

Treball Final de Grau

Sexualitat i Coneixement

Estudi comparatiu entre la Metàfora Homoeròtica de Plató
i el Maithuna Tàntic

M. Mercè Fàbregas i Pujol

Directora : **Patrícia Soley-Beltran**
Grau d'Humanitats
Universitat Oberta de Catalunya
Semestre 2014-15/1
Gener 2015



Aquesta obra està subjecta a una llicència: [Reconeixement – No Comercial – Sense obra derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

"Hasta ahora apenas se ha prestado atención al hecho sorprendente de que, precisamente, en los comienzos de la filosofía y la teoría estuvieran el Logos y el Eros enlazados en una unión tan íntima. El Logos carece de vigor sin el poder del Eros"

Han Byung-Chul (2014:78). *La agonía del Eros*

"La mente intuitiva es un don sagrado y la mente racional su fiel sirviente. Hemos creado una sociedad que honra al sirviente y se ha olvidado del don"

Albert Einstein (1879 – 1955)

"¡lícemos velas! Las del buque-recuerdo, pero, antes que nada, retiremos los velos de nuestros contemporáneos que maquillan el pasado para velarnos el presente"

Fátima Mernissi (2002: 22). *El Harén Político*.

Dedicatòria:

Al Magí, per la seva infinita paciència. Però també al Dídac i la Mireia, de qui estic amorosament gelosa perquè les seves ànimes viuen a la casa del demà.

Agraïments:

El meu agraïment més sincer a la Patrícia Soley-Beltran per haver acceptat la direcció d'aquesta recerca, pels seus valuosos consells i comentaris. Per haver confiat en el meu projecte quan només era un garbuix d'idees fruit de la meva intuïció. I, perquè en la seva rigorositat, ha deixat un ampli marge a la meva iniciativa.

El meu agraïment també a la Montserrat Seuba. Per les seves instructives converses sobre el loga i sobre el Tantra. Per les seves classes de loga on he après que la pràctica iòguica no és només un reguitzell de postures impossibles, sinó una pràctica per la vida que parteix de l'acceptació i el coneixement del propi cos.

He d'agrair a totes les professores i professors que he tingut en el meu pas per la UOC. Però alguns han de ser mencionats aquí, perquè sense saber-ho, han contribuït d'una manera o altre en el meu projecte. He d'agrair a Gonçal Mayos Solsona, qui em va facilitar algunes ressenyes bibliogràfiques que em van resultar de molta utilitat en les primeres fases de la recerca. A Joan Campàs Montaner, perquè les seves assignatures parteixen d'un qüestionament obert al patriarcat, i perquè potser són les úniques que he cursat a la UOC que incorporen una perspectiva de gènere.

A tots, el meu agraïment més sincer.

RESUM: Plató defensa la relació sexual homoeròtica com la única via d'accés al coneixement. Aquesta concepció implica tenir cura de l'ànima abans que del propi cos. Sota la influència de Plató, el pensament occidental ha arribat a concebre el cos com un problema, fet que ha derivat en la radicalitat dicotòmica ment – cos.

Des d'aquesta recerca sostindré que el vincle entre sexualitat i coneixement tindria orígens Orientals. Per aquesta raó, es porta a terme un estudi comparatiu entre Platonisme i Tantrisme. A diferència del pensament occidental, el Tantrisme parteix d'una total acceptació del cos i dels sentits, alhora que la pràctica Tàntrica persegueix la fusió i integració de principis oposats. La relació sexual del ritual conegut com Maithuna Tàntric esdevé un mitjà per transcendir les dualitats del món i experimentar la unitat amb el Tot.

Des de la present recerca es qüestionen la problematització del cos i l'ordenació dicotòmica. Es considera que tal ordenació imposa límits per la comprensió de la realitat. Suggerixo que alguns dels pressupòsits del Tantrisme es poden tenir en compte com alternatives tant, per a una actitud favorable i d'acceptació davant el cos, com per aportar noves formes d'afrontar les dualitats.

PARAULES CLAU: Coneixement, Cos, Plató, Sexualitat, Tantra.

Convencions i alguns aclariments:

- ✓ Al llarg de la memòria es presenten cites de dades històriques. Sempre que esmento esdeveniments ocorreguts abans de Crist, s'indica específicament amb les sigles "aC". Quan no apareix cap indicació, l'esdeveniment citat va ocórrer dins de la nostra era.

- ✓ Amb la inclusió del Tantrisme ha calgut mencionar elements propis de la cultura Hinduista que, sempre que m'ha estat possible, he mantingut en la seva transliteració del sànscrit, tal com apareixen en algunes de les fonts consultades. Aquest aclariment pretén justificar l'aparició del terme *Yoga*, escrit amb y grega. En el context Hinduista, el Yoga és molt més que les pràctiques físiques que coneixem a occident que anomenem *loga*. Amb el terme Yoga s'ha d'entendre tota una filosofia de vida explícitament Hindú.

INDEX

• <i>Dedicatòria i Agraïments</i>	ii
• <i>Resum i Paraules Clau</i>	iii
• <i>Convencions i alguns aclariments</i>	iv
1 – Introducció	1
2 – Del "Cos" com a Problema al Problema de les Dicotomies	4
3 – Objectius i Metodologia	7
4 – Marc Teòric	9
5 – Estudi Comparatiu entre Platonisme i Hinduisme	12
5.1 – L'Hinduisme Tàntic	12
5.1.1 – Contextualitzacions Històriques	13
5.1.2 – Aspectes Generals del Tantrisme	16
5.2 – El Platonisme	18
5.2.1 – La Metàfora Homoeròtica i el Maithuna Tàntic	19
5.2.2 – El Platonisme: entre el Pensament Grec Clàssic i L'Hinduisme	24
5.3 – Els Rols de les Dones	27
5.3.1 – Les dones en l'Hinduisme i en el Tantrisme	27
5.3.2 – Les dones en la Filosofia de Plató	30
6 – Crítica al Platonisme	34
6.1 – Deute d'Occident amb les Cultures Orientals	34
6.2 – Pensament Modern: Recepció del Platonisme	36
6.2.1 – Els Comentaristes de Plató i la Igualtat de Gèneres	36
6.2.2 – Sexualitat i Coneixement en el Pensament Modern	37
7 – Conclusions	43
Bibliografia	46

1 – INTRODUCCIÓ

El tema per aquesta recerca va sorgir a partir de la lectura d'alguns assajos d'Evelyn Fox Keller (1989) on l'autora reflexiona sobre la història de la ciència. Segons Keller (1989: 26), un dels interrogants que es planteja des de l'àmbit científic és el de com podem conèixer. La resposta a aquesta qüestió porta implícites les imatges de ment i naturalesa, de subjecte i objecte. Per tal que el coneixement sigui possible, cal quelcom que faci de mediador entre els termes d'aquests binarismes. Keller observa que, la fórmula de mediació més comuna dins del pensament científic, és la metàfora de la relació sexual. Plató, amb la seva metàfora homoeròtica, és el primer filòsof occidental que empra el llenguatge de la sexualitat aplicat al coneixement (Keller, 1989: 29).

Segons el model Platònic, allò que impulsa el filòsof en la recerca del coneixement és l'amor del mestre cap al seu deixeble. En el *Banquet* i en el *Fedre*, Plató fa un elogi a *Eros* en quan que instigador de l'Amor que experimenta el filòsof, un home adult (*erastes*), vers un noi jove (*eromenos*). L'elogi a *Eros* posa de manifest que el filòsof ha de tenir cura de la seva ànima i, en canvi, ha de rebutjar els impulsos del cos a causa dels seus desitjos i passions que, segons Plató, distreuen l'ànima de la seva fita, és a dir, de la contemplació del món de les Idees. Així, segons Plató, el coneixement esdevé de la unió d'essències semblants (Keller, 1989: 32), concretament, dos principis masculins. Però no tota relació homosexual és vàlida, atès que Plató exclou les relacions homosexuals que només persegueixen el plaer del cos o aquelles produïdes entre homes de la mateixa edat. També queda exclosa l'homosexualitat femenina, i per descomptat i sobretot, les relacions heterosexuals. Per Plató, l'amor homosexual masculí, inspirat per *Eros*, és el punt de partença en el camí cap al coneixement veritable.

Keller (1989) analitza tres usos diferents de les metàfores de la sexualitat vinculades amb el coneixement. El primer, i objecte d'estudi d'aquesta recerca, l'ús de

la metàfora homoeròtica de Plató, la qual planteja una relació sexual lliure de violència i agressivitat. El segon plantejament és el de Francis Bacon (1561-1626). Aquest pensador proposa una masculinització de la ciència i, a través de la metàfora de la relació heterosexual, planteja un "maridatge cast i lleial" entre la Ment i la Naturalesa (Keller, 1989: 39). Bacon no era considerat un autèntic científic pels pensadors moderns, malgrat tot, les seves aportacions en relació a la masculinització de la ciència van ser assumides pels filòsofs mecànics. El tercer model que presenta Keller és el dels filòsofs hermètics o alquimistes, seguidors de Paracels, que consideraven que la via cap el coneixement era la fusió entre principis oposats: masculí-femení; ment-naturalesa. Keller apunta que poc abans de la fundació de la Royal Society (1662), hi va haver dues postures rivals que tenia enfrontats els filòsofs mecànics amb els filòsofs hermètics. Els filòsofs mecànics es van acabar imposant i els seus pressupòsits són els que van conformar la Nova Ciència que es va institucionalitzar amb el naixement de la Royal Society.

En aquesta recerca sostindré que els vincles entre sexualitat i coneixement no són exclusius del pensament occidental sinó que també es dona en cultures orientals. Un clar exemple és la relació sexual cerimonial del *Maithuna Tàntic*. El Maithuna és un ritual complex en el qual la unió sexual de la parella tàntica simbolitza la unió mística entre el déu *Śiva* (Consciència còsmica) i la seva consort *Śakti* (energia). Per aquesta raó, he considerat oportú acompanyar la revisió crítica de la metàfora homoeròtica de Plató, d'un estudi comparatiu entre Platonisme i Tantrisme.

Platonisme i Tantrisme presenten una important diferència pel que fa al rol de les dones. La metàfora homoeròtica de Plató exclou les dones, per tant, les aparta implícitament del camí vers el coneixement, en canvi, en el *Maithuna Tàntic*, la dona hi té un rol molt actiu essent totalment imprescindible. La inclusió del Tantrisme en aquesta recerca ha aportat diferents punts de vista sobre la sexualitat i sobre les dones, però també, i sobretot, una actitud integradora davant les polaritats.

Abans d'abordar el Tantrisme, però, convé desfer alguns malentesos perquè com diu Satyananda (2012: 121), el Tantra és l'aspecte de l'Hinduisme més mal entès a Occident. De fet, el concepte Tantra és una construcció occidental que no existeix en la ment hindú, almenys no com a quelcom diferencial de l'Hinduisme (Padoux, 2002: 17).

En la resta d'aquest paràgraf segueixo a Padoux (2002) qui argumenta que en el vast corpus doctrinal Hindú es troben un nombre considerable de textos coneguts com a *Tantras*, raó per la qual, indiòlegs occidentals del segle XIX es van pensar que estaven davant d'una doctrina diferent que resultaria fàcil de circumscriure. Certament, el Tantra presentava una particularitat respecte a les altres doctrines Hindús degut a la seva actitud positiva davant els plaers i la sexualitat, i davant la vida en general. Malgrat aquesta particularitat, el Tantrisme va resultar ser una noció massa difusa i dispersa com per poder-la definir, o com per poder-la considerar un sistema filosòfic particular. Amb tot, Padoux (2002) proposa com a més encertada la noció Hinduisme Tàntric o visió Tàntrica, més que Tantrisme. El darrer aclariment, i potser el més important, és que a Occident s'ha tendit a confondre Tantrisme amb *sexe sagrat* o *amor Tàntric*. Convé puntualitzar que la sexualitat és un aspecte més d'aquesta doctrina, però que no totes les pràctiques Tàntriques s'articulen per la via de la relació sexual cerimonial.

La darrera fase d'aquesta recerca inclou una anàlisi de la influència de Plató en el pensament occidental. La meua anàlisi té com a centre d'interès, la relació entre sexualitat i coneixement iniciada per Plató i la seva recepció per part del pensament modern durant la consolidació de la Nova Ciència. Keller (1989: 28) sosté que els compromisos que va adquirir la Nova Ciència reflectien una polarització del masculí i del femení que va ser central per la formació de la societat capitalista i la divisió del treball de la revolució industrial.

2 – DEL “COS” COM A PROBLEMA AL PROBLEMA DE LES DICOTOMIES

Una de les implicacions de la metàfora homoeròtica, tal com la formula Plató, és que per sí mateixa implica el rebuig del cos. Aquest rebuig va derivar en una denigració del desig i del plaer carnal. Plató considerava que el desig i el plaer de l'ànima eren més excelso que els del cos, fins el punt que en el *Fedre* (251a) afirma que lliurar-se als plaers del cos és comportar-se com ho faria un animal de quatre potes. Aquesta concepció Platònica és problemàtica per les seves repercussions en la concepció occidental de la sexualitat que afecta de forma negativa, sobretot, a les dones i la seva sexualitat, però també a les sexualitats no normatives, o dissidents. S'entén per sexualitats dissidents tota conducta sexual que s'aparta de la normativitat heteropatriarcal com l'homosexualitat (gais i lesbianes), transsexualitat i intersexualitat. Aquestes conductes són, sovint, etiquetades de promiscuïtats, d'aberracions, fins i tot considerades patològiques.

Plató, en el *Timeu* (91c), patologitza el cos i el desig sexual de la dona. Segons Plató, l'úter és com un animal que desitja fer fills. Si està massa temps estèril, l'úter s'escampa per tot el cos provocant angoixes i malalties. La cura consisteix en aparellar-se amb el sexe contrari i engendrar fills. D'aquesta manera, Plató nega que tals angoixes puguin ser degudes a la manca d'una sexualitat plaent i vincula l'absència de satisfacció sexual a la necessitat d'embarassos. Plató presenta el desig i la sexualitat de les dones com el producte d'una patologia del cos femení; i la relació heterosexual com la única relació legítima.

L'Església Catòlica assumeix aquestes concepcions Platòniques manifestant una postura misògina i de denigració pel cos, el plaer i la sexualitat. En aquest sentit hi ha nombroses crítiques a l'Església procedents de la Teologia Feminista. Les teòlogues feministes manifesten la necessitat d'adoptar una actitud positiva davant el plaer, en quan que criteri pel benestar de les dones (Gil, 2002: 47); a més de reivindicar una revalorització del plaer per tal d'humanitzar la sexualitat (Gil, 2002: 122).

Suggereixo que el rebuig que Plató manifesta pel cos i la supremacia que atorga a l'ànima, deriva en l'establiment d'una relació dicotòmica entre ment i cos. Arlene Sanxonhouse (1984) afirma que els pensadors grecs tenien gust per les dicotomies i que aquestes venien a ser un suport intel·lectual per distingir-se de l'*altre*. Segons aquesta autora, a través de les dicotomies, els pensadors grecs marcaven diferències, però, sobretot, reconeixien la importància de l'*altre* com una amenaça i un límit. El pensament occidental ha heretat aquesta ordenació dicotòmica, per tant, es fa necessari analitzar la recepció i l'ús que en van fer els pensadors de l'Edat Moderna. En aquest període es van assumir els compromisos mecanicistes conformats amb la Nova Ciència a través dels quals es va contribuir a solidificar la polarització entre masculí i femení (Keller, 1989: 28). Les dicotomies de la modernitat no són, només, dualitats en contraposició que marquen diferències, sinó que van acabar establint i legitimant relacions de poder i de domini.

Com apunta Keller (1989), a principis de la modernitat es produeix l'apogeu del temor a la bruixeria. Totes les dones eren concebudes com a bruixes en potència, i la seva sexualitat quelcom amenaçador. Suggereixo que la problematització del cos, junt amb el prejudicis de gènere que acompanyen el pensament dicotòmic han esdevingut en un dels arguments per legitimar la supeditació de les dones i justificar la seva exclusió de l'àmbit del coneixement.

Davant la necessitat de trobar alternatives a la problematització del cos i de les dicotomies, en aquesta recerca es compara el Platonisme amb l'Hinduisme Tàntric. L'Hinduisme, en general, també parteix d'un rebuig a *Kama* (desig) donat que considera que empeny l'individu a una escalada de desitjos i insatisfaccions inacabables; en canvi, dins l'Hinduisme Tàntric, el desig és posat a disposició de l'alliberament. *Kama* denota tota la gama d'experiències possibles en l'esfera de l'amor, el sexe, el plaer sensual o del gaudir (Zimmer, 2011: 164). El practicant tàntric pot connectar amb el poder universal i assolir la il·luminació a través del control del seu propi cos. Segons el Tantrisme, el cos humà esdevé l'eina definitiva:

"Indeed, the ultimate tool in Tantra is the human body, both the outside and the inside, both the anatomical body of arms, hands, tongue, heart, genitals, and mind, and the yogic anatomy of *cakra* and *nāḍīs*" (Harper & Brown, 2002: 4).

En el Tantrisme, el cos és divinitzat i ja no és font de patiment, sinó l'instrument posat a disposició de l'ésser humà per "conquerir la mort" (Eliade, 2008: 165).

Un altre aspecte a destacar del Tantrisme, en coherència amb aquesta concepció del cos, és que, com la majoria de cultures orientals, estableix una relació més propera amb la naturalesa, una visió integradora entre l'ésser humà i el món que l'envolta (Arlés, 2010); una fusió entre el subjecte i l'objecte. L'Hinduisme Tàntic interpreta la creació a partir de dos principis antagònics, consciència i matèria, masculí i femení, etc., però en comptes de tractar-los com a enemics, el Tantrisme aspira a la fusió i la integració de contraris. De fet, l'objectiu final de tota pràctica Tàntica persegueix la fusió de principis oposats per tal que l'adepte pugui experimentar la unitat, el Tot.

Aquestes característiques del Tantrisme porten a Khanna (2006: 110) a afirmar que les tradicions Tàntiques confirmarien un *ethos* favorable a la dona. Amb la inclusió del Tantrisme en aquest projecte s'espera presentar un punt de vista alternatiu davant la sexualitat que atorgui valor a l'experiència sexual *per se*, i sobretot, oferir noves formes d'afrontar les dualitats. Al mateix temps, es vol obrir l'interrogant sobre el deute que el pensament Occidental té amb les cultures Orientals, ja que un dels aspectes que es proposa aquesta recerca és qüestionar l'originalitat de Plató, almenys pel que fa a l'ús de la relació sexual aplicada al coneixement.

En última instància, es vol posar en qüestió els límits que imposen les dicotomies. Analitzaré la recepció que, des del pensament modern, es va fer de les concepcions Platòniques implicades en la metàfora homoeròtica. Després de constatar que, mentre que per Plató, el coneixement era un afer amorós entre la ment i la naturalesa; pel pensament modern, el coneixement esdevé eina de poder i domini de la ment sobre la naturalesa. Mentre que Plató es limita a excloure les dones del coneixement; el pensament modern equipara les dones a la Naturalesa per tal de legitimar el domini del baró sobre la dona. En aquest punt caldrà preguntar-se si la filosofia de Plató va influir en la misogínia i l'androcentrisme implícits en el coneixement occidental, i en tot cas, fins on arriba aquesta influència.

3 – OBJECTIUS I METODOLOGIA

En base a la informació aportada en els dos capítols anteriors passo a concretar els objectius i la metodologia d'aquesta recerca. L'objectiu del projecte és elaborar una crítica feminista al pensament occidental articulada a partir d'una revisió del Platonisme, concretament de la seva metàfora homoeròtica. Una part important de la recerca anirà centrada en comparar el vincle entre la relació sexual i el coneixement formulats, tant pel Platonisme, com pel Tantrisme. L'interès per aquest estudi comparatiu es pot concretar en els següents punts: en termes generals, es vol qüestionar l'originalitat de Plató en relació als conceptes que envolten la metàfora homoeròtica; en termes més específics, es vol concretar els diferents rols de les dones i les diferents conceptualitzacions del femení d'ambdues doctrines i, determinar els aspectes del Tantrisme que suposen una visió alternativa de la sexualitat i del cos.

A partir de la recepció que el pensament modern va fer del Platonisme, es vol posar en evidència els prejudicis de gènere que hi ha darrera el rebuig pel cos i la patologització i/o demonització de la sexualitat femenina, o de les sexualitats dissidents. Es vol posar èmfasi en la problemàtica de les dicotomies i en les seves implicacions en la supeditació de les dones i la seva exclusió de l'acte de conèixer.

Per tal de tirar endavant aquest projecte s'ha requerit una anàlisi documental propera a les metodologies pròpies de l'hermenèutica o interpretació de textos. Per analitzar la informació s'adoptarà la perspectiva de la teoria crítica. La perspectiva crítica de gènere implica una revisió que ha de fer visibles les estructures de domini implícites en el coneixement canònic occidental. Tot treball hermenèutic presenta un risc degut a la càrrega subjectiva que comporta la interpretació de textos. Per tal de superar aquest inconvenient, el meu anàlisi es basa en recerques i investigacions publicades en revistes acadèmiques i/o treballs monogràfics relacionats amb els termes clau de la recerca.

A títol anecdòtic, crec convenient esmentar que en la fase inicial del projecte vaig incloure en la recerca investigacions dutes a terme des de l'àmbit de la Teologia Feminista i de la Teologia Queer. Els feminismes dels anys setanta havien assumit una posició de total enfrontament amb les religions per considerar-les enemigues radicals de les dones, però, en les darreres dècades, sorgeixen nombrosos veus dins les grans religions occidentals que s'alcen, també, en defensa pels drets de les dones (Braude, 2004). En aquest sentit, cal dir que des de la Teologia Feminista s'han fet aportacions molt interessants per l'alliberament de les dones. Malgrat tot, degut el límits que imposa un Treball de Final de Grau, em vaig veure obligada a acotar l'amplitud de la recerca, fet que em va portar a renunciar a aquesta línia d'investigació.

4 – MARC TEÒRIC

Aquest projecte s'emmarca en l'àmbit dels estudis de gènere. Per tal de situar-lo correctament passo a definir la noció *gènere*, a precisar l'àmbit dels *estudis de gènere*, i el compromís de les *perspectives de gènere*.

Des de principis dels anys setanta, el concepte *gènere* es ve utilitzant com una categoria analítica. El seu objectiu consisteix en delimitar una clara separació entre, per una banda, les diferències en funció del sexe biològic, i per l'altra, la manera com aquestes diferències informen del comportament de les persones i dels seus rols assignats, o bé com a "masculí", o bé com a "femení" (Pilcher & Whelehan, 2004: 56). Magallón (1998: 33) destaca dues possibles acceptacions de gènere segons si en fan ús les filòsofes de la ciència o les historiadores feministes. En les primeres predomina la noció de gènere com el conjunt d'atribucions socialment definides, mentre que les segones prefereixen la noció gènere per destacar la relació social entre sexes.

En termes de Teresa de Lauretis (1989), el gènere no és una propietat del cos, sinó un efecte produït en el cos, tant per vàries tecnologies socials, com per la vida quotidiana. Per Lauretis, el subjecte no es construeix només en la diferència sexual, sinó en el gènere, a través de les representacions lingüístiques i culturals; paral·lelament, el subjecte s'engendra, també, en les relacions racials i de classe.

El gènere no és un procés natural sinó que, entès com categoria analítica, permet desemmascarar el conjunt de construccions socials articulades entorn del sexe. D'aquesta manera, el concepte gènere té la capacitat d'evitar la reducció de sexe a sexualitat (Magallón, 1998: 35), per bé que ambdues són nocions històricament interrelacionades. Com defensa Foucault (1998), la noció *sexe* es desenvolupa en dependència històrica de la sexualitat. El sexe ja no es pot concebre com quelcom auto-evident, sinó que la història dels sexes passa a ser la història de la humanitat (Magallón, 1998)

En el període comprès entre els segles XVII i XVIII, el sexe esdevé, segons Foucault (1998), productori de veritat, i en aquesta empresa distingeix la *scientia sexualis* pròpia d'Occident, de la *ars erotica* d'Orient. La *scientia sexualis* es desenvolupa en torn d'aspectes com la medicalització i/o patologització de la sexualitat, o de la penitència cristiana. És una ciència basada en l'escolta o la confessió, on l'oïdor es converteix en el posseïdor de la veritat. En canvi, en l'*ars erotica*, la veritat sorgeix del plaer mateix i de l'experiència, com seria el cas del Tantrisme. El Tantrisme porta fins el límit la relació entre l'experiència i el coneixement a partir dels *estats de consciència* (Eliade, 2008: 51-52). Es diu del Tantra que és un mètode empíric-experimental perquè implica formes pràctiques per assolir el seu objectiu deixant enrere les especulacions abstractes pròpies de l'Hinduisme (Mookerjee & Khanna, 1977: 9-14).

Els estudis de gènere han vingut a desafiar l'ordenament patriarcal, però també a desemmascarar els biaixos de gènere implícits en el coneixement, un coneixement que des dels estudis de gènere es titlla d'androcentric. La paraula *androcentric* deriva del mot grec per *masculí*. Es diu del coneixement que és androcèntric perquè ha estat construït per barons defensors del seu domini masculí amb una funció ideològica que imposa un cert determinisme a l'hora d'entendre la realitat (Varela, 2008: 300). L'androcentrisme dóna per suposat que les experiències del baró són generalitzables i poden proporcionar criteris objectius capaços d'organitzar i avaluar les experiències femenines (Pilcher & Whelehan, 2004: 1). Des del coneixement canònic occidental, s'ha vinculat masculinitat amb objectivitat, fet que implica, com diu Magallón (1998: 27), un coneixement elaborat sobre bases que exclouen sistemàticament a les dones.

Davant la necessitat de revisar tal coneixement van sorgir les perspectives de gènere. Des d'aquesta perspectiva es planteja un interrogant a propòsit de les relacions socials entre homes i dones al llarg de la història, i com aquestes relacions han deixat la seva empremta en l'aparell científic (Magallón, 1998: 36). Des de les perspectives de gènere es desemmascara que les relacions entre homes i dones són en realitat relacions de poder entre gèneres que, a més, condicionen la formació de les persones (Gamba, 2008). Els assajos de Keller (1982, 1989), que constitueixen el punt de partida de la meua recerca, revisen la construcció històrica del llenguatge científic, alhora que en qüestionen la seva pretesa objectivitat en quedar demostrat que el llenguatge científic porta implícita una ideologia de gènere.

Des de la crítica feminista, es viu com un conflicte el fet de ser dona científica i feminista. Però Keller (1982) considera inapropiades aquelles veus feministes que es proposen rebutjar sistemàticament els ideals masculins per substituir-los per ideals femenins. Això suposaria una inversió del pensament dicotòmic que en cap cas qüestiona els essencialismes de gènere sinó que, segons Keller (1982), agreujaria el problema que les dones volen resoldre. La proposta de Keller és doble. Per una banda, cal que les dones reclamem el que històricament se'ns ha negat (per exemple la racionalitat); per altra banda, cal reclamar la valoració d'aquells estereotips que la cultura científica nega perquè els defineix com femenins, per exemple la intuïció.

5 – ESTUDI COMPARATIU ENTRE HINDUISME I PLATONISME

Aquest capítol comprèn l'estudi comparatiu entre la metàfora homoeròtica de Plató i el Maithuna Tàntic. La informació es presenta estructurada en tres apartats. En el primer, contextualitzo l'Hinduisme Tàntic dins el seu marc cultural que és l'Hinduisme alhora que esbosso els aspectes generals del Tantrisme. El segon apartat està dedicat al Platonisme. En ell, analitzo la filosofia de Plató en paral·lel amb les seves semblances i/o diferències amb l'Hinduisme i el Tantrisme. El tema del darrer apartat és el rol de les dones, tant en la doctrina Tàntica, com en la filosofia de Plató.

5.1 – L'HINDUISME TÀNTIC

Amb el terme Hinduisme es fa referència a la tradició espiritual del subcontinent Indi, però és important tenir en compte que l'Hinduisme no comprèn un corpus unificat de creences, tampoc és cap religió dogmàtica, ni se li reconeix cap fundador (Vallverdú, 2006; 17). L'aspecte més antic de l'Hinduisme és la religió del Veda que va arribar amb els primers invasors aris, entre el 2000 i el 1500 aC (Renou, 1991: 9).

El Vedisme va donar lloc al Bramanisme, terme que sovint s'ha usat com a sinònim d'Hinduisme. Per evitar concepcions errònies, Louis Renou (1991: 9) proposa el terme Bramanisme per referir-se a la religió de les èpoques més antigues originades a partir del Vedisme, mentre que Hinduisme és el terme més adequat per referir-se a l'evolució de l'espiritualitat Hindú i al conjunt de doctrines, escoles filosòfiques i sectes que l'integren.

D'aquesta manera, es vol fer palès que l'Hinduisme va sorgir gradualment, i es va anar consolidant a mesura que el Vedisme entrava en confluència amb les tradicions autòctones de la Índia. Aquesta interrelació és el que fa que l'Hinduisme no sigui una

religió dogmàtica, sinó un procés on hi tenen cabuda doctrines tan diverses i amb principis contraposats a l'ortodòxia Hinduista (Khanna, 2006: 103-4). Per situar correctament el Tantrisme, considero necessari entendre el procés que va de l'Hinduisme Bramànic a l'Hinduisme Tàntric, per aquesta raó, i abans d'analitzar els aspectes generals del Tantrisme presento, molt sumàriament, la seva contextualització dins l'Hinduisme.

5.1.1 – Contextualitzacions Històriques

El terme *Veda* (coneixement, saviesa) fa referència als textos sagrats bàsics de l'Hinduisme ortodox. Estan constituïts per quatre compilacions que van ser fixades per escrit entre el 1500 i el 1000 aC. En els *Vedes* s'hi esbossen especulacions entorn d'un principi únic, anomenat *Brahman*, que s'associa a l'Ànima universal o la noció d'Absolut (Renou, 1991: 17). Si els *Vedes* són la base de l'Hinduisme ortodox, els *Upanișads* són els textos religiosos més importants dins del pensament Hinduista. Es creu que existeixen més de 112 *Upanișads*, els primers dels quals es van escriure entre els anys 800 i 400 aC, tot i que algun encara va ser escrit cap el segle XV (Mascaró, 2005: 7).

Els seguidors Tàntrics consideren els seus textos com el Cinquè Veda (Zimmer, 2011: 607) fet que vindria a corroborar que, tal com apunto a la Introducció, el Tantrisme no és percebut pels seus seguidors com una doctrina aliena a l'Hinduisme. Seguint amb Zimmer, els Hinduistes creuen que a la primera edat del món els hi va ser donada la *śruti* (revelacions divines, corpus textual integrat bàsicament pels *Vedes* i els *Upanișads*); a la segona edat, l'*smṛti* (tradició memoritzada, contenen les ensenyances tal com les van transmetre els savis); a la tercera els *purāna* (narracions antigues i les grans epopeies); i finalment a la quarta edat els *āgama* o textos tàntrics. Els *āgamas* van prendre tanta rellevància els primers cinc segles de la nostra era que, des d'aleshores, l'Hinduisme té tant de Tàntric com de Vèdic (Satyananda, 2012: 121).

Amb el Bramanisme es va instituir un sistema social i espiritual liderat jeràrquicament pels *bramans* o sacerdots (Vallverdú, 2006: 9), alhora que va derivar en un sistema patriarcal amb fort component misogin, deixant a les dones excloses del coneixement vèdic (Khanna, 2006). D'aquest sistema jerarquitzat va sorgir el sistema

de castes que, originàriament, era flexible i depenia de les potencialitats inherents a l'individu (Satyananda, 2012: 66-67). Amb el pas del temps, les castes van esdevenir en quatre grups rígids i hereditaris: els *brahmana* (sacerdots); els *ksátriya* (governants i militars); els *vaiśya* (ramaders, agricultors, comerciants); i finalment els *śudra*, que estaven al servei de les altres tres castes (Renou, 1991: 103).

Els *śudra* eren la població conquerida, d'origen no ari, els quals tenien prohibit l'accés a la religió i al coneixement vàdic (Zimmer, 2011: 77). Molt probablement, aquesta prohibició va propiciar la continuïtat de les creences de la població autòctona que es van anar traspasant, per transmissió oral, generació rere generació. Cal afegir un altre aspecte rellevant, i és que, els aris no van conquerir tot el territori hindú, així algunes famílies nobles no àries van conservar el poder i amb ell les seves creences, algunes de les quals s'arribarien a imposar en períodes de crisi del Vedisme (Zimmer, 2011: 237). Aquest conjunt de condicions són les que van propiciar un flux de creences que permeten considerar l'Hinduisme com una síntesis entre elements bramànics i elements no-aris. En definitiva, com un procés dinàmic que amb el pas dels segles aniria donant lloc, o bé a doctrines heterodoxes, o bé a l'assimilació i incorporació d'elements autòctons dins l'ortodòxia Hinduista.

En el context Hindú, es consideren ortodòxies aquelles doctrines que reconeixen l'autoritat dels *Vedes* i estan sotmeses al control espiritual dels bramans. Contràriament, les heterodòxies, com el Budisme i el Jainisme, no reconeixen l'autoritat dels *Vedes*, però sobretot, presenten actituds anti-bramàniques i no imposen restriccions de casta (Renou, 1991: 43). Tot i així, Vallverdú (2006: 18) adverteix que cal un cert relativisme a l'hora de classificar les doctrines Hinduistes en ortodoxes i heterodoxes. Un exemple el tenim en el Tantrisme mateix que, tot i reconèixer l'autoritat del Veda, va donar lloc a un corpus textual que reescriu la teologia de la Deessa i que marca una subversió respecte els supòsits patriarcals bramànics (Dascăl, 2012), constituint una heretgia dins de l'Hinduisme (Khanna, 2006).

Per Eliade (2008: 105), l'Hinduisme és un procés dinàmic degut a dos factors. Per una banda, l'hermenèutica que va permetre la constant reinterpretació dels *Vedes* fet que, en bona mesura, va donar lloc al vast corpus textual de les *Upanișads* i de l'*smṛti*. Per altra banda, les homologacions, a partir de les quals l'Hinduisme es va permetre

assimilar o absorbir creences autòctones no àries. Amb aquest procés, que ja es donava en període Vèdic, l'Hinduisme va homologar amb valors Bramànics qualsevol element no ari que es proposés assimilar (Eliade, 2008). Serà així, en aquest procés d'homologacions com el Tantra entra dins el context doctrinal de l'Hinduisme. Diu Eliade (2008: 175) que la unió sexual cerimonial no és un invent del Tantrisme sinó un ritual arcaic que, tot i en desús, ja es coneixia des de l'època vèdica, només que el Tantrisme el transforma i l'adapta al seu context espiritual.

El Tantra no es pot considerar per separat del Yoga que, per la seva banda, també és una homologació de l'Hinduisme. El Yoga representa una dimensió específica de l'espiritualitat Índia (Eliade, 2008, 98-99). Les seves idees fonamentals són immensament antigues, malgrat que apareguin en els textos ortodoxos en dates molt tardanes (Zimmer, 2011: 302). Tantra i *Hathayoga*¹ (Yoga físic o camí de l'equilibri de les energies internes) són dos sistemes que s'influeixen mútuament, tot i que en algun passat pre-ari podrien haver constituït una sola doctrina. Hernández (2011: 35, 47) precisa que el Hathayoga s'hauria desenvolupat dins mateix de les antigues escoles Tàntriques. La seva separació es va produir cap el segle VI, la causa hauria estat el rol que ocupava la sexualitat dins del Tantrisme, en part per abusos comesos en nom de l'espiritualitat, en part per crítiques rebudes per sectors molt religiosos del propi Hinduisme.

Amb el Tantrisme es va afavorir el ressorgiment de la figura de la Deessa Mare, el culte a la qual arrela en un passat neolític. A la Vall de l'Indo es localitzen les restes de dues ciutats antigues: Harappa i Mohenjo-Daro. Les excavacions arqueològiques d'aquestes ciutats descobreixen una civilització avançada que va viure el seu apogeu a mitjans del tercer mil·lenni aC (Eliade, 1999: 172). En elles s'hi han descobert representacions gravades que parlen del culte a la Deessa Mare, o figures en posicions yòguiques, que revelen trets destacats de les tradicions d'aquelles civilitzacions (Eliade, 1999: 175). Aquests aspectes van resultar eclipsats per les deïtats masculines del panteó patriarcal ari (Zimmer, 2011: 605); per bé que el culte a la Deessa hauria estat sempre present entre les nombroses poblacions autòctones de la Índia (Eliade, 2008: 151).

1 El Hathayoga és un dels diferents tipus de Yoga. Hernández (2011: 23) cita cinc tipus principals: *Karmayoga* (camí de l'acció), *Bhaktiyoga* (camí de la devoció i l'amor), *Gñanayoga* (camí del coneixement), *Rajayoga* (camí de la introspecció), i *Hathayoga* (yoga físic o camí de l'equilibri de les energies internes)

Tot i l'antiguitat de molts dels conceptes del Tantrisme, no es troben els primers indicis escrits fins a principis de la nostra era, moment a partir del qual es van anar desenvolupant en un llarg període de temps (Mookerjee & Khanna, 1977: 10). La literatura Tàntrica es comença a fer evident cap el segle VII i assoleix el seu apogeu cap al segle IX o X exercint una important influència tant en l'Hinduisme com en el Budisme (Lorenzen, 2002).

5.1.2 – Aspectes general del Tantrisme

El Tantra parteix d'acceptar la vida en la seva totalitat i de no rebutjar res de món. Del que es tracta és, més aviat, d'experimentar a partir de l'acceptació del món conegut, abans que de descobrir allò desconegut, ja siguin les Idees o l'Absolut. A diferència de l'Hinduisme Bramànic que es basa en rituals públics, en el Tantrisme es prioritza la *devoció* individual. En el Bramanisme, és el sacerdot qui conjura el poder diví mitjançant sacrificis públics adreçats als deus de la comunitat (Zimmer, 2011: 639); en canvi, en el Tantrisme, la pròpia *devoció* de l'adepte tàntric (que pot ser membre de qualsevol casta) esdevé *experiència personal*, entesa aquesta com una relació directa amb la *seva* divinitat, escollida pel mateix adepte (Eliade, 2008: 143).

El Tantrisme considera que totes les coses són sagrades, fins i tot, les coses mundanes. Per aquesta raó, en el ritual Tàntric hi ha cinc elements importants que els antics savis Hinduistes havien desterrat de les seves consciències i que eren coneguts com *les cinc coses prohibides*: *madya* (vi), *māmsa* (carn), *matsya* (peix), *mudrā* (cereals torrats) i *maithuna* (acte sexual) (Zimmer, 2011: 609). El Tantrisme les converteix en elements aptes pels rituals a través dels quals l'adepte pot aspirar a l'alliberació (Padoux, 2002: 20).

Aquesta preferència pels afers mundans, fa que sovint es vegi el Tantrisme com una via fàcil d'assolir l'alliberació perquè, de fet, no hi ha restriccions ascètiques ni esforços filosòfics, fins i tot en el *Guhyasamāja Tantra*, un dels primers tractats Tàntrics Budistes s'afirma, categòricament, que ningú obté l'alliberació amb operacions molestes i desagradables, sinó que es pot arribar a la perfecció donant satisfacció a tots els desitjos (Eliade, 2008: 153). Així s'entén que a través de la visió puritana dels

acadèmics britànics del segle XIX, es condemnés el Tantrisme de secta depravada. La relació entre el Tantrisme i la satisfacció de tots els desitjos requereix un aclariment perquè, com recorda el mateix Eliade, és evident que les conductes immorals *per se* no poden portar a la salvació, pel simple fet que són meres accions. La sexualitat del Maithuna va més enllà d'un acte sexual, atès que, considerat com un ritual, aquest s'ha de viure en estat meditatiu i no tots els adeptes hi estant capacitats. La complexitat d'aquest ritual fa necessari que l'adepte hagi de passar per una iniciació i una rigorosa preparació, ja que la utilització d'elements mundans com les *cinc coses prohibides*, no pressuposa un simple desafiament a les normes. D'aquesta manera, el Tantrisme es converteix en una tècnica extraordinàriament complexa, a més de ser una tècnica amarada d'un gran secretisme que requereix la supervisió i guiatge d'un *guru*, figura imprescindible per la preparació de l'adepte Tàtric (Zimmer, 2011: 609-612).

El Tantrisme té un objectiu últim que és independentment de la tècnica emprada, ja sigui aquesta mediatitzada a través de la relació sexual ritual o de qualsevol altre tècnica yòguico-Tàntrica. L'objectiu últim del Tantrisme consisteix en transcendir la dualitat per tal d'experimentar la unitat del Tot. A tals efectes, el Tantra adopta una noció procedent del *Samkhya*² segons el qual existeixen dues realitats eternes i diferents: *Purusa* (Consciència immutable, no manifestada); i *Prakriti* (Energia, matèria primordial de l'Univers) (Satyananda. 2012). El Tantra generitza aquestes realitats i les vincula, respectivament, a un principi masculí i a un principi femení, o també, al déu Śiva i la seva consort Śakti (Knut, 1996). A diferència de la concepció occidental, segons la qual el masculí és actiu i el femení és passiu, en el Tantrisme, el pol masculí és passiu, però a més, necessita del femení, així, *Śakti* és l'energia cinètica del cosmos i motor de la creació (Mookerjee & Khanna, 1977: 15-16).

Paral·lelament, el Tantra considera que tot el que existeix a l'univers o macrocosmos, existeix també en el cos individual o microcosmos. De la mateixa manera que l'Univers és sagrat, també ho és el cos humà. En l'ésser humà, igual que en l'Univers, resideixen ambdós principis Purusa i Prakriti, Śiva i Śakti, consciència i energia, pol masculí i pol femení (Mookerjee & Khanna, 1977: 21). Ambdós principis són diferents però inseparables, el Tantra no els tracta com una dicotomia, sinó que persegueix la integració d'ambdues polaritats assolint l'experiència d'unitat. A partir

2 El *Samkhya* és un sistema filosòfic Hinduista amb moltes afinitats amb el Yoga.

del Yoga i de la pràctica d'*asanes* (postures yòguiques) es persegueix el cessament total de la pertorbació deguda als contraris (Eliade, 2008 64). El Yoga, que significa *unió*, persegueix el control i l'aquietament de la ment per abolir la dualitat (Hernández, 2011); de manera que les asanes són més que un simple exercici físic són, sobretot, un exercici físic i mental alhora, el qual persegueix la confluència i la total integració entre el cos i la ment (Hernandez, 2011: 163).

Mookerjee & Khanna (1977: 21-22) sostenen que una de les limitacions que té la ment humana per descobrir la unitat entre macrocosmos i microcosmos és que estem acostumats a analitzar el món en parts separades, fet que ens impedeix de copsar les interrelacions entre aquestes parts. Tanmateix aquests autors defensen que l'ésser humà disposa dins seu d'una gran força latent però que no és capaç de reconèixer-la perquè només és conscient d'un petit fragment del seu ésser. Expandir la consciència i activar aquestes parts adormides del nostre cervell és un pas necessari per assolir l'objectiu del Tantrisme. Una de les tècniques emprades per aconseguir aquesta experiència és la pràctica del *Kundalinī Yoga*. La paraula *Kundalinī* vol dir "el lloc més profund", "forat, clot" i segons Satyananda (1995: 121):

"Se dice que en el cerebro hay un pequeño hoyo donde el poder central yace adormecido esperando ser despertado. Una vez que podemos iniciar el despertar de ese poder, los centros creativos del cerebro, que estan actualmente adormecidos, entran en actividad."

L'energia Kundalinī, es pot activar, entre altres tècniques, a través de la pràctica del Yoga, o també, a través de la pràctica de la relació sexual coneguda com Maithuna Tàntic.

5.2 – EL PLATONISME

En aquest apartat, exposo en primer lloc l'estudi comparatiu entre Platonisme i Tantrisme en relació a les principals nocions implicades en la metàfora homoeròtica. En segon lloc es presenta una contextualització del Platonisme dins del propi pensament grec clàssic, així com les semblances i coincidències, en termes més generals, amb l'Hinduisme.

5.2.1 – La Metàfora Homoeròtica i el Maithuna Tàntic

Com a resultat de la comparació entre Platonisme i Hinduisme, cal fer una primera observació: alguns aspectes del Platonisme que s'analitzen aquí, tenen similituds amb l'Hinduisme ortodox, mentre que d'altres amb l'Hinduisme Tàntic.

Les Idees i l'Ànima Platònics, i el Brahman i l'Ātman Hinduista

En la seva teoria de les Idees, Plató explica que els objectes tenen una realitat superior en un món Ideal i que amb els sentits només en podem percebre l'ombra. Aquesta teoria implica l'existència de dos mons separats i infranquejables: el món sensible i el món intel·ligible o de les Idees. L'objectiu de la saviesa és el coneixement de la veritat del món Ideal, però aquest coneixement no es pot captar amb els sentits sinó amb l'ànima. En el *Fedó*, Plató diu que l'ànima és independent del cos, que en un temps havia viscut en el món de les Idees participant de la seva naturalesa. L'ànima sempre conserva aquell coneixement, però cada cop que s'encarna en un nou cos se'n oblida. A través de la via de la introspecció es pot desvetllar el record de l'ànima, d'aquesta manera, aprendre és un acte de reminiscència. En aquesta percepció Platònica, hi ha influències de la doctrina Pitagòrica de la transmigració de les ànimes, segons la qual les ànimes són immortals i pateixen una successió de reencarnacions fins que s'han purificat i poden tornar al món Ideal. La doctrina de la transmigració de les ànimes, o *Samsara* en sànscrit, també és un aspecte clau de l'Hinduisme que ja apareix documentat en els primers *Upanișads*.

Si en el Platonisme, el drama és l'oblit de l'ànima, per l'Hinduisme ho és el fet d'ignorar la veritable naturalesa de l'Esperit o *Ātman*. *Ātman* seria l'equivalent a la nostra noció d'ànima i fa referència al Si-mateix, a l'alè vital (Renou, 1991: 66). Dins la metafísica Hindú, el coneixement està vinculat al patiment, no a causa d'un pecat original o d'un castic, sinó el patiment derivat de la ignorància (Eliade, 2008: 27-28). L'objectiu de tot ésser humà és reconèixer que l'*Ātman* o ànima individual és essencialment idèntica a Brahman o Ànima universal (Renou, 1991: 17) i així, la finalitat de la vida és fondre's amb Brahman que és l'origen del món (Vallverdú, 2006: 11).

Segons Eliade (2008: 31), l'ésser humà només *coneix* a través de l'intel·lecte que és un subproducte (per bé que molt refinat) de la matèria. En el corpus Platònic, l'intel·lecte és el *nous*, aquella part de l'ànima que permet la intuïció de les idees. En quan que producte de la naturalesa, l'intel·lecte no sap com relacionar-se amb una realitat transcendental com l'Esperit. Així doncs, el coneixement no és possible en l'actual condició humana; sinó que només es *revela* a aquell individu que:

"tras romper sus cadenas, ha trascendido la condición humana; el «intelecto» no participa en nada en esta revelación, que es más bien el conocimiento de si mismo, de su propio Espíritu"
(Eliade, 2008: 32)

El coneixement no és simplement la cerca d'una causa primera, sinó obtenir l'alliberació, i aquesta només arriba després de la mort. En el *Fedó*, Sòcrates demostra no tenir cap por davant de la mort, argumentant que l'objectiu del filòsof és l'alliberació i la separació de l'ànima del cos. El cos és com una presó per l'ànima i un destorb per la saviesa, de manera que la filosofia seria una preparació per morir.

Bàsicament, tant el Platonisme, com una bona part de l'Hinduisme veuen l'alliberació, ja sigui de l'Ànima, ja sigui de l'Ātman, com una via per assolir el coneixement. El Platonisme per contemplar les Idees, l'Hinduisme ortodox per identificar-se amb el Brahman. En aquest punt, el Platonisme presenta similituds conceptuals amb l'Hinduisme Bramànic, però no amb l'Hinduisme Tàntic. Pel Tantrisme, l'objectiu no és ben bé identificar-se amb el Brahman, sinó que en termes de Satyananda (2012: 123), l'objectiu és que la persona recuperi la seva condició real, és a dir, l'estat d'unitat amb el Tot. Com he apuntat més amunt, el Tot està format per binarismes o principis oposats.

El «Timeu» de Plató i el Kundalinī Yoga

La marcada dualitat entre cos i ànima del Platonisme, en l'Hinduisme es presenta com una transició contínua dels processos materials als psíquics (Renou, 1991: 66). L'Hinduisme distingeix el cos groller, vinculat a l'ànima per mitjà del *Prana* o alè vital, del cos subtil i invisible. En el moment de la mort, el cos subtil reabsorbeix les facultats i abandona el cos acompanyant l'ànima (Renou, 1991: 67). Aquest cos subtil és el que es treballa a través de la pràctica del Kundalinī Yoga.

Kundalinī Yoga es basa en un model fisiològic segons el qual en el cos humà hi hauria tres *nadis* (canals psíquic-energètics) coneguts com *Sushumna*, *Ida* i *Pingala*. Aquests canals estan situats al llarg de la columna vertebral del cos humà pels quals circula l'energia subtil (Hernández, 2011: 84). *Sushumna* és el canal central que travessa tota la columna vertebral des de l'àrea genital fins el centre del cap. Per aquest canal central, circularà l'energia Kundalinī un cop desvetllada. Els altres dos canals parteixen de la base de la columna: *Ida*, representa la força mental, surt del costat esquerre; mentre que *Pingala* que representa la força vital, surt del costat dret. Distribuïts pel canal central hi ha sis *xacres* (centres psíquic-energètics), enllaçats a un setè situat a la part superior del crani. L'energia que circula per *Ida* i *Pingala* ascendeix en un moviment serpentejant i es va creuant en cadascun dels *xacres* tot activant-los per propiciar l'ascens de Kundalinī pel canal central (Hernández, 2011: 84-6).

Tota pràctica, ja sigui yòguica o Tàntrica, persegueix el despertar de la Kundalinī. El seu ascens activa i vitalitza els centres energètics, o *xacres* del cos humà, induint nivells superiors de consciència, fins assolir el centre més elevat on té lloc l'estat de *samadhi* (Hernandez, 2011, 32). Eliade (2008: 221) defineix *samādhi* com aquella: "modalidad del espíritu que hace posible la autorrevelación del Espíritu". Aquest estat, també simbolitza en paraules de Mookerjee & Khanna (1977), la unió mística Śiva-Śakti, en la qual l'aspirant viu una experiència transcendental. Aquesta unió en el *xacra* més elevat és el que produeix el despertar de tot el cervell i la il·luminació (Hernández, 2011: 45).

En el *Timeu*, Plató formula una fisiologia semblant a la del Kundalinī Yoga. Segons Plató, en la medul·la del cos humà hi ha lligams vitals que aferren l'ànima al cos (73b) i dues venes dorsals adossades a la columna vertebral per la vigorització de la medul·la (77d). McEvelley (2002: 94) defensa que aquesta fisiologia descrita per Plató en el *Timeu*, s'assembla a la fisiologia dels canals psíquics del Kundalinī Yoga, atès que Plató parla de dues venes que no existeixen en els tractats d'anatomia humana. Segons diu Plató en aquest diàleg, el cervell i el penis estarien connectats a través del canal que travessa la medul·la. El poder de l'ànima és una substància humida que resideix al cervell, aquesta substància, estimulada pel fals *eros* descendiria pel passatge central i seria ejaculada en forma d'esperma. Tal com apunta McEvelley (2002: 93), la doctrina de Plató no ho diu explícitament, però fàcilment es pot inferir que el filòsof ha d'evitar el

descens de la substància de l'ànima. De la mateixa manera, la doctrina del Kundalinī Yoga aplicada al ritual del Maithuna, incorpora un seguit de pràctiques yòguiques encaminades a evitar l'ejaculació i forçar l'ascensió de l'energia vital cap el cervell. Un cop allà, l'energia física es transforma en energia espiritual (McEvelley, 2002: 95).

La metàfora homoeròtica i el Maithuna Tàntic

El Tantra ofereix dos camins per despertar *Kundalinī*: el *Dakshina Marga* o camí de la ma dreta i el *Vama Marga* o camí de la ma esquerra. Ambdues vies inclouen pràctiques yòguiques, però mentre que el *Dakshina Marga* prefereix una vida d'austeritats i renúncia, i prescindeix de la sexualitat com a mitjà d'evolució espiritual, el *Vama Marga* combina la pràctica yòguica amb la satisfacció dels desitjos i de la vida sexual (Hernández, 1997: 54). La metàfora homoeròtica de Plató se situaria entremig dels dos camins del Tantrisme. Plató pregona una vida d'austeritats, en canvi, no prescindeix de la sexualitat, només prescindeix d'un tipus de sexualitat, per bé que la seva relació sexual tampoc té cap connexió amb el *Vama marga*.

En el *Banquet*, Plató diu que la ment descobreix el coneixement al ser guiada per *Eros*. *Eros* és desig d'immortalitat podent generar discursos o bé generar fills. L'autèntic desig segons Plató és el primer perquè és el que inspira la relació homoeròtica. Amb la noció d'*Eros*, Plató intenta demostrar la intencionalitat moral del desig (Butler 1999: 32) ja que el què s'exalça en aquest diàleg és la relació homosexual. Per Plató hi ha una homosexualitat il·legítima que és aquella que en postura anal només busca el plaer entre homes; i la homosexualitat legítima, en postura intercrural, entre l'erastes i l'eròmenos, amant i amat. L'amant, seduït per la bellesa de l'amat, adopta un paper actiu; mentre que l'amat en el seu paper passiu no ha de mostrar cap mena de passió ni pot gaudir del plaer sexual de l'amant. A partir de l'amor per l'amat, el filòsof accedeix per l'escala del coneixement; primer adreçant-se a un cos bell fins adonar-se que la bellesa física no és l'important. Dels cossos bells passa a la bellesa, fet que porta a apreciar la bellesa en les normes de conducta i en les lleis, i d'aquí a la bellesa de la ciència. Finalment es descobreix la bellesa absoluta per conèixer la bellesa en si.

Per la seva banda, el Tantra, en el camí de la ma esquerra, demostra que l'energia sexual es pot transformar en energia espiritual (Mookerjee & Khanna, 1977: 26). El

Maithuna segueix el mateix esquema del macrocosmos Hinduista: Śakti és l'energia creadora, mentre que Śiva és testimoni passiu de l'acció de Śakti. El ritual simbolitza la unió Śiva – Śakti dins el cos de l'adepte, on Śiva és la consciència que roman passiva en el xacra més elevat, mentre que Śakti és l'energia que reposa en el xacra inferior, a la base de la columna. Durant el ritual del Maithuna es desperta a Śakti la qual ascendeix per la resta de centres al llarg de la columna vertebral fins a trobar-se i fusionar-se amb Śiva (Hernández, 2011: 56).

El Maithuna esdevé una cerimònia on la parella humana es converteix en parella divina. L'home i la dona representen pols oposats, durant el ritual es persegueix la seva fusió per tal de transcendir la dualitat. No són dues persones practicant sexe, són dos microcosmos que aspiren a connectar-se amb l'univers (Cruzco, 2013). Per aconseguir aquest objectiu cal que l'energia creada conjuntament per la parella es canalitzi cap els centres superiors. Durant la pràctica del ritual, els adeptes han de practicar una respiració compassada que persegueix suprimir el pensament, i aconseguir que el baró sigui capaç d'aturar l'emissió de semen i dirigir la seva energia pels seus canals psíquics fins el centre del cap. (Eliade, 2008: 178-179). El baró ha d'estar convenientment entrenat per poder controlar la seva pròpia energia. La dona ha d'estar preparada per iniciar i guiar tot el ritual.

En aquesta relació ritual, el plaer va més enllà de la mera genitalitat, apunta cap a l'èxtasi o experiència mística (Cruzco, 2013). Els integrants de la parella Tàntrica han d'aprendre a controlar la seva energia, però també, han d'assumir que l'important del ritual és la transcendència i no el plaer genital. D'aquí la necessitat de deixar enrere la passió carnal, per això, abans de poder practicar el camí de la ma esquerra, es recomana que els aspirants hagin practicat durant alguns anys el camí de la ma dreta (Hernández, 2011: 55).

5.2.2 – El Platonisme: entre el Pensament Grec Clàssic i l'Hinduisme

Quan es vol fixar un origen al pensament Grec Clàssic cal remetre als filòsofs jonis i situar-se cap el segle VI aC. Aquells pensadors van ser els artífex d'un canvi de rumb respecte als plantejaments arcaics de caire més mitològic i religiós. Els pensadors jonis o pre-socràtics, descontents amb les explicacions de la realitat procedents de la religió, van formular les seves especulacions sobre la naturalesa i el cosmos basant-se més en l'intel·lecte que no pas amb els mites religiosos. Els pensadors jonis plantejaven l'origen i la forma del món com un problema el qual calia donar una resposta (Vernant, 1992: 120). El mètode dels pre-socràtics, que més endavant assumiria Aristòtil, és racional i extravertit. En canvi, Plató va suposar un parèntesi dins del pensament clàssic (Marlow, 1954), atès que la seva filosofia tendeix a la introspecció alhora que sovint recórrer als mites per reforçar les seves explicacions. Algunes postures més radicals sostenen que Plató va ser un heretge dins el pensament grec (Vitsaxís, 2008: 25).

El valor de l'obra Platònica és, precisament, la seva habilitat per entrelaçar temes filosòfics i símbols mítics (Hadot, 1998: 52). Brown (1988) convida a analitzar la vessant poètica de Plató, el creador de mites, el Plató eròtic i celebrant de l'*Eros*, per tal de qüestionar tots aquells pensadors occidentals que veuen en Plató el fundador del racionalisme filosòfic occidental. En resum, la filosofia de Plató tendeix a ser més introspectiva. No és el primer filòsof grec que segueix la via de la introspecció, però sí que és el primer que ho incorpora en el seu sistema filosòfic (Vitsaxís, 2008).

La via de la introspecció és també característica de l'Hinduisme on les diferents doctrines que l'integren, per exemple les pràctiques Tàntriques i/o yòguiques, impliquen un estil de vida. Igualment, l'Acadèmia fundada per Plató, com totes les acadèmies de l'Antiguitat grega, s'hi ensenyava filosofia entesa aquesta com una manera de viure (Hadot, 1998: 112). Cada acadèmia marcava una tendència doctrinal i s'hi practicaven "exercicis espirituals" que segons Hadot (1998: 197) constituïen practiques personals encaminades a produir la transformació del Jo.

Plató sosté que el bon educador és el que fa aflorar un coneixement que ja

existeix en l'ànima, un coneixement que no s'aprèn a través de la paraula escrita ni només amb el cervell. Plató considera que les paraules només són la base, ajuden a formar-se representacions que estimulen la intuïció, però en cap cas poden encarnar la veritat (Brown, 1988). Per aquestes raons, Brown creu que és erroni considerar a Plató com el pare del racionalisme occidental. I precisament, són aquestes característiques de Plató, les que l'apropen a l'Hinduisme, sobretot a determinades formulacions desenvolupades en els *Upanișads*. Mascaró (2005: 13) diu que el que transmetem les *Upanișads* és que el *Brahman* (l'esperit o la veritat) no es pot aprendre, sinó que només es coneix quan s'està en unió amb ell:

"No és amb molt d'estudi que s'arriba a l'Ātman, ni amb l'intel·lecte ni amb ensenyament sagrat. Hi arriben els seus elegits -perquè ells l'elegeixen. Als seus elegits l'Ātman revela la seva glòria" (*Katha Upanișad*)

"Ve al pensament dels qui el coneixen més enllà del pensament, no al dels qui s'imaginem que poden arribar-hi amb el pensament. És desconegut pels erudits i conegut pels ingenus." (*Kena Upanișad*)

Marlow (1954) afirma l'existència d'un corpus primerenc de creences compartides entre el pensament grec i l'Hinduisme. Moltes de les formulacions de l'Hinduisme, presents en els *Vedes* i en les *Upanișads*, es troben també en el inicis del pensament grec antic, especialment en les seves cosmogonies. Llegendes de la Terra i el Cel com a pares dels déus són presents, tant en Hesíode (segle VIII aC), com en el *Rig-Veda*, el més antic dels textos vàedics datat entre els anys 1500 – 900 aC. Altres aspectes que he esmentat en altres punts d'aquesta recerca com a trets de l'Hinduisme es troben també en la filosofia de Plató, concretament, la doctrina de la transmigració de les ànimes, o l'organització social en castes.

El fet de reconèixer importants similituds entre el pensament grec i l'Hinduisme, ha donat origen a nombrosos estudis enfocats en descobrir les vies per les quals la influència Hindú podria haver arribat a l'Antiga Grècia (Marlow, 1954). És poc probable que Grècia aportés quelcom a la Índia en matèria de creences (Renou, 1991: 41); però tampoc hi ha proves concloents que demostrin que l'Hinduisme hagi influït en el pensament grec. De fet hi ha estudis que plantegen investigar quin pot haver estat l'origen d'aquestes idees presents, tant en el Platonisme, com en l'Hinduisme i el Tantrisme. Aquestes investigacions remetent a fonts orientals. Així, per exemple, els mites de la creació presenten similituds amb mites babilonis (Vernant, (1992: 123); o,

els elements compartits entre el *Timeu* i la fisiologia del Kundalinī Yoga podrien tenir antecedents semítics i Egipcis, fins i tot, podrien haver sobreviscut de tradicions Proto-Indo-Europees (McEvelley, 2002). Tot i així, continua obert l'interrogant sobre com aquestes nocions van arribar tant a Grècia com a la Índia.

Renou (1991: 41) afirma que les semblances entre pensament grec i Hinduisme es podrien tractar, més aviat, d'un fet de substrat que de préstecs. En aquest sentit, segueixo a Eliade (1976: 74-75) quan diu que durant el neolític i arreu de la Mediterrània, de la Índia i també de la Xina, es van consolidar societats agràries de caire matriarcal, soteriològiques i que rendien culte a la deessa. Aquestes societats matriarcals veneraven la sexualitat femenina i la sacralitat de la vida sexual que quedava vinculada amb el misteri de la creació. Totes elles van anar sent envaïdes per poblats ramaders nòmades, de caire patriarcal i adoradors de déus solars que van substituir els cultes matriarcals pels patriarcals.

La davallada de les societats matriarcals i la imposició de les societats patriarcals es va veure reforçada pel descobriment de l'escriptura, sobretot de l'alfabet (Shlain, 2000: 10). Amb l'escriptura, cada cultura fixa per escrit els seus mites que, amb l'adveniment del patriarcat, giren en torn d'un deu masculí o d'un panteó liderat per un deu masculí. En aquells inicis, la paraula escrita es va convertir en revelació divina, tot i així, alguns rituals arcaics van sobreviure a través de la tradició oral o de cultes populars herètics. Tant l'Hinduisme com la filosofia grega són formes de pensament patriarcal, però en ambdues tradicions van perviure elements comuns recollits en els seus relats mitològics que, molt probablement, eren ben coneguts en els respectius contextos grec i indi. En el cas grec, Plató els incorpora a la seva filosofia com a mites que venen a reforçar els seus discursos, en el cas de l'Hinduisme, arribarien a donar lloc als textos Tàntics que van configurar el Tantrisme tal com es coneix actualment.

Amb tot, cal reconèixer que no es pot respondre categòricament si l'Hinduisme va influir en Plató, o no, la qüestió és que hi ha elements compartits entre Hinduisme i pensament Grec. Plató en tenia coneixement i els va incorporar en el seu sistema filosòfic (Marlow 1954).

5.3 – ELS ROLS DE LES DONES

En comparar el rol de les dones s'observa una diferència radical entre la metàfora homoeròtica de Plató i la relació ritual Tàntrica. Tot i així, en aquest apartat es vol aprofundir una mica més i, analitzar el paper que tenen les dones en el conjunt de l'Hinduisme Tàntic i de la filosofia de Plató, respectivament.

5.3.1 – *Les dones en l'Hinduisme i en el Tantrisme*

En el període vàdic (2500 – 1500 aC) les dones tenien accés a les ensenyances i cerimònies vàdiques. Tant els nens com les nenes entre 8 i 12 anys tenien dret al ritual d'iniciació conegut com *Upayana*. En aquesta cerimònia, l'infant quedava sota la tutela del seu guru per rebre el coneixement vàdic (Satyananda, 2012: 95). Tanmateix, durant el desenvolupament del Bramanisme es va anar consolidant una cultura de clar perfil masclista, aspecte que quedava reflectit en les escriptures hindús de caràcter marcadament misogin (Khanna, 2006). Amb el pas dels anys, l'únic ritual d'iniciació per les noies era el *vivaha* (casament) i el marit era qui exercia de guru; la institució del matrimoni es va fer obligatòria per totes les dones.

Els rituals constitueixen un aspecte important en la vida de tot Hinduista. Existeix un grup de rituals explícitament negatius per les dones, que provenen dels inicis del Brahmanisme, i que són vigents encara avui en dia (Manier, 2007). Es tracta de rituals prenats que tenen per funció demanar el naixement d'un fill baró, atès que el naixement d'una nena es considera com el càstig per algun pecat. Aquesta preferència pels nadons masculins es tradueix en un infanticidi generalitzat de nadons femenins. Bénédicte Manier (2007) afirma que, enguany, les nenes a l'Índia són eliminades abans de néixer gràcies a l'accés als moderns equipaments d'ecografies.

El problema s'agreuja per les dones que no poden engendrar nadons masculins. Aquestes són susceptibles de patir maltractaments o, accidents domèstics, a mans del seu marit o de la família marital (Manier, 2007). Manier apunta que aquest maltractament vers la dona, té més incidència en aquells territoris de la Índia on hi ha més predomini Bramànic, que en aquells on hi predomina l'Hinduisme Tàntic.

L'Hinduisme Bramànic va derivar en un rígid sistema de castes, alhora que amb un important component patriarcal. Els textos de l'Hinduisme ortodox consideren les dones:

"... como un ser intrínscamente malo, espiritualmente impuro, maléfico por su sola presencia y obstáculo para la salvación, un ser estúpido y falto de juicio. [...] Esta literatura imputa a las mujeres una naturaleza superficial, un intelecto débil y un insaciable deseo lascivo para seducir a los hombres" (Khanna, 2006: 105).

En canvi, els textos Tàntrics demostren una subversió del poder bramànic. En el context de la relació sexual del Maithuna Tàntic, la dona hi té un paper fonamental. Simbolitza la Śakti (la Deessa, consort de Śiva) assumint el rol actiu de guia i d'iniciadora, de la destresa de la dona depèn l'èxit de la relació cerimonial Tàntrica. Però com Khanna (2006) també reconeix, estem davant d'una contradicció, ja que la idealització de la dona en les escriptures Tàntriques no es reflecteix en el pla social. Per Padoux (1999: 43) l'èmfasi posat en la divinització de la dona deriva en una mera instrumentalització.

Un condicionant del cerimonial Maithuna és que s'ha de realitzar en un context ritual, no es contempla, almenys en teoria, la seva pràctica en el context quotidià i profà de la relació de parella, ja sigui matrimonial o no. Segons Mookerjee & Khanna (1977: 27), des d'alguns sectors del Tantrisme es desaconsella que els amants del Maithuna estiguin vinculats per lligams matrimonials. Per la seva banda, Mookerjee & Khanna (1977) diuen que les dones descastades són la parella ideal pel ritual perquè no estan condicionades per cap tabú social i ètic. Per tant, no queda clar si les dones, totes, son lliures de formar part d'una parella Tàntrica fora del matrimoni. En aquest sentit, es força explícita, l'explicació d'Eliade (2008: 180):

"... la mujer elegida para el *maithuna* no siempre es la mujer ordinaria de las orgías. El *Pañcakrama* presenta un ritual tradicional: «La *mudrā*, esposa del yogui, elegida según reglas fijas, ofrecida y consagrada por el *guru*, ha de ser joven, bella y sabia: con ella, el discípulo practicará la ceremonia, ...»"

tot i així, la cita d'Eliade continua dient que la unió carnal per si sola no serveix, atès que no és possible la salvació sense amor. Independentment del paper actiu de la dona dins la relació, i de que ella també pugui gaudir de l'experiència mística, el cas és que tot sembla indicar que, almenys en la pràctica, el Maithuna no gira al voltant de la parella, sinó del baró. Per tant, cal adonar-se que per molt subversiu que se'ns presenti el

Tantrisme, s'ha de situar en el context hindú; això és, una societat patriarcal on la dona està supeditada a la figura masculina, ja sigui pare, germans o marit. La instrumentalització de la dona que diu Padoux sembla més que evident.

La realitat és que el Tantrisme no ha estat capaç de superar l'aspecte patriarcal i misogin de l'Hinduisme. Brenda Dobia és una acadèmica australiana que va realitzar un peregrinatge al temple de *Kamakhya* en el qual es rendeix culte a la Deessa del Desig. Aquest temple és el més important d'entre els temples que rendeixen culte a la Deessa Tàntrica. En el seu estudi, l'autora es va proposar d'entrevistar a diverses dones hindús sobre el què significava per elles el culte a Kamakhya. La majoria d'entrevistades van preferir no contestar, les poques que ho van fer, van respondre que preferien rendir culte a alguna altra deïtat Hinduista, alhora que denunciaven que molts homes abracen el Tantrisme però, de portes endins, maltracten a les seves dones. Algunes de les entrevistades reconeixen no assistir mai al Temple ja que sovint pateixen assetjaments per part dels sacerdots (Dobia, 2007).

Malgrat que el Tantrisme sembla que vol subvertir l'ordre bramànic, obrir-se a les dones i transcendir restriccions de casta, el cert que que aquesta obertura no implica una revolució social. Diu Zimmer (2011, 610) que el Tantrisme no s'ha pogut desempallegar d'algunes nocions cabdals de l'Hinduisme com el *dharma*. Aquesta noció té una forta influència en el pensament hindú, i fa referència a la conducta harmoniosa que tot individu ha d'observar per garantir l'ordre còsmic (Satyananda, 2012: 43). En el context Hinduista, una conducta harmoniosa no és altre cosa que els deures morals que li corresponen a la persona en funció de la seva posició social, és a dir, de la casta on pertany; i del seu gènere. Per aquesta raó, més enllà de la participació en el ritual Tàntric:

"El iniciado retorna a su puesto en la sociedad, porquè allí también se halla la manifestación de Śakti. El mundo es afirmado tal cual es; no se renuncia a él, como hacen los ascetas; ni se corrige, como hacen los reformadores sociales." (Zimmer, 2011, 610).

L'afirmació de Khanna "el Tantrisme presenta un *ethos* favorable a la dona", només té raó de ser en el marc de la lluita feminista, situada en el seu context Hinduista. L'autora critica el feminisme hinduista acadèmic per haver emprat l'estructura de la ciència occidental, obviant el paper de la religió en el món de les

dones. Dobia (2007) ho expressa en termes d'un feminisme imperialista que va voler salvar les dones de l'endarreriment de la cultura Índia, titllada de depravada per l'imperi britànic. Però, malgrat que l'Hinduisme és una religió predominantment masculina, les dones tenen un tipus de vida religiosa, rica i diversa, i específicament seva (Khanna, 2006). I és que la riquesa de l'Hinduisme va més enllà de la tradició escrita; Khanna sosté que hi ha una important tradició oral inherent a les dones. Per tal d'alliberar-se de les limitacions dels desitjos masculins, cal que les dones reconeixin i donin veu el seu propi desig (Dobia, 2007). És en aquest sentit que Khanna proposa l'apropiació del Tantrisme per part de les dones i treure'l del context ritual per poder-se alliberar del poder patriarcal. Perquè, ni que només sigui en el pla teòric, certament, el Tantrisme és favorable a les dones.

5.3.2 – Les dones en la filosofia de Plató

En termes generals, la filosofia de Plató tracta les dones com generadores del mal. Plató dibuixa les dones com les seguidores dels dictats del cos que, inspirades pel fals *eros*, desperten el desig sexual del baró. Per altra banda, les dones són presentades, en tot, inferiors als homes. Una noció present en la filosofia de Plató és que el demiürg va crear les dones en una segona generació:

"Els qui ens van construir sabien que dels homes amb el temps havien de néixer les dones i els altres animals," (*Timeu*, 76d)

Néixer dona era un càstig per a tots aquells barons que havien portat una vida injusta:

"Aquells mascles que van ésser covards i visqueren llurs vides en injustícia s'haurien transformat en la segona generació, segons el discurs probable, en dones" (*Timeu*, 90e)

Tanmateix, hi ha alguns aspectes de Plató que han cridat l'atenció en l'àmbit del feminisme acadèmic. Concretament, el tractament ambigu que reben les dones en la *República*; i la caracterització de Sòcrates amb conductes socialitzades com a femenines en el seu temps (Gonzàlez, 1999; Brown, 1988).

En el Llibre V de la *República*, les dones poden ser entrenades per entrar en la vida política com a guardianes i, per tant, a viure en comú i ser educades juntament amb els homes. La figura del rei-filòsof es podria fer extensiva a la figura d'una reina-filòsofa (Bluestone, 1988). El Llibre V de la *República* presenta unes propostes que, agafades aïlladament, fins i tot avui en dia, ens poden semblar revolucionàries. Semblaria que Plató planteja una igualtat de gèneres radical, aboleix la família i la propietat privada, fins el punt que, segons Bluestone (1988), Plató podria ser un referent per la lluita feminista perquè:

"Twenty-four hundred years ago Plato realized that it would be a struggle to convince his male audience to consider seriously the potential of half the human race"

Sostinc que la proposta de Bluestone requereix ser matisada i analitzada. Altres acadèmiques (Brown, 1988; González, 1999; o Saxonhouse, 1976) consideren que, veure interessos feministes en el propi Plató, és fruit d'una mala lectura de la seva filosofia. D'acord amb aquestes autores, no sembla que Plató tingués la intenció d'emancipar les dones. El Llibre V s'ha de situar en el conjunt del corpus Platònic i en el seu context de la *República* on, en el seu Llibre VIII, les dones tornen a ser les responsables de la degeneració de l'Estat just per la influència nociva que exerceixen sobre els seus marits. Brown (1988) suggereix que Plató hauria fet un ús instrumental del rol de la dona; raó per la qual, des de la crítica feminista es proposa analitzar la suposada igualtat de gèneres del Llibre V, i al mateix temps, mirar d'entendre la raó dels postulats favorables a la dona que, de fet, no estan en coherència amb el conjunt del Platonisme.

Una anàlisi en més profunditat demostra la presència de certs límits en la suposada igualtat de gènere. A la *República*, Plató desenvolupa la visió d'una polis ideal, en front de la polis atenesa mancada de justícia. Una de les causes dels mals de la polis és, a criteri de Plató, la família i la propietat privada de la qual les dones en formen part. Per tal d'eliminar la propietat privada, almenys la de la classe dirigent, Plató proposa una classe guerrera formada tant per homes com per dones vivint junts com una sola comunitat i, sobretot sense estructures familiars. En aquesta polis ideal, és desitjable que tot sigui de propietat comuna, però al capdavall, les dones no en gaudeixen sinó que són part d'aquesta propietat comuna. A l'hora d'assegurar la procreació en les millors condicions, l'Estat de la polis ideal tindrà cura de fer procrear

les millors parelles per produir els millors ciutadans. D'aquesta manera, les dones comunes esdeven úters comuns al servei de l'Estat (González, 1999: 149). Aquest aspecte limita notòriament el dret al propi cos de les dones.

Per tal que la dona pugui entrar en la vida política de la *República*, ella ha de ser educada per reprimir els dictats del seu cos. A través de l'educació, Plató pretén una dona que ja no desitja ni és desitjada i que esdevé en termes de Saxonhouse (1976) "*de-sexed female*", una dona desproveïda de sexualitat i lliure d'eros. Plató teoritzava sobre dos tipus d'*eros*; hi hauria un *Eros* diví que impulsa el desig de l'ànima cap el bé, i un *eros* carnal que impulsa el desig del cos que resulta ser la perdició de l'ànima. Així, la comunitat virtuosa de Plató només es pot bastir amb la supressió dels cosos (Brown, 1988). En arribar el Llibre VIII, Plató admetrà que les dones no poden canviar la seva naturalesa, perquè no poden deixar de seguir els dictats del seu cos, és a dir, de seguir el fals *eros*. Plató ve a afirmar que la naturalesa de la dona tendeix al mal en seguir els impulsos del seu cos, mentre que la naturalesa de l'home tendeix al bé. Suggerixo que amb aquesta concepció Plató fixa les bases per consolidar la dicotomia ment/ànima – cos, i la identificació de l'home amb la ment i la dona amb el cos. En conseqüència, quan Plató admet que el cos pot corrompre l'ànima en el seu camí cap el coneixement de la justícia, està afirmant tant, que la dona no pot accedir el coneixement, com que és la perdició de l'home.

Hi ha un altre aspecte que ha cridat l'atenció de la crítica feminista. És la representació de Sòcrates com un que rebutja participar de la vida política de la polis. Aquesta actitud era vista com a poc viril pels seus contemporanis. També aquí, la filosofia de Plató podria semblar una crítica de les formes socialment masculines de pensar i actuar del seu temps. González (1999) hi veu, més aviat, un control i una apropiació de determinats atributs del femení, sobretot, de la seva capacitat reproductiva i de gestació.

És sabut que Sòcrates-Plató comparava la feina del filòsof amb la d'una llevadora. Mentre que les llevadores ajuden a fer néixer criatures, el filòsof ajudava a fer néixer idees. Per González (1999), Plató transfereix el potencial reproductiu de les dones als barons fet que li permet argumentar dos tipus de reproducció: una més excelsa atès que prescindeix del sexe, en front de la sexuada i per tant de menys valor. Per Plató,

l'autèntica gestació és la dels barons que poden engendrar, tant segons l'ànima, com segons el cos. Amb aquesta concepció fa de la reproducció una activitat pròpiament masculina, i, en devaluar la reproducció segons el cos, implícitament està devaluant la capacitat reproductora de la dona. L'última conseqüència d'aquesta apropiació és la de considerar com una inutilitat l'homosexualitat femenina ja que és una relació on hi manca el baró (González, 1999: 98).

En conclusió, es podria acceptar que Plató fa una crítica a les conductes socialitzades com a masculines en el seu temps. Tot i així, considero més encertat sostenir que la crítica anava adreçada a les conductes d'una classe política que Plató considerava injusta i corrupta. Que la conducta criticada fos la masculina és una obvietat tenint en compte que la classe política estava constituïda per ciutadans lliures, o sigui, barons atenesos. Però, si Plató desafia la masculinitat del seu temps, també és cert que desafia la feminitat i l'*eros* de les dones, de manera que, d'acord amb Brown (1988), no es pot sostenir que a Plató el moguessin interessos feministes. De fet, la preocupació de Plató és, més aviat, la d'una política i filosofia ètiques, no la millora de la situació de les dones (Brown, 1988). La perspectiva de Plató és la d'un baró homosexual, en un context on l'homosexualitat era força habitual. Suggerixo que, amb el temps i a través dels seus comentaristes, els arguments de Plató han vingut a reforçar la dicotomia masculí – femení, que ha perjudicat a les dones, però també al col·lectiu homosexual.

6 – CRÍTICA AL PLATONISME

La crítica al Platonisme es presenta estructurada en dos apartats. Primer, argumento les influències Orientals tant en el pensament grec com en el Platonisme, per acabar qüestionant la dicotomia Occident – Orient. En segon lloc analitzo les influències del Platonisme en el Pensament Occidental. En aquest punt elaboro una crítica de la recepció dels arguments Platònics per part del pensament modern.

6.1 – DEUTE D'OCCIDENT AMB LES CULTURES ORIENTALS

L'antic culte a la Deessa, que l'Hinduisme va revaloritzar a través del Tantrisme, hauria predominat en una extensa àrea egeoafroasiàtica des del Neolític (Eliade, 2008: 151), això inclou els territoris implicats en aquesta recerca: la Índia i Grècia. En el Paleolític ja es considerava l'aspecte religiós de la sexualitat i amb el temps, diu Eliade (1976: 308-9), que el Tantrisme va elaborar "*toda una técnica encaminada a la transmutación sacramental de la sexualidad*". Per tant, sembla raonable, suggerir que el vincle entre la relació sexual i el coneixement hauria tingut un origen Oriental. Aspectes relacionats amb la relació sexual com a metàfora d'una unió mística, haurien format part de l'imaginari cultural d'aquest ampli territori que inclouria, també, l'Antiguitat Grega.

El rol que la sexualitat té en algunes branques del Tantrisme va originar recel en els acadèmics britànics del segle XIX, els quals, degut a la seva visió puritana van titllar el Tantrisme de secta misteriosa i depravada, opinió que va acabar sent compartida pels seus homòlegs de la Índia (Mookerjee & Khanna, 1977: 14). Suggerixo que aquest va ser un judici de valor degut a la convicció de la superioritat Occidental, fet que va impedir plantejar la possibilitat de possibles connexions culturals entre el continent asiàtic i les antigues cultures europees.

Contràriament, no es jutja de la mateixa manera la pederàstia implícita en la metàfora homoeròtica de Plató, o en tot cas, es manifesta una actitud *més comprensiva*. Manuel Balasch, en els seus comentaris al *Fedre* (Plató, 1988: 41-2) critica altres comentaristes que minimitzen aquesta pederàstia. Balasch admet que tot i que aquest aspecte desagrada, cal buscar-li la seva explicació atès que és un fet present en la filosofia de Plató. Efectivament la pederàstia de la relació homoeròtica era quelcom força habitual i socialment codificat en l'Atenes de Plató. En paraules d'Alcoberro:

"... era un costum que estava socialment molt codificat i prohibit estrictament a nois menors de dotze anys. Està documentat que no incloïa penetració anal, sinó entre les cuixes i que se seguia una relació jeràrquica en què el subjecte del desig era l' 'erasta', el qual assumia sempre el paper actiu" (Alcoberro).

No pretenc criticar l'actitud més comprensiva d'afrontar el Platonisme. De fet, es raonable que a l'hora de jutjar una cultura o un fet cultural, abans s'analitzi per mirar d'entendre-la. En canvi, sí que qüestiono la polarització dicotòmica entre Occident i Orient. Suggerixo que és aquesta dicotomia la responsable dels diferents judicis en torn la sexualitat implícita en el Tantrisme i en el Platonisme. Aquesta dicotomia, pressuposa que Occident sempre hauria estat superior a Orient, una superioritat que, com es pot comprovar, pressuposa també una superioritat moral. Per altra banda, aquesta polarització pressuposa que Grècia, històricament, sempre ha sigut una entitat diferent respecte de les cultures asiàtiques. En canvi, Goody (2011: 37) defensa que cap a l'any 1200 aC, la Grècia de l'època fosca era una societat molt semblant a qualsevol altra societat del Pròxim Orient.

Darrera la creença d'una pretesa superioritat Occidental hi ha prejudicis etnocentristes, tot i que cal reconèixer que aquest, no és un tret a fer només a la cultura europea, atès que com Goody (2011) afirma, totes les societats humanes manifesten un cert grau d'etnocentrisme. Els antics grecs, segons aquest autor, sentien animadversió per les societats asiàtiques. Per tant, suggerixo que és poc probable que els mateixos filòsofs grecs haguessin reconegut els orígens forans de moltes de les seves creences. Un exemple es troba en el mateix Plató, en la seva trilogia que havia d'estar formada pel *Timeu*, el *Críties* (obra inacabada) i l'*Hermòcrates* (obra no començada). En aquesta trilogia, Plató pretenia redactar una cosmogonia des dels orígens del món fins els orígens d'Atenes (Hadot, 1998: 22).

Goody (2011: 45) arriba a afirmar que va ser el món modern qui va crear Grècia. La polarització entre Occident i Orient es va consolidar al llarg dels segles XVIII i XIX i, segons Hobson (2006), constitueixen les mateixes categories d'origen patriarcal que determinen la masculinitat i la feminitat hegemòniques. Des del punt de vista etnocèntric occidental es pressuposa que l'Antiguitat Grega, amb Atenes com a centre neuràlgic, seria el punt zero que conduiria Europa des de la Grècia Clàssica fins el capitalisme, passant pel feudalisme i el Renaixement (Goody, 2011: 34; Hobson, 2006: 29). Aquesta concepció eurocentrista dóna per suposat que el capitalisme és el destí de la humanitat i que el feudalisme i el Renaixement serien passos intermedis i contingents. Europa construeix una periodització de la història, segons la qual, l'inici del pensament europeu coincideix amb la societat arcaica grega. Les implicacions d'aquesta periodització són la polarització del món atès que es va començar a concebre la cultura clàssica com quelcom diferent i contraposat a les cultures Orientals. Des d'Europa es va sobredimensionar el pensament grec arcaic respecte a d'altres cultures asiàtiques del mateix període i no es va tenir en compte que a Grècia la van precedir altres cultures com la ciclàdica, la micènica, la aquemènida o cultures antigues del Pròxim Orient com els hitites, a les quals Grècia estaria en deute (Goody, 2011: 42).

6.2 – PENSAMENT MODERN: RECEPCIÓ DEL PLATONISME

Interessen dos aspectes de la recepció que el pensament modern va fer del Platonisme. En primer lloc, esbosso una crítica als comentaristes de Plató per la seva recepció del rol de les dones en la filosofia Platònica, i la hipotètica igualtat de gèneres del Llibre V de la *República*. El segon centre d'interès és l'ús de les metàfores de la relació sexual aplicades al coneixement durant la consolidació de la Nova Ciència, el valor de les metàfores i la radicalització del pensament dicotòmic.

6.2.1 – *Els comentaristes de Plató i la igualtat de gènere de la polis ideal*

Saxonhouse (1984) dirigeix la seva crítica als pensadors occidentals, especialment els filòsofs de la Il·lustració, per haver obviat deliberadament el paper que ocupen les

dones en la filosofia de Plató. En paraules d'aquesta autora:

"Women have been hidden for the most part from the contemporary analysis of the political thought of the classical authors not because they are not there, but because we often have not chosen to look for them. This is, I would suggest, the result of certain blinders that developed with the rise of seventeenth-century liberalism"

En la mateixa línia, Bluestone (1988) critica els comentaristes de Plató que, segons aquesta autora, no es van molestar en discutir la viabilitat de la proposta de Plató, segons la qual la dona podia ser educada com els barons per les tasques de governar. Cap el segle XIX, a partir dels acadèmics alemanys, neix un nou interès per comentar les obres de Plató; però la hipotètica igualtat de gèneres va ser rebuda amb recel i antipatia. Els arguments que es presenten, en contra de la proposta Platònica, van des del paternalisme fins el sexisme més flagrant. Però, a més, diu Bluestone (1988: 54) que:

"It is striking that scholars whose interpretations make the Platonic text vital and comprehensible in many respects, are so much less careful when dealing with matters of female equality [...] But I contend that the subject of women's nature and role provides as great a tendency to misread, misquote, and suspend the usual standards of evidence"

Bluestone posa de manifest que quan es tracta de temes relacionats amb les diferències sexuals, sembla que els comentaristes Platònics no es veuen amb l'obligació de presentar proves sobre les quals es basen els seus arguments. En conseqüència, la majoria dels comentaristes assumeixen la naturalesa essencial del sexe femení. D'aquesta manera poden assumir que els arguments que Plató formula en el Llibre V de la *República* són antinaturals quedant així demostrada la inconveniència de la igualtat de gènere.

6.2.2 – Sexualitat i Coneixement en el Pensament Modern

Bacon criticava Plató, i el pensament clàssic en general, per considerar-lo poc viril. Si per Plató, el coneixement era un afer amorós amb la naturalesa essencial de les coses; per Bacon, la ciència era com un "maridatge cast i lleial" entre la Ment i la Naturalesa (Keller: 1989: 39). Sota aquestes premisses, la ciència moderna havia de ser masculina i viril, així, el baró es va auto-atorgar el poder per dominar la naturalesa, però també les dones; o expressat en termes de Susan Bordo (1986: 454), per *violar* els seus

secrets. El menyspreu per les dones, present en més o menys mesura en Plató, es va convertir en ginofòbia als inicis del pensament modern. Susan Bordo (1986) sosté que els anys que van entre el 1550 i el 1650 es consideren com el segle de la ginofòbia, atès que l'alteritat femenina, amb els seus poders que els homes concebien com a misteriosos, va esdevenir terrible en ella mateixa. En aquest segle, tant l'empirisme com el cartesianisme plantejaven una masculinització del pensament i es van proposar domar l'univers femení (Bordo, 1986: 453-54). Bacon va ser el primer pensador en vincular coneixement amb poder; i també, el primer en vincular la dona amb la naturalesa. L'imaginari baconià, posava de manifest la negació del femení com a subjecte (Keller: 1989: 49), d'aquesta manera, la dona, igual que la naturalesa, podia ser dominada i controlada. La metàfora de Bacon era la de la relació heterosexual; el propòsit de la ciència havia de ser el control i el domini de la naturalesa.

Les metàfores sexuals i els límits del Coneixement Científic

Independentment de les diferències importants entre el Tantrisme i el Platonisme, és evident que, en ambdues formulacions, la relació sexual és una experiència real. En ambdós casos la relació sexual esdevé un intercanvi metafísic entre la ment i la naturalesa, o entre polaritats enfrontades. En canvi, amb la Nova Ciència, l'objecte d'estudi ja no són les abstraccions teòriques de les Formes Platòniques, sinó el coneixement experimental de la naturalesa material (Keller, 1989). La concepció baconiana del "maridatge cast i lleial", ja no es l'intercanvi metafísic, sinó el domini i l'establiment, en termes de Keller (1989: 62), de l'"Imperi de l'Home sobre la Naturalesa". Serà en aquest moment, amb els pressupòsits de la Nova Ciència, quan la relació sexual aplicada al coneixement esdevé metàfora. Serà a partir d'aquest moment, que les metàfores sexuals esdevenen l'eix conductor del coneixement científic.

Si les metàfores s'han convertit en una eina eficaç és perquè tenen valor cognitiu en quan que el seu significat depèn de convencions socials compartides, de manera que esdevenen un instrument psicològic de gran eficàcia a l'hora d'estructurar el coneixement del món (Pérez, 2011). Precisament per aquesta raó, i perquè es tracta de metàfores que impliquen un imaginari sexual, el seu ús és poc objectiu. L'ús de metàfores per part de la ciència hauria de fer plantejar els límits del coneixement

científic (Pérez, 2011). No es tracta de renegar de les aportacions que la ciència ha fet al coneixement, sinó de posar atenció, i denunciar, aquells aspectes on la ciència pot haver estat distorsionada degut als biaixos de gènere (Keller, 1982).

El problema de les dicotomies : la relació entre la ment i la naturalesa

Segons Zimmer (2011: 414), els binarismes deriven d'una abstracció de l'intel·lecte, no reflecteixen la naturalesa de les coses sinó la de la ment que les percep i de la seva naturalesa per establir diferències, nomenar i discriminar. L'intel·lecte aprehèn gràcies a aquesta habilitat de la ment. Si admetem que els binarismes són un requisit per la comprensió de la realitat, també cal constatar les diferències substancials a l'hora de relacionar tals binarismes entre el pensament oriental i l'occidental.

L'Hinduisme, des dels seus inicis Bramànics, ja era conscient que calia transcendir l'intel·lecte si es volia captar la realitat (Zimmer, 2011: 414). Al seu temps, l'Hinduisme Tàntric proposa que, per tal de superar la dualitat entre Consciència còsmica i matèria, o entre subjecte i objecte; el subjecte ha de coincidir amb l'objecte, i l'individu amb l'univers sencer (Eliade, 2008: 162-3). En canvi, el pensament occidental des de Plató, estableix una separació excloent dels termes que formen part d'un binarisme. Es tracta de relacions dicotòmiques que divideixen el món en dues parts fragmentades: la ment o el subjecte que coneix, i l'objecte cognoscible. Però, sobretot, el pensament dicotòmic occidental presenta dificultats per acceptar l'*altre*. A través de les dicotomies no només es fixa una ordenació jeràrquica de la realitat, sinó que s'exclou la pluralitat (Pilcher & Whelehan, 2004).

Dins del pensament dicotòmic occidental, el primer terme del binarisme implica qualitats socialitzades com a masculines, mentre que les del segon terme són femenines. Al mateix temps, el segon terme resta supeditat al primer, el qual es considera superior i millor. El pensament dicotòmic és problemàtic perquè pressuposa que les qualitats socialitzades com a masculines són preferibles a les femenines; alhora que les masculines constitueixen una masculinitat hegemònica representativa de tots els barons; i el mateix per les qualitats socialitzades com a femenines respecte de les dones.

Amb Bacon, la relació dicotòmica esdevé en una relació de poder i domini entre la ment (generitzada com masculina), i la naturalesa (femenina). És una metàfora excel·lent, dissenyada per protegir la integritat del qui coneix. El científic preserva els límits al preu de desproveir de ment a la naturalesa; així, la ment del científic, o el subjecte mateix, es poden mantenir segurs i a una distància d'objectivitat respecte la naturalesa, o l'objecte (Keller: 1989: 42).

El què preocupa a la crítica feminista és el fet que aquesta objectivitat està relacionada amb l'autonomia i amb la masculinitat, i d'aquí, que en el cantó oposat de la dicotomia queda la dependència i la feminitat. L'objectivitat esdevé un concepte ideològic que, segons Keller (1982), afirma una oposició entre objectiu (masculí) i subjectiu (femení), que fa impossible la mediació entre ambdós. Sostinc que, a diferència del Tantrisme, el científic modern confon la distància dicotòmica amb l'objectivitat, i així, se sent legitimat per manifestar un rebuig radical a qualsevol barreja entre el subjecte i l'objecte.

El problema de les dicotomies i la concepció mecanicista del cos

Una de les aportacions del pensament modern és la concepció cartesiana que veu el cos com una màquina. Amb el mecanicisme, es va consolidar un rebuig frontal davant el cos, el qual, quedava despul·lat de qualitats racionals. Desproveït de racionalitat, el cos esdevé l'altre de la ment. La ment es converteix en sobirana sobre el cos donant lloc a la radicalitat dicotòmica ment – cos. Com a resultat, el cos esdevé l'enemic susceptible de ser domesticat.

Els termes de qualsevol dicotomia estan vinculats, jeràrquicament, amb els estereotips de gènere masculí i femení. Segons aquesta ordenació, dins la parella ment – cos, a la ment se li atorguen atributs masculins i queda assimilada al baró, mentre que el cos té atributs femenins. A través d'aquesta ordenació dicotòmica, la dona quedava assimilada al cos, en conseqüència, també desproveïda de racionalitat i conceptualitzada com l'enemic a domesticar.

Contràriament, tant el Tantrisme com el Hathayoga, es destaquen per la valoració que atorguen al cos. Ambdós sistemes es fonamenten en tècniques de

treball corporal a l'abast de l'adepte perquè, de fet, el cos és força més assequible que dirigir-se directament a la ment (Hernández, 2011: 36). Al final, el Tantrisme també ha de transcendir el cos i les seves passions, però parteix de la seva acceptació. Com diu Eliade (2008: 167), les pràctiques yòguiques i Tàntriques persegueixen enfortir el cos per despertar els seus centres energètics com una preparació pel despertar de la Kundalinī. L'experiència final del Tantrisme, la unió Śiva-Śakti, és un procés corporal, mental i espiritual alhora. Un procés on el cos esdevé còsmic i diví, al mateix temps que es transcendeix; amb la pràctica Tàntrica l'ésser humà es reintegra a l'univers percebent-se i experimentant-se a si mateix com diví (Padoux, 1981). Tot allò que els savis vàdics reconeixien en l'univers del macrocosmos, el tàntric ho sent viu dins del seu cos o microcosmos, i també ho anomena Déu (Zimmer. 2011: 638). En comptes de rebutjar el cos, el Tantrisme l'accepta i el treballa per tal d'aconseguir la fusió entre cos i ment, d'aquesta manera l'individu s'experimenta a si mateix com un tot.

La fusió de contraris i la filosofia hermètica

Ja he apuntat més amunt, que durant la consolidació de la Nova Ciència hi havia hagut dues posicions enfrontades, la dels filòsofs mecànics i la dels hermètics. Segons Keller (1989: 61), la figura de Bacon va suposar una transició entre ambdues rivalitats. En aquest apartat es vol posar atenció als pressupòsits dels pensadors hermètics, que molt sumàriament es poden concretar en els següents punts: feien ús de la metàfora matrimonial, però no com una relació de domini, sinó com un principi d'harmonia; creien en la conjunció entre ment i naturalesa, en la fusió entre el masculí i el femení; en contra de l'ideal baconià de domini, els hermètics afirmaven la cooperació o la cohabitació amb les elements (Keller, 1989: 56).

Com es pot veure, els pressupòsits hermètics s'assemblen molt a l'ideal del Tantrisme de fusió i integració de contraris. De fet, aquesta noció integradora no és específica del Tantrisme, sinó força comuna en les cultures Orientals (Arlés, 2010). De l'assaig de Keller (1989) es desprèn que l'imaginari dels alquimistes era força estès en l'àmbit acadèmic europeu. Segons Keller (1989: 63-8), la raó del declivi alquimista i la imposició dels pressupòsits mecànics, cal situar-la en torn als debats que, ambdues faccions, mantenien entorn de la bruixeria. Paral·lelament, a l'Anglaterra del segle XVII creixia el temor cap a la sexualitat femenina. En aquest context, els arguments

mecànics afavorien la prohibició de la ciència a les dones, proscrivien la sexualitat, i de passada exclouïen la fusió al·legòrica entre masculí i femení dels alquimistes. La imposició dels pressupòsits mecanicistes no obeeixen a uns criteris objectius per desenvolupar un millor coneixement científic, sinó a criteris arbitraris que legitimaven un ordre social favorable als barons.

7 – CONCLUSIONS

L'origen occidental del llenguatge de la sexualitat aplicat al coneixement que Keller atribueix a Plató, tindria uns antecedents orientals comuns amb l'Hinduisme Tànttric. Aquests antecedents remetent a èpoques arcaiques i a la creença en la sexualitat femenina. En reconèixer el deute que té Occident amb les cultures Orientals s'està obrint una ruptura en la dicotomia Occident – Orient, i ens permet copsar la construcció mental que suposa qualsevol relació dicotòmica.

Amb tot, hi ha diferències substancials en la forma com Platonisme i Tantrisme formulen els vincles entre sexualitat i coneixement. Plató legitima la relació homoeròtica com aquella que inspirada per Eros desperta el desig de coneixement de l'ànima, fet que ha implicat el rebuig del cos i l'exclusió de les dones de l'àmbit del coneixement. Contràriament, el Tantrisme concep el cos com a sagrat, i reconeix un rol indispensable a la dona en la relació sexual Tànttrica. No és només que la presència de la dona sigui insubstituïble, sinó que la dona és imprescindible per ser la iniciadora i la guia de tot el ritual.

Les implicacions de la metàfora homoeròtica de Plató van tenir la seva continuïtat durant la consolidació del Pensament modern però amb unes repercussions que van influir, de forma encara més negativa, en la concepció del rol de les dones i de la sexualitat en general. No en va, els anys que van entre 1560 i el 1660 es consideren com el segle de la ginofòbia (Bordo, 1986). Tot i així, calien uns fonaments teòrics per sostenir i justificar el rebuig per les dones i la seva sexualitat. Suggerixo que el pensament dicotòmic va facilitar aquest marc teòric. Les dicotomies, de per si, expressen una realitat fragmentada, però, cal tenir molt present que si bé és el pensament grec clàssic l'iniciador de les relacions dicotòmiques, serà amb el pensament modern quan les divisions dicotòmiques es radicalitzen i es fan infranquejables. Des del moment que la Nova Ciència adopta els pressupòsits de Francis Bacon el coneixement esdevé masculí, alhora que sinònim de poder. D'aquesta manera el baró es consolida en el terme dominant de la dicotomia, mentre que dona, naturalesa, tots els estereotips associats a l'abstracció "femení", i l'alteritat en general,

queden en el terme dominat de la dicotomia, per tant, supeditats al poder masculí.

Keller (1989) sosté que, en l'actualitat, i des de la sociologia de la ciència, ja es ve qüestionant la manca d'objectivitat del paradigma científic heretat del segle XVII. Però el cert és que el llenguatge científic encara porta implícits biaixos de gènere degut a l'ús de llenguatge metafòric. Aquest ús sovint és fa de forma inconscient ja que com he apuntat en aquesta recerca, les metàfores impliquen convencions socials compartides i, molt arrelades encara, a un imaginari popular amb fortes arrels patriarcal.

Proposo considerar la fusió de contraris pròpia del Tantrisme, com una alternativa al pensament dicotòmic. El Tantrisme atorga valor el cos. Igualment cal transcendir les seves passions, però és a partir de la seva acceptació i del treball corporal com aquest es pot transcendir per despertar el potencial de la ment. La relació sexual Tàntica implica la fusió de contraris complementaris, per aquesta raó tant la dona com el baró són peces importants i necessàries. En definitiva, el Tantrisme persegueix la fusió de polaritats per tal d'experimentar el tot. Aplicat a l'ésser humà, el Tantrisme dóna el mateix valor el cos que a la ment, això vol dir, treballar cos i ment per poder-se experimentar un mateix com un tot.

Suggereixo que la visió integral del Tantrisme es deu al fet de considerar que tot el què hi ha al món és sagrat. A partir d'aquesta concepció, el Tantrisme accepta la vida en la seva totalitat, tant les coses positives com els negatives. Segons Hernández (2011: 48) els conceptes bo i dolent els van crear les religions i amb ells va néixer el conflicte. És un conflicte derivat de voler emetre judicis de valor entre el què és bo i el què és dolent que la ment resolt en forma de dicotomies. Diu Keller (1989: 62) que un dels impactes de la revolució científica va ser deixar de veure la naturalesa i les dones com a divines. Considero que el problema no és tant el fet de perdre l'aura de divinitat, sinó que amb ella, el baró va perdre el respecte vers la naturalesa i la dona. Malgrat que amb la Il·lustració la raó s'imposa a la fe, tot sembla indicar, que en realitat, només es van substituir els dogmes de fe, pels dogmes de raó. Aquests canvis no van suposar cap ruptura pel que fa a la continuació del pensament dicotòmic i la perpetuació del poder patriarcal. D'acord amb Keller (1989), la revolució científica no va causar cap transformació social, però si que va aportar un suport intel·lectual crucial que va ajudar a construir un nou ideal de feminitat. Si al segle XVIII, les dones eren considerades

bruixes en potència, amb el pas del temps, i ja en el segle XIX, la "terrible devoradora" havia deixat pas a l'"àngel de la llar" (Keller, 1989: 69). Amb la Nova Ciència, el baró havia (im)posat ordre al *seu* món.

A l'hora d'extreure conclusions sobre el Tantrisme és obligat fer un seguit de consideracions i matisos. El què aquí proposo com alternatives al pensament occidental, són alguns pressupòsits Tàntrics, no el Tantrisme com a tal. És molt important la valoració que el Tantrisme fa del ritual Maithuna, atès que valora positivament l'experiència sexual. Aquesta valoració positiva contrasta amb la concepció occidental sobre la sexualitat com quelcom pejoratiu. Però, el Maithuna no deixa de ser una relació heterosexual. La bibliografia consultada no aporta informació sobre el Maithuna en l'actualitat, ni si hi ha encaix per altres identitats sexuals. L'homosexualitat o la transsexualitat estan excloses de l'experiència mística? Si fos així, hauríem avançat poc perquè només revaloraríem la dona heterosexual, però deixaríem de banda, dones i barons amb altres identitats sexuals. Aquesta reflexió sobre el Maithuna em porta a una altra consideració obligada sobre el Tantrisme. Aquest, situat en el seu context, no ha estat capaç de superar el poder patriarcal Hinduista. Així, s'ha de reconèixer que per extreure conclusions sobre el Tantrisme s'hauria de plantejar una recerca que incorporés un estudi de camp en el seu context.

Des de la present recerca, sí que es pot destacar la importància de la noció d'integració de contraris del Tantrisme, característica força comuna de les cultures orientals. Probablement, la teoria del *Ying i el Yang* del Taoisme xinès ens donarien resultats semblants pel que fa a la percepció integradora de principis oposats. En tot cas, amb aquesta reflexió quedarien obertes altres línies de recerca que plantegin comparar el pensament dicotòmic occidental amb altres visions alternatives.

Finalment, és obligat mencionar les nocions dels filòsofs hermètics o alquimistes. Unes nocions des d'una perspectiva integradora i propera a la que ofereix el Tantrisme. Sembla que els hermètics no van ser una raresa en el context acadèmic europeu, sinó que els seus plantejaments eren força comuns fins que no es van imposar els pressupòsits mecànics. Aquesta coincidència amb el Tantrisme em porta a cloure aquestes conclusions amb un nou interrogant: d'on provenien les nocions dels hermètics?

BIBLIOGRAFIA

➤ FONTS PRIMÀRIES:

Mascaró, Joan (2005). *Les Upanishads a cura de Joan Mascaró*. (Ed original en anglès). Elisabet Abeyà (trad.). Palma: Editorial Moll

Plató (1988). *Fedre*. Manuel Balasch (revisió i traducció). Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Plató (1989). *La República (Llibres I – IV)*. Manuel Balasch (revisió i traducció). Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Plató (1990). *La República (Llibres V – VII)*. Manuel Balasch (revisió i traducció). Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Plató (1992). *La República (Llibres VIII – X)*. Manuel Balasch (revisió i traducció). Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Plató (2000). *Timeu. Crítias. Diàlegs Vol. XVIII*. Josep Vives (revisió i traducció). Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Plato (2010). *El Banquete*. Marcos Martínez Hernández (Presentació i traducció). Madrid: Gredos.

Plato (2010). *Fedón*. Carlos García Gual (Presentació i traducció). Madrid: Gredos

➤ BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

Alcoberro, Ramon. *Les dues tesis de Plató sobre l'homosexualitat*. Article en línia [Darrera consulta: 27-12-14] <http://www.alcoberro.info/planes/plato12.htm>

Arlés, José (2010). "Propuesta pedagógica basada en la relación hombre-naturaleza en el taoísmo ante la crisis ecológico-espiritual del hombre contemporáneo" Dins: *Reflexiones teológicas*, núm. 6, pàg. 153-166.

Bluestone, Natalie Harris (1988). "Why women cannot rule: Sexism in Plato scholarship". Dins: *Philosophy in the Social Sciences*. Vol. 18, núm. 1. pàg. 41-60.

Bordo, Susan, (Primavera, 1986). "The Cartesian masculinization of thought". Dins: *Signs*, Vol 11, No. 3, pàg. 439-456.

Braude, Ann (Oct. 2004). "A Religious Feminist – Who can find her?. Historiographical Challenges from the National Organization of Women", Dins: *The Journal of Religion*, Vol. 84, núm. 4, pàg. 555-572.

Brown, Wendy (Nov. 1988). "«Supposing Truth Were a Women ...»: Plato's Subversion of Masculine Discourse", Dins: *Political Theory*, Vol. 16, No. 4, pàg. 594-616.

- Butler, Judith** (1999). *Sujetos del deseo*. pàg. 29-48. Elena Luján (trad). Madrid: Amorrortu.
- Cruzco, Deris N.** (Jul/Des., 2013). "«Y en el principio era el sexo»: análisis semiótico del maithuna tántrico". Dins: *Quorum académico* Vol. 10, núm. 2, pàg. 315-335.
- Dascăl, Reghina** (2012). "Tantrism and women's empowerment in India", Dins: *Gender Studies*, Vol 11, suplement, pàg. 223-234.
- Dobia, Brenda** (2007). "Approaching the Hindu Goddess of Desire", Dins: *Feminist theology*, Vol. 16(1) pàg. 61-78.
- Eliade, Mircea** (2008). *Técnicas del Yoga* (Ed. original 1948) Alicia Sánchez (trad). Barcelona: Kairós.
- Eliade, Mircea** (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol I: De la edad de piedra a los Misterios de Eleusis* (Ed. original 1976). Jesus Valiente Malla (trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michael** (1998). *Historia de la sexualidad. 1 La Voluntad de saber* (Ed. original 1976). Ilises Guiñazú (trad.). México: Siglo veintiuno editores.
- Fox Keller, Evelyn** (1982). "Feminism and Science", Dins: *Sings. Feminist Theory*, Vol. 7, num. 3, pàg. 589-602.
- Fox Keller, Evelyn** (1989). *Reflexiones sobre género y ciencia* (Ed. original 1987). Ana Sánchez (trad). València: Edicions Alfons el Magnànim.
- Gamba, Susana** (2008). *¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?* Article en línia [darrera consulta: 08/12/14] <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article1395> Text original dins: *Diccionario de los estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.
- Hadot, Pierre**, (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Ed. original: 1995). Eliane Cazenave Tapie (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Han, Byung-Chul**, (2014). *La agonía del Eros*. (Ed. original: 2012). Raúl Gabás (trad.), Barcelona: Herder.
- Harper, Katherine A.; Brown, Robert L.** (editors) (2002). *The roots of Tantra*, Albany: State University of New York Press.
- Hernández, Danilo**. (2011). *Claves del Yoga* (ed. Original 1997). Barcelona: La liebre de marzo.
- Hobson, John M.** (2006). *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. (Ed. original 2004), Teófilo de Lozoya (trad.) Barcelona: Crítica.
- Gil, Josep** (2002). *Al principi hi hagué la dona. Un assaig de recepció teològica del feminisme*. Barcelona: Ed. Claret.
- González Suárez, Amalia** (1999). *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón*. (Pròleg de Cèlia Amorós). Madrid: Ed. Clásicas.
- Goody, Jack** (2011). *El robo de la historia*. (Ed. original: 2006), Raquel Vázquez (trad.). Madrid: Akal.
- Khanna, Madhu**, (2006). "Una conversación sobre las dos caras del hinduismo y sus implicaciones para el discurso de género" José Pérez Escobar (trad.), Dins: *Concilium: Revista internacional de teología*. No. 310, pàg. 103-112.

- Knut A., Jacobsen** (Gen. 1996). "The female pole of the Godhead in Tantrism and the Prakrti of Sāmkhya", Dins: *Numen*, Vol 43, núm. 1, pàg.; 56-81.
- Lauretis, Teresa de** (1989). "Tecnologías del Género", Ana María Bach i Margarita Roulet (trads) Dins: *Technologies of Gender. Essays on theory, Film and Fiction*", London: Macmillan Press (pàg. 1-30) Article espanyol en línia: [darrera consulta: 10-nov-2014] http://wiki.medialab-prado.es/images/b/b0/La_tech_del_genero_Delauretis.pdf
- Lorenzen, David N.** (2002). "Early Evidence for Tantric Religion" Dins: Harper, Katherine A.; Brown, Robert L. (editors) (2002).
- Magallón, Carmen** (1998). "La perspectiva de género en los estudios sociales de la ciencia" pàg. 27-61. Dins: *Pioneras españolas en las ciencias. Las mujeres del Instituto Nacional de Física y Química*. Madrid: Consejo Superior de Invetigaciones Científicas.
- Manier, Bénédicte** (2007). *Quan les dones hauran desaparegut* (Edició original, 2006) Amàlia Prat (trad.), Lleida: Pagès editors.
- Marlow, A. N.**, (Abril, 1954). "Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy", Dins: *History of Religions*, Vol 4, No. 1, pàg. 35-45.
- McEvilley, Thomas** (2002). "The Spinal Serpent", Dins: Harper, Katherine A.; Brown, Robert L. (editors) (2002).
- Mookerjee, Ajit; Khanna, Madhu** (1977). *The Tantric Way: Art, Scince, Ritual* (London: Thames and Hudson, Ltd.
- Padoux, André** (1981). "A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religions", Dins: *History of Religions*, Vol. 20, núm. 4, pàg. 345-360.
- Padoux, André** (1999). "La Puissance (shakti) dans les textes tantriques indiens: Une exaltation masculine du féminin", Dins: H. Tams-Lyche (ed.) *The Feminine Sacred in South Asia*, New Delhi: Manohar.
- Padoux, André** (2002). "What do we mean by Tantrism?" Dins: Harper, Katherine A.; Brown, Robert L. (editors) (2002).
- Pilcher, Jane; Whelehan, Imelda** (2004). *50 Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage.
- Renou, Louis** (1991). *El hinduismo* (ed original, 1951), Lysandre Z. D. Galtier (trad.), Barcelona: Paidós.
- Satyananda, Swami** (1995). *Enseñanzas de Paramahansa Satyananda Vol I*. Sta. Fe de Bogotá: Acadèmia de Yoga Satyananda.
- Satyananda, Swami** (2012). *L'hinduisme*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Saxonhouse, Arlene W.** (Maig, 1976). "The philosopher and the female in the political thought of Plato". Dins: *Political theory*, Vol. 4, núm. 2, pàg. 195-212.
- Saxonhouse, Arlene W.** (Feb., 1984). "Eros and the female in Greek political thought: an interpretation of Plato's Symposium." Dins: *Political theory*, Vol. 12, núm. 1, pàg. 5-27.
- Shlain, Leonard** (2000). *El alfabeto contra la diosa*. (Ed original: 1998). Rafael Fontes (Trad.). Madrid: Debate.

Vallverdú, Jaume (2006). *L'Hinduisme*. Barcelona: Ed. UOC (Col. Què vull saber).

Varela, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Vitsaxís, Vasilis (2008). *Platón y las Upanisads*. Josep M. Bernal i Vasilis Vitsaxís (Traductors). Buenos Aires: Teseo.

Zimmer, Heinrich (2011). *Filosofías de la India*. (ed original: 1951) J. A. Vázquez (trad.) Madrid: Ed. Sexto Piso.

M. Mercè Fàbregas Pujol
Grau d'Humanitats
Universitat Oberta de Catalunya
Gener 2015