

EL COLEGIO DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

FERTILIDAD Y DIOSAS MADRES EN LA INDIA ANTIGUA

por

Antonio José Gómez G.

con la dirección del doctor Benjamín Preciado Solís

**TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRO EN ESTUDIOS
DE ASIA Y AFRICA CON ESPECIALIDAD EN INDIA**

1984

A Mariana

Agradecimientos

Durante el tiempo de mi permanencia en El Colegio de México considero que contraí deudas de gratitud con algunas personas que con su apoyo, su ayuda y sus consejos contribuyeron de una u otra forma a la realización del presente trabajo y a la feliz culminación de mis estudios.

Menciono en primer lugar al doctor Benjamín Preciado Solís, como reconocimiento a su labor como director de tesis, como maestro y como guía. Debo señalar la forma en que generosa y desinteresadamente me prestó su apoyo en cada una de las situaciones tanto académicas como extra-académicas en que re-querí de él.

También menciono con profundo agradecimiento y sentimientos de afecto a mi compañero y amigo Luis González Reiman. En muchas ocasiones sentí de Luis el respaldo y la mano generosa que tiende al semejante el espíritu noble en los momentos difíciles. Para él mi respeto, mi gratitud y mi eterna amistad.

Agradezco también los esfuerzos que en favor de mi formación realizaron los profesores del Centro de Estudios de Asia y África, entre quienes destacó la colaboración de la profesora Susana González del Solar en la corrección de los borradores de mi trabajo final.

ADREVIATURAS

A	Arthaśāstra
AB	Aitareya Brāhmaṇa
Ap	Āpastamba Śrauta Sūtra
AV	Atharva Veda
BP	Bṛhadharma Purāna
BU	Bṛhadaranyaka Upaniṣad
BVP	Bṛhmagā Vāivarta Purāna
CH U	Chāndogya Upaniṣad
DBHP	Devī Bhāgavata Purāna
DH	Devī Māhātmya
HS	Harivaṃśa
KP	Kālikā Purāna
KSS	Kātyāyana Śrauta Sūtra
KU	Kāthaka Upaniṣad
LT	Lakṣmī Tantra
Mah	Mahābhārata
MDhS	Mānava Dharma Śāstra
MP	Mārkaṇdeya Purāna
MS	Maṭirāyani Saṃhitā
PP	Padma Purāna
R	Rāmāyana
RV	Rg Veda
SB	Śatapatha Brāhmaṇa
SP	Śiva Purāna
TA	Taittirīya Aranyaka
TD	Taittirīya Brāhmaṇa
TS	Taittirīya Saṃhitā
VP	Vāmana Purāna
Va P	Vāyu Purāna
Var P	Varāha Purāna
Vi P	Viṣṇu Purāna
VS	Vājasaneyi Saṃhitā

INTRODUCCION

El desarrollo del presente trabajo implica la descripción y el análisis del proceso evolutivo que comenzando en los lejanos cultos a la fertilidad siguió el concepto de Diosa Madre en el Devī Bhāgavata Purāna.

Para entender la secuencia total del trabajo se hace necesario aclarar previamente algunos conceptos utilizados en la metodología; se trata de la definición de términos indispensables y que cumplen una función básica en el desarrollo del tema.

Siguiendo un orden cronológico, las raíces del proceso que se investiga deben remontarse a un remotísimo pasado, para penetrar el cual el método científico carece casi por completo de una técnica adecuada. Las evidencias más antiguas (vestigios arqueológicos de instrumentos, esculturas, armas, pinturas y viviendas), no permiten la elaboración de conclusiones absolutas con respecto a los detalles de la vida diaria.

Como el análisis arqueológico no proporciona más que vestigios aislados y no encajables en un contexto teórico coherente, el método antropológico ha considerado permisible utilizar comparativamente los datos proporcionados por la etnología con respecto a los pueblos tribales de la actualidad con cultura neolítica. Debido a que muchos elementos del presente

(por ejemplo la existencia hoy en día de cultos a la fertilidad)⁽¹⁾

coinciden con los descubiertos por la arqueología, se ha encontrado razonable establecer paralelismos o similitudes.

De esa manera, las estatuillas de mujeres embarazadas, de ampulosas caderas y senos prominentes provenientes del lejano paleolítico euroasiático, se equiparan en su significado con las representaciones del concepto actual de diosa de los partos. Los foles de piedra de la prehistoria de India debieron tener tanto significado religioso como los actuales. En los dos casos (pero con total seguridad en el segundo), se infiere un culto al órgano viril como derivación de algo más abstracto relativo al culto a un principio masculino.

La concepción que tenían los pueblos cazadores y pastores de un gran "amo" de los animales, es deducible de ciertas prácticas que aparecían en el sacrificio del caballo. Los arios pre-agrícolas debieron tener algún rito del que más tarde derivó el ásvamedha (sacrificio del caballo), y los indicios sugieren que los motivos fueron los mismos que en los actuales pueblos cazadores y pastores obedecen a la idea de un "amo" de cada especie animal.

De igual manera, las actitudes de los agricultores de las comunidades tribales de nuestros días con respecto al culto a la tierra, el llamarla "madre", el considerarla "embarazada" y dando a luz las plantas (2), son muy poco diferentes

a como las cantaba el Rg Veda.

En el mundo de creencias de los pueblos agricultores actuales, dice Dittmer, "predominan la idea de la fertilidad y los intentos de conservarla por vía mágica, así como los cultos de vegetación" (3). Con base en los elementos etnológicos actuales relativos a los "amos" de los animales, diosa tierra, principios cósmicos masculino y femenino, etc., puede configurarse la estructura de una "ideología de la fertilidad" que se manifestará de diferentes formas, dependiendo cada una de ellas del modo de producción preponderante en la cultura. Los pueblos cazadores y pastores actuales imaginan un "amo" de los animales, al que entregan como ofrenda algún miembro de la víctima sacrificada:

"El 'amo de los animales' adquirió una importancia central, pues es el que otorga a los hombres suerte en la caza y permite la matanza de sus animales para fines de alimentación. Puede animar nuevamente los animales muertos a través de sus huesos. De ahí que al animal muerto ... se le pida perdón por la matanza..."

"Antes de toda caza se le pide éxito, es él quien conduce los animales hacia el cazador y hasta dirige su flecha. En perfecta correspondencia con la mentalidad cazadora ... a la deidad ... se le entrega como primer participante un trozo del animal cazado..." (4).

Eso mismo impulso debió llevar a los hombres del paleolítico europeo a ofrecer las cabezas de los osos muertos al "rey sobrenatural" de todos los osos, o a los pastores de los

tiempos pre-védicos a ofrendar una parte del caballo, símbolo del poder sexual. El caballo es la personificación del Gran Macho Cósmico, el Supremo Principio Masculino. Su contraparte, la Gran Hembra, el Gran Femenino, es la que es fecundada, la que queda embarazada y está constantemente dando a luz a las especies animales.

El interés por la fertilidad de la naturaleza constituye una constante en la religión de los pueblos agricultores. Decimos en especial, porque de alguna manera también los cazadores, pescadores y recolectores creen depender de los principios de la fertilidad para su subsistencia. Si no hay fertilidad en las aguas, los pescadores no tendrán peces; si no la hay en las plantas, los recolectores no tendrán frutos ni raíces; si no la hay en los animales, los cazadores no podrán comer. Pero también, si no la hay en los humanos, ya no habrá más niños, todas las mujeres serían estériles. Esa preocupación por la continuidad de la vida es lo que distingue los cultos a la fertilidad.

La naturaleza debe seguir regenerándose indefinidamente, las semillas plantadas por el hombre deben germinar siempre, las mujeres deben seguir engendrando niños. Estas preocupaciones se traducen generalmente en prácticas y ritos religiosos cuyo objeto principal de culto es la naturaleza. En este caso la naturaleza se manifiesta como una madre fecunda cuya

acción regeneradora no debe detenerse jamás, porque de ella dependen la existencia y la conservación de todas las cosas. Según estas creencias, la garantía de la obtención de la próxima cosecha, por ejemplo, sólo puede lograrse mediante el cumplimiento de un ritual más o menos complejo que renueva los ciclos reproductores vegetales. En el caso particular de India es evidente que se dio al menos esa preocupación por la continuidad de la fertilidad. Es más, creemos que la proliferación de diosas madres no es otra cosa que una manifestación especial de cultos a la fertilidad. Al hablar de "ideología de la fertilidad" y referirnos a los arios védicos, estamos aludiendo a los siguientes elementos: presencia de un principio cosmogónico masculino encarnado en el caballo, y un principio femenino encarnado en la yegua o en la esposa del rey. Ese principio femenino podría ser el mismo que los hombres del paleolítico europeo (cazadores) representaban hace 25.000 años en la forma de una mujer embarazada.

Pero si estamos refiriéndonos a los pueblos agrícolas anteriores o contemporáneos a los arios védicos, la "ideología de la fertilidad" incluye: un principio cosmogónico masculino personificado en el cielo, (la lluvia es su semen), y uno femenino personificado en la tierra, útero cósmico: "Cuando el hombre empezó a cultivar y a pastorear sus propios animales domésticos, un creciente interés en la fertilidad y en

medios mágicos de procreancia parece que han venido a ser as pectos casi universales de cultura" (5). Estamos totalmente de acuerdo con Rahman (6) en el sentido de que no sería pro pio atribuir a los pastores arios la idea de la pareja ori- ginal cielo-tierra, característica de pueblos agricultores. Creemos que en India se originó la idea de esa pareja a par tir de dos divinidades aborígenes que fueron asociados como esposos:

"Existe la sugerencia de una religión dominada por un gran Dios, quien convincentemente presenta muchos de los rasgos del Siva posterior, siendo un yogi, un Señor de las Bestias, cuyo culto fue asociado con la fertilidad y el lingam, y que en tiempos tardíos tuvo el epíteto de Mahādeva (gran Dios), y por una gran Madre que igualmente presenta rasgos de Pārvatī, la esposa de Siva conocida también como Madre, y Devī, la Diosa" (7).

Nos parece probable la raíz aborígen de esa pareja, versión agrícola de los principios cósmicos originales, equiparable a la versión pastoril toro-vaca, caballo-yegua. Según los indicios arqueológicos, la pareja de padres originales parece provenir de tiempos anteriores a la civilización de Harappa (8), es decir, antes de que existiera el Rig Veda. Por tal motivo no consideramos lógico suponer que la idea de una pareja original de Dioses haya sido producto de la religión de los arios. Analizando la cultura propia de la generalidad de los arios pastores de las estepas asiáticas

dice Linton en lo relativo a las creencias: "Era predominante un ser masculino, residente en el cielo, y es significativo que no hubiera Tierra Madre, cuya importancia correspondería a la del Cielo Padre" (9).

Creemos que la noción aria original de la pareja tenía sentido de fertilidad dentro del contexto pastoril. Según las ideas propias de los pueblos pastores, registradas por la etnología, es general que se conciba el mundo sobrenatural en base a un puenteón animalizado (10).

Cuando la "ideología" de la fertilidad es referida a los arios védicos, entonces encontraremos mestizados allí los elementos pre-védicos con los aborígenes. En ese caso, el sacrificio del caballo (por ejemplo), conjuga la ideología propia de los agricultores aborígenes y la de los pastores invasores: por una parte está el caballo (representación del Macho Cósmico para los pastores), y por la otra, su unión con la reina, que representa a la tierra, (principio femenino para los agricultores), por ser la esposa del rey, el dueño del país.

Debemos tener presente que los arios que describe el Rig Veda son un pueblo pastor en proceso de transición hacia la agricultura y que el cultivo es cada vez más importante que la crianza de animales de pastores: "el cuadro que presentan los himnos es el de tribus bárbaras orgullosas de sus rápidos caballos y de sus carros ligeros, con ovejas, cabras y ganado,

cultivando primero cebada y trigo y más tarde arroz" (11).

"... los himnos del Rg Veda ... indican dos diferentes economías. Un grupo de himnos refleja una cultura lechera semi-nómada estrechamente similar a aquella de los pueblos de las estepas orientales, mientras que el otro asume una cultura predominantemente agrícola funcionando en un medio ambiente boscoso en el que la importancia económica del ganado fue secundaria. La mejor explicación parecería ser que durante el período en que los himnos del Rg Veda estaban siendo compuestos, los invasores arios estaban ajustándose ellos mismos a la vida india y esos himnos diferentes reflejan las necesidades y actitudes relativas a varias etapas en este ajuste" (12).

Nos parece que la familiar imagen de las diosas madres en la India tiene sus raíces en los principios de la fertilidad de los cazadores, pastores y agricultores. La propiciación de esos principios implica culto a los órganos sexuales, (representación plástica de los dos principios), danzas rituales y magia simpática (orgías de fertilización).

Otros de los conceptos que utilizaremos a lo largo del trabajo son los de Grande y Pequeña Tradición. Según Redfield y Singer (13). Se entiende por Gran Tradición en India el conjunto de creencias, mitos, leyendas y culto que se ha transmitido a través de los escritos védicos, de las upanishads, de los purānas, etc. Todo ese cuerpo de creencias y actitudes sustentado en una clase sacerdotal, constituye la base fundamental de los grandes sistemas religiosos de India.

La Pequeña Tradición incluye todas las creencias, ritos, af tos, leyendas y cultos que no aparecen en los textos sagrados de la Gran Tradición y que se originaron en las tribus aborígenes de India: Según Singer, la Gran Tradición está definida por los siguientes elementos:

- "1. Un cuerpo de textos y escrituras sagradas en los cuales la Gran Tradición está sintetizada y expresada.
2. Una clase de letrados que tienen la autoridad de leer e interpretar las escrituras sagradas".
3. Personajes líderes como Nehru y Gandhí, quienes dirigen su visión de la Gran Tradición a las masas populares.
4. Una "geografía sagrada" de lugares santos - ríos, lugares sagrados de santos, templos y centros de reliquias - definiendo un conjunto de "centros sagrados que proveen el medio y el vehículo para expresar la Gran Tradición.
5. Un "calendario sagrado" de ritos y ceremonias señalando las ocasiones importantes del ciclo de vida individual y de las estaciones" (12).

Al hablar de diosas madres como resultado de la evolución de los primitivos conceptos de la ideología de la fertilidad, ha de tenerse en cuenta que estamos diferenciando dos clases distintas: por una parte debe distinguirse entre la concepción bastante general dentro de la Gran Tradición, de diosa madre tipo Durgā, Kālī, Lakṣmī o Parvatī. Por otra, el concepto de Diosa Madre (con mayúscula), que aunque pertene-

ciente también a la Gran Tradición del hinduismo, se sale de los cánones tradicionales para constituirse en una verdadera "herejía". Se trata de la Diosa Madre que describe el Devī Bhāgavata Purāna. Entre esas diosas madres existen diferencias señaladas por el hecho de que las dos concepciones son las fases finales del desarrollo del proceso que se inicia en ideología de la fertilidad.

En el concepto normal de la Gran Tradición india, la diosa es ante todo śakti (13), pero está asociada íntimamente a un dios específico al cual está supeditada. (No existiría Brahmī sin Brahmā; Parvatī sin Śiva, Lakṣmī sin Viṣṇu). En esta fase, la diosa suele aparecer como terrible, guerrera y poderosa, pero a la vez maternal y amorosa.

Pero la fase final, (restringida a los alcances espacio-temporales del Devī Bhāgavata Purāna, pinta una Diosa Madre Absoluta, independiente. Ella es virgen, Ella es creadora, pues en forma asexual y de la nada, produjo el universo. Es por tanto la Śakti de todas las śaktis, la Causa de todas las Causas, el Parusa y la Prakṛti, el Ātman, el Brahman, la Tāṅ, lo que es, lo que ha sido, lo que será, el Absoluto. Por todo eso está por encima de los demás dioses y por eso ellos se postran humillados a sus pies. Su poder es inmenso, total, y sus glorias se exaltan en los 18,000 versos y los 12 libros del Purāna que predica su culto.

NOTAS

- (1) Benedict, 1961, pp. 67, 88-89, 90
- (2) Ibid, p. 885
- (3) Dittmer, 1960, p. 197
- (4) Ibid, p. 107, 113
- (5) Allchin, 1968 p. 309
- (6) Rahman, p. 112
- (7) Allchin, 1968, p. 138
- (8) Idea
- (9) Linton, 1961, p. 263
- (10) Dittmer, 1960, p. 113
- (11) Allchin, 1968, p. 153
- (12) Linton, 1961, p. 480
- (13) Véase Singer, Hilton
- (14) Ibid, p. 56
- (15) Este término designa la contraparte femenina de los dioses. Igualmente significa "fuerza", "poder" y dentro de la Gran Tradición, indica la mitad dinámica y activa de la divinidad.

CAPITULO 1

EVOLUCION DE LOS CULTOS A LA FERTILIDAD Y A LOS PRINCIPIOS FEMENINOS EN INDIA

1. Los orígenes

Es posible que el origen de los cultos a los principios femeninos en la India se remonte a los tiempos de la civilización del Indo. Parece que pueden hallarse ahí las raíces de los más importantes elementos que los caracterizarán en el hinduismo posterior.

Como primera evidencia debe señalarse, tal vez, la presencia dentro de los vestigios arqueológicos de Mohenjo-Daro y Harappa, de estatuillas y sellos que parecen ser imágenes relacionadas con el culto a lo femenino. En razón del carácter eminentemente agrario de esa cultura, es de esperarse la manifestación de cultos a los principios de la fertilidad de la tierra y esa es la razón principal por la que podría pensarse que existe una asociación entre esas figuras femeninas cuyo sentido exacto se desconoce, y los cultos a la tierra. Se ha planteado una semejanza cultural con otros pueblos agrarios que en diferentes partes del mundo han practicado cultos semejantes en el desarrollo de sus creencias.

Algunas de esas figurillas representan mujeres con niños en los brazos (1). Por eso han sido interpretadas como divinidades protectoras de los niños, como propiciadoras de la maternidad, como la madre tierra o como objetos para simbolizar la

fertilidad.

Esas figurillas de terracota podrían ser una evidencia sobre el origen de varias divinidades femeninas que se harán populares en periodos históricos posteriores y cuyos antecedentes no aparecen en los vedas ni en los purānas.

No hay nada que en definitiva pueda comprobar a ciencia cierta la función de diosas de la fertilidad que pudieran tener esas figuras femeninas, pero se ha hecho habitual referirse a ellas como tales. La razón principal parece radicarse en el hecho de que en la historia posterior de India aparecen muchísimas diosas, algunas de las cuales tienen características de diosas madres:

"La abundancia de estatuillas en arcilla que representan mujeres, sugiere que en Harappa, lo mismo que en Beluchistán, se rendía culto a la Diosa Madre y que aquellas figurillas tenían su lugar en los altares domésticos: en un sello aparece estampada la figura de una mujer de cuyo vientre sale una planta, sugiriendo la idea de una diosa de la tierra relacionada con la vegetación. Tales diosas son comunes hoy en el hinduismo campesino: las gramadevatas de muchos santuarios rústicos..." (2)

El origen de esas diosas no es fácil de discernir por la gran antigüedad en que se pierden sus raíces y porque no hay suficientes fuentes de estudio, ya sea históricas o arqueológicas.

Una gran cantidad de pueblos tribales de India presentan en nuestros días cultos a una extensa variedad de diosas, muchas

de las cuales son reconocibles como diosas madres: son consortes de un gran dios, (Siva por ejemplo), dieron a luz el mundo, son invocadas como madres por sus hijos los hombres, etc.

El proceso histórico que determinó la aparición de las diosas madres en las religiones tribales no nos es conocido y por esa razón cualquier afirmación al respecto carece de fundamento. Las posibilidades por lo tanto son varias: puede remontarse a tiempos antiquísimos, originándose en pueblos contemporáneos a la civilización del Indo, o provenir de la propia civilización del Indo. Podría pensarse que nació en lejanas épocas, cuando India atravesó por una hipotética fase matriarcal. Podría igualmente pensarse que sea producto del desarrollo de la influencia de las doctrinas del tantra en los primeros siglos de nuestra era. En fin, es posible buscar otras explicaciones, pero todas ellas carecen de una fundamentación científica.

Lo que sí podría ser bastante probable a nuestra manera de ver, es la suposición de que en las tribus prehistóricas la aparición de diosas madres sería la manifestación de alguna forma de culto a la fertilidad.

Paralelamente a eso, el especial interés por la fertilidad hizo que surgieran desde muy antiguo ideologías de la fertilidad con énfasis en el culto al lingam (falo) y al yoni (vulva) (3).

De ser cierta la interpretación de que algunos objetos hallados en la civilización del Indo representan los órganos sexuales, tendríamos ahí prueba de la existencia de una -- ideología de la fertilidad:

"También hay pruebas de que hubo un culto fálico, puesto que se encuentran representaciones de los órganos genitales del hombre y de la mujer; y un culto a los árboles..." (4)

Naturalmente se desconocen todos los detalles acerca de la manera en que se practicaba ese culto, pues las referencias son bastante vagas en la literatura histórica. Sin embargo, podría aventurarse una explicación según los datos encontrados por los estudiosos en otras culturas con características similares.

Dado que los animales y el hombre mismo son el producto de la unión sexual de los principios masculino y femenino, en la misma forma deberá ocurrir para el ciclo reproductor de toda la naturaleza. De esa manera lo más general en las sociedades tribales es que las concepciones religiosas se refieran a la existencia de una Gran Madre que es fecundada y que posteriormente dará a luz gracias a la acción del Gran Padre su esposo. Estos dos principios creadores son representados en la India con los órganos sexuales lingam y yoní. Con certeza poco o nada se conoce con respecto a la manera en que en esas remotas épocas se personificaban los principios generadores del cosmos. Es de suponer que se les atribuyó

desde temprano una forma humana para ser adorada y seguramente algunas de esas divinidades fueron concebidas por los arios védicos. Parece que para hacer más notorio un contraste, se les representaba con piel oscura y con la característica además de ser sanguinarios y crueles. Frente a ellos y en contraste, se resaltaba la presencia de los dioses arios, relacionados con la luz, la armonía y el orden (5).

Esas divinidades aborígenas debieron influenciar la imagen de los dioses que traen los invasores arios. Aunque desconozcamos las características exactas de las deidades que había en India antes de la llegada de los arios, si podemos suponer que se produjo una confusión de características: los dioses que describe la primera literatura védica se van transformando con el tiempo. El fenómeno es bastante complejo y nada más en lo referente a un sólo aspecto, el de la fertilidad, se sugiere una corriente que llega desde el exterior a India y otra que se debió originar entre los primeros habitantes del subcontinente. Pero no es posible establecer la delimitación exacta de cada una de ellas, si se tiene en cuenta la imprecisión de los fuentes, en especial para los pueblos aborígenas.

2. Fertilidad y diosas madres en el Rg Veda

El concepto de fertilidad que traen los arios, entendido como la acción de los sexos opuestos, aparece ya desde el mismo Rg Veda y se continúa durante las etapas posteriores:

"... existen fuertes motivos para creer que el Rg Veda refleja una fase de rituales sexuales de las que en algún momento formaba parte un coito humano verdadero para prosperidad general, por más lejano que sea este período".

"La fase de prácticas sexuales en la vida social, con la ercencia de recibir la semilla divina, aparece claramente en el regalo de una doncella o una mujer. La misma práctica aparece además en forma modificada en el concepto y la práctica del "acto de Dadhī Krāvan", el coito simbólico del Sacrificio del Caballo" (6).

Es posible distinguir en medio de la simbología de la fertilidad que aparece en el Rg Veda, algunos elementos que apuntan a la economía pastoril de los primitivos arios. En esta simbología se esbozan las primeras influencias de una economía agrícola que comenzaban a adoptar en el desarrollo de los contactos iniciales con los pueblos aborígenes.

"La lluvia es el ratas (semen). El sol hace que el toro (ciclo), lleno del ratas nutritivo, se ponga en contacto con la psni, la Vaca, que debe ser consagrada y fecundada (7), el acto del que resulta un continuo flujo de leche navah, que es la lluvia" (8).

Todo el Rg Veda está lleno de principio a fin de alusiones, directas o indirectas, a una simbología sexual que es también la base de la cosmología. Por otra parte, debe señalarse la alusión que hace el Rg Veda al falo (9): "Y erguid el miembro viril, maestros, endurecedlo, fornicad, copulad para obtener el triunfo..." (10) O también: "Ve, Ioh, Indral, allá donde

está erecto el palo, tenso como las riendas del caballo, y bebe el soma que en el mortero se tritura" (11).

Estos son versos de evidente contenido sexual y de significado simbólico bien definido sin duda, dentro de un contexto religioso.

Además, se encuentra por ejemplo que la lluvia es semen (12); el soma a su vez es semen (13): "La semilla prolífica del caballo es Soma" (14). La preparación del soma es igual a un acto sexual:

"Ve, Ioh, Indra! allá donde las dos piedras de moler, como los órganos genitales están hechas, y bebe el soma que en el mortero se tritura".

"Ve, Ioh, Indra! allá donde la mujer se agita para adelante y para atrás, y bebe el soma que en el mortero se tritura" (15).

Soma, lluvia y semen constituyen una triada íntimamente ligada dentro de la simbología de la fertilidad (16).

Dentro de esa tónica es fácil comprender que la tierra termina por concebirse como una mujer, una madre, esposa del cielo. En la misma forma aparece Aditi como madre de todo vida, personificando todas las fuerzas naturales relacionadas con la fertilidad.

Pero además aparecen muchas otras divinidades que tienen su respectiva pareja y que encarnan con ella la dualidad de algunos principios naturales. Haría falta todo un tratado para

agotar ese tema en el Rg Veda. La constante de la fertilidad salpica el texto con suficiente frecuencia como para que pueda afirmarse que constituía una muy importante preocupación diaria. Es posible hallar ahí casi todos los atributos que tendrán las diosas madres en tiempos posteriores:

"Aditi es el cielo; Aditi es la atmósfera; Aditi es la madre, ella es padre, ella es hijo; Aditi es todos los dioses y las cinco clases de seres. Aditi es lo que ha nacido. Aditi es lo que nacerá" (17).

Se concebía a esta diosa como madre de los dioses, aquella de cuyos generosos pechos mana miel por ser inagotable fuente de fecundidad (18), y por eso era invocada como madre (19).

La búsqueda de personificaciones que encierran todos los atributos de la fertilidad culminará con éxito en la tierra, pues ésta representa la respuesta de los arios védicos al problema del origen de las cosas. Ella es la parte femenina de la pareja original que en el Rg Veda explica el nacimiento del universo en idéntica forma a como se percibe el origen de los seres en la naturaleza: los seres vivos nacen del vientre de una madre; las plantas brotan de la tierra, útero por excelencia.

Los arios védicos veneraron la tierra en la personificación de Prthivī: la imaginaban siempre "preñada" con todo germen y potencialidad de vida y permanentemente pariendo con cada planta que brota de su seno. Es la madre a quien se invoca para preservar y perpetuar: "Como los dioses, los hombres

vinieron a la existencia por creación: aparentemente ellos pueden considerarse como incluidos en la descendencia de los padres universales, Cielo y Tierra" (21).

Ahora bien, para que la madre esté embarazada y pueda parir, se necesita de la presencia de un esposo. Si hay una Gran Madre de la naturaleza, debe forzosamente existir un Gran Padre de esa misma naturaleza. Ese padre es también muy importante desde el punto de vista de la religión, pues aparece en el panteón como explicación necesaria a un problema de dualidad filosófica: si existe una madre que da a luz, debe forzosamente haber un padre que la fecunda.

La manera como ocurre ese proceso no es difícil de deducir: la tierra está embarazada porque fue fecundada por el semen (la lluvia) (22) del padre, que debe por tanto estar en el cielo. Por eso el cielo mismo terminará encarnando el principio masculino en el Rig Veda y el principio femenino por excelencia es la tierra (23). Los dos se personifican en el cielo y la tierra como padre y madre para ser invocados y por eso encontramos versos tales como: "Que Dyaus y Pṛthivī, sabios, fieles a la ley sagrada, nos mantengan protegidos de las tribulaciones y heridas (24). O bien, "Quiere el viento traernos esa agradable medicina, que la Tierra nuestra Madre nos la dé, y nuestro Padre el Cielo (25).

A lo largo del Rig Veda se tropieza a cada paso con versos semejantes dedicados a la dualidad cielo-tierra. Es claro ver

que en esas invocaciones a la tierra concebida como madre dadora, cariñosa, poderosa y protectora, pareja divina de Dyaus, no sólo encontramos que se está recurriendo a la explicación filosófica del principio femenino de la dualidad cosmogónica. Al llamarle "madre", se está declarando con ello otra muy importante concepción religiosa del Rg Veda: el hombre, desprotegido ante la naturaleza cuyas leyes ignora, implora como niño asustado a la madre en busca de protección. Se hace necesario crear una madre de los hombres solicitada, cariñosa y protectora a la que acudir en busca de auxilio. Por eso es invocada Prthivi para que aleje las penas y procure la felicidad de los hombres (26).

"En la evolución de la adoración de la Madre en India, Prthivi ocupa un lugar muy importante. Ella es invocada a principios del período védico como una Gran Madre, a quien los adoradores, que son sus hijos, acuden por cosechas y riquezas, progenio y felicidad, protección y longevidad" (27).

Las invocaciones que se hacen a la pareja cielo-tierra son indicadoras del miedo que siente el hombre ante la naturaleza y la necesidad que tiene de protección para suplir su impotencia frente a los fenómenos que no puede controlar: "Dyaus es mi Padre, mi procreador: existe un parentesco. Esta gran tierra es mi pariente y madre" (28).

Desde ese punto de vista (creadora, dadora de vida y protectora), reviste una importancia especial frente a los otros

dioses que no puede ignorarse. Es claro que todo el ritual védico coloca en primer lugar a Agni, Varuna, Indra y Soma. La personificación de fuerzas naturales en esos dioses nos indica que el hombre tenía a los fenómenos y les asignaba por eso poderes "amigos" que garantizaran su seguridad.

Son muy numerosos los pasajes en el Rg Veda en que se exaltan los papeles representativos de Dyaus y Prthivī como pareja de bondadosos y poderosos protectores: "Como tu propio hijo en el pecho de sus padres, protégenos Cielo y Tierra de temible peligro" (29).

Pero independientemente de su directa relación con Dyaus, la presencia de Prthivī, no sólo en el Rg, sino en todos los demás vedas, señala una etapa en la que como tierra y como madre es fácil de seguir a través del desarrollo histórico de India antigua. Los sucesivos cambios que experimenta Prthivī obedecen a la importancia que tienen las divinidades de la tierra en las sociedades agrarias. Si la tierra brinda la agricultura que es el principal medio de sustento, es fácil entender que fuere considerada como una divinidad de primer orden o invocada junto con el cielo para producir la lluvia: "Que Cielo y Tierra viertan la lluvia balsámica para nosotros..."⁽³⁰⁾

El proceso seguido pudo haber sido el siguiente: los arios pre-védicos eran un pueblo de pastores nómadas que tenían sus propias ideas acerca de la fertilidad. Poco les preocupaba lo relacionado con la lluvia, la tierra y las plantas. Pero luego

de su penetración en India, por el contacto con los pueblos aborígenes (que posiblemente ya rendían culto a una diosa madre), y por los imperativos que en ellos produjo el cambio de un modo de producción pastoril a uno agrícola, se determinó el surgimiento en ellos del cada vez más importante culto a la tierra. Los inicios de ese culto pueden apreciarse en el Rg Veda con Prthivī. Los dioses tradicionales de los pastores (Indra, Agni, Varuna y Soma) no tenían los atributos necesarios para brindar la protección tan específica de que requerían los agricultores sedentarios.

"Ya que los arios eran pastores nómadas antes de su migración a India, no sería justo atribuirles la concepción de una Tierra Madre en esa etapa. Poco después de su asentamiento en las fértiles llanuras del norte de India, los arios parecen haber adoptado la agricultura, la cual formaba una importante parte de su economía y también hay evidencia en el Rg Veda del creciente uso del arado. El que la tierra haya adquirido ante sus ojos una nueva y sagrada significación, puede verse reflejado en su pensamiento y cultura: no sólo es ella celebrada en los himnos védicos, sino también en la agricultura" (31).

Es por esa razón que se cantaba:

"Dulces sean las plantas para nosotros, los cielos, las aguas... que el señor de los campos sea pleno de dulzura para nosotros... que el arado surque felizmente... Que Indra lo presione hacia abajo, que Pusan conduzca su curso derecho... Felizmente permítase a la reja voltear la tierra de arar... felizmente vayan los aradores con los bueyes, Con carne y leche Parjanya nos haga felices" (32).

La importancia que en mayor medida va adquiriendo la agricultura hace que crezca la preocupación porque se logren las cosechas, pues de ellas depende la vida misma. Esa preocupación determina que se hagan oraciones, ritos y sacrificios a la tierra, pues su "fecundación" debe ser provocada por ciertas acciones de los hombres.

Por otra parte, al ser enterrados los muertos y contemplar así los arios el regreso del cuerpo al vientre de la madre, hizo que éstos la invocaran como destino final de sus hijos: "Levantaos, Tierra, no os aplasteis pesadamente: permitidle acceso fácil, tocándolo suavemente. La tierra, como una madre, envuelve a su hijo con su falda, cubriéndolo de esta manera"(33)

Existen atributos en Prthivī que comparto con otras diosas, en especial Aditi y Lakṣmī. Originalmente pertenecían esos atributos a las dos últimas solamente, pero el paso del tiempo hizo que se las fuera haciendo cada vez más semejantes a Prthivī. Cuando finalmente ocurrió un estrecho acercamiento entre ellas, las tres compartieron los mismos atributos (34).

Es posible ver en los vedas el peso de la cadena evolutiva que une a las diosas madres prehistóricas con las de la India de tiempos posteriores. "Prthivī posee todos los atributos principales con los cuales la Diosa Madre se encuentra investida en la literatura post-védica, particularmente las epopeyas y los purāṇas" (35).

Por otra parte, el desarrollo posterior de la diosa madre hasta la época parānīda señala una creciente importancia que terminará por convertirlo en el Devī Bhāgavata Purāna en la más grande de todas las divinidades. Esa enorme importancia aparece ya en el Rg Veda cuando se canta a la pareja cielo-tierra como generadora de todos los dioses: "Como sacerdote con solemnes ritos y adoraciones, yo venero al Cielo y la Tierra, los Altos y Sagrados. A ellos, grandes padres de los Dioses, los sabios del Tiempo antiguo les han asignado, cantando, precedencia" (36).

Y también se dice: "Con nuevos himnos presentados en el asiento del orden, esos, los dos Padres, nacieron antes que todos los otros" (37).

Prthivī pudo ser una síntesis de dos concepciones diferentes de la fertilidad; por una parte de la que tenían los arios pre-védicos y que se caracterizaba por los siguientes elementos propios de la ideología de la fertilidad de los pastores:

1. Existencia de dos grandes principios cósmicos, uno masculino y otro femenino.
2. Personificación de esos principios en el toro y la vaca, o el caballo y la yegua (38).
3. Ritos para rendir culto a esos principios, que incluían la forma primitiva del sacrificio del caballo cuyos detalles siguieron practicándose aun en tiempos muy posteriores.

Por otra parte, la ideología de la fertilidad que tenían los pueblos aborígonos y que incluía estos elementos propios de las sociedades agrícolas:

1. Existencia de dos grandes principios cósmicos, uno masculino y otro femenino.
2. Personificación de esos principios en el cielo padre y la tierra madre.
3. Ritos para rendir culto a esos principios, que incluían representaciones de los órganos sexuales.

Nos parece que de la síntesis de esas dos concepciones tan fundamentalmente relacionadas, surgió Pr̥thivī como personificación de

1. El principio femenino
2. La tierra, la yegua y la vaca, es decir, la madre.

Después, ya convertidos los arios en agricultores, fueron haciendo más énfasis en el aspecto agrícola de Pr̥thivī en relación con la tierra. Los versos de los agricultores continuarán alabando a Pr̥thivī como madre original y fuente de todas las criaturas (39), "Que todo sea nacido en Vos, lo que es y lo que será" (40).

La búsqueda de la personificación de una diosa madre está presente en muchos lugares del R̥g Veda, no sólo relacionada con la tierra, sino también con divinidades dadoras de vida.

De esa manera aparece ya Sarasvatī, a quien se invoca para que proporcione progenie a sus adoradores (41). "En Vos, divina Sarasvatī, todas las generaciones tienen su morada. Rogocijaos con los hijos de Sumahotra: oh diosa, concedednos progenie" (42).

Sus pechos también son fuente de fecundidad, pues proveen de prosperidad, riqueza y alimentos: "Ese pecho vuestro, incansable, fuente de placer con el cual alimentais todas las cosas, las más selectas, dadora de riquezas, halladora de tesoros, dadora generosa, traed eso, Sarasvatī, para que podamos vaciarlo (bebérmoslo)" (43).

Hay otras diosas semejantes en el período védico. Por ejemplo, Śrī Lakṣmī, diosa de la prosperidad (44), a quien más tarde se identificará con la tierra (45) y será invocada como madre de todos los seres creados: "Portando tesoro (y) un bien en muchos lugares de manera oculta, que la tierra se dé joyas, oro; dadora del bien, otorgándonos cosas buenas, que la divina nos (lo) proporcione con una actitud favorcedora" (46).

Iguualmente Sitā es una diosa estrechamente relacionada con la agricultura: "Bondadosa Sitā (47), acercaos a nosotros; Sitā, os honremos, para que seáis bondadosa, para que seáis fructífera. Indra, encargaos de Sitā, que Pusan la dirija, que llena de leche nos la entregue año tras año" (48).

En conclusión, los elementos de la ideología de la fertilidad que presenta el Rg Veda son el producto de un sincretismo. A eso se debe que se encuentren entremezclados en él elementos propios de comunidades pastoras y agrícolas. El principio masculino a veces es Dyaus, el Cielo, (agrícolas) y a veces es también Prajāpati. En ocasiones es el toro o el caballo (pastores). El principio femenino es Prthivī como diosa, pero también puede serlo como tierra (agrícola). A veces también es la yagua (pastores).

3. Fertilidad y diosas madres en la literatura posterior al Rg Veda

Se dio un proceso de sincretismo entre los elementos de los cultos de la fertilidad aborígen y aquellos de los arios. No es fácil ahora, a miles de años de distancia reconstruir los constituyentes originales, en especial después de que se mezclaron tan íntimamente en cultos muy bien definidos.

A medida que la cultura de los arios se fortalecía con una mayor adaptación a las condiciones de la producción agrícola, iba también creciendo la importancia de los conceptos de la ideología de la fertilidad que se harían encarnar en diosas. La idea de la diosa madre empieza a aplicarse a divinidades de origen ario respondiendo a las nuevas condiciones, y de esa manera las diosas aborígenes, luego de prestarle sus atributos, comienzan a su vez a ser identificadas con ella, a la manera de manifestaciones locales.

Como producto de esa identificación, por ejemplo, la diosa Aditi es equiparada con la tierra (49). Śrī aparece también como la tierra, diosa de las cosechas y de la fortuna (50).

Así pues, se establece entre ellas una relación simbiótica: la diosa madre es el resultado de la suma de muchas diosas locales que la alimentan con sus atributos, y ella a su vez les sirve localmente como imagen ideal que personificar:

No cabe duda de que Kālī la Negra o Durgā, la inaccesible, no se hubieran introducido en el panteón brahmánico si las diosas dravidicas con nombres en Amma no les hubieran servido de prototipo" (51).

Tenemos aquí otro nuevo elemento para añadir a los que constituyen la ideología de la fertilidad tanto en los primitivos pastores como en los agricultores: las divinidades femeninas.

Es en esa forma como empiezan a gestarse Durgā, Laksmī y Parvatī, con las que se conforma poco a poco la personalidad de la diosa madre. Es la suma del aporte de muchas diosas e identificada a su vez con cada una de ellas en los numerosos lugares donde se rinde culto a una divinidad femenina.

Hay quien considera que una diosa madre era adorada ya desde los remotos tiempos de los proto-australoides hace miles de años, y luego por los drávidas y los arios (52). Como no se aportan pruebas seguras para hacer esta afirmación, hay que recibirla sólo con reservas.

La antigua ideología de la fertilidad parece ir perdiéndose a medida que transcurren los siglos. Los conceptos originales de dualidad sexual van cediendo el paso a personificaciones en las que es cada vez más difícil localizar las raíces antiguas del temor a la cesación de la vida. Ahora sólo aparecen divinidades femeninas cuyo característica general es la exhibición de atributos afines a la maternidad.

La mayoría de las figuras femeninas divinas que aparecen en la literatura posterior al Rg Veda son producto del sincretismo de lo aborigen y lo ario; de carácter maternal son Sarasvatī y Sinivalī: "Leche y granos sustanciosos me traerán Sarasvatī y Sinivalī, y este amuleto de Udumbara" (53). "Oh Sinivalī de las trenzas anchas, que sois hermana de los dioses, disfrutad la oblación ofrecida, asignadnos progenie, oh diosa" (54).

Sinivalī deriva de una divinidad de la fertilidad, venerada en muchos templos junto a Śrī y en ocasiones identificada con ella (55).

Śrī-Lakṣmī es identificada con la tierra (56), de donde es fácil deducir la manera como va transformándose dentro de la Gran Tradición hinduista de diosa de la riqueza y la abundancia en diosa madre: La configuración de sus atributos más importantes en la persona de Ambikā nos presenta ya una diosa madre (57), producto de la transformación de diversos elementos propios de los antiguos conceptos de la fertilidad.

En las mismas condiciones y con el nombre de Ambikā, figura en el Taittirīya Brāhmaṇa (58). En el Taittirīya Saṃhitā (59) la diosa madre aparece como esposa de Viṣṇu, ama del mundo, sostén de la tierra, suprema rectora, proveedora de riquezas, comida, y prosperidad, etc., es decir, con atributos propios de la védica Pṛthivī y de las diosas nativas de la fertilidad. Después, en las upanishadas, se ve cómo se fusionan en una sola identidad Śrī y Lakṣmī (60).

La preocupación por la fertilidad persiste y es evidente. Las nuevas diosas que surgen parecen ser adopciones de antiguos cultos nativos en los que la tierra juega un papel muy importante. De esa manera, Sitā, que aparece ya relacionada con la agricultura desde el Rg Veda (61), y con ese carácter persiste durante mucho tiempo (62), es finalmente identificada con la tierra en el Taittirīya Aranyaka (63). Más aun, es la diosa de la agricultura y el arado en el Arthashastra (64), diosa madre de los cultivadores en el Harivamśa (65), y en el Aitareya Brāhmaṇa (66) es también identificada con la diosa tierra.

Fue posiblemente en la misma forma y quizá como producto también del sincretismo como se originaron las diosas jainas y budistas (67), pues se incorporaron divinidades femeninas al panteón como esposas de los budhas y bodhisatvas. También en ese sistema terminarán por ser la "fuerza" o "potencia" de sus maridos, es decir, que compartían con las diosas del

hinduismo una idéntica posición como sákti (68).

En los tiempos contemporáneos a la literatura épica, se va desarrollando un concepto que ya venía insinuándose desde antes y al que generalmente se le han atribuido raíces aborígenas: se trata del carácter feroz con que se dota a varias diosas. Esto podría ser el resultado del ambiente guerrero que vivió India durante toda su historia. En algún momento surgen las leyendas de las terribles batallas de la diosa contra los demonios. Dentro de ese ambiente guerrero (69), no debe extrañar que la primera señal de un culto inequívoco a la diosa aparezca en el Mahābhārata.

Pero también se recuerdan todavía los atributos que como diosa de la fertilidad tenían algunas de las divinidades femeninas contemporáneas, es decir, que no todo es guerrero en ellas. Así, Durgā, la negra y terrible guerrera, también es recordada como diosa de la prosperidad (70).

Naturalmente, la tierra, dadora de fertilidad por excelencia, proporciona regalos y prosperidad (71), porque es madre original y fuente de todas las criaturas (72). Pero se insiste en el carácter guerrero de las divinidades que figuran en el Mahābhārata: el familiar grupo de las siete matrīkās aparece con el carácter de diosas menores de la guerra, auxiliares de los grandes dioses y diosas (73). También se habla de que 194 madres acuden a unirse a Skanda en la pelea contra Tārakāsura (74) y muchísimas otras más asisten al ejército

celestial (75). Son descritas como mujeres jóvenes de celestial belleza (76), pero muchas de ellas presentan apariencia terrible (77).

Persiste pues la presencia de madres en el panteón de los tiempos épicos. Ya se verá posteriormente cómo ese aspecto sanguinario propio de las diosas del Mahābhārata, persistirá junto con otros atributos para contribuir a conformar la totalidad de la diosa madre (78).

Es igualmente en esa epopeya donde por primera vez podría hablarse de la presencia de un elemento identificable como śaktismo (79), pues el papel de la diosa como guerrera es precisamente una de las manifestaciones de la śakti.

Es difícil localizar el origen del concepto de śakti. El que la energía se manifieste como principio femenino, aun en los dioses más poderosos, es lo que ha hecho pensar en una posible raigambre matriarcal. El dios inferior a la diosa, el hombre supeditado a la mujer. Parecería ser esto el reflejo de una realidad social. Sin embargo, la historia señala precisamente todo lo contrario: la mujer tenía una posición muy secundaria con respecto al varón. En esa época, los primeros siglos anteriores a nuestra era, la posición de la mujer era secundaria y marcada por la sumisión al hombre. Por tanto, reflejándose eso en la religión, debería haber determinado un patriarcado absoluto en ella y bien sabemos que no es así.

¿Entonces por qué la śakti? No es posible aceptar la existencia de una fase matriarcal en el pasado, porque nadie ha podido aportar pruebas concluyentes. Sin embargo se ha hecho popular entre los autores esa creencia, de manera que muchos de ellos insisten en afirmar la realidad de su existencia y hablan de ella con bastante seguridad (80).

Pero aunque lo femenino pudiera ser superior a lo masculino, el culto de la śakti es una de todas maneras del de una pareja divina. En este culto el concepto de contraparte femenina de los dioses alcanza características de importancia efectiva, hasta que finalmente se llega a la configuración de una verdadera dualidad teológica: la diosa es la otra mitad del dios, y sin ella, sin su śakti, el poder del dios no existe. De ahí se concluye que el culto a los más altos dioses debe dirigirse indiscriminada y simultáneamente a los dos: "Mi obediencia al eternamente Puro, la Última causa del mundo, Conocimiento (absoluto), el Ser sin agitación, Quien es el Espíritu de los dos, Lakṣmī y Nārāyaṇa" (81).

Ya desde este punto parecen muy lejanos los primitivos conceptos elementales del Cielo-Macho y la Tierra-Hembra. La transformación en la personificación de la pareja dios-śakti, no permite localizar, sin antes llevar a cabo un esfuerzo de deducción, las raíces filosóficas de la ideología de la fertilidad de la dual partió.

La creciente importancia del concepto de Śakti es reforzada por su adopción por parte del tantrismo. Este movimiento se desarrolló durante el período Gupta (siglos 4 a 6 de nuestra era), y se extendió por casi toda India, en especial por la parte oriental. Entre los múltiples elementos que lo caracterizan, sólo interesan aquí los aspectos que pudieran asociarse a la fertilidad. No puede decirse que la dualidad sexual que caracteriza a las divinidades del tantrismo tenga su origen en las ideas de fertilidad que provienen de muy lejana época en la India; sería algo difícil de sustentar en razón de que no es posible conocer la evolución de esta escuela. La contraparte sexual de los dioses parece responder a una concepción filosófica relativa a los orígenes del universo. Sin embargo, no creemos que haya nada que impida pensar que así como en el concepto de diosa madre subyacen los antiguos principios de la ideología de la fertilidad, muy transformados ese sí, pero al fin y al cabo presentes, en la misma forma puede pensarse que detrás de los principios fundamentales del tantra se esconden las mismas inquietudes que por el origen y continuidad de la vida preocupaban a los antiguos. Por ejemplo, la teoría de la kundalini, por la cual la más alta realidad se concibe en forma femenina. A ese principio al que denominan Śakti, se considera potencia yacente en cada cuerpo humano en su espina dorsal para subir "al punto más alto", donde se produce la unión de Śiva y Śakti.

máximo ideal del tantrismo (82).

En este esquema no nos parece que exista ningún carácter erótico, y si en cambio nos parece evidente la presencia de los fundamentos filosóficos básicos para explicar el origen de las cosas. Existen los dos polos sexuales y se sigue un proceso para alcanzar la máxima aspiración, la unión de Śiva y Śakti, es decir, la conservación cósmica mediante el acto generador.

Por otra parte, el ritual tántrico representaba una serie de aspectos que parecen ser reminiscencias de lejanos cultos a la fertilidad. Sin embargo, no quiere decir esto que sea la ideología de la fertilidad el motor fundamental del tantrismo. Los postulados ortodoxos no responden a ese tipo de razones, pero las concepciones populares sí tendían a desviar su orientación hacia las preocupaciones básicas de los campesinos: la fecundidad de la tierra. En otras palabras, los elementos de culto que presentaba el pueblo, eran interpretados de muy diversas maneras; no era lo mismo el significado de la Śakti para el iniciado que para el profano.

Otro aspecto, el de la adoración a las vírgenes, consideradas las más puras manifestaciones de la Śakti, tenía un sentido filosófico y una función ritual que jamás conoció el pueblo en su significación más profunda. Para el iniciado, la combinación de los conceptos de madre y de los principios de virginidad que a la vez le son inherentes, implicaban una

complejidad filosófica que para el pueblo no significaba más que un ritual cuyo objeto final era el culto a las doncellas como tales.

También se ha señalado como característica del tantrismo (aun cuando no corresponda a la forma más ortodoxa de esta escuela), la existencia de ciertos rituales en los que se practicaban actos sexuales:

"El tantrismo contiene la más sublime especulación filosófica, al lado de las más bajas obscenidades; la más sofisticada metafísica con las más estrofariorias supersticiones. Algunos de sus preceptos morales son altos, pero su ritual es envilecido por las más reprensibles prácticas y ha sido condenado por la crítica hindú..." (83)

Sin que pueda afirmarse que tales prácticas se hayan originado en el tantrismo, lo cierto es que esta escuela propició su manifestación. Ahora bien, no se trataba de orgías desordenadas, sino que es posible reconocer la relación más o menos directa que tenían con la fertilidad, como se verá con cierto detalle en la sección correspondiente. En este aspecto es donde el tantrismo parece guardar más cercanía con los postulados originales de los principios de la fertilidad en los pueblos tribales. En las otras sectas se horivaba cada vez más hacia una concepción más claramente delimitada de la diosa madre, en la que esas ideas originales van tomando otro cariz y otras formas de manifestarse.

Cuando se busca en los purāṇas los conceptos originales de la fertilidad, se hace difícil encontrarlos. Es evidente que la transformación se ha tornado casi por completo en dirección a la śakti, figura que se delinea con mayor claridad a medida que se avanza hacia la meta de la Diosa Madre del Davī Śhāgavata Purāṇa. Lentamente va así configurándose una conceptualización menos filosófica de la fertilidad según los términos originales de la ecuación principio masculino + principio femenino=nacimiento de todas las cosas. Se delinca ahora más claramente los contornos de una esposa divina, compañera del dios, contraparte femenina que tiene el poder de crear: "En los purāṇas la diosa es una esposa, amante o guerrera destructora, pero jamás simplemente una madre" (84).

Pero no tanto en la configuración de su imagen como en la forma en que se la propicia es que reaparecen los antiguos vestigios de su origen dentro del marco de una o varias religiones enfocadas hacia la fertilidad; ritos que incluyen la inmersión de la imagen de una diosa en un lago o río, acompañado de danzas, riego de semillas en la tierra y sacrificios sangrientos en su honor. Cortejos de vírgenes, bailarinas y prostitutas en un abigarrado concierto que en su contradictoria variedad sólo tiene el denominador común de la fertilidad. La fecundidad es invocada arrojando arroz y flores por la ruta en que solemnemente se transporta el idolo de la diosa en medio de invocaciones de los principios sexuales (85).

Estas formas de culto han hecho pensar que puedan remontarse a los tiempos pre-arios, precisamente por su relación con la fertilidad:

"Los vestigios arqueológicos de la cultura del valle del Indo abundan en figurinas femeninas y objetos fálicos probablemente usados en alguna práctica religiosa y casi seguramente dirigidos hacia la fertilidad de personas, animales y la tierra. Podría ser el caso, por tanto, que las diosas puránicas sean remanentes de la adoración a la fertilidad del pueblo indígena no ario del subcontinente indio" (86).

Pero nos parece que no puede afirmarse tan categóricamente que la diosa que pintan los purānas sea exclusivamente de origen nativo. Nunca podremos saber el porcentaje de raíces arias que traía, (pues no debe olvidarse que también los arios védicos tenían un culto a la fertilidad). El caso es que tal vez algunas de sus raíces van más allá de los tiempos de la llegada de los pastores nómadas al noroeste de India. Lo más que puede decirse es que parecen prevalecer en la diosa puránica elementos de procedencia no aria: a veces se la describe como una mujer negra que se ve "favorecida" por el cambio de color hacia el blanco gracias a su ascetismo.

El carácter maternal que ostenta a través de los purānas tiene a elevarla por encima de las demás divinidades. Esa actitud solícita para con sus hijos los hombres, presenta sin embargo una contradicción frente a otros atributos. También

aparece como madre terrible, acrecentada en su ferocidad a medida que se le atribuye más y más su carácter de śakti. Además, obviamente, es fuente de toda vida y fertilidad.

Aquí es donde nos parece que empiezan a delinearse las características de la Diosa Madre. Así por ejemplo, Lakṣmī, de diosa de la fortuna y por tanto relacionada con la fertilidad (87), pasa a ser suprema diosa madre (88).

Pero no por eso cesará la preocupación por la continuidad de la vida, porque junto a las terribles diosas de la muerte y la destrucción aparece por ejemplo Saṣṭhī, "la más adorable de todas las madres", protectora de los nacimientos de niños y dadora de hijos y nietos (89).

"Oh dioses, nutriré el mundo entero con las verduras sostenedoras de la vida, todas las cuales crecerán de mi cuerpo durante un período de lluvias intensas. Entonces ganaré fama en la tierra como Sākambarī, es decir, como "productora de hierbas" o "alimentadora de hierbas" (90).

El carácter guerrero y terrible con que suelen representar los purāṇas es tan sólo el énfasis en un aspecto que aparece ya desde fases tan tempranas como las de los vedas. Allí, junto con los aspectos característicos de la fertilidad, se insinúan atributos no de madre bondadosa, sino de terrible guerrero: Sarasvatī protegía a sus adoradores contra las acechanzas de los enemigos, de quienes es vencedora y conquistadora (91). Además, también es destructora de los rivales de los dioses (92).

Después, la literatura épica la adorna de caracteres sangrientos. Pero en los purānas es frecuente que su figura de mujer hermosa y de bondad maternal se vea de repente transformada en la espantosa figura de pesadilla de Kālī-Durgā para hacer frente y matar a los demonios, lo que muy fácilmente la convierte en diosa de la guerra (93), que encuentra placer en la sangre, el vino y la carne (94).

Puede decirse en resumen que las maneras como mejor se caracteriza a la diosa a través de los purānas es como esposa fiel y devota, śakti poderosa de su consorte y terrible guerrera.

En los purānas se señala pues un nuevo rumbo en la evolución del concepto hacia el de Diosa Madre, cuyas raíces parecen alejarse cada vez más de los principios de la antigua ideología de la fertilidad que lo originaron. La diosa que se pinta ahora descuella especialmente por sus atributos de ferocidad y de guerra. La diosa es ahora, más que principio femenino, la poderosa śakti; más que madre dadora y amorosa, es madre terrible; más que esposa divina, es la poderosa compañera del dios a quien se le atribuya como consorte; más que dadora de fecundidad, proporciona protección y fortaleza.

La diosa purānica, salvo excepciones, que constituyen lejanas reminiscencias (93), parece no tener relación con los principios de la ideología de la fertilidad. Estos sin embargo están presentes a manera de conceptos básicos y por eso serán

exteriorizables en el momento en que las condiciones se tornen propicias para ello. En otras palabras, cuando el énfasis en los aspectos maternales se conjugue con los elementos propios de la ideología de la fertilidad, entonces aparecerá la Diosa Madre.

NOTAS CAPITULO 1

- (1) Piggot, 1966, p. 92
- (2) Ibid, p. 171
- (3) Zimmer, 1966, p. 761
- (4) Piggot, 1966, p. 171
- (5) Kinsloy, 1975, p. 153. Se refiere en especial a Kālī y a Kṛṣṇa: ambos son oscuros, de donde deduce que no son de origen ario. Se los atribuía como lugar habitual de permanencia las selvas y las montañas, lejos de las ciudades y sus devotos (al menos en los tiempos antiguos) solían ser gentes tribales.
- (6) Dango, 1967, p. 393
- (7) Se refiere aquí al RV 1, 160,3
- (8) Dango, 1968, p. 210
- (9) RV 7, 21, 5; 10, 99, 3; 10, 101, 9, 112
- (10) Ibid, 10, 101, 12
- (11) Ibid, 1, 28, 4
- (12) Ibid, 5, 83, 4
- (13) Ibid, 10, 64, 14
- (14) Ibid, 1, 164, 35
- (15) Ibid, 1, 28, 2-3
- (16) Ibid, 10, 61, 2; 9, 108, 11
- (17) Ibid, 1, 89, 10
- (18) Ibid, 10, 63, 2-3
- (19) AV 8, 9, 21
- (20) RV 1, 72, 9; AV 13, 1, 38
- (21) Keith, 1925, p. 82
- (22) RV 5, 83, 4
- (23) La lluvia como semen que cae del cielo para fecundar a la tierra es representada por la palabra varṣa. Para algunos autores (Eliade, 1979, p. 100), no parece haber duda de que existe una muy estrecha relación entre esta y la palabra vr̥ṣa que significa macho.
- (24) RV 10, 36,2
- (25) Ibid, 1, 89, 4

- (26) Ibid., 10, 63, 9
- (27) Rahman, p. 106
- (28) RV 1, 164, 33
- (29) Ibid., 1, 185, 2. Semejantes invocaciones pueden encontrarse en 1, 159, 2; 1, 185, 3-4-5-6-7; 1, 185, 11; 1, 159, 1; 2, 54, 3; 3, 25, 1
- (30) Ibid., 6, 76, 5
- (31) Rahman, p. 112
- (32) RV 4, 57, 3-4; 7-8
- (33) Ibid., 10, 18, 11
- (34) Kraemerisch, 1974, p. 254, refiriéndose a RV 1, 117, 5
- (35) Rahman, p. 111
- (36) RV 7, 53, 1
- (37) Ibid., 7, 53, 2
- (38) Quizá a la manera de imaginar una pareja de "reyes" sobrenaturales de todos los caballos y yeguas, y una pareja de "reyes" sobrenaturales de toros y vacas. Esto lo encontramos plausible, porque es la forma típica como lo hacen los pueblos que dependen de los animales para su subsistencia, ya sean cazadores o pastores.
- (39) AV 12, 1
- (40) Ibid., 13, 1, 54
- (41) RV 6, 61, 1
- (42) Ibid., 2, 41, 17
- (43) Ibid., 1, 164, 49
- (44) Ibid., 4, 16, 15
- (45) AB 5, 3, 5; 8, 5
- (46) AV 12, 1, 44
- (47) El surco personificado, según Mora, p. 206
- (48) RV 4, 57, 6-7
- (49) VS 18, 22; SB 2, 1, 19; 3, 3, 1, 4; 8, 21, 10, 11, 1, 3, 3
- (50) AB 8, 5; 5, 3, 5
- (51) Masson-Coursol, 1957, p. 107
- (52) Chattopadhyaya, 1970, p. 151
- (53) AV 19, 31, 10
- (54) Ibid., 7, 46, 1

- (55) Gonda, 1969, p. 228
- (56) AB 8, 5, 4; SB 13, 12, 6, 16
- (57) VS 3, 57; Rahman, p. 93
- (58) TB 1, 6, 10, 4-5
- (59) TS 7, 5, 14; 4, 4, 12
- (60) Gonda, 1969, p. 214
- (61) RV 4, 57, 6-7
- (62) AV 3, 17, 4-8
- (63) TA 6, 6, 2
- (64) A 2, 24, 1
- (65) HV2, 3, 14
- (66) AB 8, 5
- (67) Kumar, 1960, p. 76
- (68) Basham, 1956 p. 279. El término śakti denota la contraparte femenina de cada dios. Emana el principio potencial, de manera que sin él la divinidad prácticamente carecería de poder: el creador no podría crear, el mantenedor no podría mantener, el destructor no podría destruir. La śakti es activa y dinámica y pesa cualitativamente más que la contraparte masculina.
- (69) Según Rahman, p. 269
- (70) Mah 4, 6, 22-23
- (71) Ibid., 13, 62, 8
- (72) Ibid., 13, 62, 38 y 40
- (73) Ibid., 9, 43
- (74) Ibid., 9, 45, 1
- (75) Ibid., 9, 45, 29-30
- (76) Ibid., 9, 45, 37; 9, 43, 13
- (77) Ibid., 9, 45, 39
- (78) A esta altura de la evolución histórica del concepto, tenemos la suma de estos aspectos: a. Diosa de la fertilidad según los conceptos arios. b. Diosa de la fertilidad según los aborígenes. c. Diosas de la fertilidad y madres en el Rg Veda. d. Resultantes sincrotizadas de lo ario y lo aborígen (literatura posterior al Rg Veda). e. Carácter sanguinario y guerrero del período épico.

- (79) Rahman, p. 270
- (80) Kinsley, 1975, p. 109; Bhattacharyya, 1969-71, p. 330 ss; Kakati, p. 34; Newman, 1974, p. 92; Solomon, 1966, p. 16; Walker, V. 1, 1968, p. 432; Srivastava, 1979, p. 2
- (81) LT 1, 1
- (82) Lalyc, 1973, p. 113
- (83) Walker, 1982, p. 484
- (84) Dimmitt, 1983, p. 221
- (85) Rahman, p. 280
- (86) Dimmitt, 1983, p. 221
- (87) BVP 35, 12, 24 (Según Rahman, p. 68 ss.)
- (88) VP 8, 15, 28
- (89) BVP 1, 71, 81 (Según Rahman, p. 68, ss.)
- (90) DM 92, 43-44
- (91) RV 2, 15, 8; 6, 49, 7
- (91) AV 6, 61, 3
- (93) MP 82, 31-33
- (94) Ibid., 81, 60
- (95) Nos referimos aquí a casos como el descrito en el KP 61, 17, (según Rahman p. 280). La diosa es adorada según un rito de evidente sentido de propiciación de la fertilidad.

CAPITULO 2

FERTILIDAD, AGRICULTURA Y PROPICIACIONES

1. La fertilidad, la agricultura y la tierra

En India antigua la agricultura ocupó el primer lugar entre los medios de subsistencia. Allí, como en todo el mundo, con la domesticación de las plantas el hombre se sintió capaz de manipular directamente los poderes generadores de la vida: él podía fecundar la tierra con semillas y agua, él la surcaba con el arado, recolectaba las cosechas, arreglaba los campos y volvía a sembrar. El proceso de la vida estaba en sus menos de una forma que, se le antojó milagrosa y sobrenatural.

Esa manipulación de fuerzas "sagradas" hace que el hombre se sienta realizando una actividad en lo que puede autointerpretarse como un sacerdote que lleva a cabo un rito: él se siente el instrumento de un acto divino y cósmico; él puede utilizar la santidad sagrada para su servicio; él dirige las cosas de manera tal que la madre tierra haga germinar las plantas necesarias para la vida de las personas; él dirige el arado, simbolización de la virilidad del padre, a las entrañas del sagrado útero; él deposita con temor misticado la semilla en la tierra; él asiste mediante las acciones de desyerbe el "embarazo" de la madre, Dhasundarā, la tierra, llena de todos los granos, hace emanar de su seno todo lo bueno (1).

Sembrar era en la India un acto complicado, místico, religioso, en el que estaban implícitos los elementos propios del culto a la fertilidad: el padre cielo, por medio del hombre y su arado, se unirá a su esposa, la madre tierra. Desde siempre se asoció el acto de sembrar, al acto sexual (2), de donde ha resultado lógico para algunos encontrar relación lingüística directa entre las palabras laṅgula (arado) y liṅga (pene) (3).

Así pues, para los antiguos indios el acto de cultivar era cósmico, sagrado, majestuoso, solenne y aun dramático, pues de él dependía la vida misma y debía llevarse a cabo correctamente hasta en los más mínimos detalles. No debía fallar, no podía fallar. El hombre estaba concertando la cita de los dos principios de la vida y en ese momento era el director de escena de la feliz culminación del evento fecundante. La responsabilidad era enorme, abrumadora.

Todo esto, según Zimmer, derivaba de la creencia de que la naturaleza necesita ser estimulada por el hombre; las fuerzas procreativas tenían que ser incrementadas por medios mágicos como si se tratara de sacarlas de un semiadormecimiento (4). No siempre los dioses se encuentran pendientes de asistir a las necesidades humanas y muchas veces hay que llamarlos y rogar de ellos su participación para solucionar estas necesidades.

Pero existía una forma correcta de realizar los ritos, de invocar a los dioses; todos los actos de la escena debían llevarse a cabo en el orden estricto; las actuaciones de los personajes habían de ajustarse a los principios de las leyes de generación; el escenario debía prepararse en todo detalle para la solemnidad que merecía el acto a representar y el tiempo había de ser cuidadosamente calculado. La madre tierra debía estar "dispuesta" dentro de su ciclo "menstrual", señalado por el régimen de lluvias, por las fases lunares y por los ciclos de las flores.

Las labores agrícolas en India antigua se investían por tanto de la complejidad de un rito: estaban presididas por sacerdotes, incluían danzas sagradas, cantos alusivos, representaciones dramáticas, riego ritual, etc., elementos que contenían un fondo de especulación acerca de la fertilidad contenida en los dos grandes principios masculino y femenino del cosmos. El simbolismo sexual que encerraba la siembra era bastante alto y la manera como evolucionó a través del tiempo le imprimió en ocasiones caracteres oróticos que se manifiestan en diversas formas. Esto hizo posible, por ejemplo, que el paso de los siglos cambiara sustancialmente el objetivo original. Para alguien que observara la cultura desde fuera, sería muy difícil describir los caracteres originales de la ideología de la fertilidad, cada vez más diluidos; ya habían perdido parcialmente su sentido sagrado

y habían terminado por convertirse en meros elementos de folclore, sin que nadie en el interior de la cultura lo hubiese advertido.

Vistos así, aislados de su contexto original, esos elementos folclóricos tienen la apariencia de un conjunto incoherente que ha perdido la cohesión cultural de una función específica y cuyas influencias se hubieran desparado casi de sordenadamente. Por ejemplo, es evidente el trasfondo de fertilidad que hay en la palabra bhaga: en los vedas figura un dios con ese nombre, de quien se dice que es hijo de Aditi; pero ese término también designa al yoni, además de que significa fecundidad humana y animal. El dios Bhaga era también el guardián de la estrella llamada Uttarashani, astro cuya aparición se consideraba favorable para el matrimonio (5).

De todas formas, con mayor o menor esfuerzo, el investigador descubre las huellas de ese lejano sustrato proveniente de los tiempos en los que sembrar era uno de los ritos de la religión del hombre, la religión de la fertilidad:

"Para la gente védica el cosmos era concebido con dos grandes elementos, masculino y femenino... aquí el sabio védico ha desarrollado el concepto del garbha (huevo) cósmico que causa la lluvia, el divino fluido alimentador sobre la tierra. De nuevo la tierra es la hembra que recibe este fluido y queda embarazada. Este fue el acostumbrado y sagrado drama cósmico" (6).

Al comienzo los ritos eran ofrecidos directamente a la tierra; pero posteriormente, ya incluso desde los tiempos del Rig Veda, comenzó a identificarse a la tierra con diferentes diosas (7).

Nos parece que el concepto de diosa madre comienza a gestarse en esas personificaciones y según lo que se ha dicho, debió seguir la siguiente secuencia: a. Culto a la fertilidad en general (de los animales, de las plantas, del hombre, de la naturaleza), según el esquema que tenían los pastores nómadas. b. Culto a la fertilidad agrícola (a la tierra directamente), que era el que probablemente tuvieron los pueblos aborígenas de India, según se deduce de la evidencia de cultos fálicos en ellos. c. Culto a una o varias diosas de la fertilidad, producto de la síntesis de los dos anteriores, (iniciado en la identificación de algunas de las diosas con la tierra). d. Culto a una diosa madre, que además de que empieza a sintetizar todo lo anterior, introduce nuevos conceptos: madre de los dioses y de los hombres y Śakti.

Desde hace muchos siglos aparecieron cultos a la vegetación relacionados con la fertilidad en general y con los árboles en particular. En ciertos casos ^{casos} cultos han pasado las fronteras de las religiones y por ejemplo se han manifestado en la veneración tan especial al pípal en el budismo, lo que

denota un origen más o menos lejano en los cultos a la fertilidad, debido a que existe una relación muy estrecha entre el culto a los árboles y la ideología de la fertilidad. En ella los árboles suelen tener una simbología sexual por su directa vinculación a la tierra.

Si concebimos una relación secuencial entre fertilidad, tierra, agricultura, plantas, personificación en diosas y diosa madre, es fácil entender la relación directa que guarda el culto a las plantas con el culto a la diosa madre:

"La Gran Diosa Madre que hace crecer toda vida de ella misma, es eminentemente la madre de toda vegetación... el centro de todo este simbolismo vegetativo es el árbol que da fruto como la vida y que es femenino: da frutos, transforma, alimenta..." (8).

Esta relación está ya insinuada desde el Rig Veda (9), cuando significativamente las plantas son llamadas "madres" y "diosas"; "Plantas, con este nombre hablo a vosotras, Madres, a vosotras las diosas..." Y también en el Yajur Veda: "Oh, hierbas, oh, vosotras que sois madres! Yo os saludo como a diosas" (10).

Pero además de los árboles debe señalarse igualmente la importancia especial de las serpientes en algunas de las religiones de India. En los esquemas de la ideología de la fertilidad estos animales se asocian muy estrechamente con la tierra, pues de alguna manera se los concibió como un sím-

bolo fálico que la penetra. La forma de la serpiente acompaña precisamente a las representaciones de aquellas diosas que han personificado las fuerzas de la fecundidad a lo largo del proceso, desde los más antiguos cultos a la fertilidad hasta la aparición de la diosa madre (11).

Ya en el Atharva Veda (12) se dice que la tierra es la madre de las serpientes. También (13) se dan los nombres de las seis serpientes sagradas que rigen los puntos cardinales. Se las adora en varios himnos, por ejemplo: "Que sean reverenciadas las negras (serpientes), que sean reverenciadas las de líneas cruzadas, que sea reverenciado el constrictor café" (14).

En la Maitrayanī Samhitā (15) se lee: "Que se rinda homenaje a las serpientes, cualquiera que se mueva sobre la tierra, a las que sean flechas de brujos y de espíritus de árboles y a las que yazgan en agujeros, que se les rinda reverencia..."

En el Taittirīya Brāhmaṇa (16) se dice que Aditi, la que como ya vimos es asociada con la tierra, es la reina de las serpientes.

En ninguna otra parte del mundo se ha rendido tanto culto a las serpientes como en India (17). Su asociación con la fertilidad es patente: con frecuencia se representan cobras sobre el liṅgam-Siva (18).

Es posible hallar pruebas de la importancia de la serpiente dentro de la simbología religiosa asociada a la vegetación y a las figuras femeninas ya desde los tiempos de la civilización del Indo. Posteriormente, las representaciones de Kālī-Durgā con collares de serpientes, o incluso la propia diosa Nanasā en Bengala nos recuerdan acerca de la relación más o menos directa entre estas diosas y la tierra.

No debe sorprender que un país predominantemente agrícola como India haya dado tanta importancia a los cultos a la tierra a través de toda su historia, ya sea adorándola directamente, personificándola en diosas, adorando los árboles, o venerando las serpientes. La manera importaba menos que la fertilidad. La tierra debía producir, tenía que producir el sustento del hombre. Por ejemplo, las sequías catastróficas que periódicamente han afectado el país constituyen suficiente motivo de preocupación para tratar de incrementar la producción y así evitar que las hambrunas causen sus acostumbrados estragos. La religión debía por eso dirigir sus principales esfuerzos a garantizar la seguridad de la supervivencia a través de la agricultura.

Se da así desde remotas épocas una ritualización del inicio de los períodos agrícolas realizada como una sacralización de la fertilidad y con un contenido sexual que debe ser analizado a la luz de las circunstancias históricas, sociales y económicas del momento.

2. Ritos de fertilidad

Podría decirse que la ideología de la fertilidad se resumía en la necesidad de "dirigir" el proceso procreativo que se realizaba en las entrañas de la tierra luego de la siembra de las semillas en la proximidad de la estación de las lluvias.

Según la manera como se intentaba en la antigua India hacer producir a la tierra, parece que se trataba de un proceso de magia simpática. Se llevaban a cabo actos de magia simpática mediante el principio de producir resultados similares por la realización de ciertos procedimientos propiciatorios. Ya que el proceso de la agricultura conlleva en sí mismo un contenido sexual, deben llevarse a cabo actos mágico-religiosos que "inviten", "inciten" o hasta "exciten" las fuerzas naturales de la tierra a hacer lo propio. Parece que para la mentalidad de los agricultores antiguos resulta muy lógico relacionar el proceso de fecundidad humana con el de la agricultura según se ha explicado ya, y desde los tiempos védicos se comparó a la mujer con la tierra. Pero por otra parte, las propiciaciones de la fertilidad implicaron siempre una relación bastante directa con las fuerzas sexuales inherentes al hombre y a la naturaleza. Se trató de hacer que éstas "despierten" mediante la realización de prácticas de contenido "fecundante".

También los indicios de este tipo de prácticas parecen re-

mentarse al Rg Veda. Sin embargo, no hay allí ninguna descripción clara y lo que se conoce así ha sido por deducción. Faltan pues en el Rg Veda los detalles descriptivos que nos permitirían equiparar sin ninguna duda lo que se menciona por ejemplo en 10. 61, con las prácticas tántricas posteriores. Es evidente que ese es un himno lleno de imágenes sexuales: todo parece indicar la idea de que la prosperidad de la tierra podía incrementarse mediante ritos de fertilidad de contenido sexual y que esa era la única forma en que se entendía el fenómeno de la germinación.

Pongamos por ejemplo la manera como se hace referencia al semen: éste aparece representando como "agua fertilizante" (19) lo que equivale a decir la lluvia. Todo el himno está enfocada a esta imagen, porque: "En la base de la creencia, esa lluvia es un acto sexual entre los Grandes Padres (Cielo y Tierra)" (20).

Son muy numerosas las referencias que se hacen a la realización de éste tipo de prácticas en el pasado. El recorrido histórico siguiendo las huellas de esos ritos propiciatorios de la fertilidad, comienza desde los tiempos del Rg Veda, pasa después por los rituales tántricos, alguna descripción ocasional en la edad media, testimonios del siglo XVII y luego del siglo XIX y por último, numerosos testimonios de su supervivencia en nuestros días (22).

En algunos casos actuales se trata claramente de propiciaciones sexuales de la fertilidad de la tierra. En otros sólo es posible deducir un pasado de ritualismo religioso hoy transformado en celebraciones populares. No todos son exactamente rituales "orgiásticos" para propiciar la fertilidad; incluso muchos de ellos carecen de significado sexual, como veremos a continuación. Pero en casi todos ellos es posible descubrir la preocupación por la agricultura, para obtener éxito en las cosechas, o sea de lograr la fertilidad de la madre tierra por medio de estos mágicos y propiciatorios.

Los arios védicos lo expresaban de manera simbólica clamando al padre cielo por la lluvia para que fertilizara a la madre tierra. Los ritos que asociaban a esas invocaciones tenían significación sexual al menos en su expresión literaria, aunque no se expresaran en la práctica como propiciación a la fertilidad.

Posteriormente esa simbología seguirá manifestándose en la literatura, pues la preocupación por la continuidad de la vida no tiene por qué detenerse. En las upanishads se continúa con la misma tónica de la fertilidad: allí la mujer es llamada "fuego sagrado", su vientre es el fuego sacrificial, el yoni son las llamas, la penetración sexual es el combustible y la copulación es la chispa (23). El vientre es el altar sacrificial, el polo púbico es hierba sacrificial y los labios vulvares son el fuego (24). Todo este contenido

sexual debe relacionarse directamente con la equiparación entre la mujer y la tierra.

"Desde un punto de vista histórico, no hay dificultad en establecer el hecho de que desde tiempo inmemorial los ritos sexuales... fueron populares entre diferentes grupos. La primitiva adoración de la Diosa Madre con carne y vino... y orgías sexuales practicadas por los Kaulas, Kāpālikas, Gāṇapatyas y otros son conocidas en las fuentes literarias. De acuerdo con el Bṛhaspatīsūtra los kāpālikas creían en la salvación a través de la compañía sexual de las mujeres. Escritores como Ksemendra, Yasastilaka, etc., se refieren a las prácticas de los adoradores kaula que imitan a Śiva en su unión con Parvatī..." (25).

Estas prácticas parecen haber sido las de más directa relación con los poderes fecundantes. En ellas aparecen acciones mágicas que la etnología ha encontrado directamente relacionadas con la agricultura en diferentes partes del mundo. En todos los casos se trata de la manera más "elemental" de propiciar a la tierra, es decir, actos mágicos animistas sin mayor contenido filosófico. Pero con la aparición del tantrismo la cosa es diferente: la concepción tradicional del cielo macho y la tierra hembra que se aparecen para producir la vida dio pie a conceptualizaciones filosóficas más abstractas. A partir pues de las prácticas de magia simpática, surgió la complejidad de abstracciones sexuales que caracterizarán al tantrismo.

Cuando se estructura el tantra como tal, convivía con estas prácticas y tenía con ellas un origen común en los conceptos básicos de la ideología de la fertilidad. El tantrismo ha tenido una serie de prácticas religiosas de carácter sexual en las que se rinde culto al yoni como fuente de toda vida. El yoni personifica el principio cósmico femenino en los ritos del tantrismo, y su propiciación responde a razones enmarcables dentro de la ideología de la fertilidad. El punto culminante de los cultos del tantrismo se alcanza con la orgía llevada a cabo por la élite oficiante y por las prácticas rituales de contenido sexual. Una de esas prácticas implica la elección de una mujer que para ser consagrada es rociada con vino. Después de esto,

"La mujer es sentada sobre un altar con las piernas ampliamente separadas para exponer el símbolo sagrado, el yoni, al cual besa el sacerdote y al cual ofrece comida y libaciones en vasos sagrados llamados cráta, que tienen la forma del yoni. Después de que esas ofrendas han sido consagradas al tocarlas con el yoni viviente, son distribuidas entre los adoradores y comidas" (21).

Todo esto es fundamentalmente diferente a lo que puede encontrarse en los purānas. Como ya se ha señalado, en ellos la ideología de la fertilidad ha sido perdiéndose para ceder el paso a una nueva doctrina. Esta, aunque derivada de la anterior y con evidentes nexos que indican una continuidad, es sin embargo bastante diferente: los conceptos en

cuestión apuntan ahora a las diosas como śaktis y como esposas. La preocupación puránica está más enfocada a la guerra que a la fertilidad y por eso la relación de prácticas de propiciación de la vida no es frecuente en ellos y en algunos como el Devī Bhāgavata Purāna son casi inexistentes. Tan sólo aparecen casos aislados como el del Kālika Purāna (26), que describe un ritual otoñal dirigido a Durgā, en el que sí hay detalles que prueban la realización de prácticas de propiciación de la fertilidad.

Parece que ese tipo de ritos fueron comunes siempre, porque algo muy semejante a lo descrito en el Kālika Purāna es relacionado a mediados del siglo XVII por el español Sebastián Morique (27).

No tenemos la forma de establecer un lazo que conecte con seguridad esas prácticas de propiciación con las que en la antigüedad tenían los pueblos pre-arios. Sin embargo los datos que se tienen son suficientes para suponer que los principios motores han sido los mismos en todas las épocas. En India siempre se ha tratado de propiciar la fertilidad por múltiples medios. La mayoría de esos actos no aparecen descritos en las fuentes literarias, lo cual no es indicativo de su ausencia. Además no es infrecuente que cuando se hace referencia a ellos se trate más de condenarlos que de describirlos y prueba de eso existe ya desde el Rg Veda. Por eso, cuando los tiempos modernos con sus facilidades de

comunicación nos presentan un panorama más amplio y abierto de la India, muestran la subsistencia en nuestros días de prácticas de propiciación de la fertilidad. La censura que el puritanismo británico impuso sobre los asuntos sexuales eclipsó, minimizó y hasta destruyó pruebas de la existencia de esas prácticas. Pero cuando ese puritanismo cayó en desuso y se liberó la información, las evidencias parecían abrumadoras. Ya a finales del siglo pasado se publican datos precisos según los cuales numerosas mujeres desnudas llamaban la lluvia en Chunar, Uttar Pradesh, mientras invocaban a la madre tierra o imitaban la acción de arar (28).

Según el investigador indio Bhattacharyya (29), en nuestros días existen por toda India reminiscencias de ritos que aun hoy conservan la intención mágica de propiciar a la fertilidad. Por ejemplo, en Bengala, cuatro veces al año se lleva a cabo una celebración en la que se introduce arroz en una canasta (¿simbolización del útero?) y se decora con yonis (¿yonis?). En Rajasthan hay danzas de mujeres alrededor de imágenes de Siva y Pervatī en primavera, o igual celebración en los Distritos Himalayos del Norte; granos de cebada son distribuidos por niñas a los hombres en muchas partes del norte de India. Había también de festivales en Assam, con total libertad sexual (sic). Igual dice que ocurre en los ritos agrícolas de los nāgas de Manipur, los bhuiyas de Orissa y los hos de las montañas de Nilgiri y tribus de Khondistan (30).

Kakati, otro investigador indio moderno, habla del culto a la diosa Tripurā, en el que se adora a un triángulo que representa a un órgano sexual femenino colocado en el centro de otros nueve triángulos que lo rodean; las officiantes son mujeres desnudas que entonan canciones obscenas, después de las cuales se realiza una orgía general (31).

Por su parte, Rahman (32), habla del baño ritual de la imagen de Gaurī, diosa de la abundancia y símbolo nacional de Rajasthan, una vez al año, con mucha pompa entre danzas y cantos de mujeres (33).

Pero es en el festival holi en el que se recuerdan los ritos ancestrales de la fertilidad: es esta una celebración muy popular en las que las castas más bajas de la sociedad llevan la parte importante en la realización de la festividad anual.

Lo primero que se observa en el holi es el hecho de que se ha perdido casi por completo el carácter cultural que tenía originalmente. De festividades propiciatorias de la fertilidad con ritos y cultos de sentido religioso, se ha transformado en celebración popular carnavalesca. El sentido original se conserva tan sólo en actos puramente alabólicos tales como el riego de granos de cobada por ejemplo, ahora realizado más como diversión que con cualquier otro sentido. En la celebración que se lleva a cabo en Madrás se apagan todos los fuegos de las aldeas y sólo se restablecen

tenándolos de una hoguera colectiva, quizá sea ésta la reminiscencia de una época en la que el fuego, como en la antigüedad védica, tenía un contenido simbólico de carácter cosmogónico hoy olvidado por completo.

Parece que es general en todas partes la bebida de licores embriagantes mezclados con alucinógenos; es común que se hagan danzas sensuales al son de tambores, en las que se imitan movimientos propios del acto sexual (34). Las expresiones relativas al sexo gozan de mucha libertad durante los días de su celebración, y se pueden hacer comentarios entre hombres y mujeres de una manera que no es permitida fuera de esas fechas (35). Para algunos autores (36), se trata de lenguaje francamente obsceno, provocador y exhibicionista, expresadas en canciones, por lo menos en la forma como se realiza en Mahārāstra. Se considera que esa época, la primavera es cuando "la tierra está menstruando", a la que personifican en la diosa Gaurī.

En Assam, durante las noches del festival, un grupo de mujeres desnudas aran los campos. El sentido exacto que tiene ese acto para los actuales pobladores quizá no sea el mismo que tuvo para los antiguos. Sin embargo, es fácil asociar ese acto (arar la tierra) con el contenido sexual que encerraba dentro de la simbología védica: el laṅgula (arado) era el liṅgam (pene) que se introduce en el yoni (el surco, sītā), que da entrada al garbha, el útero, (la tierra).

El trasfondo de fertilidad que contiene ese acto se acentúa por el hecho de que sea realizado por mujeres desnudas; con más razón habrá que enfatizarlo si se tiene en cuenta la estrecha relación que existe entre la mujer y el acto de cultivar, que ha dado origen a toda una teoría antropológica con respecto a las primeras formas en que se realizó la agricultura (37).

Dice Dange (38) que durante la celebración del holi en el sur de India se riega agua sobre una virgen desnuda para atraer la lluvia. También con motivo del mismo festival entre los marwadis es utilizado un enorme falo por las mujeres estériles para sentarse e horcajadas sobre él.

El mismo autor fue testigo en Trichur, estado de Cochin, en los festivales de la primavera de 1944, de una celebración en la que se permitió una total libertad sexual (39).

Es difícil determinar el momento del mayor apogeo de esas prácticas orgiásticas en el pasado. Las referencias a ellas son muy numerosas, pero en todos los casos se carece de un análisis histórico o etnológico y por eso no es muy claro si fueron o no aceptadas por la ortodoxia.

De cualquier forma que sea es posible que esos rituales sexuales existieran en India desde mucho tiempo antes del arribo de los arios. A esas formas de culto se sumaron seguramente las propias ideas de fertilidad natural que traían los invasores, y la amalgama resultante fue "sublimada" por el

brahmanismo posterior en el culto al liṅgam-Siva.

Según la opinión de Weber (40), todos los ritos que impliquen actividad sexual promiscua, acompañada de ritos sangrientos, borracheras y prácticas "afines", son de claro origen no ario y responden a prácticas de propiciación de la fertilidad provenientes de tiempos muy remotos. De la misma opinión es Woodroffe (41). Los dos autores comparten un evidente prejuicio racial y cultural en esta afirmación tan tajante. Están excluyendo a los arios de las prácticas simbólicas de la fertilidad, y bien sabemos por los estudios de Dange y de O'Flaherty (42), que todo el Ṛg Veda de comienzo a fin está lleno de esa simbología de la fertilidad.

Si parece cierta la gran antigüedad de cultos con contenido sexual en India, de los cuales existen pruebas en los hallazgos arqueológicos de la civilización del Indo. A nuestra manera de ver, dichos cultos constituyen la base sobre la que surgirá más tarde la imagen de la Diosa Madre.

3. Culto al liṅgam y al yoni

Paralelamente a las prácticas anteriores y desde tiempos muy remotos se adoraron los órganos sexuales. Seguramente las prácticas sexuales colectivas y esta particular forma de exaltación de la fecundidad eran diversos aspectos de la misma función primordial: la conservación activa de las fuerzas de la vida.

En este, como en los demás aspectos en que se manifestaban los cultos, carecemos de los detalles de una descripción. Ignoramos por completo el significado exacto de esta simbología, en especial de la que proviene de las etapas prehistóricas. Aquellas que son un poco posteriores, las contemporáneas a la escritura del Rg Veda, sólo constituyen referencias de paso y bastante aisladas (43).

La pauta debió continuar igual después del Rg Veda hasta bien entrada la etapa puránica, pues todo nos indica la marginalización de tales prácticas con respecto al brahmenismo, aunque eso de ninguna manera es indicación de una escasa importancia de las mismas. Debe tenerse en cuenta que las huellas de su presencia aparecen por doquier en India y que su existencia subyace debajo de multitud de sistemas religiosos. Más aun, es claro que los principios generales de los cultos a la fertilidad no solamente tocaron al hinduismo, sino que éste no pudo sustraerse a la presión de la influencia que a través de la historia ejercieron sobre él y terminó por adoptar al menos algunos de sus principios básicos (44).

También se encuentran las bases sobre las que se pueda levantar una adoración del principio masculino. Así aparece Indra, un dios con ciertos atributos de fertilidad (45), frecuentemente asociado con el toro, lo que lo relaciona directamente con un símbolo del poder sexual (46).

Los versos del Rg Veda alusivos al tema representan una por

ción de la particular concepción que tenían los arios de la fertilidad. En especial hacen mención del toro y del caballo, animales muy importantes en el contexto cultural de los pueblos pastores. En ellos se encarnaban los principios masculinos que originaban el cosmos mediante la unión con los principios femeninos.

El contacto cultural con los pueblos aborígenes los relacionó seguramente con la interpretación que de esos mismos conceptos hacían las tribus aborígenes: el principio masculino residía en el cielo y la lluvia es su semen. Podría pensarse que al ponerse en contacto las culturas resultó la asociación del toro con Dyaus y de la vaca con la tierra (47).

"La diosa Tierra aparece como idéntica a la diosa-vaca. La relación entre diosa Tierra y la vaca, o mejor diosa-vaca es íntima, casi una completa fusión. La Diosa Tierra es llamada vaca (Apastamba 16, 32, 4; Rg Veda 1, 164, 9; Atharva Veda 9, 9, 9; 4, 39, 2; Satapatha Brāhmana 9, 9, 2, 11). Ella es vaca por nacimiento. Como diosa Tierra, la diosa vaca también es llamada Aditi (Satapatha Brāhmana 4, 5, 8, 10). Así, la diosa-vaca aparece como diosa-Tierra que proporciona coñida a los seres humanos" (48).

Esta simbolización debía enmarcarse dentro de un contexto del que apenas si tenemos unos cuantos vestigios provenientes de la lejana antigüedad, algunos de ellos sin duda pre-arios. Nos referimos aquí a representaciones plásticas de los órganos sexuales cuya simbología es evidente, pero de cuyo culto hemos

perdido prácticamente casi todos los demás detalles.

Sabemos por ejemplo que las conchas constituían representaciones del yoni en la cultura kulli y en el valle de Ghob, porque allí se las encuentra acompañadas por falos hechos de piedra (49); se habla insistentemente del culto a los órganos sexuales en la civilización del Indo (50), lo que no es improbable como sugieren los hallazgos de piezas arqueológicas que han sido interpretadas como estilizaciones de los órganos sexuales.

No son muchos los datos: disponemos de lo que se halla en el Rg Veda y de lo que puede deducirse acerca de las culturas prehistóricas, pero ignoramos todo lo demás. Por ejemplo, la manera como se produjo el sincretismo de las corrientes aria y aborígenas. Además, no sabemos cómo fue ese culto durante el lapso transcurrido entre el tiempo del Rg Veda y los primeros siglos de nuestra era, es decir, casi dos mil años, porque no hay referencia escrita al tema. Todo lo más que podemos hacer es deducir una tradición de ritos sexuales que se amalgaman en múltiples formas. Cuando aparecen en el contexto de la India Gupta lo hacen con la intensidad propia de sistemas plenamente desarrollados y con una larga tradición (51).

Es con el tantrismo como esos cultos alcanzan su máximo apogeo. Como se sabe, esta doctrina concibe el absoluto en su esencia misma, como la unión de dos principios, uno masculino

y otro femenino, cada uno de ellos representando la mitad del universo (52).

Eso dicen los textos de esta filosofía. Pero cuando la representación de tales conceptos va a hacerse en forma plástica, por abstracta que sea la fuente de inspiración, no podrá llevarse más allá de una configuración más o menos estilizada de los órganos sexuales: un triángulo, un círculo, un recipiente de barro o una flor de loto para el femenino, y un lingam de piedra bien tallado o groseramente esculpido para el masculino.

Parece que el tantrismo representa uno de los logros de esos cultos a los principios sexuales, quizá el mejor de todos los logros.

La elevación de los conceptos cosmogónicos a los niveles de abstracción que alcanzaron, indica el proceso que se siguió a partir de las más sencillas prácticas, en la que se debió comenzar por la elemental ecuación macho + hembra = vida:

"El más grande símbolo que usa el tantra es el sexo. El acto de la creación continua es expresado por patrones de actividad sexual, es visto... con un sentido de amor totalmente trascendente. La existencia del mundo es pensada como un continuo dar a luz del yaní, del principio femenino; resultado de una continua infusión de la semilla del macho..." (53)

No en toda la India se dio el tantrismo y por eso no en todo el subcontinente se sublimaron los cultos sexuales como se

logró hacerlo en esta escuela. En la mayoría del territorio se continuó rindiendo culto a la sencilla dualidad liṅgam y yoni, utilizando todos los recursos posibles de simbolización. A través de toda la historia se les representa de diversas maneras, no siempre en una relación directa con su forma y por eso en algunas ramas del sistema tántrico los árboles simbolizan al yoni (54). Es frecuente encontrarlo representado con nueve triángulos encerrados por un círculo en especial cuando su significado se confunde con el de diosa madre (56).⁽⁵⁵⁾

La serpiente suele ser una simbolización del liṅgam, pero también es representación de la kundalini (57), así como es frecuente que los árboles sean una de las simbolizaciones de lo masculino (58).

La proliferación de imágenes de falos por toda India tiene pues el objeto de señalar la presencia de un gran principio masculino, el espeso del yoni cósmico. Ese yoni cósmico

"En su profundo sentido esotérico... es el campo sagrado en el cual la semilla de todas las criaturas es plantada y alimentada. Todos los hombres han nacido de ella. Todo yace en el vientre, recibiendo sustento y espíritu de las pulsaciones vitales de la esencia que está concentrada aquí; y en su debido tiempo todas las cosas emergen de aquí. El yoni es el emblema de la esencia, el guardador de los grandes misterios, simbolizando en su forma el místico śūnya, "cero" o vacío en el cual todas las cosas son inherentes" (59).

El tantrismo acostumbraba a representar a los dos principios cósmicos en una forma esquematizada en el Srī Yantra, que diseña un patrón de dualidad sexual cosmogónica:

"Hay nueve triángulos en la figura, cinco indicando hacia abajo, cuatro hacia arriba. El triángulo que señala hacia abajo es un símbolo femenino que corresponde al yoní; este es llamado "Shakti". El triángulo que señala hacia arriba es el macho, el liṅgam y es llamado "el fuego", vahni... mientras que cuatro de los triángulos shakti se unen con los representantes de la contraparte vahni... los cinco triángulos femeninos expandiéndose desde arriba y los cuatro masculinos emergidos desde abajo, significan el continuo proceso de creación..." (60)

Eso culto a los órganos sexuales ha llegado hasta nuestros días después de un largo proceso a través de las edades y de los sistemas religiosos:

"El falo es venerado en millones de templos y recintos sagrados a través de India, algunos de proporciones masivas y algunos de tamaño pequeño. Algunos templos contienen una sola representación monolítica y algunos más de cien. Hay enormes liṅgas con más de mil liṅgas menores grabados sobre ellos. Muchas centran importantes de peregrinaje con famosos templos al liṅga" (61).

Así pues, podemos concluir que la proliferación de símbolos sexuales no responde tan sólo a ritos orgiásticos o a caprichos obsesivos como han sugerido algunos autores moralizantes; en el fondo de todo está presente una explicación filo

sófica de carácter cosmogónico que en última instancia se puede hacer derivar desde el interés, tanto de los arios como de los aborígenas, en la polaridad sexual como principio universal.

4. Sacrificios de sangre

La sangre ha sido considerada el principio vital por excelencia, el símbolo de la vida. En ella se conciben varias gradaciones que van desde el líquido incoloro que contienen las especies animales inferiores hasta la humana, en la que a la vez se encuentran diferentes categorías. Esas categorías son según la calidad social de las personas. Los sacrificios sangrientos tendrán entonces más valor para agradar a los dioses, en tanto sea de más alto nivel la procedencia de la víctima. Sobre esta base muchos pueblos del mundo han terminado por instituir el sacrificio humano, justificado como el máximo acto de alabanza o propiciación.

En este punto creemos posible pensar que la relación que tiene la sangre con la fertilidad radica en el hecho de que se la encuentra en el extremo superior de la cadena vital que parte de los niveles más bajos de los seres vivos. Por eso se la considera un fluido que viene a ser la resultante de todo el proceso de la manifestación de la vida: la danza y demás ritos que se llevaron a cabo para provocar la lluvia determinaron el aguacero que "fecundó" los surcos trazados con el arado y en los que se depositaron las semillas; estas

germinaron, crecieron y fueron cosechadas. Después se transformó el trigo en pan y fue comido por los hombres, en cuyos cuerpos, como resultado, se genera la sangre que corre por sus venas. Por tanto, agua de lluvia + tierra + semilla = sangre. La asociación entre ella y la vida no deja lugar a dudas. Era general en las pinturas en las rocas y en ciertas esculturas, que la sangre se representara por tintos de color rojo.

Ahora bien, hubo vida, porque esa fue la voluntad de los dioses: la lluvia es el semen que envía el dios del cielo, y ese acto originó todo el proceso. Como es algo que depende de lo sobrenatural, el hombre siente temor a que por enojo, descuido, olvido o algo similar, los dioses no inicien de nuevo el ciclo. Esa es la razón principal de que se ofrezca una primicia a manera de "pago" por la ayuda recibida de la divinidad. Esa primicia que normalmente es una parte de la primera cosecha, a veces puede ser una ofrenda de sangre que en el fondo viene a significar lo mismo: la sangre es el producto final de la generosidad divina que inició el proceso de la fertilidad y por eso lleva en sí misma las fuerzas de la vida. En otras palabras, la tierra puede ser fecundada por la mera acción de esparcir sangre sobre ella, porque la sangre es la máxima expresión de la vida y por tanto la más preciada ofrenda que pueda hacerse para propiciar la fertilidad: "Para dar fruto y nutrir la vida, la madre tierra

exige ser fertilizada y fortalecida por bebidas de sangre, el fluido vital" (62).

La diosa madre también es propiciada así en India, pues en última instancia, aunque se realice el sacrificio a la tierra, es a ella, la generadora de toda vida, a quien va dirigida:

"En una de las muchas tribus salvajes que habitan en las profundidades de las escarpadas y laberínticas cañadas que serpentean las montañas del rico valle del Brahmaputra, la tribu Lhota Naga, tiene por costumbre arrancar la cabeza, las manos y los pies de la gente que encuentran para clavar las extremidades separadas en sus campos a fin de asegurar una buena cosecha de grano... Los gondos de la India... robaban muchachos brahmanes... después de una procesión triunfal, mataban a uno de estos muchachos... Su sangre era después esparcida sobre el campo arado o la mies madura y su carne devorada. Los orsons o ursons de Chota Nagpur rinden culto a una diosa llamada Anna Knari, que puede conceder buenas cosechas o hacer a un hombre rico, más para inducirlo a que lo haga es necesario ofrecerle sacrificios humanos... cuando un cazador gando ha encontrado una víctima, le corta la garganta y se lleva la falange del dedo anular y la nariz. La diosa entonces establece su morada en la casa del que lo ha ofrendado un sacrificio de estos y desde entonces sus campos producen una cosecha doble..."

"Los khondos o kandhos, otra raza dravídica de Bengala... argüían que la cúrcuma no podría tener color rojo subido sin derramar sangre..."

"El sacrificio... iba precedido de varios días de orgía salvaje y obscena lascivia...y decían a la tierra: "¡Oh diosa, nosotros te ofrecemos este sacrificio; danos tú buenas cosechas...!"

"En la última mañana, las orgías, que apenas si se habían interrumpido por la noche, se reanudaban y continuaban hasta mediodía, en que cesaban, y la reunión procedía a consumir el sacrificio... cuantas más lágrimas derramase, más abundantes serían las lluvias..."

"La carne cortada a la víctima... el sacerdote la separaba en dos porciones, una de las cuales ofrecí-
daba a la diosa tierra echándola en un hoyo... La otra porción de carne se dividía en tantas partes como cabezas de familia había presentes. Cada uno de ellos enrollaba su trozo de carne en hojas y lo enterraba en su campo predilecto... En ciertos lugares, cada cual llevaba su trozo de carne a la corriente de agua que regaba sus tierras y lo dejaba allí atado a una estaca... Los restos de la víctima humana (a saber, cabeza, intestinos y huesos)... se quemaban todo junto con una oveja entera sobre una pira funeraria. Las cenizas eran esparcidas por los campos, tendidas en forma de pasta sobre las casas y graneros o mezcladas con el grano nuevo... Después de la supresión de los sacrificios humanos, sustituyeron en algunos sitios las víctimas humanas por otras de inferior calidad; por ejemplo, en la capital de Chinne Kinedy, la víctima fue una cabra. Otros sacrificaban un búfalo..."

"En estos sacrificios khondos, los meriah (víctimas) son interpretados por las autoridades británicas como

víctimas ofrecidas para propiciar a la diosa tierra..."

"La acción de derramar agua sobre la carne enterrada del meriah, era sin duda alguna un hechizo para la lluvia... creemos que al meriah se le consideraba divino. Como tal pudo representar en su origen a la diosa tierra o quizá a una deidad de la vegetación, aunque en tiempos posteriores viniera a considerárselo más como una víctima ofrendada a la divinidad que como un dios encarnado" (63).

Como ya se ha visto, hubo muchas diosas que personificaron la tierra en la mitología de la India antigua, la mayoría de ellas con tendencia a ser caracterizaciones de la diosa madre. Pero entre las que destacan con un mayor número de características que las identifican con ella, está Durgā, muy conocida también por su carácter terrible y cruel: siempre se la ha descrito deleitándose en la sangre, el vino y la carne (64).

La tierra alimentándose con sangre implica que las diosas relacionadas con ella y los cultivos son las que deben recibir ese tipo de ofrenda.

Aunque el animal ofrecido se sacrifique sobre la tierra, es a una diosa a quien realmente va dirigida y a quien se ofrece la sangre. Cuando el sacrificio se hace al padre cielo y a la diosa madre pidiéndole buenas cosechas, adquiere el carácter de ofrenda de primicia: ese es el resultado de la cosecha anterior, es decir, esa sangre es el producto de la

lluvia en la semilla, de la semilla transformada en alimento y de éste en sangre, ya sea de un animal o de un hombre. Las dos son el resultado final de un mismo proceso; lo único que las distingue en este caso es que la humana tiene mucho más valor como ofrenda que la animal, como ya se explicó.

Con ese acto se agradece a los generadores de la vida lo logrado anteriormente (se ofrece la primicia), pero además se prepara el inicio del siguiente ciclo. O sea, la sangre vertida ahora inicia el nuevo proceso que culminará en la obtención de más sangre. Cuando ese ciclo culmine a su vez, una nueva ofrenda establecerá la continuidad necesaria para garantizar que la vida no cesará de existir. La diosa madre, como máxima divinidad de la generación de la vida, recibe pues el mayor rito de propiciación. En este punto puede estar representada por alguna de las muchas diosas madres del panteón de la India.

Posteriormente, la asociación entre algunas de esas diosas y la guerra, reforzará aun más el aspecto sanguinario, al sumar a estos sacrificios la sangre, ya no como vehículo de la fertilidad, sino como símbolo de la destrucción. Es aquí donde surgirá la madre terrible. Como se verá más adelante, a la diosa guerrera y destructora de los más poderosos demonios debe propiciársela con sangre. Ese es el elemento por excelencia para ofrecerle a ella, ese es el que la identifica, porque debe recordarse que después que Durgā ha derrotado a

los demonios de manera violenta, sanguinaria y terrible, se presenta Kālī para ocuparse de las miríadas de demonios que surgen de la sangre de Raktabija. La diosa abriendo su gigantesca boca, chupa la sangre y los destruye (65).

Encontramos pues que la diosa madre es generadora de la vida y merecedora de las primicias (o sea la sangre) de la producción de la tierra. Pero además es śakti y como tal, poderosa, es la personificación de la fuerza. La madre fuerte y poderosa es la madre terrible, la diosa de la guerra, la destructora de los demonios que se complace en beber la sangre y a la que por tanto hay que complacer con sangre.

Las características que la ponen en contacto con la muerte, la destrucción y la sangre, establecen también un vínculo (precisamente a través de las ofrendas sangrientas), con los ritos de la fertilidad, porque se trata de los mismos objetos de culto. En realidad se trata de una sola madre: la diosa como śakti, como tierra, como madre terrible y como diosa madre, ha de ser propiciada con sangre.

5. El sacrificio del caballo

Este ritual es bastante conocido en la literatura de India, porque se dispone de abundantes fuentes que lo describen en detalle. Se ha conocido principalmente el sentido político que encerraba, puesto que el dejar vagar libremente el caballo real daba una idea de lo ilimitado del poder del rey, capaz de reclamar como suyos los territorios que el animal

recorriera durante el año previo a su sacrificio.

Se sabe que fue llevado a cabo por Chandragupta, Kumeragupta y Samudragupta, además de que el Satapatha Brāhmana trae una lista de los reyes que llevaron a cabo este sacrificio en tiempos muy antiguos (66).

Los detalles de cómo se llevaba a cabo el rito han llegado hasta nuestros días porque están descritos en el Apastamba Śrauta Sūtra (67), la Paṭṭirīya Samhitā (68), la Vajasaneyī Samhitā (69), el Satapatha Brāhmana (70), y el Katyayana Śrauta Sūtra (71).

Tal como es descrito, parecería que fuera del carácter político y militar (además de uno obviamente religioso), no tendría ninguna significación dentro del contexto de la ideología de la fertilidad. Sin embargo, la más importante finalidad del mismo era justamente esa, al menos en sus orígenes. Las implicaciones políticas referentes a la reclamación territorial de lo recorrido por el caballo durante ese año deben ser secundarias y tal vez posteriores. El aśvamedha (sacrificio del caballo) debe entenderse principalmente como un rito de fertilidad en el que el caballo está representando a Prajāpati y la reina a la tierra. Esto se sabe con seguridad porque el análisis de los pasos que se seguían, el comportamiento de los oficiantes y toda la simbología asociada, no dejan lugar a dudas. El aśvamedha tuvo sentido dentro del conjunto de prácticas propiciatorias

de la fertilidad en el que se conjugaron elementos de procedencia aborigen y de origen ario (72).

Parece ser que llegó a ser muy importante, porque venía a constituirse en la prueba inequívoca del poder de la autoridad del monarca, señalada como ilimitada por la simbología del libre vagar del caballo. Además, por su significado dentro del contexto de la fertilidad, garantizaba la prosperidad de que iba a disfrutar el país durante su reinado.

"Se ponía en libertad de vagar por un año a un caballo especialmente consagrado, seguido por un cuerpo escogido de guerreros. Los jefes y reyes en cuyos territorios el caballo andaba, eran obligados a rendir homenaje o luchar, y si no era capturado por el rey vecino, era regresado a la capital y sacrificado al final del año. Era la ambición de cada rey importante el llevar a cabo un sacrificio de caballo, y los efectos civiles del sacrificio sobre las relaciones interestatales se sintieron hasta el final del período hindú" (73).

Era un rito público (al menos en su segunda y más importante etapa), al que asistían millares de personas a presenciar un acto religioso con el que se pretendía fertilizar la tierra. Las dos etapas estaban separadas por un año. En la primera de ellas el rey, simbolizando en ese momento al caballo, realizaba un coito ritual con su esposa más antigua. Después de eso se llevaba a cabo un minucioso rito en el que participaban el rey, la reina principal, otras reinas menores y los sacerdotes. Se salpicaba al caballo con agua sagrada (74),

se hacían ofrendas al fuego (75), se colocaba una guirnalda de hierba muñja en el cuello del animal y eran recitados versos de la Taittirīya (76) y de la Vajasaneyi Samhitā (77). Después de esto se procedía a sacar el caballo del palacio real (78).

El sentido religioso exacto que tenía la libertad del caballo se ha perdido; podría suponerse que siendo un animal ya consagrado para el sacrificio, el hecho de dejarlo vagar significaría que su presencia en los campos los haría más fértiles, por ejemplo, pero no podemos saberlo con seguridad, en especial porque no queda claro cómo era que fertilizaría a la tierra.

Transcurrido el año se procedía con la segunda y más importante parte de la ceremonia: el caballo era traído a un sitio en el que muchísimas personas pudieran presenciar su sacrificio. Se habla de algunos sacrificios de animales previos al del caballo, realizados inmediatamente antes de darle muerte (79).

Estaban presentes muchos sacerdotes presididos por los cuatro más importantes. Estaban presentes también el rey, la reina principal (o la primera de las esposas del rey) y tres reinas más. También debían estar ahí 400 mujeres asistiendo a las reinas (80).

Al parecer, la reina principal representaba aquí a la tierra y es por eso que debía producirse la unión entre ella y el

caballo, encarnación del principio masculino, para que simbólicamente, la tierra fuera fecundada (81).

Pero ¿Por qué un caballo? ¿por qué no otro animal, o mejor, si tiene tanto sentido dentro de los términos de la ideología de la fertilidad, por qué no un ser humano?

La respuesta parece estar en el pasado pastoril de los arios prevédicos, para quienes el caballo simbolizaba el poder, la autoridad de la manada: "El caballo es el más vigoroso de los animales" (82). O bien, "... el caballo es preeminente entre los animales" (83). Igualmente, "...el caballo es el más alto de los animales" (84).

Si nos atenemos a la explicación antropológica de que los pueblos cazadores y pastores imaginan la existencia de "usas" sobrenaturales de los animales, podríamos suponer que concibieron la existencia de un "caballo cósmico". Ese "rey de todos los caballos" debía ser propiciado como a un dios y ¿qué mejor propiciación que el sacrificio de un animal elegido?

Es posible que en la lejana antigüedad cazadora la carne del caballo sacrificado se comiera en un banquete ritual (85), en el que se ofrecía una porción (la que se considerara la más importante), al dios o dioses a quienes creían estar obligados a sacrificar. Más tarde irían añadiéndose nuevos elementos al rito a medida que se pasaba de la fase cazadora a la pastoril. Posteriormente, cuando se entró en contacto con los pueblos

aborígenos agricultores, debió incorporarse al mismo la función de fecundar la tierra.

No es fácil distinguir los elementos originales de los que le fueron asociados posteriormente. Como ya se dijo, es posible por ejemplo que en alguna etapa no figurara el caballo sino un hombre. Se ignora quién pudiera ser ese hombre que participaba en el rito, pero es casi segura la presencia de uno (tal vez un sacerdote), si se tiene en cuenta que las palabras que la reina pronuncia para invitar al coito están dirigidas no a un cuadrúpedo sino a alguien de dos piernas (86).

En ese caso, seguramente después del coito con la reina-tierra, el sacerdote que simbolizaba el principio masculino era sacrificado.

"Como es natural esperar, este rito tuvo que haber pasado a través de muchos cambios en subsecuentes edades. En el sacrificio návamedha, en el que el propósito original del mencionado rito se distorsiona a un grado considerable, encontramos el uso del caballo en lugar del sacerdote-rey" (87).

El acuerdo es general en cuanto a la certeza de que en alguna etapa antigua del rito un hombre hacía las veces de principio cósmico masculino: "Después de que este acto sexual, simbólica o realmente, fuera llevado a cabo, el hombre que representaba el divino semental era inmolado y ofrecido al fuego sacrificial, para preservar su divinidad" (88).

Las razones que motivaron el cambio del sacerdote por el caballo que se sacrificaría no son conocidas, pero nos parece que una explicación que encaja con la realidad de las circunstancias es la siguiente:

Los pueblos aborígenes tenían su propia versión de la fertilidad. No siendo pastores, no tenía cabida en ella el caballo. Como parte de sus propiciaciones debieron sacrificar seres humanos para asegurar la fecundidad de la tierra. Sobre este sustrato se impone la cultura invasora con la idea de la necesidad de los sacrificios de sangre (incluso humanos) para propiciarla. La amalgama que se produjo generaría un rito que debió caracterizarse por un munusamedha (sacrificio humano).

Pero ¿por qué se cambió después y se sacrificó un caballo? Nos atreveríamos a sugerir que fue debido a que en la cultura resultante de la fusión de lo ario y lo aborígen pesaba más la tradición pastoril que la agrícola; tenía más sentido sacrificar un caballo que simboliza la fuerza y la sexualidad del semental. El poder del macho que se une a la tierra, el principio masculino con el femenino, el caballo que se aparea con la reina.

Debía procederse en forma más simbólica que real. Se trataba de pasar al caballo "a otro estado" en el que le fuera posible la relación sexual con la reina:

"Cómo alguien puede tener relación sexual con una criatura muerta: él no está muerto, solamente dormido. Más específicamente, él está temporalmente impotente. No sólo es esta una manera mecánica útil para disculpar una inconsistencia física y lógica en el rito: también sirve para hacer hincapié en la resurrección y el rejuvenecimiento que está en el corazón del rito" (89).

Ya muerta el caballo, las cuatro reinas caminaban alrededor del cuerpo siguiendo las minuciosas indicaciones descritas en la Vajasaneyi Samhitā (90) y se recitaban en ese momento algunos versos del Rg Veda (91).

Nos parece que es aquí donde puede verse con certeza el antecedente pastoril y aun cazador del śvamedha, porque esos versos se han interpretado como reliquias de un antiquísimo ritual de los pueblos cazadores pre-pastores, con el que agradecían a los dioses los animales obtenidos en la cacería para la comida proveniente de los cazadores pre-pastores (92).

A continuación se extendía una túnica sobre el cadáver y la reina se metía debajo de ella. Allí tomaba el miembro del caballo y lo llevaba a su sexo fingiendo la realización de un coito y hacía además "otros actos de bestialidad" (93)

"Estrechámonos los pies para asegurarnos de esta manera de la unión. En el cielo ustedes se envuelvan (dice el adhvaryu) ya que en verdad es en el cielo donde inmolan a la víctima; por lo tanto él habla así: 'Que el macho vigoroso, que el productor de semilla, produzca semilla', dice ella para asegurar la unión" (94).

En este momento se identificaba al caballo con Prajāpati:
 "Y el caballo es de la naturaleza de Prajāpati" (95).

Era pues la encarnación del principio masculino y la reina misma era la encarnación de la tierra, por lo que el acto en sí era muy importante y solemne.

El hecho de que se llevara a cabo un acto sexual en el sacrificio parece que responde a la antigua asociación que se hacía entre la unión sexual y el sacrificio mismo, según se especifica en el Śatapatha Brahmana (96). Además ya se explicó atrás cómo en las upanishad la mujer se concibe como fuego sacrificial, su vientre como la leña del sacrificio, su sexo como las llamas, etc. (97)

Después de la unión de la reina y el caballo salía ella de debajo de la túnica y junto con las demás esposas del rey iniciaba un diálogo obsceno con los sacerdotes (98), después de lo cual parece que se unían sexualmente las cuatro parejas de sacerdotes y reinas (99).

Aquí es evidente el trasfondo de fertilidad que implicaban estos actos del rito; evidente por la conjunción de elementos sexuales en él. Por ejemplo, podría ser que este acto encierre la idea de fertilidad de las mujeres y del ganado y que englobe todo el orbe de las necesidades de la vida incluyendo la vegetación, con el concepto de la restauración del nuevo espíritu de la vida. En otras palabras, sería tanto como "cargar" de fecundidad el seron de todas las criaturas te-

rrrestres y de todas las celestiales incluyendo a la lluvia ^{(100).}

O como dice O'Flaherty, también podría interpretarse como:
 "La reina ... como simbólicamente la semilla del caballo
 para asegurar fertilidad y/o embarazo; el equivalente feme-
 nino de la virilidad. Algunos textos dicen que la unión con
 el caballo concede larga vida a la reina (101).

De todas maneras las implicaciones de fertilidad en el
āsvamedha son evidentes: "Se dice que el soma en sí mismo es
 el retas (semen) del caballo divino (el sol), conectando así
 el ritual del jugo (soma) con lo cósmico (102) y es el caba-
 llo solar el que imparte ritualmente su semilla a la reina
 en el sacrificio del caballo" (103).

Por otro lado, el āsvamedha tiene significación cósmica, pues
 cada parte del caballo sacrificado tenía relación con alguna
 parte de la naturaleza:

"La cabeza del caballo sacrificial es el amanecer,
 el ojo el sol, el aliento el viento, la oreja la
 luna, los pies las estaciones, las costillas las
 estaciones intermedias, el parpadeo el día y la
 noche... el cuerpo el año, el pelo los rayos (del
 sol), la forma los nakshatras, los huesos las es-
 trellas, la carne la bruma, el pelo las plantas,
 los pelos de la cola los árboles, la boca Agni...
 el vientre el mar, el ano la atmósfera, los testi-
 culos el cielo y la tierra, el falo la piedra de
 toque, la semilla el Soma. Cuando mastica relan-
 paguea; cuando se mueve, truena; cuando orina,
 llueve; su voz es voz" (104).

Se menciona también en un sacrificio del caballo descrito en el Rāmāyana (105), que las cuatro esposas del rey son entregadas a los cuatro más importantes sacerdotes a manera de "pago" por su actuación en el rito. Esto podría interpretarse (al menos en sus orígenes) como una extensión de la responsabilidad de fertilizar la naturaleza a otras tres parejas que de todas maneras continuarían simbolizando a los principios cósmicos masculinos y a la tierra. Aquí seguramente el Rāmāyana se refiere a una realidad muy posterior, cuando el rito ya había perdido toda la importancia que a las claras se insinúa tuvo en el momento de su apogeo. La gran antigüedad del āsvamedha está atestiguada por el hecho de que ya en los tiempos de la Taittirīya Saṁhitā (106) y del Satapatha Brāhmaṇa (107) se señala que es un sacrificio caído en desuso. Para la época y puránica se ve que algunas partes del rito habían sido dejadas de lado, debido quizá a que ya no podía comprenderse su significado y carecían entonces de sentido:

"Su propósito original estaba definitivamente olvidado. Aun en tiempos antiguos este sacrificio debió haber sido raro... las descripciones épico-puránicas del āsvamedha prueban ciertamente que muchos de sus más importantes ritos fueron cancelados porque su significado no podía ser entendido. Como resultado de esto, ocurrió que el sacrificio āsvamedha tomó totalmente una forma diferente, tanto en la teoría, como en la práctica" (108).

Fue por eso que el carácter político comenzó a prevalecer cada vez más sobre el sentido religioso hasta opacarlo y aun hacer que se olvidara. Las referencias Gupta al śvamedha no pueden por eso interpretarse como ceremonias en las que se intentaba fecundar la tierra en forma figurada y deben tomarse por un alarde de poderío del monarca.

NOTAS CAPITULO 2

- (1) DBh 9, 1, 71-95
- (2) Dange, 1966-67, p. 329; Rahman p, 311; Bhattacharyya, 1971, p. 11
- (3) Chattopadyaya, 1970, p. 101; Dange, 1969, p. 508; Walker, V. 1, 1968, p. 504
- (4) Zimmer, 1962, p. 69
- (5) Bhattacharyya, 1969-71, p. 366
- (6) Dange, 1979, p. 29
- (7) Con Aditi en RV 1, 89, 10 y 1, 72, 9; AV 13, 1, 38. Con Sitā, en RV 4, 57, 6-7. Con Prthivī en AV 12, 1, 7 y naturalmente a todo lo largo del Rg Veda.
- (8) Newman, 1974, p. 48
- (9) RV 10, 97, 4-5; 10, 97, 23
- (10) YV 4, 2, 6
- (11) Es importante señalar que en la actualidad en Bundelkhand, Madhya Pradesh, las serpientes llamadas Bhirani son reconocidas como formas de la diosa madre. Bhattacharyya, 1969-71, p. 378.
- (12) AV 12, 1, 46
- (13) Ibid., 3, 27
- (14) Ibid., 6, 56, 1, 2
- (15) MS 2, 7, 15
- (16) TB 2, 6, 2
- (17) Kumar, 1966, p. 103 s.
- (18) Ibid., p. 24
- (19) RV 10, 61, 2
- (20) Dange, 1979, p. 31
- (21) Walker, V2, 1962, p. 431
- (22) Según Lalyc, 1973, p. 110, 120; Rahman, p. 290; Bhattacharyya 1969-71, p. 353 ss.; Kakati, p. 525 s.; Dange, 1966-67, p. 32 ss.; Dange, 1967, p. 386

- (23) Ch U 5, 8, 1-2
- (24) D U 6, 2, 13, 1973, p. 110-120
- (25) Bhattacharyya, 1977, p. 279
- (26) KP 61, 17
- (27) Rahman, p. 280
- (28) Bhattacharyya, 1969-71, p. 353
- (29) Ibid, p. 355
- (30) Idem
- (31) Kakoti, p. 52 ss.
- (32) Rahman, p. 280
- (33) Ibid, p. 279
- (34) Harriot, 1966, p. 204
- (35) Ibid, p. 206
- (36) Dango, 1966-67, p. 323 ss.
- (37) Según esta conocida teoría antropológica, la primera agricultura habría correspondido a la mujer. El oficio de cazar era practicado por los varones, mientras que la acción de recolectar se dejaba a las mujeres. De esa manera el paso del tiempo hizo que fueran ellas quienes inventaran la agricultura a partir de la recolección. Tal división del trabajo, prolongada durante siglos, creó la asociación cultural entre la mujer y el campo del cultivo, entre lo femenino y la agricultura, entre la hembra humana y la fertilidad: siendo la mujer la que da a luz, lleva en sí misma (en términos animistas) las "fuerzas de la fertilidad" de que carece el hombre. Por eso debe ser ella la que cultive o la que se relacione con todo lo de la agricultura y la tierra.

"Los ritos mágicos señalados para asegurar la fertilidad de los campos parecen pertenecer a la competencia especial de las mujeres, quienes fueron las primeras cultivadoras del suelo y cuyo poder de tener hijos tuvo, en el pensamiento primitivo, un efecto simpático sobre las fuerzas vegetativas de la tierra".

"Las mujeres hacen multiplicar los frutos porque ellas saben cómo producir hijos. Lo que sea sembrado o plantado por una mujer embarazada crecerá y se incrementará como el feto en su vientre. Una mujer estéril es injuriosa a la sembradora, una mujer estéril hace estéril el campo". (Bhattacharyya, 1977, p. 5)

(38) Dange, 1966-67, p. 329 ss.

(39) Idem

(40) Weber, 1958, p. 298

(41) Woodroffe, 1951, p. 119

(42) Véase toda la bibliografía de Dange, pero en especial, Sexual Symbolism from the Vedic Ritual. De O'Flaherty, véase Sexual Metaphors and Animal symbols in Indian Mythology.

(43) RV 7, 21, 5; 9, 112, 10; 9, 99, 3; 10, 101

(44) Son de señalar por ejemplo:

- * El concepto de la kāṇḍalīnī en el Hatha Yoga es eminentemente de dualidad sexual. (Su fin principal es la unión de Śiva y Śakti).
- * El concepto de śakti responde a las mismas bases.
- * La idea de diosa madre es producto de la evolución de los primitivos conceptos (principio femenino -personificado en una esposa divina- + principio masculino -esposo divino- = origen de todas las cosas por embarazo y parto del principio femenino que da así vida al cosmos).
- * El culto al liṅgam-Śiva, con remotos antecedentes de raíz ambre no védica.
- * Todo el erotismo que gira alrededor de las dos parejas Śiva-Parvatī y Viṣṇu-Lakṣmī, podría ser una resultante de la atmósfera de sexualidad que emana de los cultos a la fertilidad.

(45) O'Flaherty, 1973, p. 85

(46) RV 3, 62, 6; 1, 117, 1; 6, 22, 1; 8, 96, 4; 6, 56, 3; 3, 9, 10; 5, 2, 9; 1, 140, 6; 8, 60, 13

- (47) Ibid., 9, 106, 11; 10, 133, 7; 1, 169, 4; AV 2, 99
- (48) Srivastava, 1979, p. 81
- (49) Bhattacharyya, 1969-71, p. 348
- (50) Zimmer, 1966, p. 76; Bhattacharyya, 1969-71, p. 360; Rahman, p. 378; Karnakar, 1950, p. 85; Piggot, 1960, p. 171, etc.
- (51) Ya on el Mahābhārata hay menciones de cultos fálicos en 1, 57, 1-27
- (52) Glasenapp, 1965, p. 142
- (53) Rawson, 1973, p. 14
- (54) Zimmer, 1966, p. 75
- (55) Kakati, p. 51
- (56) Nótese esta significación totalmente femenina, en contraste con la cual que presenta Zimmer, 1962, p. 147.
- (57) Püsch, 1978, p. 103
- (58) Zimmer, 1966, p. 75
- (59) Walker, V. 2, 1968, p. 618
- (60) Zimmer, 1962, p. 147
- (61) Walker, V. 1, 1968, p. 62
- (62) Zimmer, 1966, p. 75
- (63) Frazer, 1979, p. 494 ss.
- (64) HSI 2, 13, 7
- (65) Kinsloy, 1975, p. 91
- (66) SB 13, 5, 4, 1-23
- (67) Ap 20
- (68) TS 7, 4
- (69) VS 23, 20
- (70) SB 13, 2, 8
- (71) KSS 20, 6
- (72) Dange, 1966-67, p. 323
- (73) Basham, 1956, p. 42
- (74) Ap 20, 4
- (75) KSS 20, 2, 3-5
- (76) TS 4, 1, 2, 1

- (77) VS 23, 2
- (78) Bhattacharyya, 1971, p. 3
- (79) SB 13, 2, 8, 1; 13, 3, 2, 3
- (80) Ibid., 13, 5, 2, 1
- (81) Dange, 1966-67, p. 331
- (82) SB 13, 1, 2, 5
- (83) Ibid., 13, 1, 6, 1
- (84) Ibid., 13, 3, 3, 1
- (85) Bhattacharyya, 1971, p. 5
- (86) Ibid., p. 6; Dange, 1966-67, p. 334
- (87) Bhattacharyya, 1969-71, p. 368
- (88) Dange, 1979, p. 48
- (89) O'Flaherty, 1981, p. 160
- (90) VS 23, 19
- (91) RV 1, 162; 1, 163
- (92) Bhattacharyya, 1971, p. 5
- (93) Walker, V. 1, 1968, p. 458
- (94) SB 13, 2, 8, 5
- (95) Ibid., 13, 3, 3, 4
- (96) Ibid., 1, 9, 2, 7; 6, 4, 3, 7; 6, 6, 2, 8; 6, 6, 1, 11
- (97) Ch U 5, 8, 1-2; Dr U 6, 2, 13
- (98) VS 23, 22-31, según Bhattacharyya, 1971, p. 6
- (99) Walker, v. 1, p. 458
- (100) Dange, 1966-67, p. 328
- (101) O'Flaherty, 1981, p. 154
- (102) RV 1, 164, 35
- (103) Dange, 1979, p. 24
- (104) TS 7, 5, 25
- (105) R 1, 14, 35
- (106) TS 6, 4, 2, 3
- (107) SB 13, 3, 3, 6
- (108) Bhattacharyya, 1971, p. 2

CAPITULO 3

DE LA FERTILIDAD HACIA LA SAKTI

1. La diosa madre como personificación de las fuerzas de fertilidad.

El concepto de diosa madre parece haberse conformado como resultado de un largo proceso evolutivo de los cultos a la fertilidad y a las personificaciones divinas de la tierra. En él estan implícitas las más importantes ideas propias de ese tipo de culto: sexualidad y fecundidad. Antes que madre, es mujer, susceptible de experimentar deseos y despertarlos en los demás.

La figura maternal, amorosa, solemne y pederosa de la diosa madre tiende a ser asociada con una imagen voluptuosa en la que se resaltan sus formas femeninas. Aparece entonces como una joven bella y de porte erótico. Es la imagen de la mujer que hay en toda madre y que antecede a esa condición.

Esta dualidad se debe a que, por depurada que sea la concepción filosófica de la diosa madre, no puede de ninguna manera dejarse de lado el más o menos remoto origen que tiene en los cultos a la fertilidad. Como ya se ha visto, esa reminiscencia es clara cuando se constata que la figura de la diosa se asocia estrechamente a la tierra, a la agricultura y a la vegetación en general.

La expresión plástica de estos conceptos tiende a asignarle matices sexuales y eróticos muy resaltados. La diosa madre,

como tal, como tierra, aquella que de una u otra forma genera vida, tiene el aspecto de una voluptuosa joven. Al menos así se manifiesta generalmente. De esa manera, por ejemplo, la sanguinaria y terrible Kālī, la destructora, también se originó como varcosos en una diosa de la fertilidad. Especialmente en su historia tardía, tiene a veces la apariencia de una mujer joven de belleza exuberante que, siendo esposa de Śiva, es la madre del mundo como diosa de la fertilidad. Se dice que "Ella es la selva, la lujuria y voluptuosa en su desnudez..." (1)

Durgā, una de las personificaciones más conocidas de la diosa madre, tiene también la apariencia de madre terrible junto con la de mujer hermosa y de formas sensuales. En el Mahābhārata es descrita como "Ella cuyo cuerpo es como el sol recién nacido, y cuya cara es tan hermosa como la luna llena, que es de caderas redondas y altos senos, y quien es la diosa que brilla..." (2)

Pero aun el Devī Bhāgavata Purāna, un texto que se caracteriza entre otras cosas por una exclusión de los pasajes que pudieran ser eróticos o de referencia sexual más o menos directa, trae alusiones a la imagen de la Diosa Madre como una mujer de sin igual belleza a la que no faltan atributos sensuales. Son más o menos velados, pero hoy pasajes en los que difícilmente se disimula que también se participa de la tendencia a considerar su imagen en forma voluptuosa: "Oh

hermosa, vuestro cuerpo y vuestros miembros son muy delicados y hermosos, la mera vista de una señora de esta naturaleza le hace a uno quedarse encantado" (3).

Algo semejante ocurre en otro pasaje (4), donde hay una escena en la que los demonios quedan tan arrobados por la visión de la arrebatadora belleza de la Gran Diosa, que casi pierden el sentido y pueden por eso ser fácilmente decapitados por Visnu. Este episodio se parece también a aquel en el que los demonios Mahisa y Sumbha se perturban tanto con la celestial belleza de la Diosa, que pierden los deseos de combatir con ella (5).

Era común que se resaltaran los atributos sexuales de la diosa como madre, aun en textos como el Devī Bhāgavata Purāna, y así, a veces, cuando se menciona la belleza de la Diosa, se hace énfasis por ejemplo en las atractivas formas de sus senos (6).

Las implicaciones psicoanalíticas que tiene este punto son muy evidentes, pero su discusión y análisis no es materia de este trabajo. Baste señalar que las representaciones voluptuosas no son de ninguna manera separables de las maternas. Las mismas figuras divinas de porte sensual pueden ser al mismo tiempo la personificación de la Madre Cósmica en la mente del artista indio.

Existen ocasiones en las que el carácter voluptuoso de la

diosa madre opaca casi por completo otros atributos importantes como el maternal, en especial en ciertas advocaciones tales como Bhagavatī, Durgā y Kālī, las que, dice Allen, más que diosas madres, "son normalmente representadas como hermosas mujeres jóvenes del tipo sexualmente deseable" (7).

Parece ser general la tendencia a atribuir belleza a las advocaciones de las madres, aunque no se trate específicamente de la Diosa Madre. Así encontramos que el Mahābhārata describe a las matrkas como bien conformadas, juveniles y de cuerpos de formas dulces (8); o bien, bellas como las ninfas celestiales y de voces dulces como los ruscñores indios (9). También las krtikās o pléyades, que son diosas madres, son todas de hermosas formas (10).

Aun cuando se representa a la feroz Kālī con su habitual terrible figura, aparece con atributos sexuales; Zimmer dice de ella que "... su cuerpo es pequeño y hermoso y sus senos grandes..." (11). Por su parte Kinsley considera que "Inmunda en su deandez y agresiva en su sexualidad, ella representa al sicapre fértil vientre del que brota el eterno flujo de la vida" (12).

A través de toda la historia de India ha sido habitual representar a las diosas madres de una forma tal, que por que rer referirse a sus atributos de fecundidad, hizo caer fácilmente a los artistas en la tendencia de proporcionarle formas voluptuosas. Ya desde los tiempos de la civilización

del Indo aparecen figuras femeninas desnudas con anchas caderas y senos bien conformados, que pudieran interpretarse como diosas de la fecundidad. En algunos casos se dio mucho énfasis a los órganos sexuales, que representaban claramente onyustos (13).

Más tarde, figuras femeninas pertenecientes a los periodos śunga y kušana aparecen desnudas e igualmente resaltando los órganos sexuales. También hay casos en que, como dice Rahman, "la falda diáfana de algunas de las figurillas pone un énfasis especial al encanto voluptuoso con una intensidad realista" (14).

Kāmekya, una diosa del panteón hindú que llegará a ser considerada diosa madre, aparece como esposa de Viṣṇu y se la representa, según Kakati, con mucho énfasis en el sexo y en lo sensual (15).

En la mayoría de los casos, señala Neuman, se hallan representaciones de la diosa madre, conocida además como diosa de la sexualidad y la fertilidad por su carácter voluptuoso (16).

Esta característica nos parece una consecuencia de las raíces del concepto de la diosa madre en los antiguos cultos de la fertilidad. La madre, antes que eso y además de eso, es mujer, deseosa de experimentar y de proporcionar placer sexual.

2. Pareja divina

Antes que śakti y que diosa madre, existe el carácter de es-

posa divina, principio femenino de la pareja cósmica.

El conjunto de los dos principios, el masculino y el femenino, constituyen en síntesis el ser cósmico denominado el Absoluto, la Entidad Suprema, el Brahman. La dualidad cósmica en el nivel material es la que produce el nacimiento de los seres vivos. La unión de algo masculino con su contraparte femenina, genera la totalidad. El mundo no podía ser generado, según esta concepción, por algo asexual o unisexual.

En el tantrismo se encuentra definido el concepto del origen del universo como conformado por la unión de dos polos sexuales y como dice Von Glasenapp,

"Si se concibe lo absoluto, en su esencia misma, como la unión de dos principios, uno masculino y otro femenino, el mundo fenoménico deriva íntegramente del campo de acción del uno y del otro. La polaridad de esas dos fuerzas se manifiesta en el seno limitado del cosmos; cada una de ellas no representa en sí misma más que la mitad de la realidad última; su fusión en una realidad superior es lo que hace perceptible el ens realissimum" (17).

Pero ahí no se detiene la concepción de la pareja cósmica original. El desarrollo histórico de las diferentes ideas religiosas en India va asignando a cada divinidad importante una contraparte sexual. Así, la dualidad Visnu-Lakṣmī tiene mucha importancia en el hinduismo. La consorte de Visnu, la

tierra (18), viene a ser el principio cósmico femenino. De igual manera Śiva y Parvatī constituyen en sí mismos una unión divina íntima.

Las parejas de dioses que son secundarias frente al ser cósmico dualizado, juegan sin embargo dentro del hinduismo un papel de primer orden, pues es la śakti de Śiva, por ejemplo, la que crea el universo (19), cuando Śiva se confunde con el Dios Padre (20).

Tanto el Śivaismo como el visnuismo consideran finalmente a cada una de esas parejas divinas como el Supremo Principio Cósmico, el Brahman.

Muchas parejas divinas del panteón hindú son elevadas a la categoría de padres originales. La idea de un Supremo Principio Cósmico está presente en todas las sectas del hinduismo, pero la manera como se le personifique no es la misma en todas. Ya se explicó cómo en ciertos casos Visnu-Lakṣmī y en otros Śiva-Parvatī son divinidades locales menores que han sido identificadas con alguna de esas parejas. Debe tenerse presente que ya desde el Rg Veda la pareja Dyauṣ-Prthivī tiene carácter de padres universales (21).

En el centro de India, según Zimmer, la diosa Dharmī Dūtā, la tierra, junto con su esposo Bhṛtarsi Dūtā, dios de la cacería, han sido equiparados a Śiva-Śakti (22).

"... se da a Dios, según las escuelas, los nombres de Viṣṇū, de Śiva, de Kṛṣṇa, etc., y a la Diosa los de la compañera tradicional del personaje divino: La Kṣmī, Parvatī, Rādhā, etc." (23).

El Aitareya Brāhmaṇa dice que los padres universales fueron el cielo y la tierra (24). También la diosa budista Tārā ha sido considerada esposa divina, dice Zimmer, ya sea como la gran Māya de Viṣṇu, como śakti de Śiva o como śakti de Adī Buddha, el principio primordial (25).

Las especulaciones de la escuela śākta, según Eanoni, concluyen que la unión de Bhairava y Bhairavī fue la que produjo la creación (26).

Los dos principios íntimamente interrelacionados conforman una unidad en la que los límites originales se borran a tal grado, que el Brāhmaṇa viene a ser finalmente Padre-Madre (Śiva-Śakti, Viṣṇu-Śakti). Como dice Woodroffe, "Dios son los Supremos Padre y Madre, los Dos en Uno" (27).

"Prakṛti es la naturaleza del Brahma. Ello es eterno. De la misma manera que el fuego y su poder de quemar no son diferentes, no hay una distinción separada entre Ātman y su śakti, entre Puruṣa y Prakṛti. Por lo tanto los que son los yoguis más prominentes y más altos, no reconocen ninguna diferencia entre masculino y femenino. Todo es Brāhmaṇa. El está en todas partes como masculino y femenino para siempre. No hay nada en este mundo que pueda existir aun un momento sin este Brāhmaṇa consistiendo en masculino y femenino" (28).

Hubo una gran proliferación de muchísimas parejas menores. En sí mismas esas parejas no representan la encarnación de los principios sexuales cosmogónicos, pero en las raíces de su evolución histórica si es posible hallarlos. El transcurso del tiempo hizo que se mezclaran y se transformaran cada vez más hasta casi humanizarse.

Los millones de diosas locales de India no cumplen esa función de madres originales; son diosas locales que pueden ser interpretadas de muchas maneras: como diosas madres, como śaktis, como diosas de la viruela, de las serpientes, o como quiera que haya que cumplir un papel. Justamente una de las características de las divinidades de India es la maleabilidad con que se prestan para ser transformadas. Por eso, como dice Rahman,

"En virtud de la importante posición que Śiva ocupaba en el panteón hindú, fue apenas natural que las diosas de las aldeas no arias fueran incorporadas al hinduismo brahmánico como una u otra forma de su consorte Durgā-Parvatī" (29).

Viendo el desarrollo de este proceso no parecería aventurado sugerir que es en la concepción del Supremo bisexual en donde se hallaría la raíz del hinduismo. Como ya vimos, en el principio había un sólo Brāhman que se divide en partes, una masculina y otra femenina con el objeto de crear el mundo.

Cuando quiere entonces representarse a los andróginos en forma humanizada, corresponderá cada mitad a uno de los dos

sexos. La contraparte sexual es absolutamente complementaria, ya se trate del Supremo Principio Cósmico, de la śakti de cualquiera de los dioses, o de uno de los andróginos. En cualquiera de esos casos no existe la totalidad si falta uno de los elementos. Es más, como dice Das Gupta, ninguno de ellos puede existir sin el otro (30).

Parece que la compañera divina constituye uno de los pasos para llegar a la Diosa Madre. Es el punto en el que el principio femenino cumple su papel de hembra, de compañera, de esposa del principio masculino personificado en un padre que puede llamarse Dyaus, Brahmā, Prajāpati, Indra, Siva o Viṣṇu.

3. Madre amorosa

Uno de los aspectos que más resalta en la concepción de la diosa madre es la manera amorosa y la solicitud con que atiende las penas de sus hijos. Eso produce como es de esperar, una respuesta recíproca de los hijos hacia ella.

Independientemente de la personificación que se trate, la actitud del adorador hacia la madre es la misma. Así por ejemplo, cuando el objeto de veneración es la tierra, se actúa ante ella como un hijo. Según Bhattacharyya (31), desde la prehistoria en muchos lugares de India se enterró a los muertos en posición fetal, quizá como una manera de significar el regreso a la madre tierra.

En el fondo, lo que está buscándose es una protección contra las acechanzas y peligros. En esa relación, los adoradores de

la diosa se lo dirigen como a una verdadera madre y como hijos que son, se comportan ante ella como niños, en especial aquellos seguidores de las formas de culto bhakti a la diosa. Cuando esa bhakti o devoción a la diosa es llevada hasta el éxtasis,¹⁰⁵ actitudes infantiles se cambian por sentimientos y visiones místicas. Esa era la manera típica como Rāmākṛṣṇa (32) y sus discípulos actuaban en todo lo referente a la diosa, ante quien frecuentemente tomaban actitudes de niños.

La actitud infantil ante la diosa madre es uno de las características que más hacen destacar los autores y una de las que más se presta a interpretaciones de tipo psicológico. Zimmer se refiere a ellas por ejemplo, como una regresión a formas de subordinación y dependencia propias de la fase oral acompañadas de pérdida de la responsabilidad y de la identidad (33). Pero una vez más tocamos aquí con conceptos psicoanalíticos, que aunque fundamentales en el estudio de las características del culto a la diosa madre, escapan por completo a los alcances y objetivos del presente trabajo.

La característica más importante que tiene toda madre es su relación con los hijos: es madre porque tiene hijos que alimenta, protege, provee. Por eso sus hijos son para ella, primero que todo, desvalidos. Es normal que los adoradores de la diosa acudan a ella en actitud infantil. Así pues, existe una tendencia, que debe considerarse natural, a relacionarla en general con los niños. La diosa madre lleva en sí misma la

fertilidad humana, por lo que, afirma Bhattacharyya, "Como fuente de la fecundidad humana, ella produce la concepción de niños en las mujeres, los saca del vientre materno con seguridad y los protege de todos los peligros y acechanzas (34).

A eso se debe que muchos insistan en interpretar como diosas madres las figurillas de cerámica de la civilización del Indo y otras de épocas posteriores (35) que representan a mujeres con niños en los brazos. A nuestra manera de ver, es posible que eso sea correcto, porque sería una de las formas de representación más claras de lo que quiere expresarse. También lo sería la imagen de una mujer embarazada o en actitud de parir. Así también lo intuyó Hāmākṛṣṇa en el siglo pasado. En sus visiones, según nos describe Kinsley, aparecía por ejemplo una hermosa mujer en estado de gravidez que brotaba de las aguas del Ganges (36).

La maternidad de la diosa se extiende a todo lo que existe: ella es la generadora del mundo y también de todos los dioses; es protectora, generosa, fecunda: "Oh Diosa. Eres cantada en los purānas como la Madre del mundo. ¡Oh Madre! Nosotros somos tus hijos así como los dioses lo son" (37)

Dice Rahman que la diosa es madre por excelencia porque ella es Jananī

"... porque da nacimiento o produce a los dioses y a todo lo que haya nacido. Ella es Dhatri porque los alimenta, y como Sakambharī hace crecer la vegetación...

Ella es Tārā y Tārini porque libera a sus adoradores de toda miseria terrenal. Como fuente de toda gracia, belleza y felicidad, ella es benévola porque personifica todas las cualidades de la cabeza y del corazón" (38).

Adornada con estos atributos, la imagen maternal representa una protección segura contra todo lo malo. Pero al equiparar su imagen con la de la diosa terrible, se la coloca frente a un polo opuesto y frente a otra actitud que es también atributo dentro de los que caracterizarán a la Diosa Madre.

4. Diosa terrible.

Es muy familiar en la religión de India la imagen sanguinaria y feroz de la diosa terrible: de espantosa apariencia con sus ojos feroces, las armas en sus manos, el collar de cráneos, la boca chorreando la sangre de sus víctimas, es la imagen misma de la muerte. El culto sangriento que ha recibido a través de toda la historia cobró muchísimas víctimas humanas y se hizo especialmente famoso en la India del siglo XIX. Bajo la advocación de Kālī, era adorada por los thugs, una secta de asesinos fanáticos.

Kālī parece ser una antigua diosa aborigen. Su culto sangriento y su apariencia feroz la han relacionado con la guerra y es posible que fuera ese su propósito original, es decir, el de divinidad guerrera.

También desde muy remotas épocas se le ha rendido culto, como a diosa de la muerte y, como tal se la relaciona con los crí

nees y con la sangre, los que han venido a convertirse en su símbolo.

Paradójicamente se la llama "madre" y sus hijos, los adoradores, exaltan simultáneamente el carácter terrible y el material:

"Oh Kali, matadora del demonio, tú portas muchas armas en tus manos. Tus ojos son rojos y usas el sangriento collar de cráneos. Sesenta y cuatro yoguínis, las horribles, danzan a los sonidos de una banda de guerra. Oh madre, siéntate en tu trono y dices cómo vendrán los terribles sonidos. Como las nubes hacen ruido en el tiempo de la estación lluviosa. Después de oír tu voz, Bakasus (un demonio) y todos (los demonios) huirán... Oh madre, te sientas en el trono en forma benigna" (39).

Ya desde los vedas había diosas que ostentaban ese doble carácter: así por ejemplo, Prthivī es Mahī Mātā en el Satapatha Brāhmaṇa (40), pero también aparece como destructora en el Taittirīya Saṁhitā (41).

En opinión de Stella Kramrisch (42), la ambivalencia es tal, que la antigua diosa de la muerte no es otra que la madre tierra.

También la manera como son descritas las matrkās presenta ese carácter de dualidad de algunas de las diosas terribles: se las pinta como bien conformadas, hermosas, dulces, bien adornadas, bellas como ninfas, de melodiosa voz, etc. (43). Sin embargo guardan un fondo de malevolencia: beben ferozmente la

sangre de los demonios, y se las identifica con las malas cualidades mentales (44).

La madre terrible recibía en el pasado ofrendas de cabezas humanas y en general todo lo relativo a ella tiene que ver con la muerte y la destrucción. Según Zimmer, en el sur de India es la diosa que envía las pestes, pues "así como da la vida, también da la muerte" (45).

Junto con Durgā, Kālī ha sido la más frecuente personificación de la diosa terrible, e incluso muchas veces se las confunde en una sola entidad. Tradicionalmente es divinidad tutelar de las bandas de ladrones, quienes le sacrificaban niños brahmanes capturados (46).

La importancia que paulatinamente va adquiriendo hace que poco a poco se la identifique con alguna de las grandes - diosas de la Gran Tradición hindúista . De esa manera, hacia el siglo VIII según Kinsley, comienza a ser asociada con Śiva y termina por convertirse en la śakti de ese dios (47). Debido a eso también ella, como su consorte, puede crear y destruir los mundos.

Aparte de la particular adoración que le rendían los thugs, el culto a Kālī ha sido muy importante. Es muy popular especialmente en Bengala, provincia en la que en 1905 se dio una explosión de nacionalismo que la proclamó como símbolo nacional. Las condiciones eran favorables para despertar el patriotismo, de manera que no fue difícil introducir en él

elementos religiosos. De esa manera comenzó a hablarse de la "madre India" y se personificó a la diosa en el país mismo. En tan convulsionados momentos el periódico Yugantar incitaba al pueblo a echar a los británicos en estos términos:

"La Madre pide ofrendas sacrificiales. ¿Qué es lo que quiere la Madre? ¿Un coco? No. ¿Un pollo o una oveja, o un búfalo? No. Ella quiere muchos asuras blancos. La Madre está sedienta de la sangre de los feringheos (extranjeros), quienes la han escarnecido continuamente. Satisfagamos su sed. Matar a los feringheos, decimos, no es asesinato" (48).

Actualmente su importancia en esa región es enorme. Su imagen es venerada allí en miles de templos, en los que se la festeja en el día de Kālī Pūjā, con sacrificios de cabras negras en su honor. Parece que ha sido general en casi toda la India y en todas las épocas, la presencia de una diosa terrible. En la mayoría de los lugares ha tendido a confundirse con Kālī y era frecuente que hasta hace algunos años -- ocurrieran sacrificios humanos en su honor. Podría decirse en realidad que la mayoría de las diosas de las aldeas se identifican con ellas; si bien es cierto que protegen a sus adoradores de calamidades, también lo es que están listas a producir las si los aldeanos descuidan sus obligaciones para con ellas. Son la causa de la buena ventura, pero también lo son de la enfermedad y de la muerte. Por eso, más que amadas, son temidas y casi podría decirse que "mantenidas a distancia" mediante el sacrificio de cabras, pavos y palomas (49).

El origen que atribuyen los purānas a la diosa terrible la hace aparecer como una "emanación" de la Devī. Las diferentes descripciones del hecho tienen pocas variantes: por ejemplo, la del Mārkaṇḍeya Purāna dice que la proposición matrimonial del demonio Śumbha produce tal ira en la diosa, que de su frente brota la terrible Kālī armada para el combate (50). Se enfrenta a Candā y Munda los dos demonios portadores del mensaje y los mata (51). Después de esto, antes de retirarse, promete a los dioses que "nacerá" tantas veces cuantas sea necesario para matar a los demonios (52).

Es sin duda el carácter guerrero el que más salta a la vista cuando se observan los principales atributos de la diosa purānica, con los cuales se conforma su imagen de diosa terrible. Según Bhattacharyya,

"En muchos de los purānas la Devī es primeramente la diosa guerrera, quien no solamente confiere victoria y éxito a sus adoradores en el campo de batalla, sino que también realmente participa en la guerra para liberar al mundo, donde quiera que éste sea oprimido por los demonios" (53).

Igualmente en el Devī Bhāgavata Purāna brota Kālī de la frente de la Devī ante la necesidad de pelear con los demonios (54).

Como diosa terrible tiene mucha más significación e importancia cuando se la relaciona con la śakti. Constituye ésta otra de las fases de su evolución y se caracteriza porque entonces se la identifica con la diosa madre (55).

Bajo esta advocación Kālī es uno de los nombres con que más comúnmente se la designa. Dice Rawson:

"El nombre viene desde la Mundaka Upanisad (1, 2, 4) y aparece como sinónimo de la Diosa Madre en el Amarakosā (1, 1, 36-38), el Mahābhārata (4, 6, 17; 9, 23, 4, traducción de Ray) y en el Harivamśa (2, 129, 10). La mayoría de los purānas también usan este epíteto para designar a la Diosa Madre" (56).

En opinión de Rawson, su carácter real es de una completa dualidad

"La amorosa diosa de la creación tiene otra fase. Así como ella pone al hombre en el tiempo y el mundo, también ella lo saca de ahí. Así ella también es su destructora. Todas esas cosas que paralizan y matan -enfermedad, hambre, violencia y guerra- son parte inevitable de su actividad tomadas desde el punto de vista del hombre como víctima... muchos iconos tántricos la pintan por eso como la de cara negra, la terrible Kali, su lengua colgando y su colmillada boca chorreando sangre. Ella podrá ser espantosa, pero no podrá ser menos querida" (57).

Cuando se va conformando la personalidad de la Diosa Madre, el carácter terrible se "despersonaliza" de ella. La Devī no es la sanguinaria y feroz diosa devoradora de niños y de demonios, porque esa imagen no es compatible con su condición de bella madre de la luz, benévola y tierna. El atributo de terrible está incorporado dentro de ella, pero no manifiesto. Por eso es frecuente que cuando se requiere de la fuerza y del poder de la diosa para enfrentarse a los demonios, no es

ella quien lucha, sino su śakti guerrera. Así es como aparece Kālī, como śakti guerrera de la Devī, para cumplir esa misión. Además, según Kinsley (58), la entrada de Kālī al hinduismo se hizo justamente cuando apareció como servidora de Durgā. De ahí provendría entonces su asociación con la Gran Madre, supeditada a ella como śakti para realizar las tareas más repugnantes o "indignas" de la Devī, tales como destrozar a los demonios con sus fauces, chupar la sangre que corre por el campo de batalla, etc. (59).

Por otra parte, el carácter negativo y destructor de Kālī parece incompatible con el de bondadosa madre de la Devī, por lo que desde temprana época fueron separadas las dos diosas. Las catástrofes naturales se atribuían, según Kinsley, por ejemplo a su destructiva y casi irresponsable danza de la muerte (60).

La forma más común de concebirla era en su carácter dual. La sonrisa bondadosa de la madre abnegada prodigaba en los buenos tiempos la salud, las buenas cosechas, la abundancia, la paz; pero su sonrisa podía trocarse en mueca feroz y entonces se atronaba el aire con el estrépito de la diabólica carcajada de la madre terrible anunciando la desgracia.

5. La incorporación del concepto de śakti

En el proceso de conformación de la diosa madre apareció el concepto de śakti como uno de sus atributos más importantes. Se ha dicho que en sus orígenes se remonta a los tiempos de

la civilización del Indo (61) y que sus primeros indicios claros aparecen en el Rg Veda (62). El momento exacto en que el concepto de śakti se incorpora a la diosa madre nos parece menos importante que el contenido que encierra.

Lo primero que se encuentra al examinar el concepto de śakti es la idea del poder, pues sobre él se fundamenta lo más importante de su contenido. Nos parece que la acumulación progresiva de atributos en las diosas antiguas iba cumpliendo poco a poco la función de hacerlas poderosas. A veces se da la impresión de que fueron las alabanzas las que adornando desmesuradamente los atributos de esas diosas, terminaron por conformar la idea de poder asociado a ellas. Véase por ejemplo:

"Aditi es el Cielo; Aditi es la atmósfera
 Aditi es la madre, ella es padre, ella es hijo;
 Aditi es todos los dioses y las cinco clases de seres
 Aditi es todo lo que ha nacido; Aditi es todo lo que nace

Así se fueron conformando las diosas más poderosas del hinduismo. De esa manera, cuando se las asoció estrechamente a una divinidad masculina, tenían una acumulación de atributos que les confería muchos poderes.

El poder que es la śakti convierte a la parte femenina de los dioses en la mitad activa y dinámica y relega a lo masculino a cumplir funciones estáticas y pasivas (64). La concepción filosófica dual de las divinidades en el hinduismo les atri-

buye una interacción de sus dos componentes, porque uno no puede existir sin el otro. Ya se ha dicho que la parte femenina, la śakti del dios, es la mitad que representa el poder que exhibe el conjunto. Así por ejemplo Brahmā es el creador, pero él, por sí mismo, sin el concurso de su śakti Brahmī, no puede crear. Ella, su śakti, tiene el poder, la energía necesaria para crear. En otras palabras, la energía que encierra Brahmā como totalidad, como dios creador, esena por completo de Brahmī.

Es difícil encontrar una explicación aceptable para este fenómeno. Nos referimos a que no es fácil entender por qué en el seno de una sociedad patriarcal como era la India se dio esta característica: el dios inferior a la diosa, el macho supeditado a la hembra, lo femenino superior a lo masculino. Las explicaciones según las cuales se debe a reminiscencias de una lejana etapa matriarcal, no parecen muy convincentes. El concepto de śakti se fortalece más y más en ese ambiente patriarcal en lugar de venir decreciendo como debiera ser el caso si su origen estuviera en el lejano pasado.

Da la impresión de que se desarrolló a partir de las especulaciones cosmogónicas del hinduismo primitivo. Nos atreveríamos a pensar que sus características provienen de los apartes de la pequeña tradición, en cuyas concepciones religiosas las diosas tienen una muy importante relación con la fertilidad: las diosas son mujeres, compañeras, esposas, pero sobre todo,

madres. Esas diosas debieron ir acrecentando su importancia a medida que la mujer adquiría más preponderancia social paralelamente al desarrollo de la agricultura, según se explicó en el capítulo anterior. De esa manera, cuando se incorpora el concepto de śakti a la Gran Tradición, lo hace con el peso de un pasado contra el que los principios patriarcales no pueden nada.

Las madres son las que dan origen a las cosas. Por eso en la cosmogonía, en el proceso de la creación, adquiere la śakti una importancia especial como principio activo, se trate o no de un medio ambiente patriarcal.

Con el tiempo se fue formando una identidad entre la śakti y el concepto sāṅkhya de Prakṛti. Como "mitad" femenina de un conjunto dual, es la misma śakti. Ella es la fuente de la materia, pero no tiene una personalidad distintiva o una individualidad. Según Brown, no tiene imagen concreta o forma, ni historias o leyendas en las que figure como un ser separado y distinto. Sin embargo, es común que se lo considere como un principio femenino del universo y aun más, que se lo personifique en diosas (65). "... nurusa y Prakṛti son también brahmān y naya: el Espíritu y la Naturaleza, el Absoluto y la Negia existencial, pero son, sobre todo, el señor-Dios y su Potencia Creadora (śakti). Y esta última no es una energía abstracta, como tampoco el Espíritu es un puro concepto metafísico; es Dios, como el Espíritu es Dios" (66).

La tendencia a personificar los conceptos pronto hizo que Prakṛti fuera llamada Devī y que se la identificara con alguna diosa. En el sistema sāṅkhya, Puruṣa y Prakṛti no interactúan como hombre y mujer en el sentido de dualidad sexual, sino más bien como materia y espíritu. Prakṛti es la causa material del universo. Puruṣa es el espíritu que anima esa materia, el Brahman. El impulso primordial se relaciona con Prakṛti, de manera que se constituyó en la fuerza que impelo a la materia a multiplicarse y a diversificarse (67).

Aunque no es correcto dentro de la conceptualización ortodoxa considerar a Prakṛti confundida en una sola entidad con el Ātman, es evidente la tendencia general a hacerlo. Cuando se la identifica con la śakti cósmica se la lleva a un punto en el que se confunde con el Absoluto. De esa manera se llega a concebir a la Divinidad Suprema en forma femenina y es ahí donde aparecerán los fundamentos de la escuela Śākta.

Pero para el sentido común es evidente que Prakṛti por sí misma no puede procrear porque es unisexual. Para solucionar ese problema, el sāṅkhya apela a la ideología de la fertilidad, para explicar que la relación entre Puruṣa y Prakṛti debe entenderse en términos de la relación entre hombre y mujer:

"Prakṛti agrada a Puruṣa exactamente como una mujer agrada a un hombre. Las actividades de Prakṛti son también concebidas en términos de las actividades emocionales de una doncella enamorada. Prakṛti es a veces concebida como novia ruborizada y a veces como una desvergonzada danzarina" (68).

Prakṛti sostiene y contiene al universo, porque es la creación, es decir, porque es la tierra (69). Debido a eso, según Brown (70), todos los seres femeninos, divinos o mortales, se conciben como partes de Prakṛti, a la que considera "madre del mundo". Purusa es el padre del mundo (71). De manera semejante, las diversas tendencias, ya sean śāktas, jainas, budistas, vaiṣṇavas o śivaitas, adoptaron a Prakṛti adaptándola a sus propias conveniencias y necesidades. Se la representaba feminizada al personificársela en varias diosas que adquirieron así de pronto carácter cosmogónico, pues se llegó a considerar a Prakṛti Jagadyoni, el "útero del mundo" (72).

"...el simbolismo macho/hembra es muy concreto en la tradición tántrica. Aunque es cierto que su expresión final es la de la unión del Espíritu y la Naturaleza, no lo es menos que se utiliza para designar al Espíritu la palabra puruṣa, término que, desde la época védica, significa en primer término "el Macho". Y por eso es por lo que el símbolo que mejor lo representa es el de linga ("falo erecto"), mientras que prakṛti es el yoni ("matriz, útero"). En la India, se encuentran por todas partes representaciones del Universo bajo la forma de un cilindro de piedra irguiéndose sobre un pedestal triangular: imagen de una matriz atravesada por el linga. La omnipresencia de estas representaciones, el culto que se les rinde, la veneración de que se les rodea constituyen la prueba de la influencia inmensa del tantrismo sobre el espíritu indio desde hace muchos siglos" (73).

Es difícil encontrar un sistema filosófico o una religión de la India que haya escapado a la influencia de las primitivas formas de la ideología de la fertilidad. Parece que en la base de las más importantes corrientes se encontrará abiertamente, o en forma simbólica, la presencia de la dualidad sexual original. Por ejemplo, en el tantrismo, se considera que la kundalini es una forma de la śakti, cuya energía, ascendiendo por la espina dorsal, alcanza finalmente el punto en el que se une con Śiva (74). De nuevo está presente aquí una unión sexual.

Ahora bien, en la escuela Śākta existen ciertas teorías místicas acerca del sonido, según las cuales la śakti es Śabda, el Sonido Eterno. En ese sonido Śiva representa la 'a' y la śakti la 'h', última letra del alfabeto sánscrito (75). Lo que se encierra entre esos dos extremos, es pues la totalidad del universo, pues todo ha sido generado mediante la acción conjunta de los dos. La permanencia de la acción de esos dos opuestos causa la constante renovación de la vida, una de las preocupaciones que en la antigüedad contribuyeron a producir la ideología de la fertilidad.

Se les da pues nombres propios a esos extremos y se les asigna una personalidad específica: Śakti y Śiva. De nuevo, una dualidad sexual generadora de las cosas.

En la Gran Tradición hinduista la śakti aparece como Durgā. A veces se la conoce con los nombres de Bhagavatī y Mohāyoginī.

Según Lalys, los vaishnavas la consideran consorte de Visnu con el nombre de Sri-Lakṣmī (76).

No era característica suya en sus orígenes, pero el concepto de śakti, se aproximó bastante a otros importantes en la cosmogonía de India. Ya vimos cómo lo hizo con Prakṛti. Pero también ocurrió igual con Vāk, Ātman, Brāhman, Om, etc. La idea es, en todos los casos, poder creador.

El sentido exacto del término śakti no es fácil de definir. Como dice Woodroffe, "No existe palabra de contenido más extenso en ninguna lengua que este término sánscrito que significa "poder". Parā-Shakti en el más alto sentido, es Dios como Madre, y en otro sentido es el universo que brota de su vientro" (77).

Extendiendo pues el término hasta casi equipararlo con Brāhman, śakti viene a constituirse en la Eterna y Primera Energía sin la cual nada hubiera sido creado, originado o nacido:

"Shakti, 'Energía'... no es sólo gramaticalmente femenino. La experiencia humana enseña también que toda vida nace del vientro de la mujer, de la madre. Por lo tanto, los pensadores indios, de quienes se ha originado el shaktismo, creen que la más alta divinidad; el sumo principio creativo debería ser traído lo más cerca de la mente humana no a través de la palabra 'Padre', sino a través de la palabra 'Madre'" (78).

Aquí encontramos otro paso muy importante en el recorrido que desde la antigua ideología de la fertilidad nos traerá hasta

el concepto de Diosa Madre, pues en Ella la śakti constituye uno de lo más sobresalientes atributos: "Cuendo el saktismo finalmente florece, el patrón de dominación masculina se cambia. Ahora todos los dioses solícitos se postran ante la diesa y le ruegan que los ayude..." (79).

Debo aclararse sin embargo que en este punto se hace indispensable la presencia de una contraparte masculina de la śakti. La entidad que la representa en este momento tiene todavía características de esposa y en ese sentido exacto (como esposos) deben interpretarse Viṣṇu-Lakṣmī y Śiva-Parvatī, por ejemplo. Ya veremos cómo en una fase posterior (la del Devī Bhāgavata Purāna), la personificación de la Devī puede prescindir por completo de la presencia masculina, para declararse totalmente identificada con el Absoluto como Causa de todas las Causas.

NOTAS CAPITULO 3

- (1) Kinsley, 1978, p. 138
- (2) Mah, 4, 6, 7-8
- (3) DBh p, 5, 16, 47-48
- (4) Ibid, 5, 30, 11-24 y especialmente en 1, 9, 60-87
- (5) Ibid, 5, 15, 46-55; 5, 30, 11-24
- (6) Ibid, 7, 31, 31-42; 7, 28, 4-45
- (7) Allen, 1976, p. 315
- (8) Mah, 9, 45, 30
- (9) Ibid, 9, 45, 37
- (10) Ibid, 9, 43, 13
- (11) Zimmer, 1962, p. 215
- (12) Kinsley, 1975, p. 153
- (13) Rahman, p. 385 ss.
- (14) Ibid, 388
- (15) Kakati, p. 41
- (16) Newman, 1974, p. 103 s.
- (17) Von Glasenapp, 1965, p. 142
- (18) AB 8, 54; SB 13, 12, 6, 16
- (19) Das Gupta, 1976, p. 334
- (20) Chattopadyaya, p. 154
- (21) RV, 1, 155, 3; 1, 54, 2; 9, 3, 11; 7, 53, 2; 9, 85, 12;
10, 1, 7; 10, 35, 3; 10, 64, 14; 10, 65, 8; 10, 110, 9
- (22) Zimmer, 1966, p. 75
- (23) Varenne, 1978, p. 192
- (24) AB 4, 27
- (25) Zimmer, 1966, p. 86
- (26) Esnouf, 1978, p. 105
- (27) Woodroffe, 1951, p. 422 ss.
- (28) DBh p. 9, 1, 4-18
- (29) Rahman, p. 397
- (30) Das Gupta, 1976, p. 334
- (31) Bhattacharyya, 1968-71, p. 344
- (32) Rāmakṛṣṇa, (1836-86) maestro de Vivekananda, a quien gustaba

los cantos y poemas a la diosa, de lo que decía tener frecuentes apariciones.

- (33) Zimmer, 1966, p. 77
- (34) Bhattacharyya, 1969-71, p. 370
- (35) Ibid, p. 371
- (36) Kinsley, 1975, p. 134
- (37) Dh P 4, 15, 38
- (38) Rahman, p. 552
- (39) Babb, 1975, p/ 135
- (40) SB 13, 1, 6, 1
- (41) TS 4, 2, 5
- (42) Kramrisch, 1974-75, p. 263
- (43) Mah, 9, 45, 32, 35
- (44) Rahman, p. 232
- (45) Ibid, p. 95
- (46) Kinsley, 1975, p. 94
- (47) Ibid, p. 102 ss.
- (48) Ibid, 1975, p. 127
- (49) No deja de ser significativo el hecho de que sacrificios sangrientos ("primicias para la fertilidad", según se explicó atrás), se combinen con ofrendas de flores y hojas, elementos vegetales que podrían referirse a una propiciación de las fuerzas de la fertilidad. (Kakati, p. 34)
- (50) MF 84, 16
- (51) Idem
- (52) Ibid, 88
- (53) Bhattacharyya, p. 59
- (54) Dh P, 9, 1, 71-95
- (55) Nos referimos aquí a la popular y común concepción de la diosa madre en la Gran Tradición de la edad media de India. Esa concepción no es la misma de la Suprema Diosa Madre que dibuja el Devī Bhāgavata Purāna.
- (56) Rahman, 554-55
- (57) Rawson, 1973, p. 17
- (58) Kinsley, 1975, p. 91
- (59) Debe explicarse que una de las formas de resaltar la gloria y el poder de la Diosa Madre en el Devī Bhāgavata purāna,

es apelando a las "śaktis menores". La idea es que la Diosa Madre tiene en sí misma muchísimas diosas menores que a la manera de sirvientas la asisten. Estas diosas son las śaktis de sus respectivos dioses-esposos, pero moran permanentemente dentro de la Diosa y por eso pueden brotar de ella cuando se requiere de sus servicios.

(60) Ibid., p. 129

(61) Kuiper, 1966, p. 70; Rahman, p. 125

(62) Se refiere esta opinión a que en el Rg Veda aparece una divinidad omnipotente llamada Vāk, que se denomina a sí misma "Reina": "Yo soy quien creó al Padre en la cúspide de este mundo" (10, 125, 7). Y en el verso siguiente se canta: "Yo me adueño de todas las existencias. En el cielo y más allá, hasta tal extremo de grandeza he llegado".

(63) RV 1, 89, 10

(64) Babb, 1975, p. 219

(65) Brown, 1974, p. 120 s.

(66) Varenne, 1978 p. 191

(67) Kinsley, 1975 p. 137

(68) Ibid., p. 85

(69) VI P 1, 2, 18

(70) Brown, 1974, p. 143

(71) Idem

(72) VI P 1, 2, 19

(73) Varenne, 1978, p. 196

(74) Lalys, 1973, p. 13

(75) Esnoul, 1978, p. 105

(76) Lalys, 1973, p. 31

(77) Woodroffe, 1951, p. 27

(78) Ibid., p. 116

(79) O'Flaherty, 1981, p. 97

Capítulo 4 LA DIOSA MADRE

1. La Madre Creadora, la Madre Poderosa, la Madre Cósmica

La diosa que nos describen los purānas y cuyas características más importantes señalamos en el último capítulo, es el paso inmediatamente anterior a la que consideramos punto final de la evolución de los cultos a la fertilidad, la Gran Diosa Madre del Devī Bhāgavata Purāna. Creemos que el acrecentamiento paulatino de su importancia se debe a la acumulación de poder que le confiere su naturaleza de śakti suma de al que le asigna su categoría de pareja divina. Por otra parte, a ellos debe añadirse el no menos importante de madre de los dioses, de los hombres y del mundo.

Ya desde antes de la aparición del Devī Bhāgavata Purāna, se hace evidente que todas sus advocaciones, sin importar de cuál se trate en particular, gozan del privilegio de ser la Suprema, aquella a quien están supeditados los demás dioses. Kālī, la feroz y sanguinaria, por ejemplo, también puede ser la Madre Universal, creadora del mundo (1), la rectora de los ciclos de los yugas, el ama y señora del tiempo y, según varios autores (2), su nombre puede ser traducido como el femenino de Kāla -tiempo-.

En la misma forma, Durgā ha sido identificada con la Gran Diosa, después de absorber los atributos de muchas diosas de aldeas, el conjunto de las cuales conformará la totalidad de

los de la Diosa Madre (3).

Se la ha identificado también con la Vāk védica. Aunque no es ese el propósito del Rg Veda, se llegó a considerar a la Diosa Madre y a la Vāk como una sola y única entidad, aquello que

"Con los Rudra, con los Vasu,
con los Aditya y con Todos los dioses voy.
Sostengo simultáneamente a Varuna y a Mitra,
A Indra y a Agni y a los dos Ásvines sustento".

"Soy quien guío al Soma exuberante
dirijo a Yvāstar y también a Pusān y a Bhaga,
Otorgo la riqueza al preste,
al que invoca bien, al estrujador de Soma y al inoculador lego

"Yo soy quien creó al Padre en la cúspide de este mundo.
En el mar, en las aguas está mi origen,
desde allí me propagué por entre todos los seres,
y concierne al mismo cielo con lo que mi cerebro vierte".

"Yo también aliento, como el viento,
y me adueño de todas las existencias.

En el Cielo y más allá, en la Tierra y más allá,
hasta tal extremo de grandeza he llegado" (4).

Prakṛti, Śakti, Umā, Parvatī, son sólo una y la misma cosa, diferentes nombres para la Madre de todo, la jaranāmātr, madre de toda vida (5).

Su nombre encierra pues a todos y cada uno de los dioses y śaktis. Como Suprema Señora de todos los dioses aparece en el Markandeya Purana (6), y también recibiendo himnos de alabanza de parte de todos los dioses (7).

Pero, en este punto de la evolución de la Diosa Madre, aparece como esposo, ya sea de Siva o de Visnu. En otras palabras, la inmensidad de su poder se debe a que es la śakti de algunos de ellos. En ese sentido, podría decirse que su poder todavía "depende" de su asociación con otra divinidad. Se necesita alcanzar la conceptualización del Devī Bhāgavata Purāna para que la Devī se libere por completo de otros dioses y figure allí como Madre virgen y Supremo Principio del universo.

En este punto de su desarrollo es creadora y por tanto contraparte femenina de la pareja divina original; pero aquí aun está presente la antigua idea de la fertilidad, -la dualidad sexual original-, y por eso creo que el concepto de Diosa Madre no ha alcanzado todavía su expresión máxima.

El máximo desarrollo lo logrará en el momento en que se convierte en creadora, cuando puede prescindir de la divinidad masculina para producir vida. En otras palabras, cuando el acrecentamiento de su poder la lleve a un punto en que por poder prescindir del principio masculino, la ponga por primera vez en la posibilidad de romper con los principios de la ideología de la fertilidad. Esos principios en los que siempre están presentes un macho y una hembra cósmicos, han sido el fundamento cosmogónico más importante en los sistemas religiosos y filosóficos de India.

Es aquí en este punto donde se alcanza no el poder de procrear, sino el verdadero de crear, de sacar de la nada sin un concurso sexual.

El poder de crear no implica una naturaleza andrógina; es más, no implica ni siquiera una idea de asexualidad sin procrear: no. La Diosa del Devī Bhāgavata Purāna es una Madre Poderosa, pero también una mujer de hermosas formas femeninas, y una Diosa Madre capaz de crear de la nada.

2. La "herojin" de la Diosa Madre

Es claro que en los autores del Devī Bhāgavata Purāna existe la conciencia de estar saliéndose de los postulados hinduistas, para lo cual tratan de hacer creer que lo que están diciendo no es otra cosa que una corroboración de lo escrito en los textos clásicos y que por tanto sus palabras deben tomarse como ley sagrada. Es por eso que frecuentemente se hacen menciones de los vedas de manera muy reverente y de una forma tal que es capaz de hacer pensar que de verdad se les acata constantemente.

La continua mención de los cuatro vedas podrían sugerir que son la principal fuente de inspiración del libro. Pero la verdad es que en el Devī Bhāgavata Purāna no hay nada que demuestre ninguna clase de conocimiento real de los mismos. Hay sin embargo quien afirma que de todos los purānas es este el que réverencia más que ninguno la autoridad védica (8). Sin

embargo, lo que nos parece es que se trata de un acatamiento ciego del Veda en cuanto Veda, pero sin un conocimiento real de su contenido. Es como si a través de las generaciones se insistiera en forma dogmática en la infalibilidad de su discurso, rindiéndolo constantemente una reverencia que la costumbre terminó por convertir en ley.

La verdad es que es bastante frecuente que el desarrollo del texto, a pesar de las constantes protestas de fidelidad a los preceptos védicos, lleve a conclusiones contrarias a la tradición de los vedas. Pero eso no es un obstáculo para que a cada paso se encuentre uno con afirmaciones de que se acata la sabiduría y preceptos de los rsis de la antigüedad, só lo que no sin antes hacer "algunas excepciones".

Más frecuentemente, la discrepancia se soluciona acomodando las ideas de tal manera que ocultan la contradicción, como cuando humildemente lo pregunta Brahman a la Devi:

"Uno solo existo; y eso es Brahman y no hay nada más".
Es lo dicho en los vedas. Ahora yo siento en mi mente una duda con respecto a una discrepancia con lo que di con los vedas. No puedo decir que el Veda sea falso. Por eso yo os pregunto: Sois Vos el Brahman, el Uno y el Segundo que se menciona en los vedas...?" (9)

En otro pasaje, la contradicción entre la Bhakti a la Diosa que se ha confirmado plenamente en la época de la escritura del Devī Bhāgavata Purāna (10), y los preceptos ya obsoletos del Veda, se soluciona eliminando de la competencia a los

vedas: "¡Oh la no nacida! Austeridades, control de pasiones, iluminación o realización de sacrificios como es ordenado en los vedas, nada puede salvar de este oceano de Samsāra. Sólo la adoración devocional de vuestros pies de loto..." (11)

O más directamente, cuando a los pies de la Devī exclama Brahmā:

"¡Oh, Madre! No es que los vedas no puedan describir vuestra naturaleza, ya que al realizarse los sacrificios y otras acciones menores, no mencionan toda vuestra naturaleza, la de ordenadora de todo, sino tan sólo mencionan a Indra y a deidades menores y a Svāhā Devī, una parte de vuestra esencia, como las deidades que presiden las ofrendas sacrificiales" (12).

Y luego más adelante dice el mismo dios Brahmā:

"Yo soy vuestro sirviente obediente. Yo estoy sumergido en la ilusión de este oceano del mundo. ¡Salvadme, oh, Madre! de este samsāra. Esos que no conocen vuestro carácter, piensan que yo soy el creador y señor de este universo; esos, que no os adoran y adoran a Indra y otros dioses y llevan a cabo sacrificios para merecer, son ciertamente ignorantes de vuestra gloria" (13).

Creemos que el Devī Bhāgavata Purāna es el resultado de la evolución de los conceptos originales de diosa de la fertilidad que surgieron de la civilización del Indo, de la generalidad de pueblos de la India contemporánea a Mohenjo-Daro y Harappa y de los aportes de culto a divinidades femeninas y propios conceptos de la fertilidad que traían los arios. Esos tres conceptos los sintetiza y estructura el Devī Bhāgavata

Purāna en la forma de un culto muy especial a la Diosa. Pero como hay que añadir además los conceptos de la śakti y los principios del tantrismo, es fácil comprender que se desembocara en una exclusividad (que no forma parte de ninguno de los tres antedichos) que llegara incluso a relegar a plano muy secundario a los otros dioses.

Sin embargo, en esos siglos que mediaron entre la existencia de los conceptos de fertilidad más antiguos y la Diosa que nos presenta el Devī Bhāgavata Purāna, se produjo un cambio sustancial: en la Devī se personifica ahora a la Madre Generadora del Cosmos. Pero además de eso ha pasado a ser Causa de las Causas sin la intervención de principio masculino alguno. En otras palabras, la Diosa Creadora se sale de los antiguos postulados básicos de la ideología de la fertilidad.

A pesar de toda la influencia tántrica, no es posible encontrar en el Devī Bhāgavata Purāna un pasaje que pudiera considerarse erótico. Lo sexual es referido frecuentemente como explicación natural de las cosas y los seres. Es más: las pocas veces que se insinúa algo semejante (14), es rechazado enérgicamente (15), en especial cuando se trata de requerimientos amorosos que por parte de los desonios son hechas a la Diosa.

Quedan sin embargo vestigios de los antiguos cultos a la fertilidad: aun no se olvida la relación que tiene la Diosa con la tierra, la fecundidad y la agricultura y por eso los ritos

que se le tributan incluyen elementos simbólicos dentro del contexto de la ideología de la fertilidad. Así, cuando se lo represente plásticamente se prescribe que debe tener una concha de caracol y una flor de loto en sus manos (16). Si no existe una imagen, se lo representará con un recipiente de barro, reminiscencia de las antiguas simbolizaciones del principio femenino (17), lleno de agua (18).

Las ofrendas incluyen arroz (19), maderas olorosas, flores y frutos (20). También, sangre de animales sacrificados (21). Todo el ritual debe finalizar con un gran festival de bailes, cantos y música llevados a cabo por doncellas (22).

Es claro el origen de estos elementos de culto. Pero también es muy claro que han sido "depurados" de todo el contenido sexual que tuvieron en el pasado.

No deja de ser extraño el lenguaje "recatado" y las actitudes "puritanas" de que se hace gala allí, en especial si se tiene en cuenta que el Devī Bhāgavata Purāna parece provenir de una época en la que se daba una gran proliferación de esculturas eróticas en los templos (23). Existen también actitudes religiosas (tantrismo) que evidencian la presencia de corrientes místicas de tendencia sexual, a los que permanece inmune el Devī Bhāgavata Purāna.

Como fuente de información el Devī Bhāgavata Purāna constituye un tratado en el que se condensan detalles provenientes de toda la literatura que le antecedió: es posible encontrar

en él tópicos tomados de la Śruti, de otros purānas y de los tantras, además de los vedas, de las epopeyas y del Dharma Sāstra (24).

Se piensa que los partes finales del libro se escribieron en las postrimerías del siglo XI (25) y puede considerarse que cronológicamente es uno de los últimos purānas (26). Se trata de una época en la que las divinidades femeninas en India han sido enriquecidas con toda clase de atributos y poderes. En muchas otras partes del mundo existen diosas madres. Pero es difícil encontrar una Diosa Suprema semejante a la Devī de India, con tantas leyendas, tan alabada, pero en especial, constituyéndose en la divinidad más importante del panteón.

En el Devī Bhāgavata Purāna la Diosa es una Madre virgen, poderosa, casta, pura y misericordiosa; el carácter de madre cósmica en el sentido de la ideología de la fertilidad casi se ha perdido luego de muchos siglos de transformación y sólo ocasionalmente se manifiesta:

"Entonces la Devī, la Diosa del universo, conociendo los deseos de los devas, mostró su propia forma... el Satya Loka se ubica en la parte superior y es su cabeza; el sol y la luna son sus ojos... los vedas son sus palabras; el universo es su corazón; la tierra es su espalda... Prajāpati es su órgano de generación; los océanos son sus entrañas; las montañas son sus huesos; los ríos son sus venas; y los árboles son los pelos de su cuerpo" (27).

Su carácter de madre de la fertilidad, de la tierra, de las cosechas y de la sexualidad natural, sólo ocasionalmente se menciona en el Devī Bhāgavata Purāna como función de una de sus śaktis secundarias (28), a pesar de ser ese el concepto original del que partió el culto a la devī en los tiempos prehistóricos. También es posible encontrar esa relación, aunque ya a la manera de vestigio, en el hecho de que las ofrendas que se perciben consisten especialmente de artículos agrícolas (29), o en forma ocasional, como cuando se dice que Indra llevó a cabo un nśvamedha en honor de la Diosa⁽³⁰⁾.

3. Causa de las Causas

El Devī Bhāgavata Purāna fue compuesto con el fin primordial de alabar a la Diosa para colocarla en la más alta de las cimas del universo como Madre de todos los mundos, de quien proviene la totalidad y de quien han emanado incluso los mismos vedas (31): "En el DBh la divinidad femenina, la Devī, es la Diosa Suprema, la Madre Universal, de quien todos los otros dioses son vasallos" (32).

Los epítetos que con ese fin se utilizan apelan a todos los extremos para ensalzar su poder y su gloria: "Oh Madre, Vos Sois la śakti de todo este universo y llena de todo poder y energía; todas las cosas son vuestra creación" (33).

Otro fin fundamental del Devī Bhāgavata Purāna es la exaltación de la śakti por encima de todos los conceptos filosóficos, pues con ese propósito eleva los principios femeninos del

poder a una altura que hace parecer completamente inútiles los poderes de las divinidades masculinas. En esa forma, un Dios es tan poderoso como su śakti alcanza a ser, pero no lo es por el poder que por sí mismo pueda tener. Ahora bien, la Diosa es la śakti de los śaktis y por eso Ella es todo el poder imaginable del universo.

"En Viṣṇu hay la śakti Sāttvikī; por eso él puede preservar; de otra manera él es totalmente inútil; de esta manera en Brahmā hay Rājasi śakti y él crea; de otra manera él es totalmente inútil; en Śiva hay Tāmasī śakti y él destruye; si no, es totalmente inútil. Así, argumentando una y otra vez en la mente de uno, todos deberían de llegar a saber que la Suprema Adya Śakti tan sólo por su voluntad crea y conserva este universo y Ella es quien destruye nuevamente con el tiempo el Brahmānda entero, cosas animadas o inanimadas; nadie es capaz de hacer su trabajo respectivo aunque sea Brahmā, Viṣṇu, Mahēśvara, Indra, Fuego, Sol, Varuṇa o cualquier otra persona que sea; verdaderamente todos los devas llevan a cabo sus respectivas acciones mediante el uso de esta Adya Śakti" (34).

En esa forma, la naturaleza de la Devī es tal, que puede decirse a Brahmā:

"Yo soy Uno y también yo soy Muchos... Conoce esto como cierto, esto es, Yo, que tomando los nombres de todos los devas, existo en muchas formas de śaktis: Yo soy las śaktis Gaurī, Brahmī, Heṅdrī, Vaiṣṇavī, Śivā, Vāruṇī, Kauverī, Nāra Simhī y Vāsavī" (35).

En las feroces batallas contra los más poderosos demonios no son los dioses sino sus śaktis quienes acuden a auxiliar a la Devī:

"La batalla maravillosa y horrible siguió entonces causando horros y las śaktis de Brahmā y los otros devas empezaron a venir a Chandikā Devī. Les devīs, las esposas de varios devas, fueron entonces al campo de batalla en sus respectivas formas con ornamentos y Vahānas como de costumbre en tales ocasiones. La śakti, (esposa) de Brahmā, llamada Brahmanī... la Vaisnavī... la Devī Śankarī, la esposa de Siva... la hermosa esposa de Kārtika, Kaumari devī... la Indrani de rostro bello... la Vārāhīdevī... la Nāra-simhī... la esposa de Yama... de esta manera las esposas de Kuberā, Varuṇa y los otros devas llegaron con sus formas propias, Vahānas, ornamentos, acompañadas por sus fuerzas y complementamente exitadas" (36).

Igualmente, cuando los dioses emocionados ante el esplendor de su presencia pueden por fin emitir palabra, le dicen:

"Vos sois la Lakṣmī, la śakti de Viṣṇu; vos sois la Madre de Skanda; la śakti de Siva; vos sois la śakti Sarasvatī de Brahmā. Vos sois la Madre de los dioses y vos sois Satī, la hija de Dakṣa" (37).

La primacía femenina que plantea el concepto de śakti es total. Por eso no es extraño que se afirme que "la madre es cien veces superior al padre" (38).

Sin la energía śakti es por tanto imposible la realización de cualquier creación por parte de los dioses; ningún poder

es desarrollado, ninguna realización divina puede llevarse a cabo:

"El Brahman, el Purusa (el Sostenedor, el Sustrato Ultimo, la Máxima Energía, considerada como el Principio Masculino), aunque es incorruptible, Supremo y Pleno, aunque es esto, aun así, se encuentra sin deseos ni emociones. No es capaz de llevar a cabo ninguna acción (sin la ayuda de una fuerza inherente); esta Mahāmāyā, la Fuerza Suprema realiza todas las uniones, reales e irreales, del Universo".

"Brahmā, Viṣṇu, Rudra, el Sol, la Luna, Indra, los gemelos Asvins, los vāsus, Visvakarmā, Kuvera, Varuṇa, Fuego, Aire, Pūṣā, los saḍānaṅ y Gaṇeṣa, todos se unen con Śakti y llevan a cabo sus funciones respectivas; de otra manera son incapaces de moverse por sí mismos. Por tanto, oh rey, conoced la Suprema Diosa Mahāmāyā como la causa de este universo" (39).

Esa energía es proporcionada directamente por el principio femenino inherente a cada dios. Esa energía es por eso la llamada a representar la dualidad divina en los episodios de combate, en los que son las, śaktis las que salen a la batalla contra los asuras, por ejemplo. Pero esas śaktis no son otra cosa que diferentes personificaciones de la Suprema Sakti, que se colocan alrededor de la Madre como poderosa o imbatible escolta.

Como energía primordial antecede a todos los seres y por eso es invocada como la Primera:

"¡Oh diosa! Cuando Brahmā no existía, Viṣṇu no existía, Mahesvara no existía, cuando tampoco existían Indra, Varuna, Kuvera, Yama y Agni, entonces vos sola existís; así saludo a Vos".

"Cuando no existía agua, Vāyu, eter, tierra y sus gu-
nas, sabor, olor, etc., cuando no había sentidos, mente Buddhi, Ahankāra; cuando no existía sol, luna, ninguna cosa, entonces Vos sola existís" (41).

O bien :

"Quien no es diferente de Brahmā, quien es Puruṣa y Prakṛti, la Creadora, la Preservadora y la Destructora de todo, la Madre de todos los dioses, seres y lokas es la Gran Diosa de este Brahmānda. Ella es sin comienzo ni fin, Plena, presente en todos los seres y en todas partes" (42).

Además, se ponen en boca de la Diosa palabras en las que se proclama a sí misma como la Suprema Energía: "Hay siempre unidad entre mí y el Puruṣa. No existe diferencia ninguna en ningún momento entre mí y el Puruṣa (el macho, el Supremo Ser). Quien soy yo, ese es Puruṣa; quien es Puruṣa ese soy yo (43).

Uno de los más significativos pasajes del Devī Bhāgavata Purāna es aquel en el que Śiva, Brahmā y Viṣṇu son llevados por los aires en un Vimāna (vehículo volador) hasta la mansión de la diosa. Desde el comienzo del episodio es evidente que los tres principales dioses del panteón hinduista se encuentran colocados en posición más que de inferioridad, de subordinación: llegan allí en calidad de invitados, se les hace esperar y se les explica que tienen el privilegio de

poder verla gracias al ascetismo que han practicado y ellos se inclinan reverentes ante las disposiciones de la Madre; Ella desea que los tres sean convertidos en mujeres para poder acercárselo y una de las diosas de su séquito cumple el deseo.

La intonación evidente de este pasaje descrito con hermoso colorido literario (sin duda el mejor de todo el Devī Bhāgavata Purāna), es la de subrayar el carácter de inferioridad de los tres grandes dioses del hinduismo ante el poderío incomparable de la Devī. Frente a esa decisión suya los dioses no pueden replicar nada y por el contrario, se consideran muy afortunados por haber sido recibidos en su presencia. Después de esto la Devī los contempla complacida a sus pies, donde por turnos se humillarán ante ella con las más acviles palabras. (44).

Nos parece que es en este episodio donde alcanza su punto culminante la colocación de la Diosa por encima de todas las demás divinidades. Se llega ahí al punto de afirmar que también los devas están sujetos a la rueda de reencarnaciones y que igual que los seres humanos, tendrán fin. Por eso Viṣṇu clama a los pies de la Devī: "Vos, sí Vos, salvados de este oceano de samsāra, lleno de moha (ilusión). Sé mi salvadora cuando llegue el fin, de estos problemas infinitos..." (45)

A continuación Śiva se humilla: "Esos que dicen que Hari, Hara y Brahmā son respectivamente el preservador, el des-

structor y el creador de este universo total, no conocen nada. Todos los tres arriba mencionados son creados por Vos" (46)

Este episodio dramático del Devī Bhāgavata Purāna marca la soberanía de la Devī sobre todo el universo. Frecuentemente sucesivos capítulos hacen referencia a él para ejemplificar los alcances del poder de la Suprema Śakti. Los propios protagonistas, la trinidad hinduista, recordarían esos momentos y esas palabras como para corroborar su absoluta insignificancia ante tan majestuosa grandeza. A partir de ese momento se la exalta con toda clase de epítetos, pero en especial se hace referencia a su fortaleza, a su poder, a su potencial guerrero.

4. Madre guerrera

La exaltación de la Devī adquiere caracteres épicos cuando se trata de relatar los acontecimientos de la lucha contra poderosísimos demonios invencibles hasta por los dioses y que sólo pueden ser contrarrestados mediante la intervención de la Diosa. Varios elementos importantes merecen ser destacados en esos episodios: ahí como en ninguna otra parte, la Diosa se declara como virgen a causa de que no existe en todo el universo algo masculino suficientemente sagrado y grande para merecer ser esposo de la Suprema Śakti. Esto es declarado por la Devī como respuesta a las solicitudes numerosas que el poderoso demonio Mahiṣa le envía con dos de sus sirvientes (47): aquel que se atreva a enfrentársele en combate

y pueda vencer, ese habrá demostrado ser tan grande o mejor que Kila y ese sí tendrá derecho a aspirar ser su esposo. ¡Jih, tu, verdadero tonto! Yo no tengo necesidad de un señor. Yo no tengo nada que hacer con un señor. Yo misma soy el Señor de todos los seres" (48).

En los sucesivos combates con los generales del poderoso demonio, va eliminándolos uno a uno y en orden ascendente a los más fuertes junto con sus ejércitos. (Los relatos detallados de estos episodios tienen toda la fuerza descriptiva y épica del Mahābhārata, de donde puede inferirse una influencia más o menos directa de este poema sobre el Devī Bhāgavata Purāna).

Cuando finalmente acude Mahiṣa en persona para persuadirla, cambia este demonio su apariencia de búfalo por una de joven fuerte y hermoso para tratar de seducirla (49): le hace ver que es una mujer, que ella debe necesitar de un compañero como cualquier otra. En la furiosa negativa que da la Diosa refiere su carácter virginal hasta tanto no sea vencida en combate por su pretendiente. La terrible batalla que sobreviene entre los respectivos ejércitos sobrecoge de espanto a los mismos dioses, que jubilosos celebran más tarde a coro la victoria de la Devī (50).

La particularidad de ese carácter virginal expresa primero que todo la inaccesibilidad de su persona a causa del enorme poder y gloriosa majestad que la acompañan. Se la llama virgen porque

"Ella fue su propia señora y en virtud de su status independiente... creó el universo de acuerdo a su deseo. En este contexto, una virgen no de el significado moderno de castidad immaculada; no casada, soltera y de esta manera libre del control de cualquiera" (51).

La idea de la virginidad de la Diosa Madre no llega a generalizarse por completo; tenía manifestaciones locales y parece que era más fuerte en el sur, donde según Chattopadhyaya, una de las más importantes sectas śāktas tomó el concepto de antiguas concepciones tamiles.

Los combates contra los demonios Čanda y Maṇḍa no son diferentes del mencionado atrás, excepto porque en esta ocasión brota Kālī de su frente y es quien se los enfrenta y los mata:

"Ambikā se enojó mucho; sus cejas se torcieron en una mirada fruncida, su cara se tornó negra y sus ojos se hicieron rojos como las flores de Kadali; en este momento de repente salió de su frente Kālī vestida con piel de tigre, cruel, cubriendo su cuerpo con piel de elefante, luciendo una guirnalda de cráneos, terrible, con su estómago como un pozo seco, la boca abierta por completo, con cintura amplia, el labio caído, suelto, con un hacha, dogai, arma de Śiva en sus manos, se veía tan terrible como la noche de disolución.

Ella ... violentamente irrumpió en medio del ejército dānava y empezó a destruirlo. Enojada empezó a tomar a los poderosos danavas en sus brazos y vertiéndolos en su boca los destrozó con sus dientes... y se bebió su sangre" (53).

Igualmente en otro pasaje, en ocasión del ataque que el demonio Durgama lleva a cabo contra los dioses a los que aceca y oprime, del propio cuerpo de la diosa saltan afuera las principales fuerzas del universo encarnadas en 64 śaktis. Ellas se enfrentan al poderoso ejército del demonio, pero son derrotadas, por lo cual la Devī en persona debe combatir con él hasta matarlo (54). La Diosa como guerrera es una de las más importantes formas como resulta en el Devī Bhāgavata Purāna. Su potencial guerrero es tal, que ya sea por sí misma o por todas las fuerzas que encierra en su ser, es la síntesis de la majestad de la guerra. Los más poderosos y terribles demonios, los asisos que han sido capaces de humillar aun a los dioses y que han osado enfrentársele, terminan cayendo destrozados a sus pies. La imagen guerrera y poderosa de la Diosa es una de las que más contribuyen a la configuración de la Gloriosa Madre Cósmica.

La exaltación tan especial de la Diosa que hace el Devī Bhāgavata Purāna no tuvo sin embargo una gran importancia como pudiera creerse dentro del ámbito hinduista, debido quizá a lo tardío de la aparición de la obra. Su influencia fue por eso limitada y como máximo puede decirse que responde a una corriente de pensamiento que en los últimos siglos de la edad media se desarrolló en India basada en los conceptos tántricos de culto a la śakti. Debe aclararse sin embargo que esta escuela depuró los aspectos de sexualidad y fertilidad que tenía el culto a la Diosa en la antigüedad, y lo dirigió

hacia la atribución de una gran importancia a la Śakti, pero dentro de nuevos criterios acerca de la castidad y de la virginidad.

Dentro de esos parámetros aproximados se ha mantenido el culto a la Devī hasta nuestros días. Las dos grandes corrientes hinduistas, el śivaismo y el viṣṇuismo, han compartido los mismos conceptos básicos con respecto a las diosas Parvatī y Lakṣmī respectivamente, pero guardando las debidas proporciones con respecto a los consortes: Śiva y Viṣṇu no adolecen de ese status tan inferior y supeditado frente a una Śakti Suprema como en el Devī Bhāgavata Purāna, sino que cada uno es el objeto de cultos atendidos por cientos de millones de adeptos. Para los modernos hinduistas cada dios tiene su propia Śakti como contraparte femenina de su esencia; si bien es cierto que esa parte constituye la energía de la entidad dios totalizada, también lo es que frente a ella la identidad de Śiva y/o Viṣṇu es la de poderosos dioses que gozan de total autonomía.

NOTAS CAPITULO 4

- (1) Kinsley, 1975, p. 122
- (2) Zimmer, 1962, p. 211; Kinsley, 1975, p. 140; Woodroffe, 1951, p. 433
- (3) Rahmann, p. 260
- (4) RV 10, 125, 1-2; 7-8 (según Griffithh)
- (5) Woodroffe, 1951, p. 119
- (6) MP, 81,44; 81,62
- (7) Ibid., 81,54-57; 84,1-26; 85,7-36
- (8) Lalys, 1973, p. 39
- (9) DBh P, 3,5, 38-45
- (10) Ibid., 6, 31, 52-60
- (11) Ibid., 3, 5, 19
- (12) Ibid., 3, 5, 20-26
- (13) Ibid., 3, 5, 28-31
- (14) Ibid., 5, 16, 14-33
- (15) Ibid., 5, 16, 35-45
- (16) Ibid., 3, 26, 18-20
- (17) Ibid., 3, 26, 21-22
- (18) El agua tiene signo femenino según la representación simbólica del Hg Veda. Véase por ejemplo RV 9, 78, 3.
- (19) DBh P, 3, 26, 25
- (20) Ibid., 3, 26, 28-31
- (21) Idem
- (22) Ibid., 3, 26, 28

- (23) Lannoy, 1976, p. 13
(24) Lalye, 1973, p. 102
(25) Ibid., p. 103
(26) Ibid., p. 347
(27) DBh P, 7, 33, 21-41
(28) Ibid., 9, 1, 71-95
(29) Ibid., 8, 24, 3-42
(30) Ibid., 6, 8, 32-47
(31) Ibid., 1, 7, 27-32
(32) Lalye, 1973, p. 391
(33) DBhP, 1, 7, 33
(34) Ibid., 1, 8, 31-51
(35) Ibid., 3, 6, 11-14
(36) Ibid., 5, 28, 13-33
(37) Ibid., 7, 31, 58-65
(38) Ibid., 9, 38, 6
(39) Ibid., 3, 9, 34-37
(40) Ibid., 1, 9, 50-87
(41) Ibid., 2, 7, 58-59
(42) Ibid., 3, 1, 25-40
(43) Ibid., 3, 6, 1-10
(44) Ibid., 3, 3, 35-67
(45) Ibid., 3, 4, 44
(46) Ibid., 3, 5, 4
(47) Ibid., 5, 13, 7-13
(48) Ibid., 5, 26, 18-30

- (49) Ibid., 5, 15, 1-7
- (50) Ibid., 5, 18, 54-70
- (51) Kakati, p. 50
- (52) Chattopadhyaya, 1970, p. 164
- (53) DBHP, 5-26, 31-51
- (54) Ibid., 7, 28, 74-80

S U M A R I O

Los cultos a la fertilidad parecen haberse practicado en India desde remotos tiempos, aunque no se tienen evidencias exactas de ellos. Para varios autores la presencia de figurillas femeninas provenientes de la civilización del Indo es una prueba de la existencia de cultos a la fertilidad por suponer que ésta se simbolizaba con dichas figurillas. Según otros autores, representarían las primeras diosas madres de India.

La preocupación por la fertilidad en los pueblos tribales implica asegurar la continuidad de la vida animal, vegetal y humana. Esa inquietud se tradujo en la India prehistórica en lo que parece ser un culto a los órganos sexuales cuyos detalles se ignoran. Sobre este sustrato (ideología de la fertilidad aborigen), se impone la cultura aria invasora, portadora de sus propias ideas de fertilidad. El conjunto de las dos ideologías está expresado en el Rg Veda, en donde se mezclan los conceptos provenientes de una y otra fuente en forma tal, que es muy difícil diferenciarlos hoy a miles de años de distancia. Entre otras formas de manifestarse la fertilidad en el Rg Veda está, primero que todo, el lenguaje abiertamente sexual del texto en muchos himnos. Además, aparece la pareja de dioses Dyṁus y Pṛthivī, generadores del universo y causa de la lluvia y de la constante renovación de la vida.

Prthivī como personificación de la tierra adquiere una enorme importancia a medida que crece la prelación de la producción agrícola sobre lo pastoril. Paralelamente surgen diosas como Sitā, Lakṣmī y Sarasvatī, todas ellas personificando las primeras manifestaciones claras de diosas madres.

En la literatura posterior al Rg Veda se hace todavía más importante la presencia de estas y de otras diosas producto del sincretismo de lo ario y lo aborigen. En todas ellas es evidente que se deriva lentamente hacia formas de exaltación de su papel de diosas poderosas y que decrece, o por lo menos se hace cada vez menos evidente, su relación con los cultos de la fertilidad. Aparece por ejemplo la característica de madre terrible y de diosa guerrera. También el concepto de Śakti, reforzado en gran medida por el tantrismo.

La importancia de la agricultura como principal medio de subsistencia hizo que el acto de sembrar llegara a constituirse en un rito. En ese rito el sembrador era considerado casi como un sacerdote que fecundaba a la tierra según normas estrictas conducentes a producir nueva vida. En otras palabras, dirigía un acto sexual fecundante realizado entre las fuerzas masculinas del cielo (lluvia) y las femeninas de la tierra.

También se rendía culto a la vegetación en general y a los árboles en particular, como parte de un contexto más amplio relacionado con la tierra. Paralelamente existía un culto a

las serpientes, elemento simbólico de la fertilidad en su relación directa con la tierra.

Una de las formas como más comunmente trataba de propiciarse a la fertilidad era a través de la realización de actos sexuales sobre los terrenos de cultivo. Parece que esas formas de culto se remontan a tiempos muy antiguos; algunas referencias a ellas aparecen en los vedas, se sugieren en las upanishads y son claras en ciertos apartados de los purānas. Sobreviven en nuestros días como elementos de folclor que casi han perdido por completo su significado original, en especial en el festival de holi y en celebraciones de carácter agrícola.

Paralelamente a estas prácticas ha venido rindiéndose culto a los órganos sexuales, tal vez desde los tiempos prehistóricos. Aparecen referencias muy aisladas, escasas pero suficientes para probarnos su existencia en la etapa védica y desde entonces hasta nuestros días ha sido una de las formas de culto más comunes. Las representaciones de los órganos sexuales se hacen generalmente de piedra, y es frecuente que se estilicen sus formas. También se los representa en forma simbólica con conchas, flores de loto etc.

El contexto de la ideología de la fertilidad de India antigua incluía sacrificios de sangre. En ellos existió una escala gradacional de las víctimas ofrecidas, en el extremo superior de la cual se encuentra el hombre, máxima ofrenda de la fer-

tilidad. La práctica de tales sacrificios también ha llegado hasta nuestros días y puede entenderse como una propiciación a los dioses encargados de mantener la vida. La razón parece responder a que los agricultores (especialmente en los medios tribales) consideran que la sangre es el resultado del proceso de transformación de la semilla en alimento y de ésta en fluido vital. Por eso la ofrenda de sangre funciona como un rito propiciador de un nuevo ciclo de vida.

El más importante de los ritos de propiciación de la fertilidad era el ásvaradhá, del que se conoce más su contenido político que religioso. Era una ceremonia en la que participaban los personajes más importantes (el rey, las reinas y los sumos sacerdotes). El ritual encierra elementos pastoriles y agrícolas y representa la unión del principio masculino del cosmos con el femenino, personificado en la reina. Los elementos de fertilidad son evidentes, pero la gran antigüedad de su existencia no nos permite conocer con exactitud el significado de cada uno de sus numerosos pasos.

Dentro de la conformación de las diosas madres de la Gran Tradición hinduista juega un papel muy importante su representación como mujer de formas voluptuosas. Esta conjunción de elementos maternos y eróticos obedece al significado de las diosas dentro de los conceptos de la fertilidad, pero constituye una manera eficaz de representar su papel de generadoras de vida. A este tipo de representaciones no escapa

ni siquiera la feroz Kālī, pues frecuentemente aparece con fôrmas seductoras.

Otra característica importante de las diosas madres del hinduismo es su papel de pareja, de contraparte sexual. Es frecuente que como compañeras de un dios se les eleve al rango de madres universales, en especial cuando su esp^o se tiene la categoría de padre original.

También ha sido común que se atribuya a las diosas de la Gran Tradición hinduista una actitud amorosa hacia sus hijos. Nos parece que ese carácter amoroso ha sido el causante de que sus adoradores se dirijan a ellas como si se tratara de niños que necesitan de la protección y el consuelo de la madre.

Pero junto a ese atributo amoroso aparece también el de madre terrible, sedienta de sangre y de muerte. Parece que con ese carácter ha existido en todas las épocas de la historia de India, representando a la diosa de la guerra victoriosa sobre los más poderosos demonios.

Las diosas madres de la Gran Tradición hinduista tienen también la condición de śakti. Este concepto parece ser de muy antigua data y de origen bastante incierto. En su desarrollo ha sido equiparado con el de prakṛti y ha contribuido mucho a reforzar el papel de pareja divina que tienen las diosas madres.

La estructuración del concepto final de la Diosa como entidad suprema aparece cuando adopta el papel de creadora, cuando proscribiendo de lo masculino para sacar el universo de la nada. A partir de ese momento desborda por completo los límites impuestos por la ortodoxia de la Gran Tradición hinduista e incurre el Devī Bhāgavata Purāna en franca herejía: desconoce los principios védicos y la proclama Suprema Sakti. Este último carácter la aloja en forma extrema de la primitiva ideología de la fertilidad, ya que desaparece su condición de pareja y adquiere la de unisexualidad todopoderosa y creadora. Bajo esa misma tónica se coloca el vocabulario del Devī Bhāgavata Purāna, en el que toda alusión erótica ha sido proscrita y en el que la sexualidad no juega ningún papel.

El Devī Bhāgavata Purāna tiene la finalidad de alabar a la Diosa y fomentar su bhakti. Las alabanzas de que es objeto a través de toda la obra apelan incluso a las tergiversaciones de los textos clásicos, o en casos extremos, se llega al desconocimiento de los mismos. El punto máximo de esta exaltación se alcanza en el momento en que los dioses de la trinidad hinduista, convertidos en mujeres, se postran humillados a sus pies.

El inmenso poder que se le atribuye la convierte en invencible guerrera. Una gran parte del Devī Bhāgavata Purāna está dedicado a la descripción de los feroces combates contra pe-

derosos demonios. La fuerza descriptiva alcanza entonces caracteres épicos. La Suprema Diosa del universo, en las cumbres de la grandeza, es exaltada por todas las fuerzas vivas y a sus plantas caen por igual los dioses y los hombres avasallados por la majestad de su gloria.

CONCLUSION

En la concepción final de la Diosa Madre existen muchos matices provenientes de las diversas fuentes que le dieron origen a su figura. Así como tan diferentes son las fuentes, de muy variadas clases son los conceptos que se conjugan; son tantos y de tantas clases, que algunos de ellos al final resultan contradictorios entre sí: la madre amorosa también es terrible; la diosa casta y virgen también es voluptuosa y hasta "impúdica"; la Suprema Creadora del cosmos aparece a veces no creando sino dando a luz el mundo, porque es la "esposa" de algún principio masculino.

La razón de esas y otras contradicciones responde al hecho de que cada uno de esos elementos tuvo una función específica para cumplir en un momento determinado. Después, según iban produciéndose cambios en la religión y en las condiciones socio-culturales en las que se desarrolla, comenzaba a transformarse para adaptarse a las nuevas circunstancias. Si esas nuevas circunstancias incluían otras cualidades propias de la Diosa Madre, no siempre es de esperar que unos y otros sean congruentes entre sí. Una enumeración de sus más importantes atributos demuestra fácilmente lo contradictorios de algunos de ellos y las muy diversas fuentes que le dieron origen:

Śakti Divina

Esposa divina

Madre de los dioses

Madre de los hombres

Suprema Madre del Cosmos
 Madre de la vida (de la fecundidad)
 Diosa de la agricultura
 Madre gloriosa y poderosa
 Diosa de la belleza
 Madre terrible, sanguinaria, cruel
 Madre voluptuosa
 Madre casta y virgen
 Madre creadora
 Madre de la sabiduría
 Madre mística
 Madre generosa, amorosa, bondadosa

En esta lista de atributos están representadas todas las épocas y todas las fuentes que contribuyeron a formar a la Diosa Madre: de los tiempos de la antiquísima ideología de la fertilidad, provienen sus cualidades de madre de la vida y de la fecundidad. De los tiempos védicos salen sus atributos de esposa divina, madre de los hombres y de los dioses, diosa de la agricultura, madre generosa, bondadosa, amorosa. De la literatura posterior al Rg Veda, (Upanisads, Sūtras, purānas y epopeyas), aparecen sus cualidades de madre gloriosa y poderosa, madre terrible, sanguinaria, cruel, madre de la sabiduría. Del Śāktismo y del tantrismo se originan sus atributos de madre voluptuosa y de śakti. Por último, del Devī Bhāgavata Purāna salen sus cualidades de Suprema Madre del cosmos, Creadora, Madre mística, casta y virgen.

Los atributos más importantes de la Diosa Madre tienen muy diversos orígenes. Todos ellos presentan pues sus propias características en lo que se refiere a mitología, literatura,

bhakti, etc.. Sin embargo, en sus raíces más remotas, de alguna manera se fundamentan en los principios de la ideología de la fertilidad, pues India no se sustrajo a la corriente religiosa fundamentada en esos postulados que desde hace varios miles de años se extendió por todo el mundo. Es seguramente de ahí de donde salió el contenido de fecundidad que tenían los detalles del sacrificio del caballo y de las características de Dyaus y Pṛthivī, por ejemplo, (otapa védica). De los cultos orgiásticos y de la adoración al lingam y al yoni, (derivadas de prácticas religiosas aborígenes y arias. De los ritos sexuales secretos e iniciáticos (propios del tantrismo). De la manera como se produce la unión de Śiva y Śakti según la escuela śākta y las doctrinas del Hatha Yoga. De la presencia del falo-Śiva en la religión hindú. De la particular concepción de las parejas Śiva-Parvatī y Viṣṇu-Lakṣmī en el moderno hinduismo. Y principalmente del culto a la Gran Diosa como se practica a lo largo y ancho de India hasta nuestros días.

No es posible seguir en detalle el proceso del desarrollo de los cultos a la fertilidad en razón de la enorme antigüedad y de la gran cantidad de material que implicaría rastrear. En casos como éste se considera permisible elaborar teorías fundamentadas sobre bases antropológicas para buscar explicaciones satisfactorias. Si bien es cierto que nada permite comprobar la veracidad de dichas teorías, también lo es que nada impide pensar que sean posibles. Es más, las evidencias

apuntan a que las bases de los conceptos de fertilidad que idearon los hombres del pasado sean las mismas que utilizan los hombres y tribales actuales.

Nadie puede asegurar cómo se llevaban a cabo los ritos que propiciaban la fertilidad en la India de hace tres o cuatro mil años. En el período védico, cuando ya tenemos evidencias literarias, dichos ritos muestran tener un largo proceso de evolución y desarrollo. El mejor ejemplo parece ser el complicado ritual del sacrificio del caballo, cuya antigüedad esta fuera de toda duda. Para conocer el origen de este sacrificio hemos seguido una explicación que nos parece muy plausible, fundamentada sobre el comportamiento religioso propio de los pueblos pastores y agricultores,

Creemos que la ideología de la fertilidad que presentan los tiempos védicos es el resultado de un proceso de sincretismo de dos diferentes conceptos. De otra manera no sería explicable por qué aparecen por una parte Dyaus y Prthivi, dioses de un contexto cultural agrícola, y por otra los elementos de origen pastoril que encierra el sacrificio del caballo y la importancia del toro y la vaca en la religión védica.

En la literatura posterior al Rg Veda cada vez van tomando más importancia una serie de diosas, de origen local unas, y de procedencia aria otras. Todas ellas tienen mucha importancia en el proceso de formación de la Gran Tradición hinduista, dentro del cual se convertirán en diosas de la

abundancia, de la guerra, de las enfermedades, etc.. Cada vez es más notorio en ellas un carácter material que aparece ya desde el Rg Veda con Prthivī y Aditi y que creemos es el resultado de las personificaciones del principio femenino de la primitiva ideología de la fertilidad. Cuando la Gran Tradición continuó asimilando los principios de la fertilidad, tomó de ella las bases de las cuales resultarán los principios del tantrismo y de la idea de śakti. En estos dos casos está presente la dualidad sexual masculino-femenina, y los dos contribuyen por igual a dar una mayor importancia a la personificación en diosas de la parte femenina. Lo mismo ocurre en el Sāṅkya, tan antiguo como las upaniśads, donde aparecen esas ideas de dualidad que desembocarán posteriormente en la conformación del tantrismo.

Estas diosas, tal como se pintan en los purāṅas, presentan una gran complejidad que resulta de los muy diversos orígenes que tienen. La variedad de sus atributos es tal, que como señalamos atrás, llegan a ser contradictorios: la misma diosa de la abundancia aparece en ocasiones como causante del hambre; la madre benévola troca de repente su sonrisa amorosa por la mueca de unas fauces sanguinarias y aparece entonces la madre terrible. En los purāṅas son además las compañeras de los dioses y como tales, sus śaktis. Son la poderosa contraparte femenina de cada dios.

Puede decirse que existe una cierta uniformidad en la concepción puránica de las diosas. Un análisis detallado de sus características no presentaría diferencias relevantes entre ellas, excepto por la especialidad de funciones. En otras palabras, ya se trate de la diosa de la abundancia, de la guerra, del amor, de la esposa, del creador, del preservador o del destructor, cada una de las cuales tiene su especialidad, todas ellas son básicamente idénticas. Únicamente en el Devī Bhāgavata Purāna y en el Lalitā Sahasranāman encontramos una concepción de la Diosa que se aparta de la uniformidad puránica. En estos textos la imagen de la Diosa queda muy lejos de los elementos de la ideología de la fertilidad que encontramos en sus orígenes y que todavía presentan las diosas puránicas.

Pero es especialmente la Diosa del Devī Bhāgavata Purāna la que se aleja más de la generalidad de las diosas puránicas, porque ella es creadora sin necesidad del aspecto masculino y es objeto de una bhakti que la coloca como origen y fin del universo, como el Brahman mismo.

Ese paso dado por los dos textos mencionados no fue muy importante desde el punto de vista histórico debido a que su influencia no se generalizó. En nuestra opinión fue una desviación producida por razones que responden a impulsos psicológicos profundos en el tratamiento a las diosas por parte de sus más fervientes adeptos.

A P E N D I C E

LOS MIL NOMBRES DE LA DIOSA LALITĀ

Puede considerarse que el concepto de Diosa Madre no fue mucho más allá de los límites espacio-temporales del Devī Bhāgavata Purāna. Sin embargo, fuera de dichos límites se aprecia la existencia de una corriente Bhakti dirigida a la Diosa Madre. No se trata de algo generalizado en la India; es tan sólo una corriente mística que participa de la misma idea que de la Diosa Madre tiene el Devī Bhāgavata Purāna, y para la cual debe imaginarse una reducida área de influencia.

Su texto está contenido en los 320 versos del Lalitā Sahasranāman en la segunda parte del Brahmaṇḍa Purāna, considerado el último de los 18 purānas (1). Allí, y con el nombre de Lalitā, se invoca a la Diosa Madre. El análisis detallado de los 1000 nombres de la Diosa que trae el Lalitā Sahasranāman, nos permite deducir que la concepción de la Devī es casi idéntica con la del Devī Bhāgavata Purāna, por lo que deben ser considerados los dos textos como productos de una misma corriente o tendencia.

Tal como el Devī Bhāgavata Purāna, el rasgo que más se exalta en el Lalitā Sahasranāman es el del poder, la grandeza y la gloria de la Devī. Por encima de todo es la śakti de todas las śaktis, ante quien se humillan los dioses y los hombres. Frente a su inmenso poder los más grandes poderes del cosmos se humillan.

(1) Sastri, 1970, p. xiii

El segundo rasgo que se señala es su belleza, el brillo de su faz, lo deslumbrante de una hermosura que va mucho más allá que lo normal en una mujer. Se trata de la belleza que le confiere su supremo status.

En tercer lugar, su carácter bondadoso, generoso, dulce y compasivo: ella es Madre por excelencia, la protectora solícita de sus hijos los hombres.

En cuarto lugar, presenta la única gran diferencia que trae la imagen que de ella dibuja el Devī Bhāgavata Purāna: es la esposa devota, fiel y casta de Śiva, ejemplo para todas las mujeres.

Debe señalarse también el hecho de que en los dos textos toda la simbología sexual propia de los antiguos cultos a la fertilidad casi ha desaparecido (1.2% para los aspectos de fertilidad y 1.1% para lo erótico en el Lalitā Sahasranāman y seguramente un porcentaje semejante en el Devī Bhāgavata Purāna si nos pusiéramos a contarlo).

A continuación presentaremos en orden descendente la lista de atributos de la Diosa Madre que trae el Lalitā Sahasranāman:

- | | |
|---|-----|
| 1. Gran Reina, Señora del cosmos, Suprema <u>Śakti</u> , Gloriosa Devī, etc., | 298 |
| 2. Hermosa, brillante, bella, | 150 |
| 3. Bondadosa, generosa, dulce, maternal, compasiva, | 141 |
| 4. Santa, mística, | 136 |

5. Esposa fiel y ejemplar,	99
6. Guerrera,	47
7. Casta,	38
8. Terrible,	25
9. Creadora,	23
10. Dadora de riquezas y fortuna,	20
11. Nombres con simbología sexual o de fertilidad,	12
12. Erótica,	11

B I B L I O G R A P H I A

Aitaroya Brāhmaṇa, Koith, Arthur B.

Rig Veda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kausitaki...

Motilal Banarsidas, Varanasi, 1971

Allchin, Bridget and Raymond

The Birth of Indian Civilization. Indian and Pakistan
before 500 B.C.

Penguin Books, Suffolk, 1968

Arthasūtra, Shamastry, R.

Kautilya's Arthasūtra

Mysore Printing and Publishing House

Mysore, 1960

Atharva-Veda Sanhitā, Whitney, William D.

Atharva-Veda Sanhitā (1963)

Motilal Banarsidas, Delhi, 1971

Allen, N. R.

Kumari or "virgin" worship in Kathmandu Valley. Contribution
to Indian Sociology (NS), V. 10 No. 2, July-Dec. 1976

Babb, Lawrence A.

The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India

Columbia University Press, N.Y., 1975

Basham, A. L.

The Wonder that was India

Sidgwick and Jackson, London, 1956

Benedict, Ruth

Patterns of Culture (1946)

Routledge and Kegan Paul Ltd

London, 1961

Bhattacharyya, N. N.

The Indian Mother Goddess

Indian Studies Past and Present, V.XI y XII. Calcutta, 1969.

Bhattacharyya, Narendra Nath

The Indian Mother Goddess

South Asia Books, Second Edition. Sunil Composing Co.

New Delhi, 1977

Bhattacharyya, N. N.

The Priest and the Queen, A Study in the Rituals of the
Aśvamedha In: Journal of the Oriental Institute, V. XXI,

Nos. 1-2, Baroda, 1971

Brhadaranyaka Upanisad Nādhavānanda, Swāmī.

The Brhadaranyaka Upanisad

Advaita Ashrama, Calcutta, 1965

Brown, Cheever Mackenzie

God as Mother, A Feminine Theology in India

Claude Stark and Co. Vermont, 1974

Chandogya Upanisad. Muller, Max

The Upanisads (1879)

Dover Publications, Inc. N. Y., 1962

Chattopadhyaya, S.

Evolution of Hindu Sects

Sharma at Allahabad Law Journal Co. New Delhi, 1970

Dange, Sadashiv Ambadas

A Folk-custum in the Aśva-Medha

Journal of the Oriental Institute, V. 16. Baroda, 1966-67

Dange, Sadashiv Ambadas

Sexual Symbolism from the Vedic Ritual

Ajanta Publications. Delhi, 1969

Dange, Sadashiv Ambadas

Śippin and Śiprivista

Journal of Oriental Institute, V. 25, Delhi, 1969

Dango, Sadashiv Ambadas

The Vedic Mithuna

In: Journal of the Oriental Institute, V.XXV, Nos. 3-4. Baroda, 1976

Dange, Sadashiv Ambadas

Virgin and Divine Seed-layer (RV X, 61)

In: Journal of Indian History V. 45, Trivandrum, 1967

Dange, Sadashiv Ambadas

Cosmo-Sexualism in the Vedic Ritual

Ajanta Publications, Charu Deva Shastri Felicitation Volume.

Delhi, 1974

Das Gupta, Shashibhusan

Obscure Religious Cults

Firma K L M Private Limited, Calcutta, 1976

De Mora, Miguel

El Rig Veda

Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980

Devī Bhāgavata Purāna, Vijnanananda, Swāmi

The Śrīmad Devī Bhagawatan. Part 1 and 11

Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1977

Dimit, Cornelia y Van Buitenen, J.A.D.

Classical Hindu Mythology

Rupa, New Delhi, 1983

Dittmer, Kunz

Etnología, General (1954)

Fondo de Cultura Económica, México, 1980

Eliade, Mircea

Tratado de Historia de las Religiones

Biblioteca Ene, México, 1979

Esnoul, Anne-Marie

El Hinduismo

En: Las Religiones en la India y en Extremo Oriente, ed.
por Ch. Fusch

Ed. Siglo XXI, México, 1978

Frazer, James George

La Rama Dorada (1888)

Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1979

Gonda, J.

Aspects of Early Visnuism

Motilal Banarsidas, Delhi, 1969

Kakati, Bani Kanta

The Mother Goddess Kāmākhyā, or Studies in the Fusion of
Aryan and Primitive Beliefs of Assam

Lawyer's Book Stall, Gauhati

Karmarkar, A. Y.

The Vrātya or Dravidian Systems

In: The Religions of India, V. 1. Mira Publishing House.

Lanavla, 1950

Keith, Arthur B.

The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads

Oxford University Press, London, 1925

Kinsley, David R.

The Sword and the Flute, Kālī and Kṛṣṇa Dark Divisions of
the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology

University of California Press, Berkeley, 1975

Kramrisch, Stella

The Indian Great Goddess

In: History of Religions, V. 14, 1974-75

Kumar, Malty Pradyot

Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasū

Punthi Pustak, Calcutta, 1966

Lakṣmī Tantra. Gupta, Saajukta

Lakṣmī Tantra. A Pañcarātra Text

E.J. Brill, Leiden, 1972

Lalys, P. G.

Studies in Devī Bhāgavata

Popular Prakasham, Bombay, 1973

Lanoy, Richard

The Eye of Love in the Temple Sculpture of India

Richmond, 1976

Linton, Ralph

Three of Culture (1955)

Alfred A. Knopf, N.Y., 1961

Mahābhārata. Van Buitenen, J.A.B.

The Mahābhārata

University of Chicago Press, Chicago, 1973

Mānava-Dharma Śāstra. Borrás, Eduardo

Mānava - Dharma Śāstra

Ed. Schapiro. Buenos Aires, 1945

Mārkaṇḍeya Purāna. Pargiter, P. Edon

The Mārkaṇḍeya Purāna (1904)

Reprint, Baptist Mission Press, Benares, 1975

Marriot, McKim

The Feast of Love

In: Krishna: Myths, Rites and Attitudes. East-West Center Press

Honolulu, 1966

Masson-Gursol, p.

La India Antigua y su Civilización

Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana. México, 1957

Newman, Erich

The Great Mother. An Analysis of the Archetype

Bollingen Series. Princeton, 1974

O'Flaherty, Wendy Doniger

Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva

Oxford University Press. London, 1973

O'Flaherty, Wendy Doniger

Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology

Motilal Banarsidas. Delhi, 1981

Pigget, Stuart

Arqueología de la India Prehistórica

Fondo de Cultura Económica. México, 1966

Rahman, Mukhlisur

The Early History of the Cult of the Mother Goddess in Northern

Indian Hinduism with special Reference to Iconography.

Thesis Submitted for Examination for the Degree of Doctor of
Philosophy at the University of London, 1965

Rāmāyana. Bhatt, G. H.

The Vālmīki-Rāmāyana

Oriental Institute, Baroda, 1960

Rawson, Philip

Tantra. The Indian Cult of Ecstasy

Vikas Publishing House PVT LTD, Holland, 1973

Rg Veda. Griffith, Ralph T.H.

The Hims of the Rg Veda (1889)

The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Varanasi, 1963

Śiva Purāna. Shastri, J. L.

The Śiva Purāna

Ancient Indian Tradition and Mythology. Part III (1969)

Motilal Banarsidas, Delhi, 1974

Sastry, E Ananthakrishna (Trad.)

Mantrasūtra Lalitā-Sahasranāman with Bhaskara-rājas Commentar

The Theosophical Publishing House, Wheaton, 1970

Satapatha Brāhmana, Muller, Max

The Śatanatha Brāhmana (1882)

The Sacred Books of the East-Delhi, 1972

Singer, Milton

When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization

Praeger Publishers, N.Y., 1972

Srivastava, M. C. P.

Mother Goddess in Indian Art Archaeology and Literature

Agam Kala Prakasham, Delhi, 1979

Solomon, Theodore J.

The Origin and Development of Early Indian Bhakti. The
Autochthonous Heritage of Vaisnavism

A dissertation Submitted to the Faculty of the Divinity
School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy.
Chicago, 1966

Taittirīya Saṁhitā, Keith, Arthur Berriedale

The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṁhitā
(1914)

Motilal Banarsidas, Delhi, 1967

Vāmana Purāna, Gupta, Anand Swarup

The Vāmana Purāna

All India Kashiraj Trust Fort Ramnagar
Varanasi, 1968

Varenne, Jean

El Yoga

Plaza y Janés, Barcelona, 1978

Viṣṇu-Purāna, Wilson, H.H.

The Vishnu Purāna. A System of Hindu Mythology and Tradition
Punthi Pustak, Calcutta, 1961

Von Glasenapp, H.

Historios Budistas

Editorial Schapiro, S. R. L. Buenos Aires, 1965

Walker, Benjamin

Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism

V. I y II. London, 1968

Walker, Benjamin

Tantrism. Its Secret Principles and Practices

The Aquarian Press. Willingborough, 1982

Weber, Max

The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism

The Free Press. Glencoe, Illinois, 1958

Wgodroffo, John

Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shakta Tantra-
shāstra

Ganesh and Co., Madras, 1951

Zimmer, Heinrich

The Indian World Mother

Eranos Jahrbuch, V. 6, 1938. Mystic Vision (Paper from Eranos)

V. 6. N. Y., 1966

Zimmer, Heinrich

Myths and Symbols in Indian Art and Civilization

Harper and Row, Publishers. N.Y., 1962

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1	
EVOLUCION A LOS CULTOS A LA FERTILIDAD Y A LOS PRINCIPIOS FEMENINOS EN INDIA	
1. Los orígenes	12
2. Fertilidad y diosas madres en el <u>Rg Veda</u>	16
3. Fertilidad y diosas madres en la literatura posterior al <u>Rg Veda</u>	28
Capítulo 2	
FERTILIDAD, AGRICULTURA Y PROPICIACIONES	
1. La fertilidad, la agricultura y la tierra	42
2. Ritos de fertilidad	50
3. Culto al <u>liṅgam</u> y al <u>yoni</u>	60
4. Sacrificios de sangre	67
5. El sacrificio del caballo	73
Capítulo 3	
DE LA FERTILIDAD HACIA LA ŚAKTI	
1. La diosa madre como personificación de las fuerzas de fertilidad	89
2. Pareja divina	93
3. Madre amorosa	98
4. Diosa terrible	101
5. La incorporación del concepto de <u>śakti</u>	107
Capítulo 4	
LA DIOSA MADRE	
1. La Madre Creadora, la Madre Poderosa, La Madre Cósmica	118
2. La "herejía" de la Diosa Madre	121
3. Causa de las Causas	127

4. Madre guerrera	133
Sumario	140
Conclusión	147
Apéndice	151
Bibliografía	153