

La presencia mística de Lalla: poeta y yoguini śivaíta del siglo XIV d.C.

The mystical presence of Lalla: poet and śaiva yogini of 14th century CE

Raquel Ferrández-Formoso

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
ferrandez.kali@gmail.com

Recibido: 15/03/2019

Aceptado: 01/04/2019

Formato de citación:

Ferrández-Formoso, R. (2019). "La presencia mística de Lalla: poeta y yoguini śivaíta del siglo XIV d.C.". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, 30-44,
<http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/rferrandez.pdf>

Resumen

El objetivo de este artículo es brindarle un modesto homenaje a Lalla, una de las poetas místicas más admiradas del Śivaísmo tántrico medieval, también conocida como Lal Dêd, Lalita o Lalleśvarī. Asceta renunciante y yoguini śivaíta, vivió en el primer período del siglo XIV d.C. en el valle de Cachemira, enclave desde el que inspiró con su sabiduría poética tanto a hindúes como a sufíes, teniendo entre sus principales seguidores al fundador de la Orden de Rishis del Sufismo cachemir, Nund Rishi (s.XIV d.C.). A través de sus poemas, Lalla nos deja un extraordinario legado místico, pero también humano, en el que se refleja la lucha de una mujer comprometida con la liberación espiritual, en el contexto de una sociedad profundamente patriarcal, y de una tradición ascética mayoritariamente masculina.

Palabras clave

Śivaísmo, yoga, mujer asceta, tantra, poesía mística, Śakti.

Abstract

The aim of this article is to offer a modest homage to one of the most admired mystical poets of medieval Tantric Śaivism, Lalla, also called Lal Dêd, Lalita or Lalleśvarī. Śaiva ascetic and yogini, lived in the first period of the 14th century CE in the valley of Kashmir, an enclave from which she inspired with her songs both Hindus and Sufis, having among her greatest followers the founder of the Rishis Order of Kashmir Sufism, Nund Rishi (14th CE). Through her poems, Lalla leaves us an extraordinary

mystical legacy, but also a human one, which reflects the struggle of a woman committed to spiritual liberation, in the context of an ascetic male tradition.

Keywords

Śaivism, yoga, ascetic woman, tantra, mystical poetry, Śakti.

1. Introducción

En nuestros días, Cachemira es considerada una de las zonas más conflictivas y políticamente inestables del planeta. La posición geográfica de esta región puede explicar por qué ha sido siempre, históricamente, una zona de tránsito religioso, cultural, y por supuesto, militar. Colindando al norte con Afganistán, al este con China y al oeste con Pakistán, el mapa actual de este Estado indio hoy llamado Cachemira y Jammu, divide la región en un largo enfrentamiento entre dos, o incluso tres nacionalismos: el de Pakistán, el de India, y el propio nacionalismo cachemir, que reclama su derecho a la independencia frente a ambos Estados. India y Pakistán se disputan la región desde 1947, año de la independencia india y de su concomitante partición, protagonizando un conflicto de dimensiones territoriales, económicas y religiosas, que supera ya los setenta años de antigüedad (Izquierdo, 2017; Racine, 2002). El valle de Cachemira o valle de Srinagar, en el que a partir del siglo IX d.C. se despliega toda la tradición del Śivaísmo Trika, también llamado *Śivaísmo tántrico de Cachemira*, se encuentra actualmente bajo control del Estado indio. Este valle constituyó el corazón del antiguo reino medieval de Cachemira, un centro importantísimo de peregrinaje religioso, intercambio cultural y místico, en el que se daban cita budhistas, śivaítas tántricos, y sufíes, entre otras tradiciones religiosas.

“A lo largo de su historia formó parte del imperio Kushan y tras el emperador Aśoka, fundador de Srinagar, Cachemira fue hindú, budista y desde el siglo XIV musulmana. Las influencias recíprocas son evidentes y aun vigentes: los cachemires cantan versos coránicos de una manera similar a las prácticas hindúes” (Izquierdo, 2017: 260).

En este sentido, Cachemira es reconocida como la “región del conocimiento” (Dubois, 2016: 14), un enclave cosmopolita, constantemente asediado por invasiones militares y cambios políticos transitorios, cuyo legado cultural excede el ámbito de la religión, destacándose la contribución de los cachemires al campo de las humanidades, la literatura sánscrita, la gramática y otros dominios científicos como la astronomía, la medicina y las matemáticas (Dcyzkowski, 1987: 1).

En el contexto de esta inmensa riqueza cultural, y teniendo en cuenta la pugna por la identidad que domina actualmente la región, una voz poética es aclamada y reivindicada tanto por musulmanes como por hindúes. Se trata de la yoguini y poeta mística conocida como Lalla, Lal Dêd, Lalita o Lalleśvarī (s. XIV), cuyos dichos poéticos (*vākhs*), compuestos de forma oral y así transmitidos durante generaciones, dan cuenta de una búsqueda espiritual que trasciende todas las diferencias y antagonismos. La impronta de su presencia en Cachemira y la calidad mística y literaria de sus versos, hacen que éstos sigan siendo vigentes en el imaginario colectivo de los cachemires, sin importar su raza, sexo o religión. Como indica Toshkhani (2000: 39), Lal Dêd “no es solamente una poeta medieval [...], es el símbolo más popular y poderoso del *ethos* de la civilización cachemir”. Su vida personal, rodeada de leyendas, se basa en un conjunto de hipótesis más o menos respaldadas por la evidencia textual, que coinciden en situar a esta poeta en un momento especialmente conflictivo de la historia de Cachemira. Se estima que

nació entre los años 1317 y 1320, falleciendo en 1373, un período de “turbulencia radical” según Ranjit Hoskote (2013: xxiv-xxv), en el que se opera la transición desde el último reinado hindú de Cachemira al ascenso de la primera dinastía islámica en 1339, la dinastía Shams-ud-din, que gobernará Cachemira durante doscientos años (Kotru, 1989: iii-iv). Si seguimos la interpretación de Jayalal Kaul, “en tiempos de Lalla, no existían divergencias entre hindúes y musulmanes: las *vākhs* causaron un impacto tremendo en la psique colectiva de las dos comunidades” (Dhar, 2000: 13). Lo cierto es que su recorrido espiritual y la universalidad mística de sus versos hicieron que Lalla tuviera seguidores tanto *śivaíta*s como sufíes, como lo prueba el hecho de que Nund Rishi (s.XIV-XV d.C.), fundador de la orden de Rishis del Sufismo Cachemir, sea considerado como “su hijo y heredero espiritual” (Hoskote, 2013: xxiv).

Esto último es de importancia capital considerando que, a pesar de no ser una poeta dogmática sino una figura mística de primer orden, parece innegable que Lalla, adoradora de Śiva, era ante todo una yoguini *śivaíta*. Sus versos se contextualizan en el seno de una tradición filosófica propia del Śivaísmo tántrico de Cachemira, que traza una línea desde los *Śiva-sūtras* (“aforismos de Śiva”) de Vasugupta (s. IX d.C), pasando por la doctrina del reconocimiento (*pratyabhijñā*) del místico Utpaladeva (S.XI), cuyos cantos devocionales recogidos en su obra *Śivastrotali* suelen ser asociados con los de Lalla, hasta la obra del erudito y místico Abhinavagupta (ss. X-XI d.C.), tan estudiado y reivindicado por el ámbito académico en nuestros días. Sin embargo, Lalla no fue una intelectual, ni una erudita, ni la fundadora de ningún movimiento filosófico o escuela en particular. Tampoco empleó como vehículo la lengua erudita, el sánscrito, sino un lenguaje popular, vivo y en continuo cambio, que algunos identifican como “proto-cachemir” (Dhar, 2000: 82), razón por la que esta yoguini es considerada la “creadora de la lengua y la literatura cachemir moderna” (Kaur, 2000: 123). Lalla, ese símbolo del “*ethos* cachemir”, fue una asceta renunciante, practicante de un yoga con cuño *śivaíta* pero de horizontes abiertos a la mística, y creadora de un *sādhana poético* absolutamente personal, rompiendo con las barreras sociales con las que cualquier asceta tiene que lidiar y las impuestas por una cultura incisivamente patriarcal.

Más allá de las disputas que actualmente enfrentan a los dos bandos, acerca de si el legado de Lalla debe ser propiedad hindú o musulmana, o sobre si su poesía es más *śivaíta* que sufí o todo lo contrario, lo cierto es que el *corpus* conservado de 258 *vākhs* o “dichos” de Lalla, revelan la trayectoria de un ser humano en busca de la pura liberación, capaz de inspirar a cualquiera que posea aspiraciones espirituales auténticas. Tanto es así que Hoskote llega a proponer al respecto del trabajo poético de Lalla la misma hipótesis que ya Dharwadker (2003: ix) había propuesto en relación al legado místico del poeta Kabir (s. XV d.C.)¹.

“[...] en mi opinión la poesía que ha llegado a nosotros bajo su nombre [Lalla] no es el trabajo de un único individuo. Antes bien, ha sido producido durante muchos siglos por lo que yo llamaría un *linaje cooperativo*, una secuencia de asambleas que incluyen personas de afiliaciones religiosas diversas y de ambos géneros, representando la experiencia de grupos de diversas edades y asentamientos sociales, en los que se incluyen literatos y analfabetos, recitadores y escribas, redactores y comentaristas” (Hoskote, 2013: xxxiv).

¹ Sobre este célebre poeta devocional del norte de India, Vinay Dharwadker (2003: ix) escribe: “[Kabir] sigue siendo hoy un enigma, una tenue presencia detrás de la poesía, una voz, un simulacro, una forma de imaginación que elude constantemente nuestro entendimiento. Tras doscientos años de investigación académica acerca de su vida y su obra, parece ser un cantante que ha desaparecido bajo el peso de sus canciones: ha dejado de ser una ‘persona’ y se ha convertido, en su lugar, en un ‘clima global de opinión’”.

La idea de que el *corpus* poético de Lalla sea resultado de una cooperación literaria por parte de personas de diversas épocas, razas, religiones y sexos, pone freno a los largos debates académicos acerca de la legitimidad de sus poemas, en términos de autoría individual, y hace de su palabra un legado que excede su persona para ser tributario de su presencia. En este desplazamiento desde la persona, de la que apenas sabemos nada, hasta la presencia mística que parece salvaguardar lo esencial de su poesía iniciática, Lalla es reconocida por el gran movimiento *bhakti* o devocional propio de India. A pesar de que no fue una poeta *bhakti*, en el sentido tradicional de la palabra, pues sus versos no estaban destinados a ser cantados o recitados (Kaul, 2000: 122), empleaba un género poético particular de Cachemira, denominado *vākh*, cuya estructura de cuatro versos posee una rima propicia para ser recordada, recitada y cantada. En este sentido, Nerjaa Mattoo (2000: 78) indica que “las *vākhs* han sobrevivido en la memoria colectiva gracias a la cadencia y a la rima de sus versos”, pero también al hecho de que la lengua utilizada por Lalla era cercana y accesible. Su nombre se usa hoy como instrumento de devoción, como firma inimitable de este movimiento de agrupación poética: “cada contribución es un acto devocional y es, por tanto, ofrecida como una aportación que busca ser atribuida a la poeta santa” (Hoskote, 2013: xxxiv). Una de las características del movimiento indio devocional, diverso y heterogéneo, es el hecho de que se distancia de una religiosidad vivida desde los parámetros de la erudición y la tradición textual, a menudo plasmada en lenguas sólo accesibles para una élite, para centrarse en la relación cotidiana del individuo con la divinidad. La poesía de Lalla encaja perfectamente con este enfoque devocional, en ruptura directa con el discurso sacerdotal al que critica repetidas veces, con un lenguaje humilde e inteligente, no exento de humor.

Apenas contamos con ediciones de los poemas de Lalla en lengua española, y la visibilidad de su legado espiritual y poético es prácticamente nula en el escenario hispánico. El propósito de estas páginas es contribuir al conocimiento y reconocimiento de esta yoguini, poeta, mujer asceta y extraordinario ser humano, que dedicó su vida a alcanzar la liberación, sembrando a su paso una magnífica poesía oral, el vivo reflejo de las experiencias interiores, noches oscuras y días ascensionales, de una renunciante enamorada de Śiva.

2. El ascetismo de Lalla: emancipación espiritual y reprobación social

*māyārūpa smṛtā nāro vidvadbhīrvedapāragaiḥ
yuvati tu viśeṣeṇa vighnakartṛ tapasvīnām*
[Los sabios versados en los Vedas advirtieron
que una mujer joven representa un obstáculo para los ascetas]
Śiva Purāṇa (2.3.13.29)

La vida personal de Lalla está sumida en la incertidumbre, y no existen referencias contemporáneas que puedan arrojar alguna luz sobre aspectos cruciales de su trayectoria vital antes de convertirse en asceta renunciante. Todo lo que poseemos son los textos poéticos que se le atribuyen, por un lado transmitidos oralmente a través de los siglos, y, por otro, cargados de un carácter espiritual que puede ayudarnos a la hora de trazar su “vida mística”, pero muy poco, en cambio, cuando se trata de aclarar las circunstancias personales previas al abandono de la vida mundana. Se dice que nació en el seno de una familia *brahmánica* y que fue criada en un ambiente de intensa religiosidad, donde habría sido instruida en diversos *sādhanas* o prácticas espirituales (Kaul, 2000: 118). Casada a los veinte años de edad, es bien conocido por todos sus traductores e investigadores el carácter fallido de su matrimonio y la “crueldad” a la que se vio

sometida por su familia política, especialmente por su suegra.

Siguiendo este hilo, habría renunciado al mundo tan solo seis años después de su casamiento, a la edad de veintiséis años (Hoskote, 2013: xvii; Krotu, 1989: vii), para ponerse bajo la tutela del maestro śivaíta Siddha Śrīkāntha, a quien también abandonará tras recibir la correspondiente iniciación espiritual, convirtiéndose así en una asceta errante. Ranjit Hoskote resalta la doble implicación moral de esta renuncia, en primer lugar, por la crítica social que suponía, en la Cachemira del siglo XIV, el hecho de abandonar su rol de esposa, y, en segundo lugar, por alejarse del círculo de protección que una mujer todavía podía esperar al amparo de su maestro. “Su verdadera prueba empezó en el momento en que abandonó la casa de su *guru* y comenzó a errar sola por su cuenta, sin ninguna armadura contra la implacable fuerza de la sanción social” (Hoskote, 2013: xvii). En muchos de sus versos podemos encontrar reflejada esta lucha constante contra las normas morales impuestas por la sociedad. Como sugieren algunos de sus poemas, las armas principales de las que Lalla se sirve para vencer la tensión social, están relacionadas con su propia superación espiritual:

*La cadena de la vergüenza se romperá
si te armas de valor contra burlas y maldiciones
la ropa de la vergüenza se quemará
si dominas al caballo de tu mente².*

A pesar de que no contamos con una ordenación cronológica fiable de los dichos de Lalla, muchos de sus poemas parecen hablarnos de las primeras conquistas en ambos terrenos, el esotérico y el exotérico, logradas al inicio de su autonomía espiritual:

*Loca de amor, yo, Lalla, di mis primeros pasos
pasé días y noches tras su rastro
Dando vueltas, encontré al maestro en mi propia casa.
Qué buena suerte, me dije, y lo abracé.*

Para comprender mejor qué representa la figura de Lalla, precursora de figuras femeninas indias más conocidas en nuestros días, como la princesa, poeta y también asceta, Mirabai³ (s.XV), debemos entender el estatus de la mujer en el seno de la sociedad india. El hinduismo, sostenido sobre unos cimientos religiosos profundamente patriarcales, ejerce una influencia implacable sobre la sociedad india, moldeando, todavía hoy, las costumbres y los valores morales que atraviesan el subcontinente. En un artículo reciente, Graham y Sundarraman (2018) reivindican la necesidad acuciante de una teología hindú feminista, y de una revisión de las narrativas homofóbicas y transfóbicas que el hinduismo refuerza. Estos autores llegan incluso a preguntarse si la discriminación machista y homofóbica forma parte de la identidad esencial del hinduismo, o si, por el contrario, podría existir un hinduismo feminista, libre de prejuicios sexistas y discriminaciones de género (Graham y Sundarraman, 2018: 667).

Desde la tribuna de la diversidad religiosa que conforma el hinduismo, el papel asignado a la mujer ha sido siempre el del “amor físico”, esto es, *kāma* o el deseo,

² Todos los poemas de Lalla presentes en este artículo son una traducción propia de la traducción inglesa de Hoskote (2013), que en el año 2012 obtuvo el premio de traducción de la Sahitya Akademi, la Academia Nacional de Letras de India. Ha de tenerse en cuenta que toda traducción podría ser considerada una “transformación”, incluso la que se hace a partir de la lengua original del texto, pero especialmente en nuestro caso, cuando ésta no procede de la fuente originaria.

³ Para profundizar en la vida y el legado artístico de Mirabai, cfr. Martin (2010).

entendido como el arte de dar placer al hombre (Biardeau, 1989: 47)⁴. El código de leyes de Manu, conocido como *Manusmṛiti* o *Mānavadharmasāstra*, es uno de los textos tradicionales más importantes y reconocidos en el ámbito de la “literatura jurídica” india, o literatura del *dharma* (Mylius, 2015: 232 y 233), y busca regular un compendio de prácticas religiosas, sociales y jurídicas, impuestas por la tradición. Según Biardeau (1989: 46-47), en lo que respecta a la mujer, esta obra “se encarga de regular la actitud del hombre hacia las mujeres”, tratándolas, en primer lugar “en relación al hombre del que dependen, su marido, y secundariamente, en calidad de madres”. Estas normas sociales prescritas por Manu, patriarca mitológico de la humanidad, no pueden ser consideradas como meramente simbólicas, según Graham y Sundarraman (2018: 667), quienes califican el texto de “misógino, machista, homofóbico y transfóbico”. Según la tradición recogida en esta obra, el camino de vida de las mujeres (un camino que, en tanto *dharma*, tendría sanción divina) es el de servir a los hombres, ya sea como padres, cónyuges, o hijos (en caso de viudedad), y tampoco la religión les concede un rol independiente vinculado a la espiritualidad o a la liberación (*mokṣa*). De ahí que el ascetismo hindú, tan investigado desde diversos ámbitos académicos, sea siempre tratado desde un punto de vista masculino, sin que hayan llegado hasta nosotras noticias relevantes acerca de mujeres ascetas, místicas o filósofas, en la India antigua, medieval y moderna.

Esto mismo lo confirma Geoffrey Samuel (2017: 182), cuando dice: “el arquetipo del asceta es masculino, el rol de las mujeres ascetas en las sociedades índicas ha sido y continúa siendo marginal y problemático”. El ascetismo femenino registrado en la literatura mitológica del *Śiva Purāṇa* (*ŚP*), nos muestra a una diosa Pārvaṭī cuya disciplina espiritual tiene como único fin satisfacer a su esposo Śiva y engendrar hijos suyos. Previamente, esta diosa ya había tenido que hacerse renunciante, y pasar por duras pruebas, con el fin de conquistar al dios de los yoguis. En este relato puránico volvemos a encontrarnos con una representación de la mujer entendida como objeto de deseo (*kāma*), vinculada a la ilusión y distracción mundanas (*māyārūpa*), y por lo tanto representada bajo la forma de un importante obstáculo (*vighna*) para los renunciantes (*tapasvinā*). Desde el principio, Śiva asocia a Pārvaṭī con la tentación del mundo, y su deseo sexual se hace explícito mediante la presencia del dios Kāma, a quien Śiva combate en su interior valiéndose de la disciplina espiritual (*tapas*) y rechazando la compañía de Pārvaṭī de diversas formas a lo largo de la trama puránica. En un diálogo con Himacāla, dios de la montaña y padre de Pārvaṭī, Śiva declara: “ningún asceta debe estar en contacto con mujeres (*strīṣu*). Son la raíz de las pasiones mundanas (*mahāvisayamūlam*) y terminan destruyendo tanto el conocimiento sagrado (*jñāna*) como el desapego (*vairāgya*)” (*atastapasvinā saila na kāryā strīṣu saṅgatiḥ/ mahāvisayamūlam sā jñānavairāgyanāśinī // ŚP 2.3.12.33*). Tal y como se nos explica en el texto puránico, el dios Śiva es portavoz de la teología vedántica, mientras que Pārvaṭī, enérgica conversadora en el debate conyugal, encarna la postura de la filosofía Sāṃkhya (cfr. *ŚP 2.3.13.22*).

De las seis filosofías clásicas de India (conocidas como “darśanas”), el Vedānta es el sistema ortodoxo por excelencia, fiel intérprete y guardián de las escrituras védicas reveladas, especialmente en lo que concierne a su última parte, las Upaniṣads. Sin embargo, es importante resaltar que el papel conflictivo de la mujer salió también a relucir en otras corrientes ascéticas mucho menos conservadoras, que no estaban sujetas *a priori* a ninguna clase de revelación dogmática, ni a ninguna teología en particular. De

⁴ Tal y como indica Madeleine Biardeau (1989: 87), el término *kāma* está vinculado al deseo mundano. No se emplea para expresar un deseo de liberación (*mokṣeccha*), o una aspiración vinculada a lo trascendente.

este modo, el propio Gautama Buddha se negó en un primer momento a aceptar mujeres en el seno de la comunidad budhista. Finalmente, Buddha nunca negó que las mujeres fuesen capaces de alcanzar el *nirvāṇa*, en las mismas condiciones espirituales que los hombres y, como es sabido, las mujeres terminaron siendo admitidas en la orden budhista (Alonso Seoane, 2018: 145 y 154). No obstante, Buddha estipuló una serie de reglas *ad hoc* para regular la convivencia entre los monjes y las monjas budhistas. Como orden monástica *śramaṇa*, la práctica budhista hace hincapié en el control del deseo, en la soberanía espiritual del monje o la monja sobre sus pasiones. Según María Jesús Alonso Seoane, esto podría explicar el que Buddha se mostrase reacio, en un primer momento, a aceptar mujeres en la *sangha* (comunidad budhista), pues estaría tratando de evitar que la tentación del deseo sexual impidiese la realización espiritual de los monjes.

“La obligación de convivir con mujeres (inicialmente, las *sanghas* eran mixtas) supondría a algunos monjes un permanente recuerdo de las debilidades que querían superar. Esta explicación hace razonable la existencia de normas que especifican que un monje no puede estar a solas en determinados lugares con una mujer, u otras indicaciones que van en la dirección de evitar tentaciones. Posteriormente las *sanghas* se separaron” (Alonso Seoane, 2018: 147).

También Lalla, en su ascetismo personal, en su *sādhana* solitario, nos deja el testimonio de su propia lucha contra el deseo, cuando en uno de sus poemas le pide a Śiva que perfeccione su cuerpo, y que lo convierta en un recipiente divino y luminoso.

*Mente verdadera, mira dentro de este cuerpo,
este cuerpo al que llaman Su propia forma
Arranca la avaricia y el deseo, pule este cuerpo,
este cuerpo tan brillante como el sol.*

Cuando Lalla abandona su rol familiar como esposa y su rol físico como mujer para perseguir la liberación espiritual, está desviándose del *dharma* impuesto por la sociedad, y dedicando su vida a la finalidad más elevada que existe según el hinduismo, la liberación (*mokṣa*) del ciclo de las reencarnaciones (*saṃsāra*). No es de extrañar, por tanto, que esta decisión no goce en un primer momento de la aceptación social. Todavía hoy, la finalidad del ayuno y otras prácticas ascéticas realizadas puntualmente por las mujeres en la India moderna tienen como finalidad principal el obtener beneficios para su marido, sus hijos y, en general, su familia (Samuel, 2017: 132). Por tanto, las barreras ideológicas a las que Lalla se enfrenta cuando comienza su independencia espiritual van más allá de las que deben ser superadas por un hombre renunciante, quien también debe cortar todo vínculo con el mundo, pero cuya elección goza, sin embargo, de la comprensión social. Tal vez, este rechazo social la reafirmara todavía más en su determinación por liberarse, por ir más allá de las construcciones sociales acerca de lo masculino y lo femenino, lo correcto y lo incorrecto, lo puro y lo impuro:

*Mi maestro me puso sólo una regla:
Olvida el exterior, ve hacia el interior de las cosas.
Yo, Lalla, llevé esta enseñanza al corazón.
Desde ese día, he danzado desnuda.*

A pesar de que su propósito se enraíza en la experiencia de la conciencia universal, representada en el Śivaísmo tántrico por el dios Śiva, en sus poemas a menudo

encontramos reflejada su condición humana; el símbolo de su cuerpo iluminado por la visión espiritual desemboca en una desnudez siempre renovada.

*Nueva mente, nueva luna
He visto al gran océano hacerse nuevo
Desde entonces he recorrido mi cuerpo y mi mente
Yo, Lalla, soy nueva y siempre nueva*

En el seno del hinduismo, a lo largo de sus diversas manifestaciones religiosas, la mujer siempre ha sido acreedora de sentimientos ambiguos, que oscilan entre el amor y el odio, la admiración y la reprobación social. Esto es especialmente notorio en el seno heterogéneo del tantrismo (tanto indio como tibetano), dado que éste despliega todo un imaginario divino de corte matriarcal, en ocasiones otorgándole preeminencia a las divinidades femeninas (bajo la forma primordial de Śakti que, a su vez, puede estar representada bajo la forma de Kālī, Durgā, Bhairavī, Tārā, etc.). No deberíamos dejarnos engañar por esta soberanía en el plano divino, pues se trata de *una construcción masculina de lo femenino*, como acontece de forma general en todo el espectro devocional, siempre que esta devoción se dirige hacia una diosa.

“[...] la actitud que se expresa en ese ámbito es necesariamente la de un ser del sexo contrario al de la diosa al que se dirige un culto, algo que no puede ser indiferente. En la India, la exaltación de la mujer siempre ha sido labor de los hombres [...]” (Padoux, 2011: 144).

Algunos autores, como Bhattacharyya (2005: 113), se dejan llevar por una entusiasta exageración en lo que respecta a las escuelas tántricas, cuando afirman que en sus orígenes este movimiento estaba liderado exclusivamente por mujeres, trazando incluso una genealogía de sociedades matriarcales en la civilización del Valle del Indo. A este razonamiento idealista, que ve una conexión entre el matriarcado divino y el humano, se oponen las palabras de Vrinda Dalmiya (2000: 128): “a menudo se entiende que la formulación de la divinidad femenina es una estrategia para mantener alejado el poder de las mujeres reales en el mundo real”. Si bien contamos con textos tántricos modernos que dan cuenta de la capacidad de la mujer para alcanzar la liberación, y reconocen su competencia espiritual como maestra (Biernacki, 2007: 31), las figuras tántricas más relevantes que han trascendido hasta nuestros días son, en su mayoría, hombres (y a menudo brahmanes, como es el caso de Abhinavagupta). Incluso en la denominada vía izquierda (*vāma marga*) del tantrismo, que incorpora prácticas transgresoras a la disciplina espiritual, el papel de la mujer, p.e. en prácticas como la ceremonia sexual (*maithuna*), resulta bastante ambiguo. Padoux (2011: 151) declara que en esta práctica sexual, la mujer, aunque visualizada como diosa Śakti, representa un mero “instrumento” para la realización espiritual del hombre (en calidad de Śiva). Sin embargo, es importante recordar el campo múltiple y heterogéneo que a menudo designamos con la palabra “tantrismo” –de cuño occidental. A este respecto, Loriliai Biernacki (2007: 6) reivindica la diversidad de roles que las mujeres desempeñan en el universo tántrico, haciendo hincapié en que, frente al tratamiento misógino y conservador característico de la atmósfera hinduista, ciertos textos tántricos modernos de la vía izquierda reconocen a las mujeres como sujetos autónomos e independientes:

“Sugiero que una forma particular de práctica tántrica, conocida como «la práctica de Kālī», nos ofrece una visión de la mujer poco común, a saber: una que reconoce la competencia espiritual de las mujeres. En esta práctica, las mujeres ejercen como gurus, se ensalza su habilidad en la práctica de

mantras, y se les confiere una posición de sujeto, reconociéndose así los deseos que las mujeres pueden tener en el curso cotidiano de la vida”. (Biernacki, 2007: 31)

Biernacki (2007: 5) expone una doble representación de la mujer en el imaginario divino. Este patrón común oscila entre dos clases de diosas, las divinidades sumisas y devotas de sus maridos, como Pārvatī en el *Śiva Purāṇa*, y las diosas feroces y rebeldes, ajenas al control masculino, cuyo máximo exponente sería la figura de Kālī. Esta diosa ha sido reivindicada en Occidente como un potencial símbolo feminista, como lo muestran varios trabajos de Rachel Fell McDermott, autora que ha investigado el importante espacio que ocupa esta divinidad en la literatura feminista y la literatura New Age (cfr. McDermott, 2005: 281 y ss). La unión de contrarios que Kālī representa, conjugando fuerza y ternura, terror y maternalidad, parece situarla en una posición de creciente interés para un público que poco tiene que ver con la religión hindú. Inevitablemente, el significado original de esta diosa se ha visto desplazado y reinterpretado, en el contexto occidental, con el fin de otorgarle un sentido que responde mejor a las demandas sociales y culturales contemporáneas. Parece que esta reinterpretación no se ha llevado a cabo de forma inconsciente. Disponemos de literatura escrita por mujeres contemporáneas explicando los beneficios de reinterpretar símbolos de divinidades femeninas como contribución a la lucha feminista en el mundo (vid. Gross, 1983; Damilya, 2000). No obstante, este tema no está exento de polémica, especialmente en lo que se refiere al uso de símbolos “prestados” de otras tradiciones, cuando estos son reelaborados en el contexto de una sociedad muy diferente. En todo caso, Lalla no es ajena al papel ambiguo que la mujer ostenta en el seno del hinduismo. Este doble rol bascula entre la veneración y el desprecio, siendo ensalzada por su papel matriz como generadora de vida y discriminada en tanto obstáculo para la realización espiritual del hombre. Un poema suyo capta esta ambivalencia con especial lucidez:

*Como madre, te amamanta. Como esposa, te cuida.
Como seductora, coloca una sogá alrededor de tu cuello.
Eso es una mujer para ti.
Pero Śiva puede hacerse el difícil: recuerda este mensaje.*

Graham y Sundarraman (2018) también dan cuenta de esta valoración paradójica que, tanto en su faceta positiva como negativa, impide que la mujer sea considerada como un igual entre los hombres. Esto afecta también al colectivo LGTBIQI+, porque también goza de este estatus de representación discriminatorio y ambivalente en el área mitológica, a veces idealizado hasta las alturas, y, a menudo, denostado hasta los umbrales de lo diabólico:

“En la cultura y tradición hindúes, los Dalits⁵, las mujeres y la gente transgénero son retratados a veces como seres divinos capaces de bendecir a otros, y en otras ocasiones como seres demoníacos cuyas maldiciones podrían arruinar el mundo, pero nunca son representados en calidad de seres humanos, participantes ecuanímenes del orden social” (Graham y Sundarraman, 2018: 668).

Benjamín Preciado (1989: 387) señala que el encuentro entre el asceta y la prostituta representa “un motivo literario de frecuente aparición en la literatura india”. Según este

⁵ “Descastados” o “intocables”, personas que no están incluidas en el régimen hindú ortodoxo constituido por cuatro clases sociales. Dado que el orden de clases (*varnas*) se sostiene sobre la jerarquía del valor de pureza, los *dalits* representan el polo opuesto a los brahmanes, esto es, la máxima impureza.

autor, en numerosos textos religiosos la mujer aparece representada como una figura de distracción, perturbadora del voto de castidad (*brahmacarya*) del asceta, que emplea las armas de la seducción para desviar al meditador del camino de la liberación. Es interesante resaltar lo que podría ser una excepción real a este motivo literario, hipótesis que requiere de una investigación más detallada. Nos referimos al caso del místico Rāmakṛṣṇa (1836-1886), maestro del monje vedántico Vivekānanda, y reconocido tanto en India como en Occidente por su intensa devoción a la diosa Kālī, una forma de la Madre Divina que Rāmakṛṣṇa encontraba encarnada en cada mujer. La única obra que poseemos de sus propias enseñanzas fue redactada por uno de sus discípulos más próximos, Mahendra Nath Gupta, y editada posteriormente por otro discípulo, el monje Abhedānanda. En esta obra se recogen las conversaciones que Rāmakṛṣṇa mantenía con sus discípulos y discípulas: “El santo no contempla a las mujeres con ojos de deseo; cuando está cerca de una mujer, ve en ella a la Madre Divina y le rinde adoración” (Abhedānanda, 1907: 78). Este místico decía estar más allá de las diferencias duales basadas en la división de sexos, tal y como puede leerse en una de las anécdotas biográficas que comparte con su discipulado:

“Mathura Bābu, el yerno de Rashmoni, me había invitado a pasar unos días en su casa. En aquella época, sentía tan intensamente que era un sirviente de la Madre Divina, que me veía a mí mismo como mujer. Las mujeres de la casa tenían el mismo sentimiento: no me consideraban un hombre. Tal y como las mujeres se sienten libres delante de otra chica joven, así se sentían ellas en mi presencia. Mi mente había trascendido la conciencia sexual” (Abhedānanda, 1907: 210).

Desafortunadamente, en el aspecto real o literario apenas disponemos de testimonios en los que sea una mujer la figura ascética encargada de luchar contra el deseo, o de trascender tal conciencia de sexos. Lalla es una de las pocas fuentes femeninas conservadas, y en su obra, el cuerpo aparece representado a veces como templo, y otras como ceniza. Pero, en todo caso, coincidimos con Mattoo (2000: 72) en que “para una mística auténtica como Lalla, el cuerpo, responsable de la dualidad hombre-mujer, no es importante para enfatizar la diferencia entre géneros, sino como vehículo que porta el espíritu en el cual no hay diferencia”. Tal y como indica Parimoo (1979: 14), los poemas de Lalla nos indican que esta yoguini “no se identificaba con su cuerpo”, pues a menudo encontramos una clara distinción entre el Sí mismo inmutable, y las distintas carnes que lo visten a lo largo del ciclo de muertes y renacimientos:

*Tantas veces he bebido el vino del río Sindhu
Tantos papeles he interpretado en este escenario
Tantas piezas de carne humana he comido
Pero todavía sigo siendo la misma Lalla, nada ha cambiado*

“La misma Lalla” parece no hacer referencia, en este poema, a una persona física y particular, dado que se alude a un viaje que comporta sucesivas apariciones y desapariciones en el juego de la vida. Antes bien, el nombre de Lalla en estos versos nos traslada de nuevo al ámbito de la presencia, nombra un Ser que nunca cambia, a pesar de la vida y de la muerte. Dada la intensa aspiración de esta yoguini, en su obra poética se plasma la madurez en la que desemboca su independencia espiritual. La fuerza de su camino, y la emancipación de las cadenas sociales, la condujeron a una trayectoria vital de la que salió interiormente reforzada:

Lo que los libros me enseñaron lo he practicado

*Lo que no me enseñaron, me lo he enseñado a mí misma
Fui al bosque y luché con el león
No he llegado tan lejos enseñando una cosa y haciendo otra*

3. Palabra de asceta: noches oscuras y días ascensionales

Los dos ejes principales de la filosofía del Śivaísmo Trika son la pareja formada por Śiva y Śakti. Śiva representa la consciencia omnisciente y omniabarcante, en el seno de la cual, todas las diferencias y dualidades se disuelven en una experiencia integral. Śakti representa la expresión de Śiva en el mundo, la fuerza dinámica mediante la que Śiva da forma a la multiplicidad de un mundo regido por contradicciones y opuestos. El practicante śivaíta, sea a través de *sādhanas* “moderados” o de *sādhanas* transgresores, busca llegar a la experiencia culmen que representa la unión de ambos principios. Esta unión cósmica se produce en el interior del microcosmos humano, es decir, en el propio cuerpo de la persona, en el que la energía *kuṇḍalinī* debe ascender desde el bajo vientre hasta la coronilla, e incluso unos dedos por encima de ésta. Este ascenso representa el encuentro entre Śiva y Śakti, consciencia (pasiva) y energía (activa):

“[...] la *kuṇḍalinī* presente en el ser humano es una energía femenina, es la Śakti, que asciende por el cuerpo para reunirse con Śiva en la coronilla de la cabeza (y, metafísicamente, en el plano supremo) y unirse con él: unión entre lo masculino y lo femenino que restablece la androgineidad divina original” (Padoux, 2011: 145).

Con su teoría macro y micro cósmica trazada en 36 esencias o “tattvas”, el Śivaísmo tántrico hereda el legado del esquema de 25 *tattvas* que compone la filosofía Sāṃkhya. En lo alto del esquema sām̐khyano operan dos principios eternos, sustancias independientes y primigenias: Puruṣa (la conciencia) y Prakṛti (a menudo entendida como “materia”, aunque su traducción es controvertida). En todo caso, Puruṣa es un principio masculino y pasivo, mientras que Prakṛti es un principio femenino y activo, pues de ella emana toda la creación. Pero la finalidad del Sāṃkhya, como filosofía dualista, es separar, discernir, escindir de una vez por todas a Puruṣa de Prakṛti, para que la conciencia se aisle de la “materia”, y pueda así liberarse. Por encima de esta división sām̐khyana, la teoría śivaíta inaugura dos esferas místicas que culminarán con la experiencia trascendental de la unión entre Śiva y Śakti. En el seno del śivaísmo tántrico, Śiva y Śakti son las formas superiores de Puruṣa y Prakṛti: según la filosofía Sāṃkhya, Puruṣa y Prakṛti nunca llegan a tocarse, mientras que para la doctrina śivaíta, Śiva y Śakti, nunca se separan. Esta representación de lo masculino como agente observador, testigo pasivo, por contraposición a un agente femenino activo y creador, engendrador, responde a una construcción masculina⁶. Algunos autores, como Pierre Feuga (2010: 46), entienden que el carácter pasivo asociado a la masculinidad no estaría vinculado a una supuesta subordinación de lo masculino a lo femenino. Por ejemplo, la famosa representación iconográfica en la que la diosa Kālī se alza triunfal con uno de sus pies colocado sobre el pecho de Śiva, que yace en el suelo, no implicaría ninguna superioridad de Kālī en relación a Śiva. Según Feuga, en esta imagen “Śiva, la Consciencia inmutable e infinita, manifiesta el soporte, la base sobre la que la Diosa despliega su dinamismo (estar debajo = ser la base)” (Feuga, 2010: 46).

⁶ Según Battacharyya (2005: 117), el principio masculino es accesorio en la filosofía Sāṃkhya, que puede ser considerada una teoría exclusiva sobre Prakṛti. Pero, basta acudir al texto clásico del Sāṃkhya (*Sāṃkhyakārikā* o “Estofas del Sāṃkhya”) para comprobar que esto no es así. Muy al contrario, Prakṛti está representada como una bailarina de cuya danza Puruṣa debe aislarse; al mismo tiempo, en este texto se nos dice que Prakṛti obedece a los intereses de Puruṣa y lo ayuda a conseguir su objetivo.

La finalidad del Śivaísmo tántrico es trascender todas las dualidades, incluida la más elevada de todas, la formada por Śiva y Śakti. Finalmente, el yogui o la yoguini, en sus momentos de ascenso, llega a un estado de conciencia en el que “el absoluto es a un tiempo Śiva y Śakti y ninguno de los dos” (Dyczkowski, 1987: 101). Más allá de estas dos realidades trascendentales, se encuentra la verdadera liberación. La íntima experiencia de este ascenso es recogida por Lalla en dos poemas, en el primero cuando vive el encuentro entre ambos:

*Yo, Lalla, atravesé la puerta del jardín de jazmín de mi alma⁷
y encontré allí a Śiva y a Śakti, ¡sellados en amor!
Ebria de alegría me arrojé al lago de néctar.
¿A quién le importa si soy una mujer muerta caminando?*

Y en el segundo poema, cuando los sobrepasa:

*Palabra o pensamiento, ordinario o Absoluto, no significan nada aquí.
Ni siquiera las mudras de silencio te permitirán entrar
Estamos más allá de Śiva y Śakti aquí
Este Más allá que está más allá de todo lo que podemos nombrar
¡Esa es tu lección!*

Un aspecto tremendamente relevante del *sādhana* del Śivaísmo Trika es la importancia crucial que se le otorga a la “gracia” propiciada por Śiva, y denominada el “accidente de Śakti” (*śaktipāta*) con la que el practicante es bendecido en su avance espiritual. Al mismo tiempo, una importancia similar posee la función obstaculizadora del propio Śiva, denominada *tirobhāva*, capaz de hacer retroceder al practicante. De hecho, en las vías o *upāyas* śivaítas establecidas para la liberación, la inferior y menos relevante es la vía del individuo (*nara*), es decir, la que requiere de un esfuerzo personal de purificación⁸. En este sentido, Lalla confirma la inutilidad de esta vía individual, cuando en uno de sus poemas compara sus esfuerzos con el acto de arrastrar un bote a través del océano valiéndose de una simple cuerda.

*Voy remolcando mi bote con una cuerda a través del océano
¿Me escuchará Él y me ayudará a atravesarlo?
¿O el agua me está calando como calaría una taza poco cocida?
Deambula, pobre alma mía, no volverás a casa pronto*

En este poema, el océano evoca la imagen metafórica del *samsāra* o ciclo de las reencarnaciones, una prisión que uno ha de cruzar por mar, pues a menudo se la retrata como un “océano” difícil de atravesar. El papel de la gracia (*śaktipāta*) se hace patente en el poema, que nos da a entender que con los esfuerzos individuales no puede alcanzarse la orilla de la liberación. El último verso produce la impresión de una noche oscura en el alma de un místico desilusionado. La encrucijada de un tránsito por el que el caminante se pierde, tropieza, y solo cuenta con la esperanza de que la gracia vuelva a iluminar sus pasos, es el escenario en el que se sitúan docenas de poemas de Lalla. Muchos otros, sin embargo, nos hacen partícipes de su elevación, de su alegría inmensa en el reconocimiento de sí misma, cuando por fin ha logrado echar raíces en su

⁷ Kotru (1989: 65) traduce este primer verso de forma diferente: “/Yo, Lalla, entré en la puerta del jardín de *Suṣumnā*”, haciendo alusión al canal central del cuerpo sutil según la anatomía energética.

⁸ Para profundizar en las vías de liberación propuestas por el Śivaísmo trika, cfr. Ferrández-Formoso (2018).

conciencia. En su ascética reconocemos un camino devoto pero transgresor, en múltiples sentidos, una entrega personal que rompe con los cánones de los deberes asignados al hombre y a la mujer, al discípulo y al maestro.

“En diversas *vākhs* incluso desafía la autoridad patriarcal del Guru, una figura considerada en muy alta estima por todos los místicos. Los sufíes no pueden dar un paso en su viaje espiritual a menos que el maestro los guíe de la mano. Y lo mismo ocurre para los adeptos del Trika. Sin embargo, Lal Dêd es una excepción. Sin duda, tuvo un maestro, y aprendió de varios místicos, con los cuales debatió para resolver problemas en el camino espiritual que escogió seguir. Pero la sumisión ciega del sufí no era para ella” (Mattoo, 2000: 70).

A pesar de utilizar métodos prescritos por el yoga, como el trabajo respiratorio (*prāṇāyāma*), los mantras o la meditación, su *sādhana* no deja de ser un combate singular y original retratado con metáforas lúcidas y bélicas. En poemas como el siguiente, advertimos la misma determinación que la hizo luchar a solas contra “el león”, sobreponerse a las burlas y obstáculos, o buscar al maestro en su propia casa:

*Cerré las puertas de mi cuerpo
atrapé al ladrón de vida y contuve la respiración.
Encadenándolo en la celda oscura de mi corazón
desgarré su piel con el látigo Om̐*

Lo que nos deja como recompensa es un legado de sabiduría práctica y honesta, que no consiste en un compendio de técnicas o métodos, ni tampoco viene expresado en forma de prédicas o largas doctrinas filosóficas. Su autonomía espiritual se funda en una experiencia autodidacta que no tiene como objetivo fundar un movimiento o una escuela, pues Lalla no compartió su experiencia para encabezar, ella misma, un nuevo discipulado, bajo una nueva ideología o linaje espiritual; no utilizó la transgresión para devolverla al ámbito de la tradición. Según Neerja Mattoo (2000: 69), la poesía de Lalla es “la obra de una mujer que da voz a las mujeres”, pero también, podríamos añadir, es la obra de un ser autodidacta que da voz a los autodidactas.

4. Conclusiones

En el curso de la historia universal, a menudo encontramos que la manifestación mística debe enfrentarse a la censura y a las barreras impuestas por la institución religiosa. En consecuencia, puede pensarse que cualquier religión termina por impedir o coartar la vía mística en el interior de una sociedad. Sin embargo, India parece haber sido un terreno tremendamente favorable para la mística, dado que el hinduismo carece de estructuras religiosas sancionadoras o jerárquicas, al estilo de las presentes en el catolicismo, que opriman el desarrollo místico de los individuos bajo la acusación de “herejía” o “sacrilegio”. Con todo, no parece haber sido un escenario tan favorable en el caso del desarrollo espiritual de la mujer. Lalla no fue una poeta “feminista”, y no ha sido nuestra intención reivindicarla como tal en el contexto de este artículo. En cambio, sí fue una mujer comprometida con un camino espiritual que la obligó a romper barreras de género y a reivindicar su lugar en un espacio mayoritariamente masculino. Lalla no solo logró trazar un puente entre musulmanes e hindúes, tal y como lo hizo Kabir, sino que para ello tuvo que superar previamente obstáculos sociales que Kabir, como hombre, desconoció. El legado espiritual de ambos es un tesoro para la mística y sus obras poéticas una reliquia para la literatura universal. Poco importa, como decíamos en

la introducción, que todos los poemas que se les atribuyen sean de sus respectivas autorías o formen parte de un movimiento que ellos inauguraron, un movimiento de adoradores y adoradoras, de amantes de diversos géneros, edades, razas y religiones, que se ocultan bajo sus nombres. En los poemas de ambos místicos es posible encontrar un mensaje parecido que invita a superar la embestida anquilosada de la tradición religiosa, cuando ésta es practicada de un modo mecánico y ha perdido, en su inercia, todo el sentido vibrante y dinámico de la divinidad. Desafiando las normas religiosas y sociales, Kabir (2007: 110) nos dice:

*Los dioses están hechos de piedra
el Ganges y el Yamuna son agua
Rāma y Kṛṣṇa están muertos
no existe clan ni casta en el vientre materno...*

Un siglo antes, Lalla se dirigía a los sacerdotes de un modo similar:

*Dios es piedra, el templo es piedra,
de la cabeza a los pies, todo piedra.
Oye, sacerdote, ¿cuál es el objeto de tu devoción?
Adecua tus actos, une la mente con el aliento vital.*

Como yoguini śivaīta, y a pesar de su camino personal de ascetismo, Lalla nos transmite la posibilidad de la liberación en el seno del mundo. Pues la multiplicidad del mundo es obra de Śakti, en su aspecto de velo o *māyā*, una fuerza comprometida con Śiva, a la que hay que incluir y abrazar si se persigue la liberación. Este compromiso forma parte del inclusivismo propio del Śivaísmo tántrico que no concibe el mundo como un obstáculo en sí mismo, ni como un realidad que el aspirante deba menospreciar. Al contrario, nos enseña a ver en las situaciones cotidianas el juego múltiple en el que se basa la relación de Śiva y Śakti. De ahí que la mística de Lalla sea intemporal y, por añadidura, contemporánea. Su poesía supone un fondo de sabiduría cercana y accesible a la experiencia de cualquier buscador espiritual, sin importar su nacionalidad, tradición, raza o género. Las palabras de Lalla dan testimonio de un alma luchadora en su camino a la madurez espiritual, son la huella de una mujer comprometida a concluir el camino de liberación que ha comenzado.

*Algunos, que han cerrado sus ojos, están inmensamente despiertos.
Algunos, que miran al mundo, caen rápidamente dormidos.
Algunos, que se bañan en piscinas sagradas, continúan sucios.
Algunos están en casa, en el mundo, pero conservan sus manos limpias.*

5. Bibliografía

- Abhedananda (ed.) (1907). *The gospel of Ramakrishna*. New York, Vedanta Society.
- Alonso Seoane, M.J. (2018). “La discriminación de la mujer en las órdenes budistas”. *Éndoxa. Series Filosóficas. Ensayos en honor a María Teresa Román*, 42, pp. 137-158, DOI: 10.5944/endoxa.42.2018.21867
- Battaracharyya, N.N. (2005). *History of the tantric religion*. New Delhi, Manohar.
- Biardeau, M. (1989). *Hinduism. The anthropology of a civilization*. New York, Oxford University Press.
- Biernacki, L. (2007). *Renowned Goddess of Desire. Women, Sex, and Speech in Tantra*. New York, Oxford University Press.

- Damilya, V. (2000). "Loving paradoxes. A Feminist Reclamation of the Goddess Kali". *Hypatia* 15 (1), 125-150. DOI: 10.1353/hyp.2000.0004
- Dhar, A.N. (2000). "A Re-appraisal of Lal Dêd". En Toshkhani (ed.). *Lal Dêd: The great kashmiri saint-poetess*. New Delhi, APH Publishing Corporation, pp. 9-24.
- Dharwakder, V. (trad.) (2003). *Kabir: the weaver's songs*. New Delhi, Penguin Books.
- Dyczkowski, M. (1987). *The Doctrine of Vibration*. New York, State University.
- Dubois, D. (2015). *Abhinavagupta. La liberté de la conscience*. París: Alhora.
- Fell McDermott, R. (2005). "Kālī's new frontiers. A Hindu Goddess on the Internet". En Fell McDermott, R. y Kripal, J. (eds.). *Encountering Kālī: in the Margins, at the Center, in the West*, New Delhi: Motilal Barnasidass, pp. 273-290.
- Ferrández-Formoso, R. (2018). "Śivaísmo tántrico no dual. El sistema Trika y las vías de liberación". *Éndoxa. Series filosóficas. Ensayos en honor a María Teresa Román*, 42, pp. 41-68, DOI: 10.5944/endoxa.42.2018.21578
- Feuga, P. (2010). *Tantrisme. Doctrine, pratique, art rituel*. Escalquens, Éditions Dangles.
- Graham, B. y Sundarraman, V. (2018). "The urgent need for Queer and Feminist Hindu Theology". *Sociology and Anthropology*. Vol. 6 (8). DOI: 10.13189/sa.2018.0600805
- Hoskote, R., (trad. y ed.) (2013). *I, Lalla. The poems of Lal Dêd*. New Delhi, Penguin Books.
- Izquierdo, M.. (2017). "El conflicto de Cachemira, más allá de la disputa territorial". En M. Izquierdo (coord.) *Panorama geopolítico de los conflictos*. España, Ministerio de Defensa.
- Kaul, J. (2000). "Lal Dêd". En Toshkhani (ed.). *Lal Dêd: The great kashmiri saint-poetess*. New Delhi, APH Publishing Corporation, pp. 117-125.
- Kotru, N.K. (1989). *Lal Dêd. Her life and sayings*. Kashmir, Utpal publications.
- Mattoo, N. (2000). "Lal Dêd- The poet who gave a voice to women". En Toshkhani (ed.). *Lal Dêd: The great kashmiri saint-poetess*. New Delhi, APH Publishing Corporation, pp. 67-80.
- Martin, N.M. (2010). "Mirabai comes to America: the translation and transformation of a Saint". *The Journal of Hindu Studies*, 3, 12-35. DOI: 10.1093/jhs/hiq009
- Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura India antigua*. Madrid, Trotta.
- Parimoo, B.N. (1978). *The ascent of the Self. A re-interpretation of the mystical poetry of Lal-Dêd*. New Delhi: Motilal Barnasidass.
- Padoux, A. (2011). *Tantra. La tradición hindú*. Barcelona, Kairós.
- Prado, A. (2008). *El Islam antes del Islam*. Barcelona, Oozebap.
- Preciado, B. (1989). "Ascetas y prostitutas. La seducción del santo en la mitología india". *Estudios de Asia y África*. XXIV (3).
- Racine, J.. (2002). "Le Cachemire: une géopolitique himalayenne", *Hérodote*, vol.107(4). <https://doi.org/10.3917/her.107.0017>
- Samuel, G. (2017). *The origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Toshkhani, S.S. (2000). "Reconstructing and reinterpreting Lal Dêd". En Toshkhani (ed) *Lal Dêd: The great kashmiri saint-poetess*. New Delhi, APH Publishing Corporation, pp. 39-66.

* * *

Raquel Ferrández-Formoso es Graduada en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (Premio Extraordinario Fin de Carrera), Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED y doctoranda en esta universidad con una tesis sobre Filosofía india.