

***Mahābhārata* 12.289: sobre el yoga de los portentos. Estudio preliminar y traducción**

***Mahābhārata* 12.289: On the Yoga of Marvels. Preliminary Study and Translation**

Óscar FIGUEROA

<https://orcid.org/0000-0001-6819-5519>

Universidad Nacional Autónoma de México, México

figueroa@crim.unam.mx

RESUMEN: Presento aquí la primera traducción directa del sánscrito al español de la sección 12.289 del *Mahābhārata*. Se trata de uno de los muchos pasajes en la gran narrativa india dedicados al yoga. Este destaca, sin embargo, por articularse en torno de la noción de “poder” (*bala*), entendido como un control mágico sobre la realidad exterior, apartándose así de la definición dominante del yoga como una “tecnología del yo”, consagrada al control mental y físico individual. Pese a su aparente excentricidad, la descripción de este yoga portentoso tiene profundas resonancias con muchos antiguos relatos e historias sobre yoguis. En ese sentido, el episodio invita a reflexionar sobre la dimensión literaria del yoga, sobre todo en el contexto moderno, que ha tendido a desdenarla.

PALABRAS CLAVE: Literatura sánscrita, religiones de India, yoga, *Mahābhārata*, portentos

ABSTRACT: I present herewith the first direct translation from Sanskrit into Spanish of the section 12.289 of the *Mahābhārata*, one of the many passages in the great Indian narrative devoted to yoga. This stands out, however, by being articulated around the notion of “power” (*bala*), understood as a magic control upon the outer world, diverging from the mainstream definition of yoga as a “technique of the self”, aimed only at the subject’s mental and physical control. Despite its apparent eccentricity, the description of this yoga of marvels resonates with many ancient stories and tales about yogis. Accordingly, the episode invites reflection on the literary dimension of yoga, especially in the modern context, which has tended to disdain it.

KEYWORDS: Sanskrit Literature, Indian Religions, Yoga, *Mahābhārata*, Marvels

RECIBIDO: 11/09/2025 • ACEPTADO: 27/10/2025 • VERSIÓN FINAL: 09/12/2025

ESTUDIO PRELIMINAR

1. *El precio de la fama*

En lo que va del siglo, el estudio del yoga ha sido uno de los campos más fértiles de la indología. Sin duda, el actual auge a nivel mundial de disciplinas psicofísicas que se autodenominan “yoga” ha desempeñado un papel decisivo para la proliferación de estudios consagrados a reconstruir la historia del yoga en India.¹ Pero el yoga globalizado no solo ha estimulado cuantitativamente la investigación sobre el antiguo yoga sino que a menudo ha condicionado además el tipo de enfoque puesto en el pasado. Trazar genealogías que hundan sus raíces en fuentes antiguas canónicas ha sido vital para la legitimidad de la práctica moderna. Conscientemente o no, en mayor o menor medida, los especialistas han tendido a articular sus empeños en torno a esta expectativa, es decir, han tendido a enfocarse en expresiones antiguas que tengan un eco en la actualidad. En este contexto, el yoga ha sido estudiado primordialmente como un conjunto de técnicas especializadas de control físico y mental con múltiples beneficios personales, una descripción que puede aplicarse al pasado y al presente. Así, yoga es primariamente meditar y, en los últimos años, ejecutar secuencias de posturas físicas, o una combinación de ambas cosas. La obsesiva atención que tanto los practicantes como los especialistas han puesto en el *Yogasūtra* de Patañjali (aprox. siglo IV), transformado en el manual canónico de yoga contemplativo, y, en el otro extremo, en la tradición conocida como *haṭhayoga* (aprox. siglos XIII-XVIII), asociada con los orígenes de los actuales regímenes de posturas físicas, dan fe de la interrelación pasado-presente en el estudio contemporáneo del yoga.

Pese a sus innegables y valiosos frutos, este acercamiento corre el riesgo de proyectar una imagen simplificada del fenómeno en la India antigua. Es el precio de la fama. En particular, puede restar importancia o incluso obviar motivaciones y registros discursivos que no se ajustan a dicha imagen. De entrada, debido a su incompatibilidad con la expectativa estándar o por su rareza para el oído moderno, otras dimensiones del yoga, por ejemplo, en documentos que no fueron escritos por y para virtuosos de la meditación y las posturas, podrían ser injustificadamente relegadas a un segundo plano. Entre ellas se encuentra la del yoga como un poder sobrenatural (*bala*, *aiśvarya*, *vibhūti*, *siddhi*, *vīrya*, etc.) dirigido a todo tipo de objetos o personas con toda clase de fines, incluidos fines mundanos.

¹ La lista de trabajos, escritos desde diferentes perspectivas y con énfasis en distintos aspectos, es muy extensa para siquiera intentar referirla aquí. Por su carácter más general, me limito a mencionar los volúmenes colectivos de Baier et al. 2018, y de Newcombe y O’Brien-Kop 2021.

Los primeros estudios generales sobre yoga tendieron a reconocer que se trataba de un aspecto esencial. Aun si el abordaje fue ambivalente o si el interés estuvo mediado por filias esotéricas personales, el solo hecho de dar cuenta de tal aspecto es digno de notar. Piénsese en los trabajos de Edward Hopkins y Maurice Bloomfield,² en el alba del siglo xx, y un poco después en las observaciones vertidas por Mircea Eliade en obras que se volverían clásicos, como *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* y *Le Yoga. Immortalité et liberté*.³ Por la misma época, en un artículo elocuentemente ilustrado con la imagen de un yogui suspendido en el aire, el reputado indólogo francés Jean Filliozat consideraba que la relevancia del estudio del yoga yacía precisamente en estos actos prodigiosos que desafiaban los límites de lo humano y, por lo mismo, merecían toda nuestra atención como vía para desentrañar las leyes profundas del universo.⁴

El enfoque de las últimas décadas en los aspectos que mayor resonancia tienen con la práctica moderna ha desdibujado esta importante dimensión del yoga. Como ha señalado Knut Jacobsen, “el proceso general de secularización no ha sido nada favorable para los poderes yóguicos”.⁵ Secularización y racionalismo científicista han alimentado una actitud generalizada de incomodidad con el tema. Dominar los elementos naturales, entrar en el cuerpo de otra persona y leer sus pensamientos, hallar tesoros intuitivamente, volar por los aires o viajar a través de los rayos solares, estos y muchos otros fenómenos que en los textos antiguos son denominados “yoga” no solo no tienen cabida en el interés moderno; en realidad, resultan chocantes en relación con las aspiraciones de lo que se piensa es el verdadero yoga, a saber, autoconocimiento y una buena condición física. Las estrategias para lidiar con el tema van del silencio burdo a los discursos que lo minimizan como un resabio de superstición premoderna, como un remanente de pensamiento mágico primitivo, interesante cultural o literariamente, pero sin importancia real, o vigente solo entre faquires de dudosa reputación y santones de poca monta.

Un vistazo a la literatura popular confirma la tendencia. Publicaciones recientes en inglés, hoy disponibles también en español, como las de Daniel Simpson, pomposamente titulada *The Truth of Yoga*, y Alistair Shearer no se detienen en el tema.⁶ El *Diccionario del yoga*, escrito en español por Laia Villegas y Òscar Pujol, ni siquiera lo menciona.⁷ Incluso en obras académi-

² Cf. Hopkins 1901a y Bloomfield 1917.

³ Publicados respectivamente por Eliade en 1936 y 1958.

⁴ Filliozat 1953, pp. 37-38.

⁵ Jacobsen 2012, p. 13. El volumen editado por Jacobsen es tal vez el esfuerzo más notorio por recuperar y reevaluar este aspecto fundamental en la historia del yoga. A este libro hay que agregar los aportes de White 2011 y de Bevilacqua y Stuparich 2022.

⁶ Cf. Simpson 2021 y Shearer 2020.

⁷ Cf. Villegas y Pujol 2017.

camente más rigurosas la dimensión sobrenatural del yoga ocupa una posición secundaria o es abiertamente minimizada.⁸ Sin embargo, en contraste con el éxito global del yoga, la ausencia de este aspecto en el discurso moderno constituye en realidad una anomalía a la luz de su omnipresencia en las fuentes antiguas.⁹ El prodigio ciertamente persiste, pero desplazado hacia hechos cuantificables, en especial en términos de buena salud, vigor físico y paz mental.¹⁰ Así, los poderes se han reducido a destreza acrobática, un cuerpo *fit*, la cura de enfermedades, el buen sueño, una sensación de armonía y un largo etcétera. Una vez más, en el imaginario moderno esto es lo que define al yoga.

Sin embargo, el control mágico sobre la realidad no solo forma parte de la historia del yoga; es inherente a la complejidad y evolución del fenómeno en la India antigua. Esta importancia puede interpretarse desde diversos ángulos. Sugiere, de entrada, que el yoga no comenzaba ni terminaba en la interioridad subjetiva sino que involucraba necesariamente una posición de influencia sobre el exterior. Es una “tecnología del yo” (*technique de soi*), para usar la célebre fórmula foucaultiana,¹¹ pero también un arte que se ejerce sobre el mundo circundante, no por separado sino como parte de un mismo continuo. En este contexto, como ha señalado Angelika Malinar, más que milagros al margen de las leyes de la naturaleza, los portentos yóguicos tienen su condición de posibilidad en el funcionamiento mismo del orden natural y, en esa medida, su despliegue indica un dominio sobre dicho orden.¹² Desde esta perspectiva, lo que está en juego es, pues, la interrelación entre autoconocimiento, poder y libertad, y no la disparidad entre dos visiones, una popular y supersticiosa, y la otra culta y sofisticada.

Pero incluso al margen de estas implicaciones profundas, que el yoga pueda asociarse con “poder” o “fuerza” no debería, de hecho, sorprender, pues se trata de una connotación que está implícita en el uso más elemental y antiguo de la raíz *yuj-*, de la que deriva el sustantivo “yoga”, esto es, en relación con el estilo de vida seminómada de la sociedad védica encarnado

⁸ En el primer caso, cf., por ejemplo, Mallinson y Singleton 2017, pp. 359-366; en el segundo, Larson 2008, p. 132, quien zanja el asunto en los siguientes y nada favorables términos: “En cuanto a los beneficios de la práctica del yoga, considero que estos son comparables tanto con las habilidades mentales de investigadores altamente capacitados en todos los campos del saber como con las habilidades físicas de los atletas de alto rendimiento. Sobre esto último, Burley ha hecho una interesante revisión de estudios científicos recientes en torno a los beneficios fisiológicos del yoga [...] En mi opinión, al tomarse con seriedad la importancia del yoga, beneficios así son mucho más relevantes que los beneficios paranormales mencionados en algunas fuentes sobre yoga”. Larson se refiere aquí a Burley 2000, pp. 226-238.

⁹ Jacobsen 2012, p. 29.

¹⁰ Cf., por ejemplo, al propio Burley 2000, pp. 226-238.

¹¹ Foucault 1996, pp. 45-94.

¹² Malinar 2012, pp. 56-58.

en el acto de “uncir” carretas tiradas por animales y controlar su desplazamiento en busca de nuevas tierras, lo cual suponía enfrentar toda clase de adversidades, entre ellas enfrentamientos con otros grupos. Al respecto, como nos recuerdan Sunila Kalé y Christian Novetzke, independientemente del contexto en el que se utilice, la gramática elemental del yoga es transitiva en el sentido de que alguien ejerce una fuerza sobre otra entidad; se trata, por lo tanto, de una “instrumentalización de poder” a favor de quien emprende o hace yoga.¹³ Este ingrediente esencial permite apreciar el hilo que une las distintas acepciones de la palabra, entre ellas el control disciplinado sobre la actividad mental y las disposiciones del cuerpo, pero asimismo el control sobre realidades fuera del sujeto. Nuestro principal testimonio, por su antigüedad y riqueza, es el texto que aquí nos ocupa: el *Mahābhārata*.

2. Una enciclopedia de yoga

Redactado entre los siglos IV antes de la era común y IV de nuestra era,¹⁴ el *Mahābhārata*, literalmente *La gran [historia de la] dinastía de los Bhārata*, narra el conflicto dinástico entre los cinco hermanos Pāṇḍava y sus primos los Kaurava, rivalidad que culmina en una guerra moralmente reprochable, una victoria pírrica y un vacío existencial que persigue a los héroes hasta el final. Sobre esta trama, el texto despliega su verdadera inquietud, reflejo de una época que experimentó inestabilidad política y grandes cambios sociales y religiosos: en un mundo plural caracterizado por su transitoriedad cíclica (*samsāra*), ¿dónde y cómo puede fijarse un único *dharma*, una verdad absoluta, un sentido de justicia perdurable?¹⁵ La duda es profunda, incluso agónica, porque entraña un posicionamiento aporético. La propia trama encarna esta aporía con un impacto tangible en su desmesurada extensión: si la historia se prolonga a lo largo de cien mil dísticos es precisamente por la dificultad de resolver el problema del *dharma*. En ese sentido, cabe interpretar la historia como una puesta en escena del *samsāra* al extremo de la fusión entre texto y realidad: “Lo que está aquí existe en alguna otra parte; lo que no está aquí no existe en ninguna parte”, reza el famoso autoelogio.¹⁶

Esta pretensión dio a la obra un distintivo carácter enciclopédico.¹⁷ Y en una enciclopedia de la India antigua no podía faltar el yoga. Está presente, de hecho, con creces. Numéricamente, hablamos de casi un millar de ocu-

¹³ Kalé y Novetzke 2025, pp. 5-6.

¹⁴ Van Buitenen 1973, p. xxv.

¹⁵ Figueroa 2022a, pp. 74-79.

¹⁶ *Mahābhārata* 1.56.33, 18.5.38, ed. 1933-1966.

¹⁷ Phillips Rodríguez 2017, pp. 29-31.

rrencias tan solo de las palabras *yoga* y *yogin*,¹⁸ sin considerar formas verbales y nominales afines. La presencia va, sin embargo, más allá de lo cuantitativo. El *Mahābhārata* es el testimonio más importante de la expansión y diversidad del fenómeno del yoga en los primeros siglos de nuestra era. En sus interminables páginas desfilan varios tipos de yoga con diferentes implicaciones doctrinales. Entre esas variables se encuentra el yoga de los portentos, presentado a la par de otras formas de yoga, no como una simple secuela o un asunto tangencial “sino como una meta por derecho propio”¹⁹ e incluso como una definición válida para todo el yoga: *nāsti yogasamaṃ balam*, “no hay poder que se asemeje al yoga”,²⁰ leemos en uno de los muchos pasajes sobre el tema.

Ahora bien, como he notado en otra parte,²¹ a diferencia de los pasajes dedicados al yoga interiorista, escritos por lo general en un tono expositivo, cuando el *Mahābhārata* se refiere a los prodigios del yoga el estilo es casi siempre literario, en la forma de relatos, anécdotas y *exempla* en los que intervienen todo tipo de personajes, no solo sabios o renunciantes sino asimismo príncipes y guerreros, dioses y demonios, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, diversidad que apunta a un conocimiento común, del que todos pueden aprender algo sin ser necesariamente yoguis de tiempo completo. Predominan las historias que describen el momento de morir como un acto yóguico;²² pero hay muchos otros motivos, por ejemplo, Duryodhana, el príncipe Kaurava, domina el elemento agua gracias a su yoga; el joven Śuka, el elemento aire; el estudiante brahmánico Vipula lo emplea para entrar en Ruci, la esposa de su maestro, y desde ahí protegerla de los avances del dios Indra; la anacoreta Sulabhā lo utiliza para entrar en la mente del rey Janaka y desde ahí poner a prueba su desapego; el sacerdote Uśanas lo usa para entrar sucesivamente en Kubera, el tesorero de los dioses, y en el señor Śiva con el fin de hurtarles respectivamente riqueza y ¡poder yóguico!²³ La lista continúa.

Como cabría esperar, el hecho de que el yoga portentoso tienda a aparecer retratado narrativamente ha sido una de las principales razones para subestimar su trascendencia. Después de todo, podría argumentarse, es solo literatura, mera ficción. En este contexto, el episodio que aquí presento traducido por primera vez del sánscrito al español posee especial relevancia precisamente porque se aleja de este patrón y articula, en cambio, una

¹⁸ Schreiner 1999, p. 756; Brockington 2003, p. 17.

¹⁹ Malinar 2012, p. 41.

²⁰ *Mahābhārata* 12.304.2, ed. 1933-1966.

²¹ Figueroa 2022b, pp. 159-160.

²² White 2006, p. 7.

²³ Cf. respectivamente *Mahābhārata* 5.60, 12.309-320, 13.40-43, 12.308 y 12.278, ed. 1933-1966.

exposición en defensa del poder del yoga para influir sobre la realidad sin un relato literario de por medio. Con este inusual ejercicio, el *Mahābhārata* parecería estar dando cuenta de una tradición doctrinal y práctica en la que tendrían fundamento sus entretenidas historias sobre proezas yóguicas, o en todo caso de una expectativa en la misma dirección.

El episodio se encuentra en el *Libro sobre la paz* o *Śāntiparvan*, el duodécimo y más extenso de los dieciocho que componen el *Mahābhārata*. Dentro del *Śāntiparvan* se ubica en la sección conocida como *Mokṣadharmā* o *Preceptos sobre la liberación*, la más abundante en alusiones al yoga. Se trata del capítulo o *adhyaīya* 289, a veces llamado *yogakathā* o *yogakathana*, “exposición sobre yoga”, a partir de lo que se afirma en la última estrofa: “Consagrada a la sabiduría divina del yogui prodigioso, esta exposición es, sin duda, propicia”.²⁴ La “exposición” forma parte de las enseñanzas que Bhīṣma, tío abuelo de los Pāṇḍava y los Kaurava, prodiga al rey Yudhiṣṭhira al final de la guerra con el fin de “apaciguarlo”. Tras los funerales de los combatientes caídos, entre ellos su propio hijo, en medio del amargo llanto de las viudas (tema del undécimo libro), Yudhiṣṭhira se encuentra en un estado de shock que le impide ocupar el trono de sus ancestros, un trono manchado por la barbarie y la fatalidad. La “pacificación” o *śānti* es el remedio urgente contra el mal de *śoka*, la “tristeza” o “desconsuelo”. Bhīṣma aplica la medicina por medio de lecciones repletas de historias y leyendas con *mokṣa*, la “liberación”, como motivo dominante. Pero predica además con el ejemplo: tendido en el campo de batalla con el cuerpo cubierto de flechas, consigue prolongar su vida gracias a sus poderes yóguicos.²⁵ No extraña, entonces, que sus lecciones se detengan en el yoga de los portentos.

3. La diferencia entre el yoga y el sāmkhya

Mahābhārata 12.289 abre con la pregunta de Yudhiṣṭhira por la “diferencia” (*viśeṣa*) entre el yoga y el *sāmkhya*, una antigua tradición intelectual que proponía, como medio para escapar del *samsāra*, una desvinculación absoluta respecto a la acción física y mental, esto es, respecto al orden finito o *prakṛti*. El planteamiento reitera así una tendencia a establecer un nexo entre ambas tradiciones. En el caso que aquí nos ocupa, la yuxtaposición se articula en la forma de dos capítulos sucesivos, el primero dedicado al yoga y el siguiente, 12.290, al *sāmkhya*. De acuerdo con Peter Schreiner, el reconocimiento del que gozaba el yoga como *mokṣadharmā*, como doctrina

²⁴ *Mahābhārata* 12.289.62, ed. 1933-1966.

²⁵ *Mahābhārata* 12.47, ed. 1933-1966.

o método soteriológico, un motivo inherente a la arquitectura narrativa del *Mahābhārata*, habría llevado a redactores posteriores a intentar posicionar al *sāṃkhya* en el mismo sentido y su estrategia fue yuxtaponerlo al yoga.²⁶ Ahora bien, aun cuando en los siglos posteriores el nexo entre ambas tradiciones se consolidó a través de un yoga interiorista como el de Patañjali, erigido sobre el modelo dualista de la escuela *sāṃkhya*, en el *Mahābhārata* ese mismo nexo puede presuponer más bien un contraste. Tal es el caso de nuestro capítulo. El yoga puede asemejarse al *sāṃkhya*, pero no se reduce a él y, en última instancia, entre uno y otro hay importantes diferencias. Como veremos, en el centro de esas diferencias se encuentra la idea misma de libertad, en torno a la cual se estructura a su vez la defensa del yoga como “poder” o “prodigio” (*bala*).

Así pues, Bhīṣma inicia su respuesta aclarando que ambas doctrinas, el yoga y el *sāṃkhya*, aspiran a la verdad y conducen a ella, y bajo tal premisa han de entenderse sus respectivos “argumentos” (*kāraṇa*), aun si estos sugieren una rivalidad. En realidad, sus diferencias se reducen a una cuestión de “enfoque” (*darśana*). Con base en “principios teóricos bien fundados” (*śāstraviniścaya*) el del *sāṃkhya* es exclusivamente la liberación transmundana; con base en la “experiencia directa” (*pratyakṣa*), el del yoga es la liberación y, además, el orden mundano.²⁷

Es un preámbulo bastante salomónico. Sin embargo, las implicaciones de esta “simple” diferencia de “enfoque” emergen a medida que avanza la exposición. De hecho, están insinuadas en el principal argumento que los seguidores del yoga esgrimen para reclamar su superioridad sobre el *sāṃkhya*, a saber: “¿Cómo podría considerarse liberado un *anīśvara*?”²⁸ Formado por el prefijo privativo *an-* y la palabra *īśvara*, que como sustantivo significa “amo”, “señor”, “dios”, y como adjetivo, “poderoso”, “capaz”, el término *anīśvara* ha sido interpretado a la luz del teísmo predicado por Patañjali en su *Yogasūtra* en contraste con el ateísmo de la escuela *sāṃkhya*; en ese contexto, se ha asumido que “sin señor” significa “ateo”: ¿cómo alguien que no cree en dios puede alcanzar la liberación?²⁹ Sin embargo, esta lectura presupone una identificación entre el yoga enseñado por Patañjali alrededor del siglo IV y el que aquí tendría en mente el *Mahābhārata*. La identificación es problemática porque el yoga de Patañjali es más bien compatible con los

²⁶ Schreiner 1999, p. 775.

²⁷ *Mahābhārata* 12.289.2-9, ed. 1933-1966.

²⁸ *Mahābhārata* 12.289.3, ed. 1933-1966.

²⁹ Cf. *Yogasūtra* 1.23-26, ed. 2021. Entre los primeros que interpretaron de ese modo el término se encuentra, hace más de un siglo, Hopkins 1901b, pp. 104-105; entre aquellos que, más recientemente, se adhieren a esta interpretación está Brockington 2000, p. 78; 2003, p. 15; entre aquellos que la han criticado y proponen la lectura que aquí adopto se hallan Fitzgerald 2012a, p. 273, y Malinar 2012, p. 42.

postulados de la escuela *sāṃkhya*, mientras que el propósito de nuestro capítulo es establecer un contraste y este va más allá de la cuestión del teísmo.

Esto emerge con claridad en la exposición que Bhīṣma ofrece a partir de la undécima estrofa, luego de que Yudhiṣṭhira, todo menos convencido, insiste: si *sāṃkhya* y yoga son tan parecidos, ¿por qué se habla entonces de dos *darśanas*, de dos “enfoques” distintos?³⁰ Bhīṣma reitera que el yoga permite vencer el deseo, escapar de la red del *samsāra* y alcanzar la liberación.³¹ Hasta aquí parece que el sabio habla también por el *sāṃkhya*. En todo ello, sin embargo, hay algo que solo puede decirse del yoga. Únicamente en su caso, estos logros pueden ir acompañados de una experiencia de “poderío” (*bala*). Tres comparaciones con el mundo animal ilustran este rasgo distintivo: el yogui, leemos, se asemeja a los peces más grandes, a las bestias más fuertes, a las aves más poderosas, quienes, a diferencia de las especies “débiles” (*abala*, *durbala*, *balahīna*), consiguen prevalecer en el mundo sin que nada ni nadie los someta.³² Así pues, a la luz de la propia respuesta de Bhīṣma, con *an-īśvara* el texto se refiere más bien a alguien que, literalmente, “no es amo”, es decir, alguien que carece de señorío sobre la realidad. Dicho de otro modo, el practicante de yoga está llamado no tanto a “creer” en un *īśvara* sino a “ser” él mismo un *īśvara*, un “señor” o “amo” de este mundo. Es en este sentido que el “enfoque” del yoga, a diferencia del *sāṃkhya*, abarca también el orden finito. El estado de emancipación al que conduce el yoga se sustenta en una “experiencia” (*pratyakṣa*) del mundo caracterizada por un control a voluntad sobre las leyes que lo gobiernan. Como resume Christopher Gibbons: “El discurso de poder y dominio sobre la esclavitud en 12.289 presupone un contacto con la fuente de esclavitud, es decir, con *prakṛti*, desde una posición de poder”.³³ El sujeto no solo deja de estar sometido a las restricciones y ataduras del orden finito —siendo este el sentido de la liberación transmundana a la que aspira el *sāṃkhya*— sino que además despliega su libertad *en* el mundo, no de espaldas a él, y esto, a los ojos ordinarios, no puede ser sino un espectáculo prodigioso. El “portento” (*bala*) se convierte así en la prueba fehaciente de la máxima libertad.

4. La diferencia entre el yogui “poderoso” y el “pusilánime”

El asunto no termina ahí. Este ambicioso y, en el contexto indio, innovador ideal de libertad funciona asimismo como criterio de diferenciación respec-

³⁰ *Mahābhārata* 12.289.10, ed. 1933-1966.

³¹ *Mahābhārata* 12.289.10-17, ed. 1933-1966.

³² *Mahābhārata* 12.289.12-18, ed. 1933-1966.

³³ Gibbons 2020, p. 25.

to al propio yoga. Así se lo hace saber Bhīṣma a Yudhiṣṭhira al aplicar a los propios practicantes de yoga las categorías opuestas “fuerte” y “débil”, “poderoso” y “pusilánime”. De este modo, el texto establece que la exposición no versa sobre el yoga en general sino sobre cierto tipo de yoga, un yoga “superior” o “supremo” (*uttama, para*), como se afirma explícitamente hacia el final.³⁴ Por debajo de este yoga existen otros, los practicados por adeptos “pusilánimes”, quienes, a la manera de los seguidores del *sāṃkhya*, se conforman con escapar del *samsāra* en pos de una absorción interiorista, de espaldas a los objetos de este mundo, sin someter la realidad a su designio:

Tal como una corriente impetuosa arrastra al hombre que carece de fuerza (*durbala*), así también, su majestad, los objetos de los sentidos arrastran irremediablemente al practicante de yoga pusilánime (*balahīna*). En cambio, tal como el elefante que permanece impassible en medio de la corriente, quien se arroga el poder del yoga (*yogabala*) se impone sobre los diferentes objetos de los sentidos.³⁵

Se “impone” sobre los objetos de los sentidos, es decir, se libera de su yugo no rehuyéndoles sino “disponiendo” de ellos (la acepción primaria del verbo aquí empleado, *vyūhate*, de la raíz *vyūh-*). A partir de 12.289.24 emergen las implicaciones propiamente sobrenaturales de este acto superlativo de control sobre el mundo manifiesto. Los practicantes consumados de este “yoga superior” desarrollan la habilidad de “penetrar” (*viśanti*) cualquier entidad que ellos así deseen con el fin de dominarla desde adentro, exactamente como nos cuentan los numerosos relatos del *Mahābhārata* consagrados a las proezas yóguicas de toda clase de figuras. Así pues, el yogui portentoso puede “entrar” por igual en divinidades o sabios, en hombres y mujeres, en los elementos naturales y los objetos celestes, en montañas y ríos, y a través suyo puede entonces desplazarse arriba y abajo por todos los planos de la realidad y las escalas del ser.³⁶ El ardid tiene, desde luego, un impacto igualmente portentoso, en tanto liberador, sobre la constitución misma del sujeto: el acto de “entrar en” significa “convertirse en”, y esto significa a su vez estar en la posibilidad de trascender la identidad monolítica y adoptar en cambio múltiples identidades, múltiples *ātman*s.³⁷ Así, al ser cualquiera y ninguno a la vez, el yogui rompe la atadura del yo psicofísico, sinónimo de esclavitud en los discursos filosóficos indios. Paradójicamente, lo consigue no a través del recogimiento en la intimidad de un yo trascendente, como enseñan esos mismos discursos; ni siquiera a través

³⁴ *Mahābhārata* 12.289.41, 57, ed. 1933-1966.

³⁵ *Mahābhārata* 12.289.22-23, ed. 1933-1966.

³⁶ *Mahābhārata* 12.289.24-25, 58-61, ed. 1933-1966.

³⁷ *Mahābhārata* 12.289.25, ed. 1933-1966.

del ensimismamiento en la ausencia de un yo, como pensaban las escuelas budistas primitivas; sino a través de la inmanencia, en medio de este mundo transitorio y diverso.

Las imágenes que al respecto ofrece el texto desembocan repetidamente en la ya referida noción de “dominio” o “señorío”, pero con un matiz lúdico añadido. 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.³⁸ En este contexto, la repetida presencia en las siguientes estrofas de términos como *dhāraṇā* y *samādhi* —“concentración” y “reposo contemplativo”³⁹—, que en otras tradiciones, en especial en el sistema de Patañjali, poseen una connotación técnica alineada con los ideales de inactividad y aislamiento, han de entenderse aquí en un sentido también compatible, al menos en principio, con el poder para ejercer un influjo sobre la vida inmanente.

El capítulo continúa con un breve circunloquio sobre la estricta “dieta” (*āhāra*) que debe seguir el practicante que aspira a convertirse en *īśvara*, así como la perseverancia que exige un sendero así,⁴⁰ lo que justifica plenamente el elogioso título de “yoga superior” y la identificación final entre el yogui portentoso y el mismísimo dios Nārāyaṇa,⁴¹ el paradigma, en el contexto del *Mahābhārata*, de poder creador y capacidad irrestricta de agencia. Desde luego, la identificación no solo busca envolver al yogui en un manto divino; en la misma medida, como apunta Angelika Malinar,⁴² indica un esfuerzo por moldear la realidad divina desde la perspectiva del yoga de los portentos, de un modo no muy distinto, por cierto, al papel de Kṛṣṇa en los capítulos 10 y 11 de la *Bhagavadgītā*, el episodio más famoso del *Mahābhārata*.

5. Resonancias

Como hemos visto, a la “exposición sobre yoga” (*yogakathā*) que nos ofrece *Mahābhārata* 12.289 subyace una reflexión profunda sobre el significado de la “libertad” (*mokṣa*), el valor más importante de las filosofías y las religiones indias. La profundidad dimana del intento de fundar la libertad en las ideas de “poder” (*bala*) y “señorío” (*īśvara*). Casi todos los especialistas que se han acercado al capítulo han notado la singularidad de esta tentativa en relación con el devenir histórico del yoga. Para David White, por ejem-

³⁸ *Mahābhārata* 12.289.25-28, ed. 1933-1966.

³⁹ *Mahābhārata* 12.289.30-40, ed. 1933-1966.

⁴⁰ *Mahābhārata* 12.289.43-56, ed. 1933-1966.

⁴¹ Es decir, el dios Viṣṇu. *Mahābhārata* 12.289.57-62, ed. 1933-1966.

⁴² Malinar 2012, p. 44.

plo, el episodio confirma la existencia de una tradición sustentada en un modelo abierto de subjetividad, de modo que el *dictum* de conocerme a mí mismo no se reduce a un movimiento endógeno, dentro del propio cuerpo y la propia conciencia, concebidos como un microcosmos cerrado, sino que involucra además una actitud de suficiencia frente al mundo externo.⁴³ Para Angelika Malinar la paradoja de un yogui que “mueve los hilos que forman el entramado del mundo y, al mismo tiempo, tiene bajo control su liberación”, que “es a la vez activo e inactivo”, sugiere una visión de los poderes yóguicos “no como un obstáculo hacia la liberación sino como una dimensión integral del estado de liberación: el yoga es un estado de poder”.⁴⁴ Por su parte, para James Fitzgerald, el capítulo

cuestiona seriamente la tendencia a entender el yoga como una praxis puramente espiritual y exclusivamente contemplativa, tendencia que ha dominado la imaginación de quienes se han tomado a pie juntillas los ataques del Buda, de otras secciones del *Mokṣadharmā* y de Patañjali contra los poderes yóguicos.⁴⁵

Desde una perspectiva amplia, por lo tanto, el *Mahābhārata* estaría dando cuenta de dos grandes visiones del yoga, con importantes puntos de contacto, incluso simbiosis entre ellas, pero, al mismo tiempo, con rasgos únicos: por un lado, el yoga abocado a trascender la actividad física y mental en pos del sosiego transmundo; por el otro, el yoga que, sin renunciar al ideal de liberación y más bien ampliando su alcance, despliega su capacidad de control en el propio plano de la acción. En el contexto específico del *Mahābhārata*, podría especularse, entonces, que el yoga prodigioso representó una alternativa al incipiente desarrollo del yoga contemplativo inspirado en el modelo dualista del *sāṃkhya*, el cual, como ya he mencionado, desembocó en la formulación canónica de Patañjali, para quien los poderes sobrenaturales son, al mismo tiempo, un “logro” (*siddhi*) digno de admiración y una estorbo “calamidad” (*upasarga*), dependiendo de si se les juzga en relación con la “conciencia ordinaria” (*vyutthana*) o con la “absorción contemplativa” excluyente (*samādhi*).⁴⁶ Desde esta óptica, cabría interpretar el yoga de Patañjali como la consumación de un esfuerzo —incipiente en el propio *Mahābhārata*— de purgar el yoga de su dimensión mágico-inmanente. Esta reflexión de segundo orden es, por supuesto, relevante también respecto a corrientes que, por el contrario, intentaron vindicar el control señorial sobre la realidad inmanente. En relación, por ejemplo, con la tradición budista cabe notar un paralelo con el desarrollo del *mahāyāna* que, a diferencia de

⁴³ White 2006, pp. 6-11.

⁴⁴ Malinar 2012, pp. 43-44.

⁴⁵ Fitzgerald 2012a, p. 277.

⁴⁶ *Yogasūtra* 3.37, 3.50, ed. 2021.

las corrientes más tempranas (*sarvāstivāda*, *theravāda*, etc.), revalorizó la inmanencia al concebir al *bodhisattva* como alguien capaz de influir mágicamente sobre el mundo gracias a sus poderes (*rddhi*).⁴⁷ Todavía más evidentes son las resonancias posteriores con las tradiciones tántricas, sobre todo entre las vertientes monistas que resignificaron el yoga según el intercambio dinámico entre un principio trascendente y sus potencias inmanentes. En este contexto, Abhinavagupta, el gran filósofo tántrico del siglo x, llegó incluso a calificar también como “pusilánimes” a los yogas inspirados en el modelo del *sāṃkhya*, comenzando por el de Patañjali.⁴⁸

Finalmente, en todo esto hay, desde luego, una lección para el presente, y vuelvo así a las líneas con las que inicié. Apreciar el yoga de los portentos exige ir más allá de la visión dominante sobre el yoga, reducido por influencia moderna a recogimiento contemplativo y, más recientemente, a las posturas físicas. La exigencia tiene que ver con una apertura a otros registros discursivos. Como mencioné, la elogiosa exposición de *yogabala* en *Mahābhārata* 12.289 es, en realidad, una excepción. El gran testimonio son los innumerables relatos literarios sobre proezas yóguicas. La dimensión narrativa o literaria del yoga es inherente a la historia del fenómeno en la India antigua y, por lo tanto, no puede dejarse de lado por más “extravagante” o “excéntrica” que nos parezca. Los relatos sobre yoguis prodigiosos no solo fueron el medio preferido de transmisión y diseminación del yoga sino que pueden además arrojar luz sobre expresiones más “teóricas” o “canónicas”, e incluso ser portadores de una visión única. Al respecto, de nuevo, el episodio aquí traducido por primera vez al español es clave.

6. Sobre la traducción

Para llevar a cabo la traducción he seguido la edición crítica del *Mahābhārata* (Pune, 1933-1966). De las pocas traducciones académicas disponibles del capítulo completo en otras lenguas, he podido consultar la de James Fitzgerald al inglés.⁴⁹ Cuando lo creí conveniente, me permití incluir entre corchetes palabras que ayudan a completar el sentido, una práctica muy socorrida entre los indólogos. Igualmente, cuando consideré importante la precisión, incluí entre paréntesis los términos clave en sánscrito. Fue mi intención mantener al mínimo el número de notas buscando con ello ofrecer una lectura sin distractores. Por lo mismo, me he detenido en tantos detalles en este estudio preliminar. Mi traducción ha buscado el elusivo balance entre

⁴⁷ Agradezco este importante paralelo con el budismo *mahāyāna* a uno de los revisores anónimos de mi artículo.

⁴⁸ Figueroa 2022c, pp. 32-37.

⁴⁹ Fitzgerald 2012b.

fidelidad al original y una versión en prosa comprensible en nuestra lengua que fuera, además, amable con todo tipo de lectores, incluido el lector no especializado.

Antes de pasar al texto, téngase en cuenta que Bharata y Kuru son los nombres de dos de los antiguos reyes de la dinastía a la que pertenecen los protagonistas del *Mahābhārata*. Por su parte, comparar a un héroe con un toro —“toro entre los hombres”, “toro entre los Bhārata”— es una fórmula muy común en el texto para indicar bravura y, en un sentido más amplio, para subrayar retóricamente su superioridad. “Hijo de Kuntī” es una manera de referirse al rey Yudhiṣṭhira.

No puedo concluir sin agradecer a mis estudiantes del Seminario de Traducción de Textos Sánscritos, con quienes revisé buena parte del capítulo en un primer borrador, ejercicio que me permitió pulir algunos detalles; agradezco, en especial, a Nancy Morales y Emilio Álvarez. Hago constar también mi gratitud a los dos lectores anónimos que evaluaron este artículo y cuyas valiosas sugerencias redundaron en una versión más lograda. Desde luego, cualquier imprecisión sigue siendo mi sola responsabilidad.

TRADUCCIÓN

Mahābhārata 12.289

Yudhiṣṭhira preguntó:

Tata,⁵⁰ explícame por favor cuál es la diferencia entre el *sāṃkhya* y el yoga. Puesto que todo lo sabes, seguramente conoces en detalle [también esto], oh excelso entre los Kuru.

Bhīṣma respondió:

Los seguidores del *sāṃkhya* se vanaglorian del *sāṃkhya*, del yoga los brahmanes que practican yoga. En aras de defender su respectiva tradición, sin dudarlos ambos darán argumentos para proclamarse superiores. “¿Cómo podría ser libre alguien que no manda (*anīśvaraḥ*) [sobre la realidad]?”, con argumentos como este, oh destructor de enemigos, los juiciosos seguidores del yoga proclaman abiertamente su superioridad. Por su parte, los brahmanes afines al *sāṃkhya* proclaman abiertamente también [su superioridad] con el siguiente argumento: “Aquel que discierne todas las modalidades de la existencia, vence el apego hacia los objetos de los sentidos [5] y, luego de abandonar el cuerpo, definitivamente se libera”. De ahí que grandes

⁵⁰ En el original *tāta*, expresión de respeto y cariño hacia un anciano, de manera similar a la palabra “tata”, usada en nuestros países.

sabios han afirmado que el *sāṃkhya*, [a diferencia del yoga], se enfoca únicamente en la liberación (*mokṣadarśanam*).

Con base en argumentos pertinentes, lo que cada bando sostiene es, pues, sensato y convincente. Personas como tú, que tienen en buena estima a los sabios, podrían, por lo tanto, aceptar la postura de los pensadores [de ambas escuelas]. Los seguidores del yoga se basan en la experiencia directa, los del *sāṃkhya* en certezas teóricas, pero ambas doctrinas son verdaderas, mi querido rey Yudhiṣṭhira, ambas son saberes apreciados por la gente educada. Cultivadas conforme a sus respectivos preceptos ambas conducen a la meta suprema. Las purificaciones que prescriben y su compasión por los seres vivos son similares; así también, los votos que han de observarse; en lo que difieren es en el enfoque, oh impoluto.

[10] Yudhiṣṭhira inquirió:

Abuelo, si los votos, las purificaciones y la compasión son similares en uno y otro caso, cómo es que difieren en el enfoque. Explícame esto, abuelo.

Bhīṣma le explicó:

Pasión, estulticia, apego, deseo e ira: quien mediante el yoga corta de raíz y por completo estos cinco vicios, sin duda alcanza eso [el estado supremo]. Tal como los peces grandes, tras conseguir romper la red, retornan al agua, del mismo modo, luego de purificar estas [cinco] faltas, los seguidores del yoga alcanzan el estado [supremo]; o tal como los animales poderosos, tras destruir la trampa [que los aprisionaba], libres de cualquier atadura, pueden retomar su camino sin obstáculos, del mismo modo, su majestad, después de cortar las ataduras causadas por la avidez, todopoderosos, los seguidores del yoga avanzan sin obstáculos por la sagrada senda suprema. [15] Por el contrario, tal como los animales que carecen de fuerza perecen en su prisión, lo mismo le sucede sin duda a quienes carecen del poder del yoga. O tal como los peces que no son fuertes y caen en una red, encuentran la muerte, lo mismo le sucede a los practicantes de yoga cuyo poder es insignificante, oh majestuoso hijo de Kuntī. O tal como las aves cuando caen en una trampa y quedan atrapadas en ella, perecen si son frágiles, o bien escapan si son fuertes, del mismo modo, oh tormento de tus enemigos, condicionados por las ataduras nacidas del karma, los yoguis pusilánimes (*yogāḥ abalāḥ*) fracasan, mientras que los yoguis poderosos (*balānvitāḥ*) alcanzan la liberación. Su majestad, así como un fuego pequeño y débil se extingue si se le arrojan leños gruesos, del mismo modo, el yogui pusilánime [no prospera]. [20] En cambio, su majestad, si ese mismo fuego, avivado por el viento, incrementa su fuerza, en un instante puede consumir incluso la tierra entera. De igual manera, el yogui que incrementa su fuerza, irradia vigor y se vuelve supremamente poderoso, puede arrasarse con el universo entero tal como

el sol al final de los tiempos. Y tal como una corriente impetuosa arrastra al hombre que carece de fuerza, así también, su majestad, los objetos de los sentidos arrastran irremediabilmente al practicante de yoga pusilánime. En cambio, tal como el elefante que permanece impasible en medio de la corriente, quien se arroga el poder del yoga se impone sobre los diferentes objetos de los sentidos. Yudhiṣṭhira, sin nada que se los impida, los yoguis que dominan el yoga de los portentos (*bala*) entran en los *prajāpatis*, en los sabios primigenios, en los dioses, en los elementos, y toman control (*īśvarāḥ*) sobre ellos. [25] Y ni Yama ni el feroz Antaka ni el implacable Mṛtyu⁵¹ consiguen subyugar a un yogui así, de vigor ilimitado. Oh toro entre los Bhārata, quien practica un yoga así puede adoptar cientos de miles de identidades (*ātmanām*) y, tras tomar posesión de ellas, puede viajar por esta tierra a través suyo; puede gozar de los objetos de los sentidos, luego practicar el más estricto ascetismo y volver a replegar [sus poderes] tal como el sol sus rayos. En verdad, quien domina el yoga de los portentos definitivamente tiene control sobre [el mundo de] la esclavitud y se vuelve además amo y señor de la liberación. Su majestad, lo que te he descrito son los prodigios que entraña el yoga. Ahora te explicaré algunas de sus sutilezas para que te sea más claro.

[30] Poderoso toro entre los Bhārata, respecto a la concentración con un enfoque absoluto en uno mismo escucha de mí las siguientes ilustraciones puntuales. Tal como un arquero experimentado da en el blanco cuando su enfoque es absoluto, del mismo modo, es un hecho que el yogui que se afianza plenamente al yoga consigue liberarse. O tal como una persona que pone todo su enfoque en una olla llena de aceite y, con total concentración, cuidadosamente, consigue subir por las escaleras [con ella en la cabeza], del mismo modo, su majestad, el practicante de yoga que tiene absoluto dominio sobre sí mismo se purifica a sí mismo hasta lucir como el sol. O tal como el marinero totalmente concentrado que con destreza consigue llevar su nave a buen puerto a través del inmenso mar, [35] del mismo modo, oh soberano hijo de Kuntī, tras absorberse mediante el yoga en la contemplación de su propio ser, el sabio alcanza el plano insondable al momento de dejar este cuerpo. O tal como un auriga que unce sus finos corceles y, con absoluto enfoque, conduce rápidamente al arquero adonde sea que este le indique, del mismo modo, oh majestuoso toro entre los hombres, absorbo en sus técnicas de concentración, el practicante de yoga alcanza sin más el estado supremo, cual flecha que da en el blanco. El yogui que después de absorberse en sí mismo permanece ensimismado, inmóvil, destruye el pecado y alcanza el plano impecadero de los hombres virtuosos. En el vientre, en la garganta, en la coronilla, en el corazón, en el pecho, en ambos

⁵¹ Son todos nombre de la muerte, personificada como divinidad.

costados, en el sentido de la vista, en el sentido del tacto y en el sentido del olfato: [40] absorto en estos sitios como si se tratara de grandes votos, oh rey cuyo arrojo no conoce límites, el yogui que unce perfectamente su ser sutil con el ser, consume de golpe todo su karma, tanto el positivo como el negativo, y con una mente lúcida se establece en el yoga supremo para finalmente, si así lo desea, liberarse.

Yudhiṣṭhira volvió a preguntar:

Descendiente de Bharata, ¿qué tipo de alimentos debe consumir un yogui y qué cosas debe dominar a fin de adquirir poder? Señor, hábleme por favor de esto.

Bhīṣma respondió:

Adquiere poder el yogui que observa una dieta a base de semillas, granos y *pinyākas*,⁵² y evita, en cambio, los alimentos grasos. Destructor de enemigos, al alimentarse por un periodo prolongado con cebada entera, con su ser purificado por hallar placer únicamente en esto, el yogui adquiere poder. [45] Del mismo modo, al beber [únicamente] agua mezclada con leche durante el día, a lo largo de la quincena, a lo largo del mes, a lo largo de las diferentes estaciones, el yogui adquiere poder. Además, su majestad, al hacer ayunos repetidos de un mes completo, el yogui se purifica totalmente y adquiere poder. Igualmente, su majestad, al dominar el deseo, la ira y el miedo; frío, calor y lluvia; el sueño, la respiración, la eyaculación y los placeres sensoriales, o cosas tan difíciles de vencer como la abulia, la terrible avidez, todo tipo de contacto físico y la pereza, los mejores y más ilustres [yoguis], libres de todo apego, iluminan por sí mismos su ser interior mientras se consagran a la práctica de la meditación (*dhyāna*).

[50] Ahora bien, los brahmanes más versados consideran que este sendero es escabroso, pues nadie logra recorrerlo fácilmente. Es bien sabido, toro entre los Bhārata, que el brahmán que ingenuamente se aventura por el camino del yoga para acabar desistiendo de seguir adelante ante tantos obstáculos, es como el novato que ingenuamente se aventura por un accidentado y peligroso yermo infestado de víboras y alimañas, donde abundan los fosos y todo es desolación, donde los árboles fueron arrasados por el fuego y los caminos son asediados por ladrones, donde no hay agua ni alimento sino únicamente múltiples obstáculos. Dominar, su majestad, las técnicas de concentración, que son como las filosas hojas de una navaja, es sencillo para el que practica yoga, muy arduo para el que no conoce su propio ser. [55]

⁵² El término hace referencia al extracto graso de ciertas semillas, en especial la de sésamo, utilizado para elaborar bollos y mencionado desde una época temprana como parte de la dieta de todo tipo de renunciantes y ascetas. Cf. Kafle 2019, pp. 368-369. Algunas fuentes, sin embargo, prohíben su consumo. Cf., por ejemplo, *Hatha[yoga]pradīpikā* 1.61, ed. 1970.

Hijo mío, técnicas de concentración erradas solo conducen a la gente por la senda de la desgracia, tal como una barca sin piloto en medio del océano. El que, en cambio, las domina conforme al método prescrito, oh hijo de Kuntī, se libera de la muerte y el nacimiento, del dolor y la alegría.

Lo que enseñan [otros] yogas aparece consignado en diferentes escrituras; en cambio, fue entre los brahmanes que este yoga supremo (*param yogam*) quedó establecido en su totalidad. Supremo, oh magnánimo, porque después de entrar en el gran *brahman*, en el dios Brahmā, en el benevolente Viṣṇu, en Bhava, en Dharma, en Skanda, en los seis hijos de Brahmā, en los Mahānubhāvas, en la grandiosa Prakṛti y [sus tres atributos] —letargo o maldad, fuerza o vigor, equilibrio o bondad—, en la diosa Siddhi, la consorte de Varuṇa, en el elemento fuego, en el elemento tierra, [60] en la inmaculada luna y en todas las estrellas, en los *viśvedevas*, los *uragas* y los *pitṛs*, en todas las montañas, en los inmensos mares, en todos los ríos y afluentes, en las nubes y los árboles, en los *nāgas*, en los clanes de *yakṣas*, en las direcciones, en las huestes de *gandharvas*, en hombres y mujeres, el yogui consumado puede residir en ellos o sin más liberarse.

Su majestad, consagrada a la sabiduría divina del yogui prodigioso, esta exposición es, sin duda, propicia. Al ir más allá de todos los yogas ordinarios, un ser así de magnánimo actúa como el mismísimo [dios] Nārāyaṇa.

Así concluye el ducentésimo octogésimo noveno capítulo del *Libro sobre la paz* (*śāntiparvan*) del sagrado *Mahābhārata*.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- Haṭhayogapradīpikā*, eds. Svami Digambarji y Pitambar Jha, Lonavla, Lonavla Yoga Institute, 1970.
- Mahābhārata*, eds. Vishnu Sitaram Sukthankar y Shripad Krishna Belvalkar, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966, 19 vols.
- PATAÑJALI, *Yogasūtra*, ed. Michel Angot, Paris, Belles Lettres, 2021.
- The Mahabharata*, Vol. 1: Book 1: *The Book of the Beginning*, transl. Johannes Van Buitenen, Chicago, Chicago University Press, 1973.

Fuentes modernas

- BAIER, Karl et al. (eds.), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna, Vienna University Press, 2018.

- BEVILACQUA, Daniela, y Eloisa STUPARICH (eds.), *The Power of Nāth Yogis. Yogic Charisma, Political Influence and Social Authority*, London, Routledge, 2022.
- BLOOMFIELD, Maurice, “On the Art of Entering Another’s Body”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 56/1, 1917, pp. 1-43.
- BROCKINGTON, John, “The Structure of the *Mokṣa-Dharma-Parvan* of the *Mahābhārata*”, en Piotr Balcerowicz y Marek Mejer (eds.), *On the Understanding of Other Cultures*, Warsaw, Oriental Institute Warsaw University, 2000, pp. 71-84.
- BROCKINGTON, John, “Yoga in the *Mahābhārata*”, en Ian Whicher y David Carpenter (eds.), *Yoga. The Indian Tradition*, London, Routledge, 2003, pp. 13-24.
- BURLEY, Mikel, *Haṭha Yoga: Its Context, Theory and Practice*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- ELIADE, Mircea, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest, Paul Geuthner, 1936.
- ELIADE, Mircea, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1958.
- FIGUEROA, Óscar, *El loto en el estanque. Canon y diversidad en la India clásica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022a.
- FIGUEROA, Óscar, “El yoga perfecto: la historia de Śuka en el *Mahābhārata*”, *Revista de Filosofía*, 160, 2022b, pp. 159-172.
- FIGUEROA, Óscar, “La crítica tántrica a Patañjali: apuntes para una revisión de la historia del yoga”, *Aposta*, 94, 2022c, pp. 24-40.
- FILLIOZAT, Jean, “Les limites des pouvoirs humains dans l’Inde”, en *Études carmé-litaines. Limites de l’humain, du robot au martyr*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 23-38.
- FITZGERALD, James, “The Sāmkhya-Yoga Manifesto at *Mahābhārata* 12.289-290”, en John Brockington (ed.), *Battle, Bards and Brāhmins*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2012a, pp. 259-300.
- FITZGERALD, James, “A Prescription for Yoga and Power in the *Mahābhārata*”, en David White (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2012b, pp. 43-57.
- FOUCAULT, Michel, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 45-94.
- GIBBONS, Christopher, “Beyond the Solar Doors: Yoga in the *Mahābhārata* and its Vedic Antecedents”, tesis doctoral, Brisbane, University of Queensland, 2020.
- HOPKINS, Edward, “Yoga-technique in the Great Epic”, *Journal of the American Oriental Society*, 32, 1901a, pp. 333-379.
- HOPKINS, Edward, *The Great Epic of India: Its Character and Origin*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1901b.
- JACOBSEN, Knut, “Introduction. Yoga Powers and Religious Traditions”, en Knut Jacobsen (ed.), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden, Brill, 2012, pp. 1-31.
- KAFLE, Nirajan, “The *kṛṣṇāṣṭamīvrata* in the *Śivadharmasāstra*”, *Indo-Iranian Journal*, 62, 2019, pp. 340-383.
- KALÉ, Sunila, y Christian NOVETZKE, *The Yoga of Power. Yoga as Political Thought and Practice in India*, New York, Columbia University Press, 2025.

- LARSON, Gerald, "Introduction to the Philosophy of Yoga", en Gerald Larson y Ram Shankar Bhattacharya (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. XII: *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2008, pp. 21-159.
- MALINAR, Angelika, "Yoga Powers in the *Mahābhārata*", en Knut Jacobsen (ed.), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Leiden, Brill, 2012, pp. 33-60.
- MALLINSON, James, y Mark SINGLETON, *Roots of Yoga*, London, Penguin, 2017.
- NEWCOMBE, Suzanne, y Karen O'BRIEN-KOP (eds.), *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, London, Routledge, 2021.
- PHILLIPS RODRÍGUEZ, Wendy, "La *Bhagavadgītā* a la luz de la crítica textual", en Óscar Figueroa (ed.), *La Bhagavadgītā, el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, pp. 29-42.
- SCHREINER, Peter, "What Comes First (in the *Mahābhārata*): Sāṃkhya or Yoga?", *Asiatische Studien*, 53/3, 1999, pp. 755-777.
- SHEARER, Alistair, *The Story of Yoga. From Ancient India to the Modern West*, London, Hurst, 2020.
- SIMPSON, Daniel, *The Truth of Yoga. A Comprehensive Guide to Yoga's History, Texts, Philosophy, and Practices*, New York, Northon Point Press, 2021.
- VILLEGAS TORRAS, Laia, y Óscar PUJOL RIEMBAU, *Diccionario del yoga. Historia, práctica, filosofía y mantras*, Barcelona, Herder, 2017.
- WHITE, David Gordon, "'Open' and 'Closed' Models of the Human Body in Indian Medical and Yogic Traditions", *Asian Medicine*, 2/1, 2006, pp. 1-13, <https://doi.org/10.1163/157342106777996466>.
- WHITE, David Gordon, *Sinister Yogis*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

* * *

ÓSCAR FIGUEROA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en Literatura Sánscrita por la Universidad de Chicago. Se desempeña como investigador titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Sus líneas de interés son la literatura sánscrita, las filosofías y religiones de India, y las representaciones de la tradición india en el mundo de habla hispana. Es autor, entre otros, de los libros *India en México: el despertar de una fascinación (1832-1902)*, México, UNAM, 2026; *El loto en el estanque: canon y diversidad en la India clásica*, México, UNAM, 2022; *Tantra y sexo: antología de fuentes clásicas*, Barcelona, Kairós, 2021; y *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en India antigua*, México, UNAM, 2017, galardonado en 2019 por la International Convention of Asia Scholars como el mejor libro académico en español sobre Asia. Además, ha traducido del sánscrito al español las obras clásicas *Lecciones de yoga del sabio Dattātreya*, México, UNAM, 2026; *Guirnalda de himnos a Śiva*, México, UNAM, 2022; *Madre por conveniencia*, Madrid, Trotta, 2019; y *Vijñāna Bhairava Tantra*, Barcelona, Kairós, 2017. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel III.