

## El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*

---

**Resumen:** Este artículo investiga la interrelación de dos matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: como un poder mágico para dominar la realidad; como una técnica para morir en una actitud de renuncia emancipativa. Para ello, se analiza la historia del joven Śuka (12.309-320). Con base en una selección de pasajes, traducidos por primera vez al español, se muestra que la historia integra visiones distintas sobre el yoga de camino a una imagen de totalidad armónica, en la que la narrativa desempeña un papel crucial, ignorado a la fecha. Así, concebido como modelo de perfección, el yoga de Śuka constituye un caso inmejorable para explorar las relaciones entre yoga, filosofía y literatura en la India clásica.

**Palabras clave:** yoga y literatura, filosofía y literatura, *Mahābhārata*, literatura sánscrita, historia del yoga

**Abstract:** This article investigates the interrelation of two frames of representation about yoga in the *Mahābhārata*: as a magic power to control reality and as a technique to die in an attitude of emancipative renunciation. To that end, the article analyzes the story of young Śuka (12.309-320). Based on selected key passages translated for the first time into Spanish, it is shown that the story reconciles different visions about yoga, projecting thus an image of harmonic totality in which narrative plays a crucial role, ignored to date. Hence,

*conceived as the perfect model, Śuka's yoga is an ideal point of entry to explore the relations between yoga, philosophy and literature in classical India.*

**Keywords:** Yoga and Literature, Philosophy and Literature, *Mahābhārata*, Sanskrit Literature, History of Yoga

### 1. Introducción: hacia una historia alternativa del yoga

El *Mahābhārata*, la gran epopeya sánscrita, es uno de los documentos más importantes de la antigüedad para apreciar el desarrollo histórico del yoga desde una perspectiva cultural amplia. En contraste con la tímida presencia del yoga en las Upaniṣads clásicas, en especial en la *Kaṭha Upaniṣad* (siglo III a.e.c.), la profusa notoriedad de las palabras “yoga” y “yogui” (*yogin*) en el *Mahābhārata*, casi un millar de veces de acuerdo con J. Brockington (2003, p. 17), es una evidencia contundente de la expansión y diversidad del fenómeno durante el período de composición del texto, entre los siglos III a.e.c. y III e.c. Al respecto, tres variedades son particularmente conspicuas. De manera indistinta, el texto llama “yoga” 1) a prácticas ascéticas (*tapas*) de ascendencia védica diseñadas para adquirir dones y cumplir deseos; 2) a la práctica de la renuncia contemplativa en pos de una gnosis trascendente y liberadora, meta que vuelve secundaria,



incluso innecesaria, la búsqueda de poderes; 3) a una variante de estos ideales formulada desde la perspectiva especializada de la incipiente doctrina dualista *sāṅkhya*. Por si esto no fuera poco, esta diversidad aparece asociada con toda clase de figuras: personajes religiosos y miembros de la nobleza, ricos y pobres, hombres y mujeres, y en contextos no sólo doctrinales sino además puramente literarios.

Este abanico de posibilidades convierte al yoga en un verdadero fenómeno cultural. Sin embargo, los especialistas no han estado a la altura de este hecho. Si bien los pioneros en el estudio del yoga subrayaron la importancia de los testimonios plurales del *Mahābhārata* (Hopkins, 1901; Eliade, 1954; Bedekar, 1968), incluidos aquellos de carácter mágico-literario (1), resulta paradójico que las últimas décadas, pese a atestiguar un desarrollo sin precedentes en el estudio del yoga, no han traído una revisión profunda de tales testimonios ni, en un sentido más amplio, de las relaciones entre yoga y literatura. Como han señalado J. Mallinson y M. Singleton (2017, p. xvi): “Solo un puñado de especialistas ha utilizado las abundantes enseñanzas [sobre yoga en el *Mahābhārata*] y, más aún, fuera de la academia siguen siendo muy poco conocidas”.

Una importante excepción son las enseñanzas sobre yoga contenidas en la *Bhagavadgītā*, célebre episodio del *Mahābhārata*. Sin embargo, se trata de una excepción que confirma la regla, pues el interés en el yoga de la *Gītā* descansa en la gradual redefinición de este texto como una obra independiente, al margen de la narrativa épica (Figueroa, 2017, pp. 15-27). Más aún, el proceso de canonización de la *Gītā* como una obra religiosa independiente y, en particular, como un manual sobre doctrina yóguica, es iluminador, pues sugiere que la representación del yoga como un fenómeno esencialmente religioso contribuyó a desdibujar su presencia en otros ámbitos y a obviar otras representaciones, incluidas las literarias. No es este, desde luego, el lugar para ahondar en ello. Basta decir que la difusión moderna del yoga bajo la estela de influencia del orientalismo y el neohinduismo, así como su acelerada popularización en las últimas tres décadas, han propiciado complejos procesos de simplificación y universalización. De todo ello,

ha surgido una visión del yoga que tiende a representarlo únicamente como una práctica o técnica espiritual a la luz de lo que puede hallarse en textos y manuales especializados, casi siempre conforme a un canon limitado que refleja intereses modernos: las *Upaniṣads*, la propia *Gītā*, la escuela de Patañjali, el *haṭhayoga*, etc. Y si bien el estudio académico del yoga se ha intensificado con múltiples y muy loables resultados, en general lo ha hecho circunscrito a esta imagen espiritual dominante, sin otorgar el mismo valor a otros testimonios: *al yoga más allá de las doctrinas especializadas sobre yoga*.

Este artículo se inserta, pues, en la importancia de estudiar el yoga en toda su riqueza y diversidad, desde una perspectiva cultural amplia que toma en cuenta las múltiples ideas que sobre el tema produjo la India clásica. Con esa premisa en mente y con el fin de hacer justicia al abanico de posibilidades que ofrece el *Mahābhārata* para acercarse al fenómeno del yoga, el artículo presta particular atención a la interrelación, facilitada narrativamente, de dos grandes matrices de representación del yoga en el texto: por un lado, como un poder mágico o sobrenatural; por el otro, como una técnica para morir y alcanzar la liberación en una actitud de renuncia, a menudo coloreada por los postulados filosóficos de la escuela dualista *sāṅkhya*. Para ello, propongo revisar la historia de Śuka, uno de los cuatro hijos de Vyāsa, el legendario compositor del *Mahābhārata*, narrada en el duodécimo libro desde una perspectiva biográfica que tiene como eje precisamente el yoga.

Los elementos principales, la estructura y el mérito literario de la historia, así como su difusión y versiones posteriores en el corpus de los Purāṇas, han sido estudiados en general, sin ahondar específicamente en el tema del yoga, por V. M. Bedekar (1965), W. Doniger (1993), M. Brown (1996) y A. Hildebeitel (2001, pp. 278-322). Hasta donde sé, el único aporte centrado en el yoga pertenece a A. Malinar, que estudia el nexo entre yoga y poder a la luz de la filosofía *sāṅkhya* (2012). Sin embargo, su análisis puede ampliarse y refinarse. Lo mismo vale respecto a la tendencia generalizada a ver a Śuka como “la personificación del ideal de renunciación” (Bedekar, 1965, p. 87), como el “asceta perfecto”

(Brown, 1996, p. 158). En particular, como intentaré mostrar con base en un análisis de los pasajes clave, traducidos por primera vez directamente del sánscrito al español, la biografía espiritual de Śuka representa un ejercicio temprano de integración de visiones distintas sobre el yoga de camino a una imagen de totalidad armónica, en la que la propia narrativa desempeña un papel central, ignorado a la fecha. Más aún, concebido como modelo de perfección, el yoga de Śuka constituye un caso inmejorable para reflexionar sobre las relaciones entre yoga, filosofía y literatura en la India clásica tanto en el *Mahābhārata* como en obras posteriores.

## 2. La vida ejemplar de Śuka

Antes de entrar en los detalles, conviene resumir la historia. Como dije, la versión más temprana se encuentra en el duodécimo libro del *Mahābhārata*, en el que se narran los sucesos posteriores a la guerra fratricida entre Pāṇḍavas y Kauravas. Más exactamente, la historia forma parte de la dilatada sección conocida como *Mokṣadharmā* (12.174-353), en la que los cinco hermanos Pāṇḍavas, encabezados por el rey Yudhiṣṭhira, dialogan con su tío abuelo Bhīṣma, agonizante sobre una cama de flechas, acerca del sentido de la existencia a la luz del ideal de liberación (*mokṣa*). Entre los múltiples relatos, digresiones y circunloquios que conforman el *Mokṣadharmā*, se hace referencia en un primer momento a Śuka como recipiente de las enseñanzas de Vyāsa, su padre, sobre el origen y el propósito de la creación (12.224.1-5). La disertación de Vyāsa se extiende a lo largo de más de cuarenta capítulos (12.224-247), con repetidas alusiones al yoga en la línea de las escuelas *sāṅkhya* y *vedānta*, pero nulos elementos literarios. En realidad, Vyāsa es un pretexto para exponer y legitimar la digresión; Śuka es un receptor pasivo que posibilita el formato dialógico: lo que importa es la doctrina, no la historia de los personajes.

Sin embargo, ambos reaparecen páginas adelante desde una perspectiva muy diferente. Se trata de los capítulos 12.309-320, que aquí nos ocupan. Todo comienza con una pregunta de Yudhiṣṭhira al moribundo Bhīṣma por la coexistencia de la

acción mundana y el ideal de liberación, entendida como la fórmula para gozar de una vida perfecta. ¿Es posible reunir ambos horizontes, el de la acción en el mundo y el de la inacción trascendente? (12.307-308). Como si el tema le hiciera recordar a Śuka, Yudhiṣṭhira añade:

¿Cómo fue que antaño Śuka, el hijo de Vyāsa, [pese a estar inmerso en el mundo de la acción], se tornó indiferente hacia la vida mundana [y comenzó a buscar la liberación]? Esto es lo que deseo que me cuentes, oh descendiente del rey Kuru, pues tengo curiosidad. (12.309.1)

Y de manera más puntual, luego de una primera intervención de Bhīṣma:

Dime, abuelo, ¿cómo fue que Vyāsa engendró al virtuoso y gran asceta Śuka, y cómo fue que éste alcanzó la meta suprema? ¿Con qué mujer procreó Vyāsa, ese tesoro de ascetismo, a Śuka? Pues nadie sabe quién fue su madre ni cómo alguien tan magnánimo pudo nacer en este mundo. Por otra parte, ¿cómo fue que siendo apenas un niño comenzó a interesarse por la sabiduría de lo sutil? Y es que no parece haber sobre la tierra nadie como él. Esto es lo que deseo que me cuentes en detalle, ilustre señor, pues nada me complace más que escuchar el supremo néctar [de tus palabras]. Háblame, abuelo, sobre la grandeza y la sabiduría profundamente yóguicas (*ātmayoga*) de Śuka de manera puntual y en orden cronológico. (12.310.1-5)

Las dudas de Yudhiṣṭhira anticipan que la vida de Śuka es ejemplar y que esa excepcionalidad tiene que ver con el yoga. En un sentido profundo, las proezas ascéticas y la liberación de Śuka son percibidas como yoga, o literalmente el “yoga es su esencia” (*ātmayoga*). Por su parte, la petición de que el recuento sea “cronológico” o, literalmente, “en orden sucesivo” (*ānupūrvya*) establece el tono narrativo biográfico. El yoga de Śuka será descrito siguiendo el hilo de su vida, del nacimiento a la muerte.

Entonces, “con el fin de procrear un hijo”, Vyāsa se dirigió al Meru, la montaña primordial, y ahí se sometió a un “ascetismo extraordinario”,

definido como el acto de “entrar en sí mismo por medio del yoga y absorberse en la verdad del yoga (*yogadharma*)”. En ese estado, le pide al dios Śiva que le conceda “un hijo con el mismo vigor que el fuego, la tierra, el agua, el viento y el éter”. Tras expresar “su voluntad, Vyāsa permaneció en el lugar durante cien años”, dedicado a “adorar al gran dios multiforme Śiva” y a “practicar el yoga supremo (*paramam yogam*), sin abandonar su disciplina ni desfallecer” (12.310.12-22). Complacido, el gran dios concede el deseo con estas palabras: “Vyāsa, tendrás al hijo que desees, un gran hijo que será tan puro como el fuego, el viento, la tierra, el agua, el éter” (12.310.26-28).

Poco después, la promesa se materializa milagrosamente a través de la proverbial combinación de ascetismo y erotismo (2). Vyāsa se disponía a encender el fuego ritual, pero la súbita aparición de una hermosa ninfa provoca que otro fuego, el del deseo, crezca en su interior. Pese a sus esfuerzos para mantener la compostura, la perturbación le provoca una eyaculación y su semen cae sobre los leños rituales, fecundándolos. De ellos emerge Śuka, elocuentemente descrito como “luz radiante” y, una vez más, como “yogui supremo” (*mahāyogin*) (12.311.9-10). Eufóricos, los dioses colman de bendiciones y emblemas ascéticos al recién nacido, quien pronto da señales de su virtuosismo: observa toda clase de votos, domina los Vedas y aprende muchas otras disciplinas. Por último, “comenzó a practicar austeridades más extremas” con una sola cosa en mente: la liberación (12.311.21-27).

Los sucesos referidos por Bhīṣma en 12.309 a manera de preámbulo, después de que Yudhiṣṭhira lo inquiriere inicialmente por la vida de Śuka, parecen ser anteriores a esta resolución, pues ahí vemos a Vyāsa exhortar a su hijo a buscar la liberación, después de pronunciar un exaltado discurso sobre el carácter efímero de la existencia en el que no faltan los ecos budistas (12.309.90). Por lo tanto, cabe reconstruir la secuencia narrativa ligando las últimas palabras de dicho capítulo –“así, tras recibir el sabio consejo de su padre, Śuka abandonó el hogar y se marchó en busca de un maestro experto en la liberación” (12.309.92)– con las primeras líneas de 12.312, en las que vemos a Śuka marcharse a la ciudad de Mithilā para estudiar con el célebre

rey sabio Janaka a petición de su propio padre, no sin haber dominado primero la “ciencia del yoga” (12.312.4).

Tras superar varias pruebas tanto en el camino como en la corte de Mithilā, a las que volveré, Śuka es recibido por Janaka. El rey inquiriere al muchacho por el propósito de su visita y, tras escuchar su interés en la liberación, comienza a enseñarle. Le explica cuáles son los deberes de una vida brahmánica conforme al modelo de las cuatro etapas de la vida o *āśramas* (estudiar, formar una familia, retirarse a contemplar y renunciar a todo). Śuka pregunta si es necesario cumplir tales deberes para aspirar a la liberación. Para su alivio, Janaka admite la posibilidad de buscar directamente la liberación siempre y cuando se posea una mente pura y un entendimiento profundo de la existencia. Lo que importa

Es verse uno mismo en todas las cosas y todas las cosas en uno mismo, sin apegos, como el pez en el agua, como el ave que levanta el vuelo y se funde en la vastedad del horizonte, de modo que al dejar el cuerpo uno trascienda las diferencias y, libre, alcance la paz suprema. (12.313.29-30)

Janaka continúa en el mismo tono, haciendo hincapié en una visión de igualdad, y luego confiesa ver en Śuka ese conocimiento:

Excelentísimo, puedo percibir que esta sabiduría ya existe en ti. De hecho, cualquier cosa que pudieras enseñarme en realidad ya la conoces [...] No estás consciente de cuán elevado es tu conocimiento, de cuán elevado es tu estado, de cuán elevado es tu poder (*aiśvarya*). Ya sea por inmadurez, por falta de confianza o por el miedo que supone no estar liberado, pese a que todo lo sabes no te das cuenta de ello. (12.313.41, 44-45)

Convencido ahora de su sabiduría inherente, el joven Śuka regresa a casa. Vyāsa lo recibe con júbilo y, tras conversar sobre los detalles de su estancia con Janaka, se reintegra a la vida de estudio en la ermita de su padre. Sin embargo, esta rutina cambia con la inesperada visita de Nārada, otro célebre sabio. El intercambio pasa rápidamente de la importancia de recitar los

Vedas a la pregunta por la meta última (12.316.3-4). Las doctrinas de Nārada sobre la insustanciabilidad del mundo manifiesto, sobre el círculo de apego, sufrimiento y muerte al que nos somete el cruel *samsāra*, y sus llamados para renunciar a todo en pos del alma inactiva (12.316-318.1-45), tienen un impacto definitivo en Śuka, quien resuelve materializar la búsqueda de toda su vida y alcanzar la liberación.

El joven comunica su decisión a Nārada y a su padre, y ambos la aprueban (12.318.60-63). Se retira, entonces, a la cumbre de una montaña y ahí, en un estado de absorción contemplativa coloreado por las doctrinas del *sāṅkhya*, Śuka deja su cuerpo, una muerte voluntaria que le abre las puertas de la liberación. Los dos últimos capítulos de la historia, 12.319-320, envuelven narrativamente este acto culminante en la forma de un prodigioso ascenso aéreo al sol, en cuyo divino resplandor Śuka se funde, para convertirse en *mahāyogīśvara*, “señor supremo del yoga” (12.319.6), confirmando la centralidad del yoga, de principio a fin, en su ejemplar vida.

### 3. ¿Replegar o desplegar poderes?

Como muestra este resumen de la historia, la excepcional vida de Śuka gira en torno al yoga. Como intentaré mostrar a continuación, esta constante y la retórica superlativa que la envuelve descansan en un esfuerzo de sincretismo. Śuka no es cualquier yogui, sino uno superior, pues encarna la combinación armónica de al menos dos grandes matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: la ascético-mágica y la ascético-salvífica. Como también intentaré mostrar, la propia textura literaria de la historia juega un papel fundamental en la construcción de esa totalidad armónica, al reunir elementos incompatibles o equidistantes doctrinalmente. En ese sentido, para ser completo, el yoga de Śuka depende, a nivel discursivo, de la integración de imaginación y doctrina, de literatura y filosofía. En el texto, esto se despliega a través de la trama biográfica, estructurada en torno al aprendizaje de Śuka con tres maestros: Vyāsa, Janaka y Nārada.

De entrada, nacido milagrosamente por el yoga ascético de Vyāsa, la vida de Śuka no podía estar consagrada sino a ese mismo arte. Origen es destino. En el detalle, sin embargo, este primer acontecimiento guarda un mensaje sincrético. Por un lado, como ha señalado A. Malinar correctamente, el deseo de Vyāsa de engendrar no cualquier hijo sino uno que posea el vigor de los cinco elementos materiales o *mahābhūtas* (éter, fuego, aire, agua, tierra) delata la influencia de la escuela *sāṅkhya* sobre el yoga de Śuka (2012, p. 35). Por el otro, sin embargo, Malinar pasa por alto que la propia trama literaria que retrata a Vyāsa empleando el yoga como medio para procrear, presupone una visión distinta del yoga, pero conspicua en el *Mahābhārata*, a saber, como un poder mágico con fines mundanos (*bala*, *aiśvarya*) (3). Una valoración más justa de la escena debería, por tanto, tomar en cuenta ambos elementos, los doctrinales y los literarios, y concluir que el yoga de Śuka apunta, desde el nacimiento, a una idea más compleja, en la que convergen ideales ascéticos transmudanos y motivos mágicos mundanos.

Esta complejidad emerge con nitidez en los episodios subsecuentes de la historia, comenzando con la descripción del viaje de Śuka, por órdenes de Vyāsa, para estudiar con Janaka y su posterior retorno. El episodio abre de este modo:

Sin dejar de pensar en la liberación, Śuka fue a ver a su padre. Saludó respetuosamente al maestro y, anhelando el bien supremo, le dijo con humildad: “Usted está bien versado en la verdad de la liberación (*mokṣadharmā*). Enseñeme, señor, de modo que pueda alcanzar la suprema paz mental”. Tras escuchar las palabras de su hijo, el gran sabio le respondió: “Hijo mío, estudia por supuesto la liberación, pero también los diversos *dharmas*”. Así, con la guía de su padre, Śuka se convirtió en el mejor entre los estudiosos del ser supremo y dominó tanto la ciencia del yoga como la del [sabio] Kapila. Cuando Vyāsa consideró que su hijo había adquirido un aura sacra, como si irradiara a *brahman*, y se había vuelto proficiente en la ciencia de la liberación, le dijo: “Ve ahora con Janaka, el señor de Mithilā. Él te enseñará específicamente todo lo que

concierno al tema de la liberación”. Así, por órdenes de su padre, Śuka partió con el fin de aprender de Janaka, el rey de Mithilā. (12.312.1-7)

Vyāsa enseña a su hijo “tanto la ciencia del yoga como la del [sabio] Kapila”, el mítico fundador de la doctrina *sāṅkhya*, alusión que abarca tanto a esta tradición como al tipo de yoga que se desprende de sus postulados, es decir, el llamado yoga clásico, con su claro perfil contemplativo y salvífico. Precisamente con ese perfil en mente, Vyāsa envía a su hijo a estudiar con Janaka, no sin antes darle este inesperado consejo:

Sé humilde y viaja por tierra, como lo hace toda la gente, sin recurrir al poder (*prabhāva*) de volar por los aires, y hazlo sin escalas y con presteza, no como un viaje de placer. En suma, evita cualquier acto extraordinario (*viśeṣa*), pues los actos extraordinarios son secundarios (*prasaṅgin*). (12.312.8-9)

El llamado a no volar forma parte de una prohibición más amplia: si de verdad aspira a convertirse en un yogui, Śuka debe actuar como un discípulo humilde y desapegado, y esto incluye renunciar a cualquier “despliegue de poder” (*prabhāva*), a cualquier gesto “especial” o “fuera de lo común” (*viśeṣa*), centrando su atención en lo único que importa, en lo que no es “secundario” ni “complementario” (*prasaṅgin*), esto es, la liberación. Por lo tanto, en sentido estricto, la actitud de renuncia consiste en un repliegue u ocultamiento de tales prodigios, pues se trata no de una aspiración sino de algo que Śuka posee de suyo “tras haber dominado la ciencia del yoga”.

Obediente, el muchacho emprende el viaje a pie, aunque bien habría “podido hacerlo volando” (12.312.12), insiste el texto como invitando esa posibilidad en el acto mismo de condenarla. A ese paradójico juego se suma la bucólica descripción del recorrido, a través de valles y montañas, así como los exuberantes pormenores sobre la corte de Janaka, donde Śuka es atendido por “encantadoras doncellas de amplias caderas (...) parecidas a ninfas celestiales”, sin sentir deseo por ellas (12.312.25-37) (4). Esta disonante apología de la vida mundana termina, al caer la

noche, con una imagen que condensa la retórica continente en torno al yoga: resguardado en su alcoba, Śuka se absorbe en meditación (*dhyāna*) (12.312.43-44). Al respecto, llama la atención que el texto no use en este caso la palabra yoga. Volveré a ello. Por ahora basta decir, como ha mostrado también Malinar (2012, pp. 35-36), que el desdén de Vyāsa hacia los poderes y la manera como Śuka supera la prueba, presuponen, una vez más, la perspectiva de la escuela *sāṅkhya* sobre el yoga.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la historia. La otra, dejada de lado por Malinar, emerge con el retorno de Śuka, tras completar su entrenamiento con el rey Janaka:

Después de recibir las enseñanzas [de Janaka] y establecerse en sí mismo por sí mismo y comprender por sí mismo su ser mismo, Śuka vio cumplida su misión. Entonces, feliz y contento, resolvió emprender en silencio la marcha [de vuelta a casa], hacia el norte, en la dirección del Himalaya, compartiendo la naturaleza del viento (12.314.1-2).

Las siguientes líneas confirman que la inesperada identificación con el viento no es un eufemismo para indicar que Śuka regresó a toda prisa, una vez más a pie como le ordenó su padre. En realidad, el texto se refiere a un despliegue del poder que poseía desde el principio, pero que hasta aquí había mantenido oculto conforme a los ideales de contención y autodominio. Śuka “comparte la naturaleza del viento” (*sadharman mātariśvanah*) porque puede volar:

Con su ser purificado, cual si fuera el sol en el firmamento, Śuka divisó a la distancia el sublime y sagrado refugio de su padre, el gran asceta Vyāsa, quien estaba rodeado por sus discípulos. Por su parte, Vyāsa vio acercarse a su hijo como un fuego que irradiaba luz por todas partes, con un esplendor similar al del sol, flotando por encima de las copas de los árboles, de los montes y los precipicios, afianzado al yoga, magnánimo, más allá de los *guṇas*, tal como una flecha [liberada de su arco]. (12.314.25-27) (5)

El pasaje celebra el éxito de la aventura discipular de Śuka a los pies de Janaka exactamente con el mismo don que se guardó de exhibir en el camino de ida, el don mágico de volar, entendido como un poder “especial” o “extraordinario” (*viśeṣa*), pero mundano (la capacidad de desplazamiento físico), sin ningún efecto espiritual superior y, por ello mismo, “secundario” (*prasāṅgin*). Pese a ello, es significativo que el texto defina expresamente este despliegue como yoga. Śuka vuela por los aires, confundiendo con el sol, “afianzado al yoga” (*yogayukta*), una fórmula común en el *Mahābhārata* para designar a alguien versado en dicho arte. En contraste, como vimos, el texto se guarda de llamar yoga a la actitud de continencia meditativa recomendada por Vyāsa. El mensaje inicial –el verdadero yoguī no despliega poderes mundanos, los repliega– es así trastocado. ¿Significa esto que el yoga mágico ha dejado de ser “secundario”, un mero “accesorio” (*prasāṅgin*), frente al yoga entendido como una técnica ascética liberadora? ¿O es más bien que la trama completa busca sugerir una especie de conciliación? Es decir, ¿cabe leer el viaje completo de Śuka, *de ida y vuelta*, no en clave adversativa sino más bien como un movimiento complementario de repliegue y despliegue del que el yoga participa?

Al respecto, llama la atención la referencia a los tres *guṇas*, los tres componentes constitutivos del orden físico-mental o *prakṛti*, una de las doctrinas centrales de la escuela *sāṅkhya*. De acuerdo con esta doctrina, trascender las fuerzas de la inercia, la actividad y su equilibrio (respectivamente, los *guṇas tamas, rajas y sattva*), equivale a trascender las determinaciones de la existencia ordinaria, neutralizando su efecto esclavizante y zanjando el camino para reconocer la esencia espiritual o *puruṣa*, en un estado de soledad *post mortem*. Sin embargo, en el caso de Śuka la fórmula “más allá de los tres *guṇas*” (*guṇacyuta*), al tiempo que evoca ese tipo de emancipación, queda incorporada dentro de la representación del yoga como un despliegue de poder. Ahondaré en ello en la siguiente sección. Por ahora, parece que esa incorporación refuerza la complementariedad de los polos repliegue-despliegue.

Inicialmente, la estancia con Janaka augura una progresión respecto a las enseñanzas impartidas por Vyāsa. Sin embargo, como vimos, más que aportar nuevos conocimientos, Janaka ayuda a Śuka a abrazar una sabiduría inherente. Entre los elementos de esta especie de mayéutica se encuentra el llamado a reconocer su poder: “No estás consciente de cuán elevado es tu poder (*aiśvarya*)”, le dice (12.313.44). De hecho, Janaka presagia la manifestación concreta de ese poder cuando compara, según vimos, la sabiduría última con “un ave que levanta el vuelo y se funde con la vastedad del horizonte” (12.313.30). Así pues, el vuelo mágico de Śuka para volver a casa materializa narrativamente la enseñanza de Janaka. El sentido de progresión consiste, por lo tanto, en un acto de vindicación o legitimación. Originalmente relegado a una posición secundaria, el yoga mágico es ahora legítimo. Hasta aquí todo bien.

Sin embargo, en un nuevo giro narrativo, las connotaciones jerárquicas de esta progresión son puestas en duda por la efusiva reacción de Vyāsa al ver a su hijo “flotando por encima de las copas de los árboles [...], afianzado al yoga”. Aunque la estancia con Janaka ha surtido su efecto legitimando el poder yóguico de Śuka, este despliegue no desplaza ni supera el yoga continente predicado por Vyāsa. Más bien, el júbilo del padre evoca una tregua literaria entre dos visiones del yoga aparentemente incompatibles.

La propia historia consume verbalmente esta especie de rito de pasaje y su desenlace conciliatorio al calificar a Śuka, una vez que se ha reintegrado a la rutina religiosa en la ermita de su padre, como *vīryavān*, “poderoso”, título que lo distingue de los otros estudiantes:

Con un corazón contento por haber podido contarle a su padre todos los detalles sobre su encuentro con el rey Janaka, Śuka, el poderoso hijo de Vyāsa, se unió a los otros discípulos del gran sabio para estudiar [de nuevo] con él. (12.314.29-30)

Conjuntando elementos literarios y doctrinales, los siguientes episodios de la historia profundizan esta imagen integral del yoga, donde la absorción contemplativa liberadora es compatible con el despliegue de poderes sobrenaturales y viceversa.

#### 4. Una liberación portentosa

Como adelanté, la reanudación de los estudios de Śuka con su padre se ve interrumpida por la llegada de un tercer maestro: el mítico sabio Nārada. Sus enseñanzas no parecen, sin embargo, ser muy distintas de las que le impartiera primero su padre. En cierto sentido, el aprendizaje con Nārada cumple la función de reivindicar ahora la visión del yoga como una técnica salvífica, en un movimiento contrario al delineado por la progresión de Vyāsa a Janaka. Así, el discurso de Nārada vuelve a poner el acento en las calamidades del *samsāra*, caracterizado como interminable sufrimiento y esclavitud, y llama repetidamente a trascender esa condición por medio de una renuncia *in extremis*: dejando el cuerpo. A lo largo del centenar y medio de estrofas que conforman su intervención, los postulados de la escuela *sāṅkhya* forman un intermitente telón de fondo, si bien la palabra yoga no figura (12.316-318.45).

Ésta reaparece una vez que Śuka, convencido por el sermón del maestro, decide abandonarlo todo y emprender el viaje final. Para ello, la “única vía posible es el yoga”, conclusión que reestablece el vínculo entre el yoga y el “estado supremo del que no se retorna jamás”, es decir, la liberación (12.318.50-52). El nombre que el texto se guardó de usar en relación con los llamados de Vyāsa al autodominio, es así restituido como consecuencia de las enseñanzas de Nārada.

Con toda justicia podemos preguntar ¿dónde está ahora el portentoso yoga que Śuka había logrado reconocer como suyo y desplegar libremente tras su estancia con Janaka, y al que la narrativa concedió una importancia similar a la del yoga continente? ¿Se ha impuesto finalmente la perspectiva que interpreta el yoga como una técnica diseñada para los ideales de la renuncia y la salvación? ¿Vuelve el yoga a ser exclusivamente repliegue? El diálogo interior que da forma a la resolución de Śuka, disipa nuestras dudas. Aquí el pasaje completo:

Anhelo ese estado supremo del que no se retorna jamás. Después de renunciar para siempre a todos los apegos de mi mente, partiré al destino donde mi alma, pura e

incorruptible, hallará al fin reposo, y ahí viviré por la eternidad. Ahora bien, para alcanzar el destino supremo la única vía posible es el yoga, pues para liberarse es necesario una cesación absoluta y para ello de nada sirven las acciones [rituales]. Por lo tanto, bien afianzado al yoga dejaré el que hasta ahora ha sido mi hogar, el cuerpo, y transfigurado en el viento, entraré en el sol, esa gran masa de luz. Y es que, a diferencia de la luna, que a expensas de los dioses cae sobre la tierra y luego se vuelve a alzar, que siempre mengua y luego se vuelve a llenar, el sol permanece inmutable. Sus potentes rayos dan calor al universo y su núcleo imperecedero irradia luz por todas partes. Nada, pues, anhelo más que viajar al brillante sol. Tras despojarme de este cuerpo, incólume y con un corazón libre de todo apego, residiré en la mansión solar. Acompañado de los sabios primordiales, alcanzaré su radiante fulgor. Me despido de todas las creaturas que habitan estos mundos, de los animales, las plantas y las montañas, de la vasta tierra en sus cuatro direcciones y de los planos celestiales, de dioses, demonios, *gandharvas*, *piśācas*, *uragas* y *rākṣasas*. [Hoy], sin duda, entraré [en el sol]. ¡Que todos los dioses y los sabios primordiales admiren el poder de mi yoga (*yogavīrya*)! (12.318.50-59)

Śuka deshecha las “acciones” (*karma*), en especial las acciones rituales, como pasaporte al “destino supremo” (*paramā gati*), más allá de la temporalidad circular del *samsāra*, y abraza en cambio el yoga por ser la única vía que garantiza la “cesación absoluta” (*avabandha*) que exige semejante aventura. Esto confirma que el texto entiende la liberación como un estado *post mortem*. Suspender todas las funciones físico-mentales es, sin embargo, el primer paso. De acuerdo con la visión india de la temporalidad, la liberación exige, además, *morir para no volver*. Si el yoga es la única vía a la liberación es porque puede procurar una muerte así, en el doble sentido de que es una técnica de “cesación” voluntaria de la vida y, además, una técnica para controlar lo que sucede al cruzar el umbral de la muerte física, evitando así renacer (6).

Siguiendo el impulso imaginativo del relato, lo que aguarda a Śuka al otro lado de la muerte

es una plenitud solar atemporal en la que el yoga no sólo prevalece, sino que recupera su talante prodigioso. La descripción del primer vuelo mágico del joven yogui, tras estudiar con Janaka, viene de inmediato a la mente. Ahora es claro que ese despliegue de poder desempeña una función narrativa superior al prefigurar el vuelo final. Ambas descripciones están inspiradas en la antigua escatología védica (Brown, 1996, p. 162), según la cual, cuando una persona muere, dependiendo del mérito ritual que haya acumulado, viaja a un mundo más duradero, idealmente el mundo solar de los dioses (7). Śuka no sólo comparte la naturaleza del viento y vuela, sino que irradia un fulgor constante que lo asemeja al sol. En la antecámara aquí del vuelo *post mortem*, estos elementos se intensifican. Śuka se visualiza “transfigurado en el viento” (*vāyubhūta*) y volando ya no superficialmente sino ascendiendo y “entrando” en el sol mismo, la morada permanente que reemplazará la morada temporal del cuerpo. Con base de nuevo en la escatología védica, el pasaje ofrece además la razón de la naturaleza solar de la liberación: a diferencia de la luna, el gran astro simboliza permanencia, atemporalidad y eternidad vivificante. En este punto, por si hubiera alguna duda de que estamos ante una reiteración del yoga mágico, Śuka cierra su exaltada proclama invitando a los dioses a admirar su *yogavīryya*, “el poder de su yoga”, “su poderoso yoga”.

El efecto más importante de esta representación ampliada o superlativa del yoga como un poder sobrenatural recae, desde luego, en la propia liberación. Ésta es ahora representada como un despliegue prodigioso, no como un repliegue contemplativo, y como tal sólo puede describirse literariamente, no conceptualmente. Por su parte, el yoga del poder sobrenatural mundano obtiene su razón última de ser en la meta transmundana de la liberación.

Esta nueva y más ambiciosa simbiosis entre el yoga liberador y el yoga mágico, y ahí mismo entre doctrina y literatura, se consume en los últimos dos capítulos de la historia (12.319-320), donde se narra propiamente el deceso y vuelo yóguicos de Śuka:

El hijo de Vyāsa subió a la cima de la montaña y tomó asiento en un paraje llano, remoto

y solitario. Entonces, tal como prescriben las escrituras, aquel gran sabio versado en el “yoga por pasos” (*kramayoga*), poco a poco fue recogiendo dentro de sí mismo cada parte de su cuerpo, empezando por los pies. Con el rostro vuelto hacia el oriente cuando el sol apenas se alzaba, se mantuvo sentado de este modo, con brazos y piernas recogidos en una actitud de reverencia. A continuación, en el mismo lugar, el sagaz Śuka prosiguió con su yoga (*yoktum samupacakrame*) hasta que no hubo ahí más aliento de aves ni sonidos ni incluso imágenes. Se vio entonces a sí mismo libre de todo apego y comenzó a reír sin dejar de mirar el sol. Luego, con el fin de recorrer el camino hacia la liberación, se afianzó una vez más al yoga y convertido en gran señor del yoga (*mahāyogīśvara*) se adentró en el cielo infinito. Ahí, tras caminar alrededor del sabio celestial Nārada [en señal de respeto], le anunció [que desplegaría] su propio yoga. [Le dijo:] “¡Salve, oh gran asceta! ¡Mírame mientras me pongo en marcha! Con tus bendiciones, oh esplendoroso, alcanzaré el anhelado destino”. Nārada asintió y entonces el majestuoso hijo de Vyāsa, tras hacerle una reverencia, se afianzó una vez más a su yoga y penetró el infinito. Se elevó desde la cima del Kailāsa y comenzó a volar surcando decidido el firmamento. (3.319.1-10)

Estas impactantes líneas condensan el ideal de yoga asociado con Śuka. Llamado “yoga por pasos” o *kramayoga*, hasta aquí el modelo comprende, al parecer, cuatro fases. La primera describe un estado de recogimiento, caracterizado como control absoluto de las funciones corporales y mentales. La segunda corresponde al momento exacto en el que Śuka muere usando el yoga. Aunque la descripción es críptica, la escena completa sugiere que la lacónica expresión “prosiguió con su yoga” (*yoktum samupacakrame*, literalmente “se dispuso a someter [¿su respiración?]), así como el efecto disolutivo de esa acción (no hay más sonidos ni imágenes), indican que Śuka expiró su último aliento (8). La tercera fase consiste en pasar al otro lado, entrar en el plano transmundano, imaginado como un gran horizonte abierto (*viḥāyas*). Una vez ahí, Śuka no es ya cualquier yogui sino el “gran señor

del yoga” (*mahāyogīśvara*), título que suele darse a Śiva, el dios detrás del nacimiento de nuestro personaje. Al respecto, nótese que el título celebra no tanto lo que hasta aquí ha logrado Śuka con su yoga, sino lo que está por lograr: el despliegue pleno de su poder, que corresponde a la cuarta fase de la secuencia y consiste en recorrer la senda aérea del más allá hacia la liberación solar. Antes de emprender ese viaje mágico, Śuka se reencuentra con su maestro Nārada y le anuncia que está por desplegar su “propio yoga”, su “yoga personal” (*svam yogam*), espectáculo que no debe perderse. La invitación es reveladora, pues establece que el poder que siempre poseyó de manera innata y que ningún maestro le enseñó, es el sello distintivo de su yoga, marcando así una distancia respecto a otros yogas, por definición inferiores. De este modo, al reiterar en cada nueva fase la palabra yoga, al definir cada uno de los empeños de Śuka como yoga, el texto proyecta una imagen de perfección en la que el yoga salvífico es más que salvación y, a su vez, el yoga mágico es más que magia.

Ahora bien, el “yoga por pasos” comprende al menos una fase más. Tras pedir a Nārada que admire su “yoga personal”, Śuka se adentra en el espacio infinito. Mientras él gana altura, las creaturas de los tres mundos lo contemplan maravillados y los dioses y demás seres celestiales celebran su inminente arribo (12.319.11-29). Entonces:

Establecido en su poder sobrenatural (*siddhi*), el brillante Śuka dejó atrás las cuatro regiones intermedias, dejó atrás las ocho variantes de [el *guṇa*] *tamas*, dejó atrás las cinco variantes de [el *guṇa*] *rajas*, dejó atrás también [el *guṇa*] *sattva* —¡vaya prodigio!—, y a continuación se estableció en el plano eterno, más allá de los *guṇas* y los atributos, en *brahman*, como un fuego ardiente que no despidió humo. (12.320.1-3)

Una vez más, el vuelo mundano fue una premonición del vuelo transmundo, y así, tal como le ocurrió cuando volvió a casa tras estudiar con Janaka, Śuka trasciende los *guṇas*, los elementos constitutivos del orden físico-mental, con su portentoso yoga. Este triunfo, de acuerdo

con la filosofía del *sāṅkhya* indispensable para lograr el aislamiento liberador, posee ahora, sin embargo, un correlato mágico y, como tal, forma parte de una apuesta sincrética articulada literariamente. La disolución de los fundamentos constitutivos de la identidad ordinaria a través de la absorción contemplativa en el ser impersonal (*puruṣa*, *brahman*) adquiere la intensidad literaria de un ímpetu vertical ascendente que transfigura a Śuka en un principio luminoso imperturbable (*śūnyākāra*). La liberación no es silencio meditativo ni elevada filosofía, sino un vuelo uniforme que cruza la última aduana —el Meru, la montaña primordial—, y entonces la frontera entre el espacio atmosférico y el espacio celestial. Gracias a su “yoga personal”, Śuka disfruta de vistas incomparables en el mundo de los dioses, hasta que:

Siguiendo el camino del firmamento, Śuka se elevó más allá del viento y, desplegando su poder personal (*svaprabhāva*), consiguió fundirse con todas las cosas [por medio de la luz solar]. Tras ascender por la senda suprema del gran yoga [...] Śuka desapareció y, desplegando su inmenso poder, despojándose de los *guṇas*, alcanzó el estado supremo. (12.320.19-20, 26)

El relato confirma que el yoga liberó para siempre a Śuka al introducir a continuación la escena del dios Śiva consolando a Vyāsa con un don solar en la misma montaña de donde partió su amado hijo: a partir de ahora podrá hallarlo en su sombra. El simbolismo es claro: Śuka se transformó en luz solar y, por tanto, ahora envuelve todas las cosas, y la sombra es el mejor testimonio de ello. Por último, Śiva recuerda al apesadumbrado padre que simplemente se ha cumplido su deseo: al milagroso nacimiento y a la excepcional carrera yóguica de Śuka sólo podía corresponder un final similar. Destinado desde el nacimiento a ser un yogui portentoso, Śuka se liberó sin renunciar a sus prodigios, y más bien desplegándolos. De nuevo, la superioridad de su yoga radica en la paradójica convergencia de trascendencia transmundo y control mágico de la inmanencia.

## 5. ¿Simple literatura?

¿Da cuenta esa convergencia de una aspiración real? ¿Tuvo el yoga perfecto de Śuka un paralelo doctrinal o se trata de “simple” literatura? Sin duda pertinente, la pregunta rebasa los fines de esta reflexión y sólo podría responderse cabalmente a partir de un análisis completo de los “yogas” del *Mahābhārata*. De manera preliminar, destaca un pasaje que forma parte también del *Mokṣadharmā*, pero sin conexión con la historia de Śuka o las enseñanzas de Vyāsa. Me refiero a las enseñanzas de Bhīṣma sobre la diferencia entre la filosofía *sāṅkhya* y el yoga en la sección 12.289. Inicialmente, la diferencia gira en torno al fundamento de una y otra tradición: el yoga se basa en la experiencia personal; el *sāṅkhya* en la sabiduría de las escrituras. Sin embargo, añade Bhīṣma, ambas tradiciones son igualmente elevadas, su mensaje es similar y las dos llevan a la meta última. Lo que las distingue es simplemente el “enfoque” (*darśana*) (12.289.1-7).

La explicación no satisface a Yudhiṣṭhira. Si *sāṅkhya* y yoga son similares prácticamente en todo, ¿cómo puede hablarse de dos *darśanas* o “enfoques” distintos? Bhīṣma reitera que el yoga permite vencer el deseo, escapar a las redes del *samsāra* y alcanzar la emancipación (12.289.10-17). Hasta aquí parece que el sabio tiene también en mente el *sāṅkhya*. En todo ello, sin embargo, hay algo que sólo puede decirse del yoga. Solamente en su caso, estos logros pueden ir acompañados de “poder” (*bala*), ser compatibles con él. De hecho, debido a su centralidad, este elemento termina funcionando como criterio de diferenciación respecto al propio yoga:

Asediados por las ataduras nacidas del karma, los yogas que carecen de poder (*abala*) fracasan; en cambio, los yogas dotados de poder (*balānvita*) conducen a la liberación (9). Oh heroico rey, así como un fuego pequeño y débil se extingue si se le arrojan leños gruesos, del mismo modo, el yoga que carece de poder [no prospera]. Ahora bien, oh soberano, si ese mismo fuego es avivado por el viento e incrementa su fuerza, puede consumir en un instante la tierra entera. Del mismo modo, el yogui

que incrementa su poderío irradia vigor y se vuelve supremamente poderoso, es capaz de arrasarlo con el universo entero como el sol al final de los tiempos. Oh rey, tal como la corriente impetuosa arrastra al hombre débil, también los objetos de los sentidos arrastran irremediablemente el yoga que carece de poder. En cambio, tal como el elefante permanece inmóvil en medio de la corriente, del mismo modo, quien obtiene el poder del yoga (*yogabala*) se impone sobre los diferentes objetos de los sentidos. Oh Yudhiṣṭhira, los yoguis que poseen *yogabala* entran libremente en los Prajāpatis, en los sabios primigenios, en los dioses, en los elementos, y se imponen (*iśvara*) sobre ellos. Y ni Yama ni el cruel Antaka ni la implacable Muerte consiguen subyugar a un yogui así, de vigor ilimitado. Oh heroico descendiente de los Bharatas, el yogui dotado de poder puede forjarse varios miles de cuerpos (*ātmanām*) y viajar en ellos por esta tierra; puede gozar de los objetos de los sentidos, luego practicar un feroz ascetismo y, una vez más, desplegar sus deslumbrantes poderes como el sol sus rayos. De hecho, el yogui dotado de poder se impone sobre la esclavitud y, sin duda, se vuelve también amo y señor de la liberación. Oh rey, en esto consisten [a grandes rasgos] los poderes del yoga. Ahora te explicaré sus sutilezas con ejemplos. (12.289.18-29)

Las ricas imágenes literarias que retratan al yogui vigoroso en este revelador pasaje, trátense de su esplendor solar, su imperturbabilidad u ubicuidad, desembocan repetidamente en la idea de “dominio” o “señorío” (*iśvara*). La implicación de este énfasis se encuentra en las líneas finales: que sólo el yoga pueda ser *bala*, “poderoso”, “prodigioso”, significa que sólo el yoga, a diferencia del *sāṅkhya*, puede aspirar a la liberación transmundana, por definición excluyente, y además a un control afirmativo sobre la realidad, de vuelta a la inmanencia. En estricta adherencia a sus postulados dualistas, el *sāṅkhya* no puede prometer una comunión solar con todas las cosas: el espíritu inactivo (*puruṣa*) y el orden natural (*prakṛti*) son por completo incompatibles. En cambio, al dar cabida al poder o *bala*, el yogui puede practicar un “feroz ascetismo”, renunciar

a todo y, no obstante, “gozar de los objetos de los sentidos” y abrazar este mundo como el sol lo abraza con sus rayos, la expresión de su infinito poder vivificante (y el estado final de Śuka). Así, aun cuando la liberación sigue siendo percibida como un estado de soledad desvinculado de todo lo demás y, por ende, prevalece como la meta última, el yoga no está condicionado por dicho ideal. Más bien, entendido como un control mágico de la realidad, el yoga contiene y determina la liberación. En ese sentido, como ha observado J. Fitzgerald (2012, p. 273), el pasaje “cuestiona fuertemente la tendencia a entender el yoga como una práctica puramente espiritual y exclusivamente contemplativa”.

Esto sugiere que el yoga de Śuka pudo haber tenido paralelos en el terreno propiamente doctrinal y, más importante aún, que la circulación de tales ideas pudo representar una alternativa al incipiente desarrollo del yoga contemplativo y excluyente inspirado en el modelo dualista del *sāṅkhya*. Una vez más, el elemento distintivo de tales alternativas es la integración afirmativa del imaginario mágico en torno al yoga. Como sabemos, el *sāṅkhya* hizo lo propio, pero con una actitud más bien ambivalente expresada en un proceso de domesticación e incluso rechazo, que desemboca en la formulación clásica de Patañjali (siglo IV), para quien los poderes sobrenaturales son, al mismo tiempo, un logro (*siddhi*) digno de admiración y una calamidad estorbosa (*upasarga*), dependiendo de si se les juzga en relación con la conciencia ordinaria (*vyutthana*) o con la absorción contemplativa excluyente (*samādhi*) (3.37, 3.50). En este sentido, cabría interpretar el yoga de Patañjali como la consumación de un esfuerzo –incipiente en el propio *Mahābhārata*– de purgar el yoga precisamente de su dimensión mágico-inmanente a la luz de los ideales de la renuncia y conforme el modelo aportado por el *sāṅkhya*.

Pero esta reflexión de segundo orden, más allá del *Mahābhārata*, es relevante también respecto a corrientes posteriores que, por el contrario, parecen vindicar el yoga de Śuka. Cabe, por ejemplo, hallar resonancias en un horizonte religioso e intelectual por completo distinto como el tantra, sobre todo en las vertientes más monistas, que resignificaron el yoga según el

intercambio dinámico del principio trascendente y sus potencias inmanentes. Al respecto, es llamativo que Śiva, el “gran señor del yoga” (*mahāyogeśvara*), sea el dios detrás del prodigioso yoga de Śuka y también el santo patrono de muchos yogas tántricos.

## 6. Conclusiones

Para concluir, podemos volver a la pregunta de Yudhiṣṭhira que enmarca su curiosidad por “la grandeza y la sabiduría profundamente yóguicas de Śuka”, dando pie a que el agonizante Bhīṣma cuente la historia del joven prodigio: la pregunta por la coexistencia de la acción en el mundo, identificada con el guerrero, y el ideal de liberación, asociado con el renunciante, entendiendo por tal coexistencia la fórmula para disfrutar de una vida perfecta (12.307-308). A la luz de nuestro análisis, dicha fórmula condensa la tarea de mediación asignada al yoga. Con esa misión en mente, como vimos, el relato reúne dos grandes matrices de representación del yoga en el *Mahābhārata*: por un lado, el yoga del dominio mágico sobre la realidad inmanente que permite influir sobre todas las cosas; por el otro, el yoga del control contemplativo sobre la actividad física y mental en pos de la quietud transmudana. Como también vimos, este intercambio de despliegue y repliegue, afirmación y exclusión, desemboca en la idea misma de liberación con un doble efecto: al definir la liberación como un poder sobrenatural, el yoga portentoso materializa y legitima literariamente el yoga salvífico, pero en esa misma medida, el yoga salvífico refina doctrinalmente y le otorga un valor soteriológico al yoga portentoso.

Esto significa que la presencia del yoga en el *Mahābhārata* no se reduce a una pluralidad caótica ni a sincretismos tangenciales; antes bien, incluye esfuerzos de integración conscientes y bien articulados, como el que ofrece la historia de Śuka. Para apreciar tales esfuerzos es necesario, sin embargo, ir más allá de la visión dominante sobre el yoga, que lo reduce a doctrina filosófico-religiosa especializada y, con ese criterio, desestima otros testimonios y representaciones. En el caso de Śuka, esta exigencia

significa prestar atención a la dimensión narrativa o literaria del yoga, empleada como vehículo para comunicar matices, hacer asociaciones o sugerir posibilidades de otro modo quizá incompatibles o contradictorias. En un sentido más amplio, esto significa que las representaciones literarias del yoga pueden aportar elementos para una comprensión profunda del fenómeno en la India clásica, por ejemplo, en relación con una audiencia original más amplia, no únicamente renunciantes virtuosos o maestros iluminados. Para esa audiencia no especializada el yoga posee sentido porque forma parte de un universo cultural entretejido por imágenes, relatos, símbolos, que tienen un valor similar o incluso superior a cualquier doctrina filosófica, y/o guardan un vínculo estrecho con tales doctrinas.

En el caso del estudioso del yoga, esta amplitud de miras sugiere que, para comprender el yoga cabalmente, es decir, en tanto fenómeno cultural, no pueden obviarse pasajes así ni tampoco, en última instancia, el nexo entre doctrina y literatura, privilegiando únicamente los pasajes más filosóficos o los textos especializados sobre yoga. Desde esta perspectiva, la sofisticación del yoga salvífico es solo una faceta de la historia del yoga. A su vez, tal como enseña la historia de Śuka, la literatura cumple más que una función didáctica, pues puede contener toda una doctrina e incluso una doctrina innovadora.

## Notas

1. Más recientemente, véanse las opiniones de White (2009, pp. 67-78 y 141-151) y Fitzgerald (2011).
2. Numerosas fuentes imaginaron la concepción como la mezcla de la continencia de renunciantes célibes, por un lado, y el ímpetu sexual de ninfas y cortesanas, por el otro. Este encuentro de calor y humedad asegura el derramamiento de semen, a su vez asociado simbólicamente con la lluvia. Sobre el tema en general, véase Gonda (1975, pp. 78-87); como elemento en la historia de Śuka, véase Hildebeitel (2001, pp. 286-289).
3. Dicha visión tiene una extendida presencia en el texto no sólo como un aspecto de la doctrina yóguica, sino incluso como su esencia. Al respecto, en el propio libro duodécimo es iluminadora la sentencia “No hay doctrina que se

asemeje al *sāṅkhya* ni poder mágico (*bala*) que se asemeje al yoga” (12.304.2).

4. A diferencia de su padre, a quien la belleza femenina causa turbación no sólo como preámbulo al nacimiento de Śuka sino también más adelante en la historia, cuando intenta dar alcance a su hijo mientras éste vuela al más alto cielo. Sobre el simbolismo de este importante motivo, véase Doniger (1993, pp. 44-50) y Brown (1996, pp. 163-164).
5. La naturaleza aérea de Śuka está expresada en el propio nombre del personaje, cuyo significado literal es “loro” (Doniger, 1993, pp. 52-56; White, 2009, p. 71).
6. En cambio, el ritual no sirve ni para lo uno ni para lo otro: ni permite terminar con esta vida ni cancela las vidas futuras. En el momento decisivo, lo que salva es el yoga, no el ritual, un giro abiertamente crítico que contrasta con la postura conciliatoria de los tres maestros y en general del *Mahābhārata* respecto a la tradición sacrificial védica, el núcleo canónico de la cultura india.
7. El nexo entre el yoga y la senda solar de los dioses (*devayāna*) aparece sugerido por primera vez en *Kaṭha Upaniṣad* 1-2.
8. Para una lectura alternativa de estas oscuras líneas, que supone enmendar el texto, véase Hildebeitel (2001, p. 301).
9. Aquí y en las siguientes líneas, como ha notado Fitzgerald (2012, p. 267), cabe interpretar la expresión “yogas” como una forma de referirse también a los individuos que siguen tales doctrinas, a los yoguis.

## Referencias

- Agashe, K. (Ed.). (1904). *Pātañjalayogaśāstra*. Ananda Ashrama.
- Arnau, J., Figueroa, Ó., Phillips, W. y García R. (Trads.). (2019). *Kaṭha Upaniṣad*. En *Upaniṣad: correspondencias ocultas* (pp. 357-378). Atalanta.
- Bedekar, V. M. (1965). The Story of Śuka in the Mahābhārata and the Purāṇas [La historia de Śuka en el Mahābhārata y los Purāṇas]. *Purāṇa*, 7, 87-127.
- Bedekar, V. M. (1968-1969). Yoga in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata [Yoga en el Mokṣadharmaparvan del Mahābhārata]. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, 12-13, 43-52.

- Brockington, J. (2003). Yoga in the Mahābhārata [Yoga en el Mahabharata]. En I. Wicher y D. Carpenter (Eds.), *Yoga, the Indian Tradition* (pp. 13-24). Routledge.
- Brown, M. (1996). Modes of Perfected Living in the Mahābhārata and the Purāṇas: the Different Faces of Śuka the Renouncer [Modos de vida perfecta en el Mahābhārata y los Purāṇas: las diferentes facetas de Śuka, el renunciante]. En A. Fort y P. Mumme (Eds.), *Living Liberation in Hindu Thought* (pp. 157-183). State University of New York Press.
- Doniger, W. (1993). Echoes of the Mahābhārata: Why is a Parrot the Narrator of the Bhāgavata Purāṇa and the Devībhāgavata Purāṇa? [Ecos del Mahābhārata: ¿por qué es un loro el narrador del Bhāgavata Purāṇa y el Devībhāgavata Purāṇa?]. En W. Doniger (Ed.), *Purāṇa Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts* (pp. 31-58). State University of New York Press.
- Eliade, M. (1954). *Le Yoga, immortalité et liberté* [El yoga: inmortalidad y libertad]. Payot.
- Figueroa, Ó. (Ed.). (2017). *La Bhagavad-Gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*. UNAM.
- Fitzgerald, J. (2011). A Prescription for Yoga and Power in the Mahābhārata [Una prescripción sobre yoga y poder en el Mahābhārata]. En D. White (Ed.), *Yoga in Practice* (pp. 259-300). Princeton University Press.
- Fitzgerald, J. (2012). The Sāṃkhya-Yoga Manifesto at Mahābhārata 12.289-290 [El manifiesto Sāṃkhya-Yoga en Mahābhārata 12.289-290]. En J. Brockington (Ed.), *Battle, Bards and Brāhmins* (pp. 259-300). Motilal Banarsidass.
- Gonda, J. (1975). Ascetics and Courtesans [Ascetas y cortesanas]. En *Selected Studies* (vol. 4; pp. 223-247). Brill.
- Hiltebeitel, A. (2001). *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King* [Repensar el Mahābhārata: Guía sobre la educación del rey dhármico]. University of Chicago Press.
- Hopkins, E. (1901). Yoga Technique in the Great Epic [La técnica de yoga en la gran épica]. *Journal of the American Oriental Society*, 22, 333-379.
- Malinar, A. (2012). Yoga Powers in the Mahābhārata [Poderes yóguicos en el Mahābhārata]. En A. Jacobsen (Ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration* (pp. 33-60). Brill.
- Mallinson, J. & Singleton, M. (2017). *Roots of Yoga* [Raíces del yoga]. Penguin.
- Sukthankar, V. S. y Belvalkar, S. K. (Eds.). (1927-1966). *The Mahābhārata: for the First Time Critically Edited* [El Mahābhārata, por primera vez editado críticamente] (18 vols.). Bhandarkar Oriental Research Institute.
- White, D. (2009). *Sinister Yogis* [Yoguis siniestros]. University of Chicago Press.

**Óscar Figueroa** (figueroa@crim.unam.mx)

Investigador titular en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctor en Filosofía por la propia UNAM y en literatura sánscrita por la Universidad de Chicago. Entre sus múltiples publicaciones se encuentran los libros *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica* (2022), *Tantra y sexo: antología de fuentes clásicas* (2021) y *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en la India antigua* (2017). Además, ha traducido del sánscrito las obras clásicas *Vijñāna Bhairava Tantra* (2017) y *Madre por conveniencia* (2019).