

# ŚIVAÍSMO: HETERODOXIA Y ORTODOXIA

DAVID N. LORENZEN

*El Colegio de México*

EL ŚIVAÍSMO O ŚAIVISMO forma una de las dos principales corrientes del hinduismo, siendo la otra el vishnuismo o vaishnavismo. En este artículo quiero hacer un repaso de la historia del śivaísmo, dando énfasis al diálogo entre la ortodoxia y la heterodoxia, que siempre ha estado presente en esta historia. Quiero trazar, a grandes rasgos, cómo el śivaísmo se transformó de una corriente al margen del culto “oficial” en los tiempos védicos, en el baluarte de la ortodoxia del hinduismo brahmánico.

Antes de emprender este repaso histórico, es necesario discutir brevemente el problema de cómo definir la heterodoxia y la ortodoxia en el hinduismo.<sup>1</sup> Esta religión nunca ha tenido una organización institucional centralizada como en el caso de las iglesias cristianas. Además, la clase sacerdotal siempre ha permitido y aceptado la coexistencia de una gran variedad de doctrinas religiosas y metafísicas: desde un politeísmo poco sofisticado hasta un monismo, y aun un ateísmo, altamente filosófico. Una persona puede mantener cualquiera de estas doctrinas y seguir considerándose, y siendo considerada, como un buen hinduista. Sin embargo, hay dos creencias que son, por lo menos formalmente, obligatorias: primero está la aceptación de los vedas, sobre todo del *Rig Veda*, como textos divinamente revelados (aunque se los puede interpretar con una libertad casi absoluta), y segundo, la creencia en la transmigración del ser de un cuerpo tras otro, en un ciclo repetido, que se considera como la esencia de la existencia mundana. La salvación, por otra parte, consiste en romper este ciclo,

<sup>1</sup> Para este tema, véase Wendy O'Flaherty, “The Origin of Heresy in Hindu Mythology”, *History of Religions*, X (1971), pp. 271-333.

con o sin la ayuda de dios, por medio de la devoción, la buena conducta, o la inteligencia. Sin embargo, la creencia en los vedas y la transmigración es necesaria, pero no suficiente, para considerarse un hinduista ortodoxo. También es necesaria la buena conducta, que generalmente incluye tanto la observancia de un mínimo de ritos como un comportamiento moral. En la práctica es más la conducta, y no la creencia, la que determina la heterodoxia y la ortodoxia de un individuo o grupo de individuos, dado que el rechazo de los vedas o de la transmigración coloca a la persona completamente fuera de los límites del hinduismo. En el caso del śivaísmo es principalmente la conducta, tanto del mismo dios como de sus devotos, la que determina la heterodoxia de esta corriente del hinduismo, aunque esta conducta “heterodoxa” inevitablemente se asocie con ideas justificadoras que, por lo tanto, también pueden considerarse como heterodoxas.

Las discusiones acerca de la historia del śivaísmo tradicionalmente empiezan con un examen de los sellos del llamado “proto-Pásupati” de la antigua civilización pre-aria centrada en el valle del río Indo en Paquistán.<sup>2</sup> El más famoso de estos sellos tiene la representación de una figura antropomórfica sentada sobre un tablado bajo, en una posición parecida a una de la de los yoguis, con sus talones unidos en la región perineal. Parece que su pene está erecto, los brazos y las manos extendidos y llenos de brazales, se apoyan sobre sus rodillas, y su cabeza —que puede tener tres caras y un aspecto bovino— lleva un tocado con dos cuernos. Alrededor de esta figura se encuentran pequeñas representaciones de un rinoceronte, un búfalo, un tigre y un elefante. Por debajo del tablado se encuentran dos cabras o antílopes. El sello también lleva una inscripción de siete signos.

La mayoría de los estudiosos ha aceptado la hipótesis pro-

<sup>2</sup> Entre las muchas discusiones sobre este sello hay que mencionar, primero, la de sir George Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* en tres volúmenes (Londres: A. Probsthain, 1931), volumen 1, pp. 48-55. Discusiones recientes, y con buenas bibliografías son Alf Hittebeitel, “The Indus Valley ‘Proto-Siva’ Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of Vahanas”, *Anthropos* 73 (1978), 767-797; y Doris Srinivasan, “The So-called Proto-Siva Seal from Mohenjo-daro: an Iconological Assessment”, *Archives of Asian Art*, 29 (1975-1976), pp. 47-58.

puesta por el arqueólogo sir George Marshall de que esta figura representa al precursor del dios Śiva en su forma llamada Paśupati, el amo de los animales. La disensión más importante con relación a este consenso la hizo D.D. Kosambi, quien advirtió que los cuernos de la figura eran los de un búfalo y no los de un toro. El toro es el animal que se asocia más estrechamente tanto con el Rudra védico como con el Śiva posterior. Kosambi también propuso una identificación, históricamente poco probable, entre la figura de los sellos y el demonio en forma de búfalo llamado Mahishasura, que aparece unos 1500 años después, y a través de este demonio otra vez con Śiva. No importa el valor de esta identificación; la interpretación de la figura de los sellos como un hombre-búfalo encuentra apoyo importante en una traducción recientemente propuesta por Walter Fairservis para la inscripción del sello: "El negro, el búfalo negro *an-i(1)*, el alto, el señor de los jefes."<sup>3</sup> Desafortunadamente, la mayoría de los estudiosos todavía no está convencida de si Fairservis, o algún otro, ha logrado descifrar la escritura de esta civilización.

La identificación de la figura del hombre-búfalo tiene que ver no sólo con la cuestión de los orígenes históricos del dios Śiva, sino también con la cuestión de la transición del dios védico menor Rudra al dios posvédico mayor Śiva. Entre las variadas hipótesis sobre estas cuestiones, tres o cuatro tendencias básicas pueden distinguirse. A.B. Keith, quien escribió antes del descubrimiento de la civilización del Indo, sugiere que el intento de distinguir los elementos arios y no arios en el dios Rudra-Śiva no tiene posibilidad de éxito.<sup>4</sup> El carácter del dios se desarrolla por medio de un constante proceso de acrecentamiento, el producto de la identificación de otros dioses menores, tanto arios como no-arios, con el Rudra védico. J. Gonda prefiere ver una continuidad fundamental entre la religión védica y posvédica en general.<sup>5</sup> Él considera que la falta de

<sup>3</sup> Walter Fairservis, "The Script of the Indus Valley Civilization", *Scientific American*, marzo de 1983, pp. 44-52.

<sup>4</sup> A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (reimpresión, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976 [1925]).

<sup>5</sup> Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague: Mouton, 1965) y *Visnuism and Sivaim: A Comparison* (Londres: Athlone, 1970).

alguna mención de muchos aspectos del dios en la literatura védica resulta del prejuicio clasista de los autores sacerdotales, quienes pasaron por alto o eliminaron muchos de los rasgos más populares del dios. L. Renou, por otra parte, sugiere que hubo un rompimiento claro entre la religión védica y el hinduismo posterior.<sup>6</sup> Advierte la ausencia de una relación obvia entre la religión védica y la civilización anterior del Indo y acepta la posibilidad de alguna conexión entre la religión del Indo y el hinduismo posterior. Con menos circunspección, R.N. Dandekar habla de la religión de los vedas como un “interludio” entre el hinduismo protohistórico, o sea la religión del Indo, y el hinduismo histórico.<sup>7</sup> Sea cual sea el valor de esta hipótesis, Dandekar también ofrece la observación importante de que la mitología védica es una “mitología evolucionaria”, que se desarrolla de acuerdo con el genio de un periodo histórico y con las condiciones cambiantes de la vida.

Se puede elaborar este argumento todavía más. Se sabe ahora que hubo un lapso de 500 años o más entre el fin de la fase madura de la civilización del Indo (ca. 1800 a.C.) y los himnos del *Rig Veda* (ca. 1200 a.C.).<sup>8</sup> Es también evidente que el hinduismo, en contraste con el vedismo, surgió en el valle del río Ganges, en los actuales estados de Uttar Pradesh y Bihar, al igual que el budismo y el jainismo. La aparición de estos nuevos movimientos corresponde a la transición de una economía basada en el pastoralismo combinado con un cultivo mudable a una basada en la producción sedentaria de granos. Corresponde también a la transición política de oligarquías tribales migratorias a monarquías con territorios bien delimitados.<sup>9</sup> Estos cambios históricos, que ocurren entre los siglos VIII y IV a.C., implican la presencia de grandes cambios

<sup>6</sup> L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londres: The Athlone Press, 1953).

<sup>7</sup> R. N. Dandekar, *Vaiṣṇavism and Śaivism* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1976) y *Some Aspects of the History of Hinduism* (Poona: University of Poona, 1967)

<sup>8</sup> Estas fechas representan el promedio establecido a través de muchas determinaciones por el método del carbono-14, corregido según la llamada cronología del pino “bristle cone”. Véanse las discusiones en G.L. Possehl (ed.), *Ancient Cities of the Indus* (Delhi: Vikas, 1979).

<sup>9</sup> Sobre estos cambios políticos y económicos, véase Romila Thapar, *From Lineage to State* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

culturales y religiosos, sin necesidad de recurrir a la antigua y lejana civilización del valle del Indo. *Elementos* de las nuevas religiones pueden ser derivados en última instancia de esa civilización y de la poco conocida cultura de los no-arios que habitaban el valle del Ganges, pero las nuevas religiones como *sistemas* han de considerarse como nuevas creaciones que surgieron junto con las nuevas y radicalmente diferentes condiciones económicas y políticas de vida.

El Rudra védico es el dios feroz y aterradorante de las tormentas, las enfermedades y los aspectos salvajes de la naturaleza. Se le invoca exclusivamente en cuatro de los 1028 himnos del *Rig Veda*,<sup>10</sup> pero se menciona frecuentemente en esta colección como el padre de los Marut, dioses de los vientos, y como uno de los Viśva Deva, o dioses universales. Los himnos contienen sólo alusiones escuetas a la mitología de Rudra, pero los epítetos que recibe y la actitud con que se invoca dan un retrato claro de su carácter básico. El nombre Rudra en sí tradicionalmente se deriva de la conocida raíz verbal RUD, que significa “gritar” o “aullar” y evidentemente se relaciona con su asociación con las tormentas. Una derivación alternativa es la de una raíz postulada RUD, que significa “ser rojo” o “brillar”. Esto puede relacionarse con una derivación propuesta para Śiva (“auspicioso”) de una palabra dravídica que significa “rojo”. En los himnos, los poetas le ruegan que sea “compasivo” y “fácil de invocar”, que no mate a las vacas o a los hombres, y que preserve a los hombres “prósperos” y “libres de enfermedades”. Frecuentemente se le describe como un “toro”, como de color “café”, y como “terrible”. Posee un “arma filosa”, un “rayo”, y “flechas veloces”. Lleva sus “cabellos trenzados” y trae una “medicina refrescante”. Aunque se asocie en dos himnos con Soma, dios de la bebida embriagante del sacrificio, su asociación principal en la literatura védica entera es con Agni, el dios del fuego, con quien se identifica una vez en el *Rig Veda* y varias veces en los Brahmanas.

En el *Yajur Veda*, Rudra se invoca extensamente en la sec-

<sup>10</sup> *Rig Veda* 1.43.1-6; 114; 11.33; VII.46. Editado en 5 volúmenes (Poona: Tilak Maharashtra University, Vaidie Samshodhan Mandal, 1933-1951). Para las otras referencias, véase Maurice Bloomfield, *A Vedic Concordance* (reimpresión; Delhi: Motilal Banarsidass, 1964 [1906]).

ción llamada “Śatarudriya”.<sup>11</sup> Entre los epítetos más notables que Rudra recibe en este texto están “morador de las montañas”, “señor de los animales (o del ganado)” [*paśunam patih*], “el que se viste con una piel de animal”, “el de garganta azul”, “rojizo”, y los nombres, o seminombres, Kapardin, Śarva, Shava, Śambhu, Śankara, y Śiva. Su proeza como arquero se menciona varias veces y también su asociación con los aspectos no dominados de la naturaleza y con los cazadores, los ladrones y los bandoleros.

En un pasaje importante del *Atharva Veda*, siete dioses, que ya en una fecha temprana se identifican como nombres o formas de Rudra-Śiva, se asocian con los *vratya*, una clase o grupo de gente que fue sólo parcialmente arianizado.<sup>12</sup> Estos dioses son Bhava, Śarva, Paśupati, Ugra, Rudra, Mahadeva e Ísana. Cada uno se asocia con una región geográfica particular. Listas semejantes aparecen en los Brahmanas y otros textos védicos tardíos, con la adición de un octavo nombre: Aśani o Bhima (y en un caso de los nombres Hara, Mrida, Śiva, y Śankara también). Un pasaje del *Śatapatha Brahmana* (1.7.3.8.) identifica a varios de estos dioses como formas de Agni: “Agni es un dios. Éstos son sus nombres: Śarva, como los del oriente lo llaman; Bhava, como los Bahikas lo llaman; señor del ganado (*pasunam pati*), Rudra, y Agni.”<sup>13</sup> En los textos hinduistas posvédicos los mismos ocho nombres de Śiva a veces aparecen juntos, pero más importantes son las cinco formas o caras del dios: Sadyojata, Umadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Ísana.

Un tema clave que aparece en la literatura védica tardía

<sup>11</sup> *Yajur Veda (Taittiriya Samhita IV.5.1.11 y Vajasaneya Samhita XVI)*. La versión de la Taittiriya Samhita está traducida al inglés por A. B. Keith en *The Veda or the Black Yajus School* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914) y la de la Vajasaneya Samhita está traducida al inglés por J. Bruce Long en “Rudra as an Embodiment of Divine Ambivalence, en *Satarudriya Stotram*, en *Experiencing Siva*, editado por Fred W. Clothey y J. Bruce Long (Nueva Delhi: Manohar, 1983), pp. 103-28.

<sup>12</sup> *Atharva Veda XV*. Editado por Vishva Bandhu en 5 volúmenes (Hoshiarpur: Vishvashvaranand Vedic Research Institute, 1960-1964). Traducido al inglés en 2 volúmenes por W. D. Whitney (reimpresión; Delhi: Motilal Banarsidass, 1971) [1897].

<sup>13</sup> *Śatapatha Brahmana*. Editado por W. Caland y revisado por Raghu Vira (reimpresión; Delhi: Motilal Banarsidass, 1983 [1926]). Traducción al inglés por Julius Eggeling en 5 volúmenes (reimpresión; Delhi: Motilal Banarsidass, 1972 [1882]) (Sacred Books of the East, vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV).

es el de la relación algo ambigua del dios con las oblações y las ofrendas de sacrificio. Originalmente Rudra está excluido, por lo menos parcialmente, de los sacrificios ortodoxos védicos y tiene que reclamar su porción de las ofrendas, a veces descrita como la porción que "sobra" (*ucchishṭa*). En la mitología clásica del hinduismo, este tema se incorpora al conflicto entre Śiva y su suegro, el brahmán llamado Dakṣha. Cuando Dakṣha no invita a Śiva a su sacrificio, Śiva destruye el sacrificio y le corta la cabeza a Dakṣha, remplazándola con la cabeza de una cabra, el animal del sacrificio.<sup>14</sup>

En toda la literatura védica se ve que Rudra es un dios al margen del panteón ortodoxo. Su asociación con los aspectos salvajes de la naturaleza, con las montañas y los lugares alejados de los asentamientos humanos, con los ladrones y los bandideros, además de su relación ambigua con los sacrificios ortodoxos, todo sugiere que es un dios que llegó tarde al panteón y que está tachado de las asociaciones heterodoxas. Sin embargo, parece que su importancia aumenta paulatinamente a lo largo del periodo védico. Este cambio se puede atribuir tanto a la infiltración de la influencia de la religión popular de las clases bajas y posiblemente no arias en la ortodoxia hierática védica, como a la asimilación o amalgamación de varios dioses originalmente independientes.

En forma algo repentina, el dios Rudra-Śiva aparece por primera vez como el objeto de una devoción monoteísta en la *Śvetasvatara Upanishad*, un texto que muchas veces se describe como una *Bhagavad-gita* śivaíta.<sup>15</sup> La *Śvetasvatara* es una de las más recientes de las Upanishad tempranas. Posiblemente se remonte al siglo VI a.C. y claramente ilustra cómo estos textos advierten la transición histórica del vedismo al hinduismo. Se refiere explícitamente a importantes aspectos de la metafísica de Sankhya y de la práctica de Yoga. Su propia

<sup>14</sup> Para éste y otros mitos sobre Śiva se puede consultar Wendy O'Flaherty, *Hindu Myths* (Harmondsworth: Penguin Books, 1975) y *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (Delhi: Oxford University Press, 1975 [1973]); Jacques Schner, *Śiva dans le Mahabharata* (París: Press Universitaires de France, 1982); Stella Kramrisch, *The Presence of Śiva* (Princeton: Princeton University Press, 1981); y J. Bruce Long, "Śiva and Dionysos: Visions of Terror and Bliss", *Numen*, 18 (1971).

<sup>15</sup> Véase *The Principal Upanisads*, editadas y traducidas al inglés por S. Radhakrishnan (Londres: George Allen & Unwin, 1953), pp. 707-750.

posición metafísica no es completamente consistente, pero tiene algún parecido con el sistema posterior del “monismo cualificado” (*viśiṣṭadvaita*) elaborado por Ramanuja (siglo XI). En la *Śvetaśvatara Upanishad*, Rudra se describe como el “dios único” (*eka deva*), el gobernante y causa de todo, el *brahman*, y se llama Hara, Íśa, Mahapurusha, Íśana, Bhagavat, Śiva y Maheśvara.

Entre las Upanishad y la epopeya llamada el *Mahabharata*, cronológicamente la próxima fuente importante sobre Śiva, hay un lapso de varios cientos de años. Durante este lapso un hinduismo clásico y maduro ha remplazado al vedismo. En años recientes los estudiosos Jacques Sheuer, Wendy O’Flaherty, Stella Kramrish, J. Bruce Long y otros han analizado la mitología de Śiva en el *Mahabharata*, los Purana, y otras fuentes usando metodologías que reflejan la influencia de las teorías de Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss.<sup>16</sup> El énfasis puesto en los arquetipos simbólicos y en las estructuras y contenidos temáticos que resulta de esta influencia ha proporcionado una idea más clara de las estructuras y contenidos de los mitos, pero también ha tendido a exagerar su consistencia y a aislarlos de sus contextos sociohistóricos.

En esta mitología clásica, Śiva ya aparece como uno de los dioses principales del hinduismo ortodoxo. Brahma, Vishnu y Śiva se relacionan como los dioses de la creación, la preservación y la destrucción respectivamente. En las diferentes versiones śivaítas de los mitos, sin embargo, Śiva generalmente se describe como el único dios sobre todo, el que es finalmente responsable de la creación y de la preservación, además de la destrucción. Las versiones vishnuitas de estos mitos hacen lo mismo con Vishnu. Este monoteísmo informal asume formas más sistemáticas en las obras teológicas de las sectas śivaítas y vishnuitas.

Muchos de los episodios principales del ciclo de mitos śivaítas se centran en la tensión dinámica entre Śiva como el dios igualmente del ascetismo y del erotismo, como un maestro tanto del control yóguico como de la proeza sexual. Esta ten-

<sup>16</sup> Véanse las notas 11 y 14 arriba. La bibliografía de Kramrish contiene referencias a otros estudios de éstos y otros autores.



sión frecuentemente se expresa en función de la imagen de la castración: la castración real del mismo dios y varias castraciones simbólicas, en forma de la pérdida de los ojos o de los dientes o de la decapitación de sus oponentes.<sup>17</sup>

Śiva destruye a Kama, el dios del amor, con el fuego de su tercer ojo cuando Kama intenta interrumpir su rapto ascético. Posteriormente, Parvati, hija del Himalaya, gana el amor de Śiva por medio de su propia penitencia ascética y lo persuade de revivificar a Kama en una forma librada del cuerpo. En su visita al bosque de los pinos, Śiva lleva el disfraz de un asceta desnudo, untado con cenizas y aprovecha la ocasión para seducir, o intentar seducir, a las esposas de los sabios del bosque. Como resultado de la maldición de los sabios o de la propia acción de Śiva, se le castra y su falo, o *linga*, se entierra. El *linga* estilizado de piedra montado sobre una vulva, o *yonī*, igualmente estilizada, se ha convertido en la imagen central de la adoración śivaíta y sirve como el símbolo del poder tanto creativo como ascético del dios.

En otro mito, Śiva decapita la quinta cabeza del dios de la creación, Brahma, y así comete el máximo pecado, que es el asesinato de un brahmán. Para nulificar este pecado tiene que emprender la penitencia, o Gran Voto (*mahāvratā*), del Poseedor de la calavera (*kapalin*), un asceta que anda por todas partes llevando la calavera como una vasija para pedir limosna. Este Gran Voto se convierte en la base arquetípica de la secta de los Kapalika o Mahavratin, quienes se conocen además por su gozo de ritos orgiásticos de carácter tántrico.<sup>18</sup>

El complicado mito del nacimiento del dios de seis caras llamado Skanda o Kumara, un hijo de Śiva, existe en muchas versiones muy diferentes. En parte, Skanda es el hijo de Śiva y Parvati, pero al mismo tiempo es el hijo de Agni y de las seis diosas Krittika, las Pléyadas. El objeto principal de su nacimiento es el de destruir al demonio terrible Taraka. En el sur

<sup>17</sup> Véase C. D. Daly, "Hindu-Mythologie and Kastrationskomplex, eine psychoanalytische Studie", *Imago* 13 (1927); y Philip Spratt, *Hindu Culture and Personality: A Psychoanalytic Study* (Bombay: Manaktalas, 1966).

<sup>18</sup> Para este mito véanse, además de las obras indicadas en la nota, David N. Lorenzen, *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects* (Berkeley: University of California Press, 1972); y Wendy O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1976).

de la India, el dios dravídico llamado Murakan se identificó, en una fecha temprana, con Skanda y contribuyó al desarrollo histórico de su mitología.<sup>19</sup>

Los tres hijos de Taraka posteriormente establecen la terrible ciudad triple de los demonios, que Śiva eventualmente destruye con una sola flecha de su arco Pinaka. Otro demonio llamado Andhaka, el hijo ciego de Śiva y/o del demonio Hiran-yaksha, desea lujuriosamente a Parvati, la esposa de Śiva, pero Śiva lo conquista y lo reforma. Por un semierro, Śiva también le corta la cabeza a su hijo Ganeśa mientras éste protege a su madre Parvati.<sup>20</sup> Posteriormente, Śiva remplace la cabeza con la de un elefante, como en otra ocasión reemplazó la cabeza de su suegro Daksha con la de una cabra. Históricamente, Ganeśa quizá fue un dios elefante no-ario cuya entrada al panteón hinduista se legitimizó mediante este mito. Como un miembro de la familia de Śiva, Ganeśa funciona como el dios que elimina obstáculos y, por lo tanto, de la suerte. Se invoca al principio de cualquier empresa. Durante la destrucción del sacrificio de Daksha, Śiva también rompe los dientes del dios Pushan, ciega los ojos del dios Bhaga, y corta los testículos de Krata, la personificación del sacrificio.

En esta mitología, Śiva ocupa un lugar central pero, no obstante, preserva algo de su carácter heterodoxo y no brahmánico. El culto del *linga*, por ejemplo, se legitima en un mito que retrata a Śiva como un libidinoso asceta que pierde su falo como consecuencia de una disputa con los sabios (*rishi*) védicos del bosque de los pinos. Su conflicto con Daksha y los dioses que asisten al sacrificio de éste, como se mencionó, es otra evidencia de su ambigua u hostil relación con la ortodoxia védica. En el mito de Kapalīn, el contrincante de Śiva es el dios Brahma, un dios cuyo nombre lo identifica con todo lo brahmánico. Este mismo conflicto tiene antecedentes védicos en el conflicto entre Rudra y Prajapati, un dios que posteriormente se identifica con Brahma. Además, se ve que Śiva se asocia con varios dioses de una proveniencia básicamente

<sup>19</sup> Además de las obras de la nota 14 arriba, véase Fred W. Clothey, *The Many Faces of Murukan* (La Haya: Mouton, 1978).

<sup>20</sup> Hay un importante estudio sobre Ganeśa hecho por Alice Getty, *Ganeśa: A Monograph on the Elephant-Paced God* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

no védica, como son sus propios hijos Skanda y Ganeśa.

La existencia de una mitología extensa de Śiva en el *Mahabharata* sugiere la existencia de un culto dedicado a este dios en el principio de la era cristiana.<sup>21</sup> Desafortunadamente, la evidencia histórica directa de este culto antes de esta fecha no es muy abundante. Megastenes, un embajador griego a la corte de Chandragupta Maurya (325-300 a.C.), menciona la presencia en la India de los devotos de Heracles y Dionisios. Estos dioses generalmente se identifican con Krishna y Siva respectivamente. El gramático Patanjali (ca. 150 a.C.) menciona a los Śiva-bhagavatas, quienes esgrimen una lanza de hierro. Éstos han de ser ascetas śivaítas. El ejemplo más antiguo de un *linga* śivaíta parece ser el grande y realísticamente esculpido *linga* de piedra que proviene de Gudimallam en el sureste de la India, que algunos estudiosos fechan en el siglo I o II a.C.

Las monedas e inscripciones que ofrecen evidencia de un culto śivaíta llegan a ser abundantes desde los periodos de los Kushana (siglos I y II d.C.) y, más destacadamente, de los Gupta (300-550 d.C.). Aunque los reyes gupta generalmente prefirieron el vishnuismo, también patrocinaron templos dedicados a Śiva. Los reyes de la dinastía contemporánea de los Vakataka fueron en su mayoría śivaítas, como fueron también los de la dinastía, un poco más tardía, de los Maukhari. Desde aproximadamente el siglo VII d.C., el śivaísmo llegó a ser la corriente religiosa dominante en el sur, remplazando en gran medida a los jainistas y budistas y compitiendo con éxito con los vishnuitas. Las dinastías meridionales de los Pallava, los Chola y los Chalukya fueron todas patrocinadoras del śivaísmo.

La época de los Gupta parece marcar los inicios de la formación de las distintas sectas śivaítas. Aparte de los Paśupata, estas sectas no se mencionan en el *Mahabharata*, pero llegan

<sup>21</sup> Para el estudio histórico de los cultos dedicados a Śiva el mejor repaso general sigue siendo el de R.G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems* (reprint edition; Varanasi: Indological Book House, 1965 [1913]). También se puede consultar Dandekar, *Vaisnavism and Saivism*; Jan Gonda, *Les religions de l'Inde*, 2 volúmenes (París: Payot, 1962-1965) y *Visnuism and Sivaism* (Delhi: Munshiram, 1976); V. S. Pathak, *History of Saiva Cults in Northern India from Inscriptions (700 A. D. to 1200 A. D.)* (Varanasi: Dr. Ram Naresh Varma, 1960); Pranabananda Jash, *History of Saivism* (Calcuta: Roy and Chaudhury, 1974), y Clothey and Long (eds.), *Experiencing Siva*. Véanse también las notas 22-29 abajo.

a ser prominentes en los Purana. La mayoría de los miembros formales de estas sectas son ascetas, pero seguramente ha de haber seguidores, o apoyadores, laicos también. El apoyo que las diferentes sectas reciben tiende a provenir de grupos o clases específicas de la población. Generalmente estos grupos no incluyen a los brahmanes, o por lo menos no a los brahmanes más ortodoxos. Estos últimos en su mayoría se han quedado independientes de las sectas, excepto la de los Daśanami, y se identifican como los Smarta. Por lo tanto hay un elemento de heterodoxia en todas las sectas, tanto los vishnuitas como los śivaítas, aunque algunos sean mucho más heterodoxos que otros. Cada secta generalmente tiene su propio régimen monástico para los ascetas y mantiene sus propias doctrinas metafísicas y religiosas.

Entre las sectas śivaítas, cuatro se destacan durante el periodo antiguo: los Paśupata, los Kalamukha, los Kapalika y los Śaiva-siddhantin. La secta de los Paśupata fue fundada por Lakuliśa, nacido cerca de Broach en la costa occidental de Gujarat, aproximadamente a principios del siglo II d.C.<sup>22</sup> Lakuliśa está considerado como una encarnación de Śiva en varios de los Purana. La secta de los Kalamukha parece ser derivada de los Paśupata. Los Kalamukha tuvieron mucha importancia en la región sureña de Karnataka durante los siglos X al XIII. Los ascetas de estas dos sectas afirmaban ser expertos en una variedad de materias y doctrinas ortodoxas, sobre todo las doctrinas Nyaya y Vaiśeshika, pero sus oponentes, los Vedantin, los acusaban de ser herejes inmorales.

Los Kapalika parecen haber pertenecido a la corriente del hinduismo llamada tántrica.<sup>23</sup> Esta corriente se destaca por su uso de símbolos sexuales. Por ejemplo, la unión de Śiva y su esposa, o *śakti*, representa la felicidad de la salvación. En algunos casos parece que este simbolismo también se tradujo en ritos sexuales. El régimen de los Kapalika se basó en el voto

<sup>22</sup> Véase Lorenzen, *Kapalikas and Kalamukhas; y Pasupata Sutram*, traducido por Haripada Chakraborti (Calcuta: Academic Publishers, 1970).

<sup>23</sup> Para el tantrismo hinduista véanse Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londres, Rider and Co., 1965); S. Gupta, D. Hoens y T. Goudrian, *Hindu Tantrism* (Leiden: E. J. Brill, 1979); y P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, volumen 5, parte 2 (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962).

de penitencia que observó Śiva después de cortarle la quinta cabeza a Brahma, pero sus oponentes los acusaban de romper casi todas las reglas de conducta moral.

La cuarta secta antigua es la de los Śaiva-siddhantin, a veces llamados simplemente los Śaiva.<sup>24</sup> Es quizá la más ortodoxa de las cuatro. Se desarrolló a partir de un movimiento de devoción centrado en la cuenca del río Cauvery del sureste, dirigido por los Nayanmar śivaitas, santos poetas del siglo VII al siglo X, cuyos himnos devocionales, compuestos en Tamil, aún hoy en día ocupan un lugar central en el culto de Śiva en esta región.<sup>25</sup> La secta sigue activa y ha producido una literatura extensa tanto en sánscrito, sobre todo los veintiocho *Saiva-agama*, como en Tamil, sobre todo los doce *Tirumurai* y los catorce *Meykanta Sastra*.

Los Paśupata, los Kalamukha y los Śaiva-siddhantin mantienen sistemas teológicos monoteístas en los cuales la gracia (*prasada*) de dios y la devoción (*bhakti*) dirigida a él desempeñan papeles clave en la búsqueda de la salvación personal. Todos aceptan una distinción ontológica entre dios (*pati*), la persona individual (*paśu*), y la existencia mundana (*paśā*).

Las sectas de los Paśupata y los Kalamukha ya no existen. En la región de Karnataka los remplazó la secta de los Virāśaiva, o Lingayat.<sup>26</sup> Esta secta, particularmente en sus inicios, se ha destacado por su promoción de reformas sociales, incluso ataques en contra del "castaísmo" y la subyugación de las mujeres. Su metafísica es menos dualista que las de las otras sectas sureñas, aunque también pone énfasis en la importancia de la devoción y la gracia de Dios. La literatura de la secta consiste en himnos, o *vacana*, compuestos en el idioma kannada por varios devotos inspirados. Quizá el más importante de ellos

<sup>24</sup> Véanse Mariasusai Dhavamony, *Love of God: According to Saiva Siddhanta* (Oxford: Oxford University Press, 1971); C.V., Narayana Ayyar, *Origin and Early History of Saivism in South India* (Madras: University of Madras, 1936); y Kamal Zvelebil, *The Smile of Murugan: On the Tamil Literature of South India* (Leiden: E. J. Brill, 1973).

<sup>25</sup> Véanse Glen E. Yocum, *Hymns to the Dancing Siva* (Delhi: Heritage, 1982); M. A. Dorai Rangaswamy, *The Religion and Philosophy of Tevaram*, 2 volúmenes (Madras: University of Madras, 1958-1959).

<sup>26</sup> Véanse S.C. Nandimath, *A Handbook of Virasaivism* (nueva edición; Delhi: Motilal Banarsidass, 1979); y A. K. Ramanujan, *Speaking of Siva* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

sea Basava (ca. 1150), quien generalmente se considera como el fundador de la secta. Muchos de estos himnos se coleccionan en el texto llamado el *Śunyasampadane*.

En el norte, la secta śivaíta de Cachemira, llamada la escuela Trika, llegó a ser importante desde aproximadamente el siglo IX.<sup>27</sup> Incorporó influencias tántricas y budistas y adoptó una posición metafísica semejante a la del Vedanta no dualista (*advaita*). La extensa literatura de la secta se divide en las categorías del *Agama-śastra*, *Spanda-śastra* y *Pratyabhijña-śastra*. Su máximo pensador fue Abhinavagupta (ca. 1000).

La influencia tántrica ha sido fuerte en el śivaísmo desde aproximadamente el fin del periodo gupta (ca. 550 d.C.), cuando esta corriente adquiere importancia por primera vez. El tantrismo mezclado con el yoga, sobre todo con el llamado Hatha Yoga, forma la base de la doctrina y la práctica de la secta śivaíta de los Nath, también llamados los Siddha y los Jogi Kanphata.<sup>28</sup> El probable fundador de la secta fue Gorakhnath (en sánscrito, Gorakshanatha), quien erró por el norte de la India en algún periodo entre los siglos X y XIII. Los Nath enfatizan el control yóguico sobre la mente y el cuerpo como el camino a la iluminación espiritual, equivalente a la salvación. Este control implica la dominación del poder serpentina (*kundalini*) que yace atrapado dentro de las venas, o nervios (*nadi*), y centros, o ganglios (*chakra*) de una anatomía suprafísica de yoga. También pretenden adquirir un cuerpo inmune a la vejez y la muerte así como varios poderes sobrenaturales (*siddhi*). Existen yoguis de esta secta en toda la India, pero hoy en día la influencia de la secta continúa principalmente a través de la difusión del Hatha Yoga, la corriente más general del hinduismo, y aún más allá de ésta.

Durante los últimos dos o tres siglos parece que la adora-

<sup>27</sup> Véanse J. C. Chatterji, *Kashmir Shaivism* (reimpresión; Patna: Indological Book Corporation, 1978 [1914]); y Navajivan Rastogi, *Krama Tantricism of Kashmir* (Delhi: Motilal Banarsidass [1984]).

<sup>28</sup> Véanse nota 22 arriba y Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom* (segunda edición; Princeton: Princeton University Press, 1969); George W. Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis* (Calcuta: Y.M.C.A. Publishing House, 1938); Kamal Zvelebil, *The Poets of the Powers* (Londres: Rider, c. 1973); Shashibhusan Das Gupta, *Obscure Religions Cults* (nueva edición: Calcuta: K.L. Mukhopadhyay, 1976 [1946]).

ción a Vishnu ha resultado más adaptable al devocionalismo emotivo del hinduismo moderno que la adoración a Śiva. Sin embargo, el śivaísmo todavía tiene muchos millones de devotos, sobre todo en el sur y en Nepal. La mayoría de ellos no son seguidores de sectas específicas, ni necesariamente devotos exclusivos de Śiva. Patrocinan los templos de Śiva y hacen ofrendas de flores, dulces, cocos, y dinero al dios y a sus sacerdotes. La ciudad más sagrada del hinduismo, Banaras o Varanasi, es la ciudad de Śiva, y el templo de Śiva Viśvéśvara en esta ciudad es uno de los lugares más reverenciados de la India. Además, en la mitología hinduista el sagrado río Ganges se retrata como una diosa que desciende a la tierra a través de los cabellos enmarañados de Śiva.

Los sacerdotes de los templos de Śiva frecuentemente pertenecen a la tradición ortodoxa de los brahmanes Smarta. Los Smarta practican la adoración de los cinco santuarios (*pañchayatana-puja*) dedicado a los dioses Vishnu, Śiva, Surya, Ganeśa y Durga. Esta tradición es compatible con una variedad de posiciones metafísicas, pero frecuentemente se relaciona con la teología no dualista (*advaita*) derivada principalmente de Śankaracharya (ca. 700-750).

Según las leyendas de su vida, Śankaracharya fue un devoto de Śiva y compuso varios himnos devotos a este dios.<sup>29</sup> Aunque su paternidad literaria de estos himnos no esté aceptada por todos los estudiosos, la orden monástica ortodoxa de los Daśanami, que atribuye su fundación a Śankaracharya, preserva esta influencia śivaíta. Hoy en día los Daśanami son los árbitros dominantes de la ortodoxia teológica y de la ortodoxia socioreligiosa (*varna-aśrama-dharma*). A través de ellos Śiva se ha transformado del forastero herético de la época védica en el dios principal de la tradición ortodoxa hinduista.

4 de enero de 1986

<sup>29</sup> Véanse Madhava, "La renunciación de Sankaracarya", *Estudios Orientales*, 7 (1972), 335-58.