

Avatares tántricos de Râma

Adrián Muñoz

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO
amunoz@colmex.mx

Resumen

Si bien el poema épico del *Râmâyana* es considerado como uno de los pilares literarios del hinduismo, no se trata de un texto fijo, pues la trama ha generado diversas versiones alternas en el sur y el sureste asiáticos. Al mismo tiempo, aunque Râma representa ideales sociales fundamentales para la ortodoxia hinduista, otras corrientes religiosas no ortodoxas han recurrido a y adaptado la figura de Râma. Este ensayo busca valorar en particular las manifestaciones tántricas y pseudo-tántricas en torno de Râma, tanto a nivel escritural como litúrgico dentro de los cultos ramaítas.

Palabras clave: Tradición del *Râmâyana*, Tantra, Râmânandis, Rasik Sampradây.

Râma's Tantric Avatars

Abstract

Although the epic of the *Râmâyana* is held to be one of the literary mainstays of Hinduism, it has been anything but a fixed text, engendering a number of alternative versions all over South and Southeast Asia. Likewise, whereas Râma usually embodies essential social values in mainstream Hinduism, non-orthodox religious currents have resorted to and adapted the Râma figure in novel ways. This paper seeks to assess possible tantric and pseudo-tantric expressions concerning Râma both in the scriptural and the liturgical spheres of the Râma cult.

Key words: *Râmâyana* traditions, Tantra, Râmânandis, Rasik Sampradây.

Introducción

Sin lugar a dudas, la épica del *Râmâyana*¹ constituye uno de los textos y tradiciones de más peso dentro de la vida cultural del sur de Asia. Y digo “tradiciones” puesto que la historia de las hazañas de Râma propicia, en realidad, una serie de tradiciones. Es decir que la gesta de Râma no se ciñe a un texto únicamente, sino que se erige como fuente de inspiración para innumerables autores a lo largo de la historia en India y, aún más, allende la India. Para algunos estudiosos, la penetración de la historia del *Râmâyana* en Asia es comparable con la importantísima difusión del budismo en esta misma región (Desai, 1970). Las versiones de la gesta de Râmachandra no sólo llegaron a la zona de Cachemira (Grierson y Bhatta, 1929), sino también hasta Xinjiang en China (Bailey, 1939). Varios textos se han escrito acerca de la penetración del héroe del *Râmâyana* en otras partes de Asia como Sri Lanka, Nepal, Tailandia, Mongolia e incluso Japón.²

Los puntos de vista y la participación y relación de los personajes pueden mutar de una versión a otra. En la versión cachemira, por ejemplo, Sîtâ, la esposa de Râma, aparece como la hija perdida de Râvana, el rey de Lanka y enemigo de Râma (Grierson y Bhatta, 1929: 285; Desai, 1970: 8); en la versión khotanesa, el enemigo adopta el nombre de Daúagriva en lugar de Râvana (Bailey, 1939). En este sentido, tendríamos que hablar de tradiciones ramayánicas a lo largo del sur y el sureste de Asia más que de una sola historia en distintas traducciones.

Así pues, los motivos estéticos de la célebre obra de Vâlmîki dan pie y se insertan dentro de una vastedad de formas artísticas. No sólo otras obras en sánscrito y otras lenguas indias y asiáticas dan cuenta de las aventuras de Râmachandra, rey de Ayodhya, sino que estas historias aparecen una y otra vez en obras de teatro, cantos folclóricos y danzas populares. Los motivos favoritos son Râma mismo, su esposa Sîtâ, su camarada Hanumân y su enemigo el demonio Râvana. Al mismo tiempo, las figuras de Râma y Sîtâ fueron incorporando, con el paso del tiempo, los ideales sociales a los que debieran aspirar todos los hindúes virtuosos. De este modo, Sîtâ se convirtió en un ideal femenino, cosa que no sucedió con la heroína de la otra gran epopeya india, el *Mahâbhârata*. La configuración de un ideal social es una de las piezas claves para valorar la historia de Râma. Además, en tanto se entiende a Râma como un avatar del dios Vishnu, las corrientes religiosas vaishnavas no vacilaron en hacer de Râma objeto de devoción y culto. Ciertamente los cultos de

Râma y Krishna son quizá las formas más populares dentro del vaishnavismo.

Importante resulta advertir que el culto vaishnava –en la mayoría de sus vertientes– está fuertemente dominado por el elemento devocional, o *bhakti*. Aunque otras divinidades reciben devoción en sus cultos, es quizá en la religión vaishnava donde más auge ha cobrado la *bhakti*, sobre todo en los cultos a Krishna. Ciertamente los seguidores de Krishna constituyeron una de las formas religiosas de más peso en la India hinduista, lo que su vez ocasionó que algunas nociones del culto a Krishna tuvieran influjo en otras formas religiosas. Râma, séptima encarnación del dios Vishnu, también es un importante objeto de adoración con un fuerte componente devocional. Pero hay más de un modo de adorar a Râma. Lo que me interesa hacer en este ensayo es explorar dos aspectos alternos de la figura de Râmachandra: por un lado, revisar las versiones de la historia del *Râmâyana* que revelen cierta influencia del simbolismo tántrico y, por el otro, ponderar acerca de algunos cultos de Râma que han incorporado un imaginario litúrgico del tantra. Ello invita a valorar aspectos de la tradición ramayánica por lo general poco estudiados.

A primera vista, hablar de versiones tántricas en torno de la figura de Râma puede parecer aventurado. Pero como se verá más adelante, se trata más que una mera suposición, pues existen indicios y pruebas de diversas exposiciones ramayánicas afines a la naturaleza tántrica. El *Lakshmi Tantra* –texto importantísimo para la tradición tántrica vaishnava– menciona en más de una ocasión a Râma y a Sîtâ como manifestaciones de la divinidad suprema (Vishnu) y su eterna Sakti, o energía (Lakshmi).³ Proporcionar una definición del vocablo “tantra” no es tarea fácil, pero podemos para este caso decir que el tantra es un corpus de creencias y prácticas que parten del principio según el cual el mundo fenoménico no es sino la manifestación de la energía celestial (Sakti) de la divinidad. Así, el tantra busca, por medio de una ritualística propia, aprehender y hacer uso de esta energía con propósitos soteriológicos.⁴ Así mismo, la presencia de las divinidades Siva y Sakti (o Devî) son importantes motivos dentro del simbolismo tántrico. En mayor o menor medida, las corrientes tántricas parten de estas premisas, las cuales permiten realizar analogías entre los reinos terrenal y celestial, además de conformar un panorama cósmico particular.

El punto central de importancia en relación con Râma radica en el hecho de que a pesar de ser considerado, en general, el epítome del

bien obrar, los relatos sobre su vida dan cuenta de algunos incidentes que más bien ofrecen temas de polémica en el ámbito moral. Se trata en especial de los momentos que Râma disfruta en el bosque junto con su esposa Sîtâ, es decir, cuando ambos están proclives al deleite amoroso. Las tradiciones posteriores al *Râmâyana* de Vâlmîki responden de modos diversos con las aventuras de Râma; algunas harán más énfasis en tal o cual aspecto, de modo que ciertas corrientes con orientaciones tántricas más bien se centran en la figura erótica de Râma y no tanto en su faceta heroica. Algunos upapurânas, así, incorporan elementos de carácter tántrico o sâkta a la historia de Râma (Smith, 1988: 14). Éste es el caso de los seguidores del Rasik Sampradây, una corriente vaishnava con inclinaciones tántricas y a la cual regresaré más adelante. Primero me gustaría revisar las influencias que la tradición ramayánica ha tenido de los cultos a Siva y a la Diosa.

1.- Entre Siva y Sakti

Aunque la influencia y el alcance del *Râmâyana* se sitúan, por razones obvias, dentro del vaishnavismo, resulta posible detectar incidencias de otras tradiciones religiosas del sur de Asia. Incluso existen versiones en las que Râma y su hermano Lakshmana aparecen como encarnaciones del Buda y de Maitreya; así, en consonancia con las enseñanzas budistas, Râma no mata a su enemigo, sino que lo convierte al camino del *dharma* (Bailey, 1939: 464, *passim*; cf. Desai, 1970: 6-8). Existen también versiones jainas, donde Râvana es un devoto seguidor de la fe jaina.

No existen, empero, versiones estrictamente saivas del *Râmâyana*, pero sí indicios de elementos saivas de cierta antigüedad y recurrencia. Lo mismo sucede con el saktismo, sólo que en este caso sí hay versiones sâktas que han sido rastreadas y rescatadas. En el caso de las versiones que ofrecen motivos saivas, el objetivo no es tanto asentar la superioridad del dios Siva, como sí demostrar más bien la identidad entre ambos personajes divinos, es decir, Siva y Râma. El *Adhyâtmâ Râmâyana*, por ejemplo, es una de las versiones posteriores que establecen la identidad entre Râma y Kâla, y Sîtâ y Kâlî; de hecho, esta obra está compuesta a modo de los textos tántricos saiva y sâktas, o sea como un diálogo entre Siva y su consorte Pârvatî (Prasad Singh, 1980: 492; Grierson, 1926: 12). Kâla y Kâlî son, respectivamente, las formas terribles que el dios Siva y su esposa Pârvatî suelen adoptar en los círculos tántricos; su culto

casi siempre se circunscribe a prácticas extremas y evoca imágenes violentas.⁵

La injerencia de inclinaciones saivas se apoya en la versión misma de Vâlmîki, en donde Siva es quizá el único dios que no participa de las animadversiones hacia Râvana. En textos posteriores, incluso se menciona que Râvana era un ferviente devoto de Siva y que habría sido él –y no Brahmâ, como en el relato de Vâlmîki– quien confiriera el don de invulnerabilidad al demonio y rey de Lankâ (Smith, 1988: 127). Además, el hecho de que el *Adhyâtmâ Râmâyâna* identifique a Râma y Sîtâ con Kâla y Kâlî (más que a Siva y Pârvatî) sugiere una influencia interesante del imaginario tántrico, donde la “oscura” pareja es particularmente célebre. Posiblemente ello sea un indicador de la relativa gran popularidad que las formas sâktas y saivas de tantrismo gozaron durante varios siglos.

En la literatura puránica abundan las alusiones a la devoción que tanto Râma como Râvana profesan al dios Siva, sobre todo en el *Vishnu-dharmottara-purâna*, el *Skandha-purâna*, el *Padma-purâna* y el *Saura-purâna* (Smith, 1988: 127). En estos y otros textos se mencionan varias ocasiones en que Râma erige *lingams* (órgano reproductor masculino y principal objeto de adoración en los cultos saivas), ya sea con el objeto de conseguir buena fortuna o de agradecerse a Siva. Se dice incluso que tras la matanza de Râvana, Râma levanta un *lingam* para expiar su delito de brahmicidio. Algunos autores llaman la atención sobre unas versiones vernáculas que refieren que, durante la construcción del puente para cruzar a Lanka, Râma realiza adoraciones a Siva. El dios entonces se le aparece y le afirma que, en realidad, ellos dos no son sino el mismo, razón por la cual dicho sitio ha de llamarse Râmesvara.⁶ La lista de episodios apócrifos saivas es larga, pero casi invariablemente se aplica a Râma y Râvana y rara vez a otros personajes de esta saga.

Una excepción importante al respecto se refiere a Hanumân, quien es entendido como una suerte de avatar de Siva. Algunos estudiosos son de la opinión que este tipo de identificaciones comenzaron hacia el s. VIII, seguramente como una respuesta ante el hecho de que, en principio, Siva no poseía un papel preponderante en la gesta (Smith, 1988: 130). Son varios los textos puránicos que asientan esta identidad saiva de Hanumân, así como una versión posterior del *Mahâbhârata*, la otra gran epopeya india. De este modo, los motivos saivas irían hallando cabida dentro de la odisea de Râma. No obstante, también existen adeptos sâktas

que consideran a Hanumân una manifestación de Sakti (Smith, 1988: 153). Como sea, también se ha escrito una vasta literatura en la cual Hanumân goza de un papel protagónico.

En cuanto a la Diosa (Devî o Sakti), por razones cronológicas no tenía ésta ningún papel dentro de la historia según Vâlmîki. No es sino hasta la aparición del *Devî Mâhâtmya* (s. VI e.c.) que el culto a la Diosa se cristaliza en la tradición hinduista. Fue a medida que brotaron y cobraron fuerza los cultos sâktas que eventualmente se presentó a Devî como la responsable divina detrás de las aventuras de Râma. Más arriba se mencionó que formalmente no existen versiones saivas del *Râmâyana*, pero sí existen versiones sâktas. Al igual que como sucede con los textos de tendencias saivas, las versiones sâktas ofrecen un panorama en que Râvana aparece como un devoto de la Diosa (Smith, 1988: 131). Pero son los textos abiertamente sâktas los que acaso resulten de mayor interés. El *Bhuvæundi Râmâyana*, por ejemplo, da cuenta de los diferentes mantras y *pûjâs* (ofrendas) concernientes a las distintas *saktis* de Râma, algunos de cuyos nombres allí citados son Târâ y Sahajâ, lo que pone de relieve la influencia tántrica, en especial de sus vertientes bengalíes sâkta y vajrayâna (Prasad Singh, 1980: 484).

Uno de estos textos es el *Adbhuta Râmâyana*, obra al parecer relativamente reciente y de autor desconocido. Este texto constituye una mezcla de enseñanza *bhakta* y saivismo. El *Adbhuta Râmâyana* se proclama a sí mismo un capítulo suplementario a la composición de Vâlmîki. Esto en virtud de que se dice que Vâlmîki compuso en realidad dos *Râmâyanas*: uno para los humanos y uno para los dioses (por ejemplo I.9-10). El *Adbhuta Râmâyana* afirma contener extractos de la versión divina más algunos episodios que quedaron fuera de la versión humana, como desde muy temprano advirtió el estudioso George Grierson (1926: 12). Este texto, en efecto, guarda bastante cercanía con la composición de Vâlmîki, pero difiere en demasía en cuanto a los verdaderos contenidos literarios. Más que una glorificación de Râma, esta obra enaltece la figura de la Diosa e incluso rememora –de hecho, reproduce– ciertos pasajes del *Devî Mâhâtmya*. El *Adbhuta Râmâyana* parte del presupuesto de que Sîtâ es una forma encarnada de Prakriti, la Naturaleza y el principio femenino, causa del mundo fenoménico (I.11-15); incluso se utiliza el apelativo de “Mahâkundalinî” (I.16) como uno de los epítetos de Sîtâ, lo que introduce ciertos ecos yóguicos y tántricos, en tanto *kundalinî*

representa la *sakti* individual. Más adelante, Sîtâ se autodenomina la Sakti Suprema y causa eficiente del mundo (XXV.5-6).

Así, en este *Râmâyana* “apócrifo” encontramos a una Sîtâ que ostenta una actitud y facultades francamente bélicas. Aquí, se describe a Sîtâ con los atributos físicos dignos de una Durgâ o una Kâlî: famélica, con una guirnalda de cráneos, el cabello revuelto y la lengua de fuera (*Adbhuta Râmâyana* XXIII.11-12; Grierson, 1926: 13). La diferencia con la narración de Vâlmîki estriba en que, tras la derrota de Râvana, rey de Lanka, a manos de Râma, Sîtâ estalla de pronto en terribles carcajadas. Cuando le piden una explicación, ella refiere que en su niñez le hablaron de otro demonio también de nombre Râvana mucho más poderoso y temible que el de Lanka; aún más: se trataba de su hermano mayor (*Adbhuta Râmâyana* caps. XVII-XVIII). Râma es entonces instado a buscar la aniquilación de este otro demonio, pero todas sus fuerzas y armas resultan impotentes. Es entonces que Sîtâ asume la forma de la terrible diosa para, tras una encarnizada y brutal batalla, darle muerte a este demonio (*Adbhuta Râmâyana* XXIII; Grierson, 1926: 25-26; Smith, 1988: 137-40). Esta versión emula la saga del *Devî Mâhâtmya* encuentra su continuación en composiciones más folclóricas, como el *Bilankâ Râmâyana* de Sâralâdâsa (Smith, 1988: 142-44). Aunque se añaden nuevos elementos de carácter popular, Sîtâ vuelve a aparecer aquí como factor indispensable en la batalla.

Otras versiones sâktas de esta historia son igualmente frecuentes en las lenguas bengalí y oriya, así como en algunos upapurânas tales como el *Devîbhâgavata* y el *Mahâbhâgavata* (Smith, 1988: 131, 133). En algunas de estas versiones, Râvana contaba con el auxilio de Devî, razón por la cual era indestructible, hasta que ella decide retirarle su amparo después de que Vishnu y otros dioses van al monte Kailâsa para implorar la ayuda de la Diosa. Así, Siva encarna bajo la forma de Hanumân, como se menciona en los episodios saivas. Vishnu, por su parte, encarna como Râma y como más fuerte arma posee un mantra otorgado en su niñez por el sabio Vasishtha, además de su firme devoción por Devî. Sin embargo, existe un curioso episodio mencionado en el *Siva-purâna* y otros textos en donde Râma humilla a la Diosa. Aunque no se tienen datos precisos acerca del origen de este motivo, parece viable aseverar que se trata de una corriente vaishnava más convencional que hacía propaganda en contra de las fuertes tendencias sâktas (Smith, 1988: 135-36).

Si bien los elementos señalados en los párrafos anteriores no representan propiamente elementos tántricos, vale la pena tomarlos en cuenta, en virtud de que dan cuenta de la injerencia del pensamiento saiva y sâkta en la tradición ramayánica. Ahora bien: más allá de estas versiones no vaishnavas del *Râmâyana*, dirigiré la atención hacia el terreno del vaishnavismo tántrico y las formas que allí adopta el culto a Râma.

Pero antes de pasar directamente a ese terreno, quiero resaltar el hecho de que dentro del sistema Pâñcharâtra (vaishnavismo tántrico) el *Lakshmî-tantra* representa un texto clave. Su relevancia radica en que, si bien de corte vaishnava en principio, el texto concede mayor importancia en términos de adoración a la diosa Lakshmî, la emanación energética de Vishnu. De aquí se desprende que todas las consortes de los avatares de Vishnu posean el mismo rango. El *Lakshmî-tantra* (circa s. IX-XII) adquirió mayor popularidad hacia el siglo XVI y se convirtió en una fuente citada no sólo por autores *pâñcharâtris*, sino también por sâktas y tántricos. En un pasaje en que enlista las varias formas de la Sakti universal, el texto menciona diosas del panteón saivo-sâkta y aun budista tales como Târâ, Vâmâ, Târunî, Varârohâ y Kâmavatsâ, entre otras; Sîtâ figura en dicha lista (*Lakshmî-tantra* 22.1-27; ver también 8.44). Al mismo tiempo, este texto proporciona diversos mantras asociados con las distintas diosas. Sin duda, ello refleja una clara influencia de los cultos sâktas.

2.- El culto tántrico de Râma

El Rasik Sampradây constituye una corriente ramaíta en especial fuerte durante la segunda mitad del siglo XVI, aunque su influencia gozó de mayor auge entre los siglos XVIII y XIX (Lutgendorf, 1991: 227). Algunos autores clasifican a los *rasiks* como una de las tres ramificaciones de la escuela de los Râmânandis; las otras dos son conocidas como *tyâgis* y *nâgâs*. Genéricamente, todos los Râmânandis se conciben como servidores de Dios (Râma), así que la devoción constituye un elemento central en su teología y sus rituales. Los seguidores del Rasik Sampradây interpretan el *Râmâyana* como una manifestación del juego divino y erótico entre Râma y Sîtâ, pero este juego es revelado sólo a los iniciados. A su modo de ver, Râma es ciertamente un ejemplo del decoro, pero, al mismo tiempo, es un príncipe y, por ende, un disfrutador de las delicias terrenales (Lutgendorf, 1991:

218). No se trata de un personaje célibe y ascético, sino mundano, en la más amplia extensión del término. Así como Râma es considerado una manifestación de la divinidad, también constituye la encarnación del sentimiento erótico, de manera similar a como sucede con Krishna en su años de pastor en el bosque de Vrindâvan. Para que este sentimiento erótico pueda ser completamente llevado a cabo es menester que Râma esté acompañado de su eterna energía femenina (*sakti*), es decir, Sîtâ.

En este papel de disfrutador, Râma invoca ciertos postulados tántricos según los cuales las nociones de disciplina físico-espiritual (*yoga*) y de gozo (*bhoga*) se coadyuvan. Para la mayoría de adeptos tántricos, el verdadero yogui es aquel que puede unir la práctica espiritual con las sensaciones mundanas y, por tanto, el verdadero *bhogin* (o disfrutador) es aquel que disfruta de los gozos y los pone al servicio de la búsqueda espiritual. La correlación de yogui y *bhogin* supone una legitimación de la vida terrenal, mas no una apología del hedonismo. Los textos tántricos insisten en que el verdadero *bhogin* es quien disfruta el deleite cósmico. El *Adhyâtmâ Râmâyana* es el texto principal de los Râmânandis, la gran corriente a la cual pertenecen los *rasiks*, y revela fuertes influencias del Advaita Vedânta y el tantra. De manera significativa, posee también un capítulo dedicado a la estancia en el bosque, lo que sugiere un terreno liminal que permite escapar de las normas convencionales, un terreno óptimo para el *bhogin*.

Puesto que en la práctica devocional vaishnava el papel del gozo estético es crucial, a lo largo y ancho del subcontinente indio se han desarrollado múltiples festivales que emulan la dicha de los dos avatares principales de Vishnu: Râma y Krishna. Estos dramas folclóricos están enfocados a celebrar el juego cósmico (*lîlâ*) de Vishnu y, en consecuencia, se conocen como Râm lîlâ o Krishna lîlâ. Desde este punto de vista, la encarnación del dios no sólo posee el objeto de preservar o reinstaurar el orden y el *dharmâ*, sino también el de disfrutar de la vida humana.⁷ Desde luego, la popularidad de estos festivales es enorme y suele marcar transiciones estacionales importantes. En cuanto a Râma se refiere, un gran número de Râm lîlâs se basa en la historia según Tulsîdâs (cf. Hein, 1958).

Para el imaginario del Rasik Sampradây, el punto clave en la saga de Râma se encuentra en su permanencia en el bosque, después de verse obligado a abandonar el reino de Ayodhya. El *Aranya-kanda*, o Libro del Bosque, es la sección que en la epopeya de Vâlmikî cuenta los

por menores de Râma, Sîtâ y Lakshmana durante el exilio en la floresta. Según la versión más tradicional, Râma y Sîtâ se abstuvieron de tener contacto sexual durante su exilio de catorce años, pero ello no impidió que otras vertientes ramaítas concibieran la historia de un modo distinto. El Rasik Sampradây se apoya fuertemente en la versión de Tulsîdâs, el *Râm-charit-mânas* (siglo XVI), que deja entrever los deleites a los que Râma y Sîtâ se entregaron en su palacio dorado a su regreso a Ayodhya. Una vez que ha concluido el periplo de la pareja real y divina, pueden entonces permitirse la experiencia sensual. Es aquí donde el imaginario tántrico se hace presente. Al mismo tiempo, hay que advertir que la estancia en el bosque supone un estado externo al mundo secular; se trata de un estar fuera tanto geográfica como socialmente, y ello permite ciertas transgresiones. Este aspecto separa al Rasik Sampradây de los Râmânandis en general, para quienes la capacidad de distanciamiento y control emocional de Râma significan una virtud primordial y paradigmática; esta *virtud* tiene su clímax en la constreñida relación que Râma sostiene con su esposa Sîtâ y la cual se ha convertido en un ejemplo a seguir para la sociedad hindú (cf. Van der Veer, 1989: 461-62).

Una vez que Râmachandra ha subyugado a Râvana, el rey-demonio de Lanka, puede regresar a Ayodhya para asumir el trono. Vâlmîki relata que en algún momento Râma y Sîtâ ingresan a la Arboleda de Asoka para disfrutar:

This lovely garden was full of fragrant flowers and lovely green lawns, and in it also dwelt beautiful birds whose songs delighted the listeners.

Râma and Sîtâ seated themselves in that garden. With the greatest of love and affection, Râma himself handed to Sîtâ the sweet drink known as maireyakam. Soon, the servants brought there well cooked meat and various other delicacies. The royal attendants entertained Râma and Sîtâ with music and dance.

Thus, Râma spent the forenoon in the affairs of the royal court; and the evenings he spent in the company of his wife. Sîtâ, too, spent the forenoon in the service of her mother-in-law and the afternoons with her beloved husband (Valmiki, 1988: 375).

La versión de Vâlmîki no abunda en detalles de estas actividades, pero da pie a la especulación y el desarrollo de un simbolismo erótico. El entorno mismo en que se interna la pareja real es altamente sensual:

la flora, la fauna y la música contribuyen a azucar el gozo estético de los protagonistas, los sirvientes y los lectores.

Resulta pertinente advertir al lector que las corrientes ramaítas tántricas ciertamente no derivan su imaginario simbólico sólo de la obra de Vâlmîki, sino que apoyan sus concepciones en relatos posteriores, los cuales se centran justamente en el aspecto erótico de Râma y Sîtâ. Si bien es cierto que a la obra de Vâlmîki se le adjudica una autoridad indiscutible (a su *Râmâyâna*, de hecho, se le considera la primera gran obra poética o *mahâkâvya*), nuevas versiones de la historia de Râma se abrieron paso y cobraron una relevancia irrevocable. Éste es el caso del *Râm-charit-mânas* de Tulsîdâs, cuya popularidad se celebra actualmente en gran parte del subcontinente indio. El *Râm-charit-mânas* es quizá una de las versiones vernáculas más populares e importantes en el sur de Asia; sin embargo, el mismo Tulsîdâs no tiene como punto de partida únicamente la versión de Vâlmîki, sino que otros textos dejaron su impronta, sobre todo en lo relativo al aspecto devocional. Uno de los textos que sin duda constituyó una de las fuentes inspiracionales de Tulsîdâs fue el *Bhusundi Râmâyana*, obra prácticamente desconocida en nuestros días y muy poco estudiada.

No se ha podido determinar todavía la autoría del *Bhusundi Râmâyana* y, aunque no hay menciones de su fecha, un investigador estima que debió haber sido compuesto hacia el siglo XII (Prasad Singh, 1980: 487). Las fuentes principales de esta obra son, por supuesto, la obra de Vâlmîki y otro texto extraviado de nombre *Râmânukrîdâ*. Además, es posible notar influencias del Advaita Vedânta, el *Bhâgavata-purâna* (un celeberrimo texto krishnaíta del s. VI) y algunos textos del *pâncharâtra*, es decir, el sistema vaishnava propiamente tántrico.⁸ Aunque esta forma de tantrismo vaishnava no suele citar el *Bhusundi Râmâyana* como texto sagrado, dicho escrito sí contiene nociones y principios que evidencian rasgos tántricos, como se verá un poco más adelante.

Realizar una exposición exacta de la cronología del tantrismo no es tarea fácil. No es mi propósito discutir tal cuestión aquí; baste mencionar que algunos autores parecen reconocer que entre los siglos III y XII, el norte de la India estuvo bajo un fuerte influjo de la ideología tántrica (Prasad Singh, 1980: 480-81). Así, no resulta extraño que algunas nociones tántricas hubiesen hallado sitio en varias corrientes religiosas, aun dentro del vaishnavismo, generalmente mucho más convencional que el culto a Siva y a la Gran Diosa. Por otro lado, el imaginario erótico

en torno de Krishna junto con las *gopīs* (“pastorcitas”), a través del *Bhāgavata-purāna* y del *Gītā-govinda* de Jāyadeva, se habría amalgamado con algunos aspectos de la ideología saiva y śākta –incluso de budistas vajrayānis– para dar pie a un simbolismo tántrico de Rāma. De esta manera, el autor anónimo del *Bhusundi Rāmāyana* se basa en la historia contada por Vālmīki, pero se enfoca con mucho más detalle en los episodios eróticos de Rāma y Sītā en distintos momentos; incluso se hace mención de una relación amorosa que las *gopīs* profesan a Rāma (Prasad Singh, 1980: 488-89). Tanto este texto como otra obra de título *Satyopākhyāna* constituyen las bases escriturales de los *rasiks*, los seguidores del Rasik Sampradāy (Prasad Singh, 1980: 496).

Las alusiones a los divertimentos eróticos de Rāma en Ayodhya, su ciudad natal, y su forzada estadía en el bosque homologan bastante a los de Krishna en Vrindāvan. Para los Sahajiyās vaishnavas⁹ –secta krishnaíta de la Bengala de los siglos XV-XVII– Vrindāvan, lugar de residencia del joven Krishna, es un reflejo o contraparte terrenal del Golok (el “mundo del ganado”), morada eterna y divina del célico Krishna. Allí, el dios disfruta del eterno *līlā* (juego cósmico) escoltado por sus innumerables acompañantes y pastorcillas, concebidas como sus múltiples *saktis* o emanaciones divinas. Análogamente, la ciudad terrenal de Ayodhya representaba, para el Rasik Sampradāy, el eterno reino de Saket lok, donde la divinidad suprema moraba bajo la forma de un Rāmchandra de 16 años –equiparable en esto también a Krishna. Entre los *rasiks*, el Golok de los Sahajiyās recibe el nombre de Saket Lok (“el mundo de Saket” o “celestial”). Tanto el Golok como el Saket Lok –así como sus paralelos terrenales– eran concebidos con un esplendor y voluptuosidad comparables al de un jardín edénico, en donde la sensualidad, la belleza y la pureza convivían íntimamente.

No sólo el hecho de que Sītā se tenga por *sakti* de Rāma revela influencias tántricas. Además, el reino de Saket Lok, a través de diversas prácticas, debe ser visualizado y, más aún, realizado en el interior del fiel. Pero el modo en como están dispuestos los elementos constitutivos del Saket lok se asemejan mucho al orden visual de los *yantras*, los diagramas geométricos que se utilizan en el tantra para realizar meditaciones místicas. En el centro de esta ciudad celestial se halla un palacio de nombre Kanak Bhavan (La Casa de Oro) que, al igual que el resto del Saket Lok, posee una forma cuadrangular y múltiples entradas, además de laberintos y pasajes orientados en torno de un patio central

en el cual se encuentra el jardín más bello de todos. En el centro de este jardín se halla un loto de mil pétalos, dentro del cual, a su vez, encontramos un trono de gemas. Este trono representa la majestuosidad y esplendor sublimes de la eterna unión de Râma y Sîtâ, cuyo fulgor dimana desde este trono hacia los puntos periféricos del Saket Lok. Este patrón de composición sirve de ayuda de visualización para el fiel, el cual debe tomar conciencia de que, de hecho, el Saket Lok es real y no un sitio imaginario (Lutgendorf, 1991: 221).

Al igual que los Sahajiyâs, seguidores de Srî Chaitanya (1486-1534) y Rûpa Goswamin (1489-1564), la devoción que los fieles deben profesar a Râma debe entenderse en términos de relación afectiva, concibiéndose como ayudantes, *gopîs* o sirvientes. Antes que nada, por supuesto, el individuo debe recibir una iniciación (*sambandh dîkshâ*) formal dentro del Rasik Sampradây, mediante la cual se le confiere o revela un “cuerpo divino” (también llamado “cuerpo de la conciencia” o “cuerpo para la práctica”¹⁰); esto guarda cierta semejanza con al bautismo, sin el cual, según la doctrina católica, un individuo no está facultado para recibir la comunión de la hostia. Este cuerpo nuevo que se obtiene con la iniciación permite al *rasik* llevar a cabo la profesión de *sakhâ* o compañía de Râma, modo mediante el cual podrá manifestar su amor por la divinidad en términos de servicio (*seva*). Para tal efecto, aparecieron diversos manuales posteriores al *Bhusundi Râmâyana* con todas las indicaciones pertinentes para ser efectuadas por los seguidores *rasiks*.

Estos manuales –por lo general redactados en lenguas vernáculas– proporcionaban todo tipo de detalles e información necesaria para que el adepto pudiera verdaderamente encarnar la “personalidad” de su cuerpo divino. En estos instructivos se enlista toda una serie de parientes, amigos y preceptores tanto de Râma como de Sîtâ, roles que los seguidores deben adoptar. Los iniciados reciben, además, un nombre “palaciego”, que es su pase de acceso a La Ciudad de Oro. Todo esto tiene la finalidad de que el adepto represente devotamente la personalidad divina que le corresponde, y ello implica tanto la entonación de cánticos que alaben los encuentros eróticos de Râma y Sîtâ, como servir de escolta a la pareja divina a lo largo y ancho del Saket Lok. Durante una jornada de práctica ritual, desde la madrugada el adepto se preparará repitiendo el Râm mantra y reconociendo los atributos relativos a su cuerpo de práctica ritual. Después comenzará a prestar sus servicios de acompañante o fámulo de Râma o Sîtâ, según sea el caso, a lo largo del día y la noche.

Toda esta representación –que puede llegar a durar incluso toda una vida– tiene como finalidad que el fiel sea capaz de celebrar por completo la esencia de este reino divino y que pueda percibir su realidad, que para el *rasik*, de hecho, es más profunda que la del plano terrenal; por ello, se trata mucho más que un mero simulacro o función teatral (Lutgendorf, 1991: 222-23). Habiendo conseguido esto, el iniciado podrá entonces paladear el *tat-sukh* (lit. “esa dicha”) o divino *rasa*, el “néctar” de este juego dramático-religioso.

Un analogía interesante se refiere a las representaciones de la pasión de Cristo en diversas partes del mundo como Filipinas o México, donde la preparación para la *pasión* comprende al menos un año. La actualización del *via cruxis* permite que los “actores” recreen las emociones experimentadas por Jesucristo, pero también de otros personajes involucrados en la historia, como María, su madre; Magdalena, la discípula; los apóstoles, y aun los soldados romanos. Existen otras analogías además de la *pasión*: en México las llamadas *posadas* son sumamente célebres en las fiestas decembrinas; éstas consisten en emular la peregrinación que los padres de Jesús de Nazareth emprendieron antes de encontrar un pesebre donde poder dar a luz. Al igual que con los *rasiks*, los fieles que “hacen la posada” entonan un canto que relata los andares de María y José, las negativas de varios aldeanos y la final invitación de unos campesinos.

El carácter performativo es primordial para actualizar el simbolismo en todos estos casos. Significativamente, la intención es activar una respuesta *empática*, como sucede con el Rasik Sampradâya. La empatía (etimológicamente derivada de *pathos*, “pasión”), en este sentido, no está demasiado lejos del concepto sánscrito de *rasa*. En un interesante ensayo, Peter Van der Veer también llamó la atención sobre una analogía entre las prácticas rituales de los Râmânandis y algunas disciplinas de los monjes cristianos en el medievo. En ambos casos, la disciplina está orientada a reorganizar las emociones de deseo, humildad y arrepentimiento, toda vez que el creyente se debe visualizar como sirviente de Dios (Van der Veer, 1989: 460). La diferencia con mi ensayo es que Van der Veer se dedica más bien a explorar los modos como opera la noción de poder espiritual y terrenal en esta secta, mientras que a mí me interesa más examinar el aspecto empático del Rasik Sampradây.

La palabra *rasa* también está estrechamente ligada al simbolismo de Krishna Gopala. Lo más acertado sería traducir *rasa* como “zumo,

esencia, néctar, jugo”. La dicha suprema, en este contexto, radica en la posibilidad de “saborear” este *rasa* que se encuentra implícito e inherente en la unión de la pareja divina, por eso también llamado *rasa-lîlâ*. Aunque en principio *rasa* era un término que se aplicaba básicamente en el terreno de la estética y el arte, algunos teólogos vaishnavas como Rûpa Goswamin lo reconfiguraron en el ámbito de amor hacia Krishna.¹¹ De lo que se trata es encauzar las emociones humanas (*bhâva*) hacia la divinidad, traducidas en el amor servicial hacia Râma o Krishna; sólo así es posible destilar el *rasa*. Como ya debería ser evidente, para los *rasiks* el aspecto primordial de su programa litúrgico es la generación y degustación de este sumo divino.

Este factor fue evidentemente retomado por los seguidores de Râma, en especial por los devotos del Rasik Sampradây. Tanto para ellos como para algunos adeptos krishnaítas, las hazañas terrenas de Râma y Krishna no poseían la misma relevancia que el *lîlâ* cósmico por ellos efectuado en un reino divino; es decir que la faceta que más importancia tenía era justamente la que se efectuaba en un plano divino. El *Bhusundi Râmâyana* (1.86.4-6), por ejemplo, asienta que, de hecho, Râma no encarnó con el expreso objetivo de aniquilar al demonio Râvana, ni como favor divino, sino por su propia voluntad de participar del *rasa* terrenal (Smith, 1988: 109). A diferencia de los *nâgas* y los *tyâgis* (las otras dos ramas de los Râmânandis), los *rasiks* otorgan un papel central al erotismo durante su simbolismo teológico y sus prácticas rituales, mientras que los otros Râmânandis consideran que el celibato es un prerequisite fundamental (Van der Veer, 1989: 463) En consecuencia, las prácticas de los *rasiks* están orientadas a aprehender un sentido trascendente del *Râmâyana*, a saber: el del amor erótico y celestial de Râma y Sîtâ.

Conclusiones

En virtud de que el periodo medio y el medioevo indio (s. XIII-XVII) estuvieron bajo un fuerte influjo de diversas corrientes tántricas, parece inevitable reconocer que varias formas religiosas se vieron enriquecidas por elementos tántricos. La figura de los yoguis o siddhas habría sido lo suficientemente fuerte hacia el siglo X como para tener injerencia dentro de otros ámbitos religiosos. El *Bhusundi Râmâyana*, en efecto, hace varias alusiones a los poderes sobrenaturales de los yoguis (Prasad Singh, 1980: 483). Otro indicio que corrobora la posible influencia de escuelas saivas y sâktas se refiere al consumo de carne. En

general, el código alimenticio de los vaishnavas proscribió rotundamente la deglución de carne, lo que no necesariamente sucede así con todos los saivas, sâktas y aun ciertos siddhas budistas. Así, encontramos en el *Bhusundi Râmâyana* que durante los catorce años de exilio los personajes principales consumen carne sin demasiados problemas (Prasad Singh, 1980: 484).

La gran tradición ramayánica, como he expuesto en estas páginas, no ha estado exenta a la influencia del tantra. Dicha influencia debió haber llegado a través de corrientes sâktas y saivas, si bien éstas comparten algunos rasgos con el budismo tántrico. Tanto las escuelas tántricas que enaltecen a Siva y a Sakti como el budismo vajrayâna visualizan una unión erótica entre dos principios divinos concebidos en términos de masculino y femenino, como demuestra la vasta iconografía en India, Nepal y el Tíbet. El concepto de *yoga* (“unión”) era entendido por numerosas escuelas tántricas en relación con el concepto de *bhoga* (“goce”, “disfrute”), de modo que las sensaciones mundanas guardaban un vínculo y un equivalente en el plano celestial. Así, el rey de la terrenal Ayodhya disfruta de un *bhoga* en la tierra con Sîtâ, lo que en realidad refleja su unión cósmica o *lîlâ* en el plano celestial del Saket Lok.

No hay, entre los adeptos del Rasik Sampradây, las prácticas yóguicas tan comunes entre los tántricos saivas y sâktas (el uso de sustancias prohibidas, el control de fluidos, la invocación de divinidades menores y feroces), pero ello no niega el hecho de que esta corriente ramaíta contenga elementos de índole tántrica. El tipo de yoga empleado por los *rasiks* es de tipo *bhakti* (devocional) más que una réplica de kundalinî-yoga o hatha-yoga, que suelen implicar métodos mucho más físicos. Al respecto hay que ser precavidos: el Rasik Sampradây no es en sentido estricto una secta tántrica, ni sus adherentes se denominarían como tal. Lo que he tratado de hacer es examinar de qué modos el programa ritual tántrico pudo haber influido en los *rasiks*. Ello, empero, no quiere decir que los *rasiks* de facto pongan en práctica un camino tántrico, ni mucho menos que todos los elementos que incorporan en su vida ritual deriven del mundo tántrico.

Sin embargo, las técnicas de meditación y visualización siguen una metodología tántrica; la visualización es un elemento clave para que el creyente cumpla la realidad del Saket Lok. Esta visualización está regida por los principios de construcción de *yantras* y su simbolismo. Lo que es más importante: el *bhoga*, disfrute sensorial, es uno de los

aspectos que se enaltecen y admiran en Râma. Ciertamente el simbolismo erótico es fundamental para el imaginario tántrico, independientemente de su afiliación religiosa. La devoción de los *rasiks*, pues, es una devoción erótica en primer término; de hecho, se puede decir que es particularmente entre los *rasiks* que se puede encontrar “una elaboración extensa de la teoría estética de las emociones y una exteriorización completa de la relación entre el devoto y la deidad” (Van der Veer, 1989: 465). En un sentido, también podría decirse que el ámbito litúrgico del Rasik Sampradây supone una traducción performativa tántrica del Râm lîlâ convencional, en tanto el papel del juego cósmico y el gozo son centrales a ambos programas.

En todo caso, Râma pertenece a la casta de los Kshatriya (“guerreros”) y por ende constituye un preservador—el rol del dios Vishnu en el panteón hindú— del orden social. En tanto guerrero, Râma debe asegurar el camino de la rectitud y la virtud (*dharma*) por medio de la prosperidad material (*artha*)—pero, también, inevitablemente recurriendo al placer (*kâma*). Estos tres conceptos, que forman parte de las llamadas “metas del hombre”, son fundamentales para el modelo social hinduista, el cual no está desligado de la jerarquía en clases y castas. La única posibilidad de lograr la cuarta y última meta, el *moksha* (la liberación), estriba para los *rasiks* en profesar una devoción absoluta hacia la pareja divina formada por Râma y Sîtâ. Aun si el Rasik Sampradây representa un avatar tántrico de la tradición ramayánica, no participa de los mecanismos a veces recurridos por corrientes tántricas sâktas y saivas, las cuales suelen invertir los valores socialmente aceptados y manipular litúrgicamente tabúes como la carne, el alcohol o el sexo. Sin embargo, el simbolismo erótico está muy presente y resulta fundamental para la práctica y profesión de fe de los *rasiks*.

En este sentido podemos decir que dentro de esta secta el culto a Râma se aleja de las formas de devoción vaishnava más “puristas”, pero al mismo tiempo refuerza el papel de Râma —y por extensión del vaishnavismo— como custodio del orden moral, social y religioso. De hecho, en los primeros capítulos del Libro del Bosque en el *Râmâyana*, Râma conserva su papel de monarca y protector de brahmanes y ascetas (Valmiki, 1988: 123-33). Esta faceta es constante. Tras la derrota del demonio Râvana y la subsiguiente coronación, Râma recibe a un grupo de ascetas y bardos en la corte de Ayodhya en el último capítulo del *Râmâyana*; Râma les dice: “The wicked Râvana was killed in truth by

dharma, righteousness, and the spiritual glory of which you are embodiments: I was a mere instrument, an excuse” (Valmiki, 1988: 373). Resulta interesante que su faceta de preservador se mantenga aun a pesar de las “libertades” que el regio Râma se toma durante su estancia en el bosque, según resaltan los *rasiks*. Después de este coloquio, Râma y Sîtâ se internan en un bosquecillo, la Arboleda de Asoka, donde un ambiente sumamente sensual los rodea y donde se entregan a manjares y placeres varios. Como resultado de este pasaje, Sîtâ queda encinta. Pero vale la pena llamar la atención sobre la diferencia existente entre Râma y Sîtâ y su pareja afín, Krishna y Râdhâ: mientras que éstos representan una sensualidad desbordada y transgresora (el adulterio es una constante), los primeros se limitan a experimentar la sexualidad dentro de los límites del amor conyugal.

En estas páginas he elaborado acerca de la diversificación de la figura y el culto de Râma en manifestaciones religiosas inspiradas por el universo tántrico. En varios sentidos, una secta como la del Rasik Sampradây constituye un buen ejemplo de la capacidad de asimilación que impera en el espectro religioso del sur de Asia. La falta de una estructura institucional y jerárquica en el ámbito religioso (sobre todo dentro del hinduismo) inhibe la promulgación de una ortodoxia única y al mismo tiempo proporciona una tremenda libertad en términos de práctica religiosa. Aunque en general el tantra no es considerado como una forma “ortodoxa” del hinduismo, su impronta ha sido muy profunda. Esta influencia quizá comenzó hacia el siglo VIII y cobró mayor fuerza entre los siglos XIII y XVII; la influencia no se ha extinguido.

Las influencias tántricas en general son palpables en la secta del Rasik Sampradây, pero quizá la más directa y de más peso es la que ejerció la escuela de los Sahajiyâs. El modo como estos vaishnavas tántricos concebían la relación entre Krishna y las *gopîs*, además de la manera como llevan a cabo su culto, está definitivamente inspirado por el pensamiento tántrico, el cual fue muy célebre durante varios siglos y en gran parte del subcontinente indio. Para los *rasiks*, los tántricos adoradores de Siva o Sakti no ejercieron, en realidad, una influencia directa, sino a través de la asimilación de sus homólogos, los Sahajiyâs. Sin embargo, el *Bhusundi Râmâyana* acusa otro tipo de proceso. En su caso, los rasgos de naturaleza tántrica se deben a las ya existentes escrituras tántricas tan prolifas dentro de ciertos círculos saivas y sâktas. Es probable que el autor de este texto simulara o emulara motivos del

imaginario tántrico en virtud de la celebridad de los movimientos tántricos, particularmente de orientación sâkta. Por el contrario, los *rasiks* voltearon más bien la mirada hacia alguna corriente también vaishnava: los Sahajiyâs. Como sea, el tantrismo, en varias de sus modalidades, ha sabido hacerse camino entre distintos terrenos religiosos, y aun el canónico y ejemplar Râma, merced a estos procesos, ha dejado traslucir su aspecto erótico para dar pie a una variante de la tradición convencional y formar así un culto de sensual devoción.

Notas

- ¹ Por cuestiones tipográficas he decidido simplificar al máximo el uso de marcas diacríticas.
- ² Consultar al respecto Kats 1927, Desai 1970, Raghvan 1980, Smith 1988 y Richman 1991.
- ³ Ver, por ejemplo, *Lakshmi Tantra* 8.44, 11.19-25, 20.37-43 y 32.17-26.
- ⁴ Para una discusión más elaborada, ver la introducción a *Tantra in Practice*, editado por David Gordon White (Princeton University Press, 2000); ver también “What Do We Mean by Tantrism?” de André Padoux, en Harper y Brown, 2002: 17-24.
- ⁵ Resulta interesante que el *Sakti-sangama-tantra* identifique a Râma y Sîtâ con Siva y Gaurî, forma benigna de la esposa de Siva.
- ⁶ *âmi siba tumi râma âmâra îsbara / bahubrîhi samâsete nâma râmesbara / /* (Smith, 1988: 128). Este texto está escrito en una forma rudimentaria de hindi. El apelativo de “îsbara” (sânscrito *îsvara*) suele designar a Siva; literalmente significa “señor, amo”.
- ⁷ Norvin Hein (1958) ofrece una descripción temprana y muy detallada del programa de uno de estos “Râm lîlâ” en el norte de la India.
- ⁸ Para un estudio del origen y la iconografía del sistema Pâncharâtra, ver el artículo de Dennis Hudson “Early evidence of the *Pâncharâtra Âgama*” en Harper y Brown, 2002: 133-67.
- ⁹ Uno de los estudios clásicos sobre los sahajiyâs es Dimock, 1966.
- ¹⁰ *cit deh, sâdhanâ sarir o divya sarir*. Cf. Lutgendorf, 1991: 222.
- ¹¹ Cf. Sinha, 1993: 141-47 para una exposición más detallada acerca de la evolución del término *rasa* desde la estética hacia la devoción vaishnava.

Referencias

- Adbhuta Râmâyana*. (1987). Hindî-tîkâ sahitam. Khemaraj ShriKrishnadas: Mumbai.
- Bailey, H. W. (1939). “The Rama Story in Khotanese”. *Journal of the American Oriental Society*, vol.59, N°4 (Dec. 1939), pp.460-68.

- Desai, Santosh N. (1970). "Ramayana—An Instrument of Historical Contact and Cultural Transmission between India and Asia". *The Journal of Asian Studies*, vol.30, N°1 (Nov. 1970), pp.5-20.
- Dimock Jr., Edward C. (1966). *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Sahajiyâ Cult of Bengal*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Grierson, George A. (1926). 'On the Adbhuta-Ramayana', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol.4, N° 1, 1926, pp.11-27.
- Grierson, G. y Divakara Prakasa Bhatta. (1929). "Sita Forlorn, a Specimen of the Kashmiri Ramayana." *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol.5, N° 2, 1929, pp.285-301.
- Harper, Katherine Anne y Robert L. Brown, eds. (2002). *The Roots of Tantra*. Albany, NY: SUNY.
- Hein, Norvin. (1958). "The Ram Lila". *The Journal of American Folklore*, vol.71, N°281 (Jul.-Sep. 1958), pp.279-304.
- Jaiswal, Suvira. (1967). *The Origin and Development of Vaisnavism (Vaisnavism From 200 BC to AD 500)*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Kats, J. (1927). "The Ramayana in Indonesia". *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol.4, N° 3, 1927, pp.579-85.
- Laksmî-Tantra. A Pâñcarâtra Âgama*. (2000, 1959). Edited with Sanskrit Gloss and Introduction by Pandit V. Krishnamacharya. Chennai: The Adyar Library.
- Laksmî Tantra. A Pâñcarâtra Text*. (1972). Translation and Notes by Sanjukta Gupta, Leiden: E.J. Brill.
- Lutgendorf, Philip. (1991). 'The Secret Life of Râmçandra of Ayodhya', en Richman, 1991: pp.217-34.
- Prasad Singh, Bhawati. (1980). 'Bhusundi Râmâyana and its Influence on the Mediaeval Râmâyana Literature', en Raghvan, 1980: pp.475-504.
- Raghvan, V., ed. (1980). *The Ramayana Tradition in Asia*. Madras: Sahitya Akademi.
- Richman, Paula, ed. (1991). *Many Râmâyanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley/LA/Oxford: University of California Press.
- Sinha, K.P. (1993). *Thoughts on Tantra and Vaisnavism*. Calcutta: Punthi Pustak.
- Smith, W.L. (1988). *Râmâyana Traditions in Eastern India Assam, Bengal, Orissa*. Stockholm: Department of Indology, University of Stockholm.
- Valmiki. 1988. *The Concise Râmâyana of Vâlmîki*. Ed. Swami Venkatesanada. Albany, NY: SUNY.
- Van der Veer, Peter. (1989). "The Power of Detachment: Disciplines of Body and Mind in the Ramanandi Order". *American Ethnologist*, vol.16, N°3 (Aug, 1989), pp.458-70.