

REFLEXIONES EN TORNO AL SIVAÍSMO MEDIEVAL Y SU VINCULACIÓN CON EL NACIMIENTO DEL HÂTHA YOGA

SOME REFLECTIONS ABOUT MEDIEVAL SIVAISM AND ITS CONNECTION WITH HÂTHA YOGA

Olivia María Margarita Cattedra

FASTA

CONICET

ocattedra@gmail.com

Fecha de recepción: 18/07/2017

Fecha de aprobación: 30/04/2018

Resumen

Este artículo considera describir la raíz del complejo proceso que unifica tres ejes del mundo indio: la tradición ascética pre aria, la dimensión del yoga como dato inalienable de la tradición hindú, y el florecimiento del sivaísmo medieval. Estos tres aspectos centrados en la hermenéutica del símbolo de *Śiva* derivan finalmente en el surgimiento de las técnicas psico-físicas del *hâtha yoga* propias del medioevo indio.

Palabras clave

Ascetismo - *Śiva* - Devoción - Yoga - Transformación

Abstract

This paper aims to describe the roots of the complex process that unifies three main aspects of the Indian world: the pre-Arian ascetic tradition, the yoga dimension as an unalienable element of the Hindu tradition, and the rise of medieval Sivaism. These three aspects converge in the hermeneutics of the symbol of *Śiva*, and turn into the psycho-physical techniques of *hâtha yoga* characteristic of the Indian Medieval world.

Keywords

Ascetism - *Śiva* - Devotion - Yoga - Transformation

El hinduismo constituye un desafío a la hora de considerar su rango religioso. Más que religión, se trata de un conjunto de enseñanzas de carácter mítico y ritual, que propone una intensa devoción basada en distintas divinidades. Cada una de estas cumple un específico rol simbólico que evita la clasificación de deidad tal como se comprende en las religiones del Libro. Doctrinal más que dogmática, la comprensión del fenómeno devocional del hinduismo es clave para entender las fuerzas históricas culturales que actuaron en la conformación del Medioevo hindú.

“Los purâna reflejan no solo la cumbre del proceso de formación del hinduismo clásico, sino también los comienzos de su proliferación. Claro indicio de esta segunda tendencia es la aparición de diversas sectas de carácter marcadamente monoteísta. Lo cierto es que a partir de este momento, solo se puede hablar del hinduismo en el sentido de la historia de las sectas hinduistas...”¹.

En las siguientes reflexiones intentaremos mostrar un aspecto peculiar dentro del sivaísmo, que es su función de engarce para el desarrollo del *Hâtha Yoga*, durante el pleno Medioevo hindú.

El sivaísmo es una de sus ramas que deriva y decanta entre los siglos VII a XIV d. C. aproximadamente. Luego de un largo proceso de asimilación que comenzó con la integración de las tradiciones ascéticas (conocidas ampliamente como yoga barroco) a la ortodoxia védica, es decir, a la corriente central de la tradición india clásica, y el posterior desarrollo de su conjunción a lo largo de la espiritualidad hindú, constituyó un proceso extremadamente complejo.

Desde luego, hablar de las tradiciones devocionales hindúes implica insertarse en el mundo de la espiritualidad hindú;² fenómeno actualmente tan divulgado en Occidente que ha sufrido profundas alteraciones e incluso deformaciones. La reducción y la confusión con respecto a la naturaleza del mensaje espiritual que se transmite tienen que ver, por lo menos, con dos temas de capital importancia: Por un lado, el factor ritual, es decir, la iniciación y por otro, la naturaleza cosmológica: la situación cósmica de la edad oscura o *kâli yuga*.

No podemos perder de vista que la enseñanza espiritual es una transmisión calificada y la garantía de tal calificación la constituye la iniciación o conjunto de rituales que certifican la capacidad del iniciado. Así, proveen la transferencia de fuerzas impersonales necesarias para asimilar la enseñanza a pesar de las resistencias de su ego o individualidad. Las iniciaciones pueden definirse, de modo global, como transferencias de fuerzas espirituales. Sin ellas, la comprensión de la naturaleza del fenómeno hindú es imposible. La intelectualidad

¹ R. N. DANDEKAR, “Hinduismo” en Claas Jouco BLEEKER, *Historia Religionum, Vol II*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 271.

² Jean HERBERT, *Spiritualité Hindoue*, Paris, Ed. Albin Michel, 1944.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâta yoga

horizontal se expande en sus búsquedas lógicas cuando lo que debería suceder es que la intelectualidad debería elevarse verticalmente y constituirse en intuición espiritual. Precedidas por extenuantes procesos purificatorios y ascéticos, las iniciaciones están regladas ritualmente, esto significa que la transmisión está, por lo menos, reservada a aquellos discípulos calificados para recibirla y dentro del contexto cultural y espiritual adecuado.

Su omisión desemboca en la incompreensión. Este aspecto se evidencia en el mundo del Yoga, así es como Eliade alerta:

“...Como no siempre es posible practicar un Yoga integral, uno se contentará con imitar algunos de sus aspectos exteriores, interpretará textualmente algunos detalles técnicos. Es el riesgo de cualquier mensaje espiritual que es asimilado y ‘vivido’ por masas sin una iniciación previa. En la perspectiva india, este fenómeno de degradación corresponde al movimiento de caída acelerada del fin de un ciclo: durante el kâli-yuga la verdad se halla envuelta por las tinieblas de la ignorancia. Por ello aparecen continuamente nuevos maestros espirituales que readaptan la doctrina atemporal a las escasas posibilidades de una humanidad caída”³.

El fenómeno es definido como “...la degradación de una ideología por incompreensión del simbolismo que la transmite...”⁴.

Lo cierto es que el *Hâtha yoga* se engarza en el yoga a partir de lo que podríamos llamar cuatro raíces o corrientes que se conjugan:

- a) Las tradiciones meditativas pre arias, atestiguadas en los sellos de Mohenjo Daro;
- b) Los antiguos principios de la dualidad espíritu y materia, así como la estructura energética de los *gûna* de las cosmologías *sâmkhya* y yoga clásicas (siglo III a. C. aproximadamente);
- c) La presencia de la concepción del mundo sutil derivado del tantrismo, sumado a la mitología sivaíta pre medieval (siglo III d. C.) y
- d) Las prácticas psico-corporales propias de los ascetas hathayóguicos cercanos al siglo IX d. C.

Estas cuatro corrientes se sintetizan en un origen mítico que se refleja en un relato medieval y que nos refiere el origen del *Hâtha yoga* y su tradición:

“Estaba *Śiva*, el Señor del yoga conversando con su esposa en la orilla de un río, instruyéndola acerca del *Hâtha yoga*. Un pez que pasó nadando escuchó las enseñanzas y se convirtió en el primer transmisor humano, o al menos, no específicamente divino, del *Hâtha yoga*. Se trata de Matsyendranâth. Recordemos que *mâtsya* quiere decir pez”.

Goraknâth, discípulo directo Matsyendranâth y proveniente de la tradición de los *nâth* yoguis, es a quien se le atribuye hoy en día la compilación de los tratados yóguicos tales como el *Hâtha yoga pradîpikâ*, el *gheranda samhitâ* y el *Śiva samhitâ*. De modo que, de cualquier manera en

³ Mircea ELIADE, *Yoga Inmortalidad y Libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 216.

⁴ Mircea ELIADE, op. cit., p. 217.123.

que se lo plantee, las enseñanzas del *Hâtha yoga*, inscriptas en el proceso general del yoga, poseen, además de su conocida tradición, una raíz en las costumbres sivaítas, es decir, aquellas enseñanzas referidas o relacionadas con la divinidad protoaria denominada *Śiva*.

A su vez, la tradición de los *nâth yoguis* tiene que ver con los protectores de la transmisión sivaíta chamánica y yóguica en la zona de Bengala, y comprende las siguientes características:

- a) Se trata de un movimiento que ejerce un gran influjo en Bengala, Nepal y Tíbet expandiéndose a las zonas próximas, el influjo se registra especialmente a través de la literatura vernácula y oral;
- b) *nâth* quiere decir protector y es el título dado a los santos;
- c) Poseen un origen misterioso;
- d) Podrían ser, para Gonda, parte del culto a los *siddhas* o perfectos. Buscan el cuerpo inmortal y algunos tienden a superar la muerte. Por este motivo deben ser relacionados, además, con las técnicas chamánicas paleoasiáticas que también afloran en las tradiciones chinas, como por ejemplo el taoísmo más antiguo;
- e) Están vinculados al *rasâyana* o alquimia y, según Madhva,⁵ la alquimia es una parte del *Hâtha yoga*;
- f) Los *siddhas* habrían sido para la tradición, un grupo de alquimistas terapéuticos instruidos originalmente por un inmigrante chino, a quien llamaban *Bhoga*. Este dato confirma la tesis anteriormente señalada;
- g) Los *nâth*, utilizaban las prácticas psicofísicas del yoga, además de los conocimientos propios de la tradición alquímica: "...éstas, (*las prácticas psicofísicas del yoga*) si bien no se originaron en el extremo norte o noreste de bengala, fueron muy influenciadas por la población mongola de esta zona, antes de que se sistematizara el hinduismo..."⁶.

Otra corriente, considerada también por Eliade, dirá que el ascetismo *nâth* es una suerte de budismo esotérico. También se considera que sus seguidores habrían sido inicialmente una secta budista pasada al sivaísmo. Otra hipótesis, más probable, es que se trate de una corriente sivaíta que hubiera absorbido elementos del budismo. Es significativa y merece recordarse la extraña manera en que, a partir del siglo XI o XII d. C., el budismo desaparece de la India.⁷

En este sentido podemos considerar las siguientes alternativas:

⁵ Filósofo perteneciente a la tradición *vedânta* clásica, siglo IX

⁶ Jan GONDA, *Les Religions de l'Inde*, Paris, Payot, 1965. Mircea ELIADE, op. cit. Ronald DAVIDSON, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantra Movement*, Delhi, Motilal Banarsidass Publisher, 2004.

⁷ Ellémire ZOLA, *Las tres vías*, Barcelona, Paidós, 1997.

- a) El budismo que absorbió al sivaísmo.
- b) El sivaísmo que absorbió al budismo.

En cualquiera de los dos casos, la tradición de los *nâth* que vehiculiza la organización del Hâtha yoga, es un fenómeno sincrético en la historia de lasr. El primer *nâth*, fuente de sus doctrinas, es entonces asimilado a *Śiva* y cuando pasa al budismo adquiere los nombres de Vajrasattva o Heruka. Este tránsito sivaíta-budista por canales ascéticos halla su explicación en la naturaleza misma del Tantra, que es la corriente madre de estas prácticas y que fluye subterráneamente por detrás de todas las prácticas ascéticas y devocionales de la India. Su origen más remoto se encuentra en las poblaciones pre arias del valle del Indo. Paralelamente, no podemos olvidar la dependencia de todas estas corrientes ascéticas de la tradición ascética madre pre aria.

Las corrientes sivaítas-budistas se canalizarán vía el *samâdhi sahaja* budista, donde el término *sahaja* significa espontáneo y natural, y será descripto como un estado de conciencia de profunda paz en el que el yogui se unifica con el universo, de modo de superar todos los conceptos ternarios: meditación-sujeto meditante y objeto meditado.⁸ Otros estudiosos como Briggs⁹ consideran que la asimilación de improntas sivaítas haría de los *nâth* una desviación de tal corriente.

Originalmente, se considera que ha habido ochenta y cuatro *siddhas* o perfectos maestros y de ellos se habrían desprendido los nueve *nâth* o protectores. La siguiente podría ser una genealogía apropiada que transita el umbral de mito y la historia:

De *Minanâtha*:

Adi nâtha o *Śiva*,

Matsyendranâth (el de la historia del pez, protector de Nepal), y luego asimilado con *Avalokitesvara* del panteón budista tibetano).

Goraknâth.

No hay mucha información sobre sus técnicas ni sus creencias, con excepción de las descripciones del ya citado Briggs. Tienen una forma de sepultura distinta, ignoran el orden social y desvalorizan el orden o vida moral o externa. La inmortalidad y la transformación del cuerpo, claros elementos de la alquimia y especialmente de la China, junto con la tendencia en llegar a ser dioses constituyen un tema central de la mitología y el folklore que rodean a estos ascetas. Para ellos, en especial en las formulaciones menos antiguas de las enseñanzas, el cuerpo humano es una imagen del cosmos —recordemos las raíces de la antigua cosmología

⁸ William PINCH, "Nâth Yoguis, Akbar and the "Banâth Tilla", en David GORDON WHITE (ed.), *Yoga in practice*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p 273-288. Olivia CATTEDRA, *El Yoga y el Alma, Principios y temas del Yoga Suave II*, Mar del Plata, Suarez, 2008.

⁹ George W. BRIGGS, *Goraknâth and the kanphata yoguis*, Calcutta, 1938, reed. Delhi 1973.

sâmkhya, más las enseñanzas míticas sivaítas— y, por consiguiente, entienden el proceso vital con dos aspectos:

- a) El aspecto *Śiva* o la zona del ombligo hacia arriba, de perfecta quietud, y que viene a ser el cuerpo divino o perfecto.
- b) El aspecto *Śakti* o energético, del ombligo para abajo, de la actividad y movimiento constante. Podemos considerar en esta división de *Śiva* – *Śakti*, algunas huellas de la filosofía *sâmkhya*, con su división de los dos principios coeternos de espíritu y materia descriptos como *puruṣa* y *prakṛti*.

La meta, para esta visión, es imprimir al proceso vital (mediante el control de la actividad psíquica y biológica) un movimiento en sentido contrario, tal que la naturaleza *Śakti* sea absorbida por la naturaleza *Śiva*. La noción de dar vuelta la corriente declinante o considerar las enseñanzas a “contrapelo” confirman una característica constante del mundo indio. La ontología india da cuenta de una irradiación emanativa del Ser Uno hacia la manifestación múltiple. El retorno del individuo se entiende como un ascenso concentrado y a contrario (*pratiloman*) de lo múltiple a lo uno (los ejemplos del mundo yóguico, en *Chând. Up.* VII).

Se debe poder imitar, y más aún, transformarse en la misma unión conocida o traducida por el *Hâtha yoga* como conjunción de sol y luna o unión de los contrarios. La región inferior, de la *Śakti*, se representa como el fuego destructor, sugiriendo el simbolismo solar, que en este caso y en consonancia con las fuerzas transformadoras del *tapas* o ardor ascético, representa lo femenino; mientras que la luna¹⁰ se presenta dentro del ámbito de *Śiva*, es decir, en la zona superior, y representa el *rasâ, soma* o *âmṛta* para la visión védica: el jugo vital y por ende, la creación y la inmortalidad. A través de este néctar, denominado *âmṛta*, y que significa literalmente “el inmortal”, aparece la analogía de las fuerzas de la luna que deben dominar las fuerzas destructivas del sol.

Alain Danielou en su clásica obra sobre la mitología hindú,¹¹ nos ofrece una explicación de cómo se produce la transferencia de los rituales cosmológicos védicos al interior del hombre, pasando de la dimensión macrocósmica a la microcósmica. En efecto, tal pasaje es una de las características principales que marcan la asimilación del yoga dentro de las doctrinas brahmánicas. Este proceso ya nos instala, históricamente, en una época cercana al siglo IV a. C. M. Eliade se ha referido a ella como la “internalización del ritual”. He aquí la explicación de Danielou:

“...En el sacrificio del *soma*, el líquido *soma* es bebido por los sacerdotes. Este es el ritual

¹⁰ Recordemos que en la mitología hindú, la luna es un dios: Chandra.

¹¹ Alan DANIELOU, *Hindu Polytheism*, New York, 1964, traducido como *Dioses y mitos de la India*, Editorial Atalanta, Barcelona 2009.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâta yoga

exotérico, que se corresponde con el sacrificio interno, *yajña*, en el cual, la vasija del licor divino es el propio cuerpo del hombre, y la esencia de vida que llena la vasija se reabsorbe internamente y se transforma en el elixir de la inmortalidad. Los sentidos son las copas con las cuales se bebe el elixir divino. La energía procreadora se produce en la región inferior, denominada la región del sur, en la que habitan los Ancestros. La simiente purificada se eleva hacia la cabeza en el centro que los tantras denominan *mūjavân*, y fluye desde allí a los centros nerviosos. Luego: 'el *soma* se transforma en la deidad del norte', esto es, en la cabeza.

La cabeza semeja una urna invertida, su contenido fluye en todo el cuerpo. La reabsorción interna de la semilla, se representa como beber el líquido de la inmortalidad. Este proceso requiere un completo control mental, que sólo puede adquirirse a través de la práctica perfecta del yoga¹².

De este modo, solo el yogui puede obtener la ambrosía, que en el hombre común se despilfarra, implicando la dinámica polar entre la actividad sexual y el ascetismo.¹³ En el caso del dios Śiva, se muestra siempre intoxicado con tal brebaje y su copa brilla como la luna en su frente. En el simbolismo del cuerpo físico, la energía de vida, *prâna*, se representa como una serpiente (*nâga*) y el rey de los pájaros, *Garuḍa*, que es el que come a las serpientes es el semen.

De este modo, observamos que todos los seres intentan atrapar el brebaje de la inmortalidad sin el cual no hay placer ni gozo, pero solo los dioses pueden destilarlo. (Acá dioses se refiere a los brillantes que con su luz pueden comprender este proceso alquímico). Los dioses son las deidades de los sentidos, fortalecidos por el soma, la esencia de la vida, que brillan alrededor de Indra, el rey del cielo que en este caso es el *Âtman*, el sí mismo.

Continúa Danielou:

"...El semen es la base del deseo. De él dependen la energía del hombre y su poder para conocer y actuar. Puede utilizarse tanto como una sustancia mortífera o como dador de inmortalidad. El semen envenena al hombre soberbio, pero pacifica e ilumina al hombre que controla sus pasiones. Si un leve trazo de veneno permanece en este brebaje, todo el resto se envenena y el yogui no puede beberlo. Mal usado por los antidioses (los asuras) el elixir de la inmortalidad se convierte en un tóxico para quienes hacen de su vida una conducta desordenada, lo que lleva a decrecer la duración de sus vidas. Es Śiva quien ingiere la parte venenosa de esta energía (Śiva simboliza la transformación) y calma sus llamas ardientes para que los dioses puedan beber la ambrosía o elixir.

Śiva es el yogui que ha atravesado los cinco centros, en los cuales se encuentran las distintas formas de energía que obstaculizan el camino de la reintegración. Luego de haber pasado estas cinco puertas, por medio de la práctica del yoga, y sólo después de ella, el yogui habrá conquistado el deseo y habrá adquirido el poder de beber el veneno y destilar la ambrosía. Se dice que el veneno se detiene en la garganta de Śiva, en donde se halla el quinto centro, y más allá del cual la naturaleza no puede seguir dominando al yogui realizado. Aquél yogui que puede beber la ponzoña y que puede purificar la ambrosía, llega a ser, él mismo, el continente del sacrificio ritual y entonces pasa a ser identificado con Vishnú, el protector..."¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 128

¹³ En este sentido, el celibato se entiende como la observación del voto de castidad ligado a la virtud de la templanza sobre los apetitos

¹⁴ Alan DANIELOU, *op. cit.*, p. 128.

De esta asimilación medieval del yoga dentro del sivaísmo y la construcción del *Hâtha yoga*, reafirman que el movimiento ascético en la India pertenece a las capas históricas más antiguas. Sin embargo, se amalgama y difunde con las corrientes post védico-upanishádicas y escolásticas a partir del siglo XIII desde Bengala del norte hacia el Sindh (el oeste) y Gujerat (más hacia el sur). Tienen varios lugares de peregrinación tales como Prayag, Benares, Ajudhya o Ayodhya, Dvaraka, Brindaban y otros que han sido descritos por áreas en el estudio de Briggs.¹⁵

En la época en la cual la tradición se halla asentada, *Goraknâth* se presenta ya deificado, por tanto, se le rinde puja tres veces al día y sus sectarios, como veremos luego, particularmente conocidos como *kanphatas*, tienen su templo más importante en Gorakpur. Actualmente, el movimiento casi ha desaparecido de Bengala donde la casta de los *Nâth* tuvo algunas desviaciones relativas a magias y exorcismos de diferentes niveles.¹⁶

En esta breve síntesis observamos cómo los *nâth* o protectores se constituyen en el título otorgado a santos o héroes del camino ascético, siendo así, una rama de los siddhas o perfectos. Para conseguir la liberación del dolor practican ejercicios destinados o bien a conseguir un cuerpo perfecto e inmortal mediante procesos mágicos o alquímicos, o bien a través de penosas disciplinas. Tales prácticas alquímicas y mágicas, entendiendo por alquímico la transformación de lo corrupto en incorrupto y por mágico a un manejo eficaz de la energía sutil, habrían sido vinculadas con el sivaísmo y han sido, además, enriquecidas por influjos budistas. Gonda nos dice que: "...igual que diferentes corrientes budistas y tántricas, hindúes y shaâktas, el movimiento de los *nâth* yogui retoman concepciones muy antiguas, pre hinduistas y pre budistas..."¹⁷.

Con respecto a la literatura de los seguidores de las sectas yóguicas y *nâth*, Briggs presenta una exhaustiva lista de estos textos en su mayor parte perdidos. Estos libros son considerados una literatura paralela y están escritos en hindi y otras lenguas antiguas. La tradición ascética se concretará y conectará, finalmente, en los textos madres del *Hâtha yoga*. De ellos nos dice Alicia Souto:

¹⁵ George Weston BRIGGS, *Gorakhnâth and the kanphata yoguis*, Calcutta, 1938, reed. Delhi 1973, p. 231. En la elaboración de este capítulo nos hemos basado frecuentemente en la obra de G. Briggs. Sin embargo, debemos advertir que, más allá de su rica erudición, no deja de ser un estudio de carácter más etnológico, en cuanto a la descripción de usos, costumbres y crónicas literarias, que una apreciación objetiva del fenómeno religioso y espiritual que comporta el *yoga*. Es un trabajo débil en cuanto a su lectura de la función originaria y a-temporal del mito, y de ahí que mezcle datos míticos con estratos históricos. Este tipo de confusión es característico de la investigación de la época de Briggs.

¹⁶ En este punto no se puede omitir bibliografía extremadamente puntillosa como el famoso ensayo de Shashibhusan DASGUPTA, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta, University of Calcutta, 1946.

¹⁷ Jan GONDA, op. cit., p. 268.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâtha yoga

“...El HP (Hâtha pradîpikâ) es un importante texto sobre el Hâtha yoga escrito por Svâtmarâma, que ha influido en los estudiosos y practicantes del yoga y se ha transformado en fuente de inspiración para escritores posteriores sobre el Hâtha yoga. El texto, al igual que los otros tres tratados citados, pertenece a la tradición de los nâtha yoguis que reconocen en Adinâtha Ishvara, al señor de los yoguis, identificado con el dios Śiva por lo que los nâtha yoguis son esencialmente Sivaítas. Esta tradición es un movimiento espiritual popularizado por Gorakshanâth (siglo X u XI), considerado tan importante como su gurú Matsyendranâth.

Shrinivasa, autor del Hatharatnavali, menciona los dos nombres: Atmarama y Svâtmarâma. Los Hâtha yoguis no incluían detalles biográficos, por lo que se deben buscar las referencias en textos posteriores. El HP no da información sobre su autor, pero su tradición se manifiesta diferente de la tradición bengalí que expresa el GH S (gheranda samhîtâ). Puede así considerarse que el HP fue compuesto por un yogui Sivaíta de gran reputación; de la región de Andhra, alrededor del 1600 o 1629, tomando el manuscrito existente en la National Library de Calcuta como el más antiguo. La edición de Kaivalyadhama sitúa al texto entre la mitad del siglo XIV y la mitad del siglo XVI. El comentarista más conocido del texto es Brahmânanda. Discípulo de Merishastri de Maharastra, también devoto de Śiva que denominó a su comentario, Jyotsna. Svâtmarâma denomina a su tratado Hâtha Pradîpikâ y no Hâtha yoga pradîpikâ como lo hacen comentaristas posteriores...”¹⁸.

Por su parte, el estudio de Briggs, aunque superado, nos brinda detalles informativos precisos e interesantes, por ejemplo confirma que:

“...los yoguis son esencialmente Sivaítas. El rango de su interés y de su conexión histórica incluye también, otros elementos. Y un dato interesante es que en este contexto, Viṣṇu no carece de atención. Según el Śiva samhita, el canto del nombre de Viṣṇu es necesario en la práctica yóguica cuando la atención se dirige a los chakras...”¹⁹.

E insiste:

“...los seguidores de Goraknâth son conocidos como Yoguis, como goraknâthis y como darsanis, aunque más distintivamente como kanphatis. El primero de estos nombres se refiere a sus prácticas de Hâtha yoga tradicional, el segundo al nombre de su reputado fundador, y el tercero a sus enormes aros que son una de sus marcas distintivas...”²⁰.

Con respecto a estos aros y a las incisiones en las orejas que se hacen después de la iniciación, revisten extrema importancia. Puede ser que estén conectados con un canal energético o *nâdî*, que incrementaría la conexión del yogui con su poder ascético. Y si el aro se rompiera por alguna causa, debe ser repuesto con otro antes de que el mismo yogui pueda seguir cualquier actividad, tanto de orden ritual como cotidiana; por ejemplo, no podría comer hasta no reponer el aro. Si sus orejas fueran mutiladas en el pasado estaba condenado a la muerte, incluso a ser enterrado vivo. Al menos debía huir de su hermandad y, excomulgado, debía esconderse. En cuanto al origen de esta práctica, además de pertenecer al fundador *Goraknâth*, se debe recordar que *Śiva*, el Señor de los ascetas, usa grandes aros denominados *Kundal*.

Otros elementos caracterizan a estos yoguis, por ejemplo el rosario de semillas de rudraksha (es el árbol conocido como *Eleocarpus ganitrus*), que tienen formas de pequeñas

¹⁸ Alicia SOUTO, *Una luz para el Hâtha yoga*, Bs As, Instituto de Yoga Lonavla, 1998, p. 17.

¹⁹ George Weston BRIGG, op. cit., p. 151.

²⁰ George Weston BRIGGS, op. cit., p. 1.

cerecitas. Este rosario puede tener 32, 64, 84, o 108 o aún más cerecitas. Es utilizado alrededor del cuello y a veces en codo o muñeca. Otro pequeño es para la mano. Son ayuda-memoria para contar el número de repeticiones del nombre de Dios, ya que un Yogui debe repetir, al menos, mil ocho veces el nombre de Dios. Las cerezas de *rudraksha* tienen “caras” o facetas y su número es muy importante. Por ejemplo, lo más usual es que tengan cinco caras y entonces se los relaciona con Hanuman o con los príncipes *Pândavas*;²¹ si tienen tres caras se dice que simboliza el tridente de *Śiva*; si son cuatro, los cuatro Vedas o Brahma mismo; si son seis los seis sistemas de filosofías; siete, los siete mundos; si son ocho, los ocho brazos armados de la diosa Durga; si son nueve, es una referencia a los mismos *nâth*, si son diez, los diez avatares de *Viṣṇu*.

Refiere Briggs, que el término yogui posee muchos significados que van de “...santos a brujos o charlatanes. También es un término genérico para cualquier forma de ascetas, particularmente aquellos que se esfuerzan con restricciones y disciplinas del cuerpo, a la unión con Brahman...”²².

Con relación al sivaísmo expresa:

“...La preocupación central del yoga es *Śiva* y la fe Sivaíta; ello se observa en todos los símbolos, leyendas y ceremonias. *Śiva* y su consorte están siempre en el frente de ellos. Y si bien siempre se considera y enfatiza el aspecto benéfico de *Śiva*, recordemos que su nombre significa el auspicioso, y como tal es objeto de devoción por parte de sus seguidores, debe observarse que los otros aspectos de *Śiva*, aún los siniestros, en los cuales aparece extremadamente irascible en temperamento y fácilmente inducido a la violencia, jamás se pierden de vista...”²³.

Otras corrientes desde una vertiente cosmológica aportaran otros elementos más sincréticos.

“...Entre las muchas leyendas que narran la biografía de Goraknâth, es interesante destacar que, según los Kanphata yoguis, su movimiento es anterior a la misma creación del universo. Ellos relatan que cuando *Viṣṇu* nació del loto que crea todas las cosas, Goraknâth ya estaba contemplado entre los cielos del Patala. Y viendo *Viṣṇu* la gran dispersión de aguas que requería la creación, se horrorizó y fue al Patala para implorar la ayuda de Goraknâth quien, teniendo pena del dios, le dio un puñado de cenizas de su fuego eterno diciéndole que si las arrojaba entre las aguas, sería capaz de crear el mundo. Sucedió tal como Goraknâth había explicado y así, Brahma, *Viṣṇu* y *Śiva*, los dioses de la Trimurti, se convirtieron en los primeros discípulos de Goraknâth...”²⁴.

Con relación al Yoga y al tantra, esa profunda corriente subterránea de la India, diremos que:

“...el yoga es tanto un brazo de la filosofía de la India como un sistema físico y mental de disciplina, es un código de prácticas de disciplina. En este último aspecto juega un rol muy importante en todos los sistemas filosóficos de la India y en el ascetismo en general. Ciertamente el yoga fue, indudablemente, una *praxis*, un establecimiento de acciones

²¹ Héroes del *Mahabharata*.

²² George Weston BRIGGS, op. cit.

²³ Ídem.

²⁴ George Weston BRIGGS, op. cit. p. 228.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâtha yoga

mucho antes que un sistema de filosofía...²⁵”.

Y agrega:

“...las prácticas incluidas en el yoga son muy antiguas y muchas de ellas han tenido su origen en prácticas no arias, por lo cual se cree que ciertos hombres, mediante relaciones interiores con el espíritu del mundo, obtenían poderes para cambiar el curso natural de las cosas...”²⁶.

Hasta acá los aportes de Briggs. Y retomando este doble encadenamiento, el *Hâtha yoga* en el yoga, y el yoga con relación al sivaísmo, nos encaminamos hacia un análisis más específico de la idea de ascetismo. Es decir, observamos que el *Hâtha yoga* engarzado en el yoga por un lado, y claramente impregnado por la tradición sivaíta por el otro, tiene dos características perfectamente definidas. Ya las hemos comentado, aunque deben ser reiteradas pues en ellas sintetizamos las dos funciones que deberían enmarcar la práctica tanto del *Hâtha yoga* como del yoga y ellas son:

- a) La internalización del ritual con la comprensión microcósmica y simbólica que ello implica y la conversión del soma a través del fuego interno y
- b) La función concretamente asimiladora y transformadora de este fuego ascético: esto es, de *tapas*.

Así podremos afirmar que el yoga está asociado con el ascetismo (*tapas*). Se trata de la fuerza generada por el ascetismo. En una visión clásica se dirá que el practicante alcanzará la liberación y la inmortalidad, parafraseando el título del libro de Eliade. Y en una comprensión adaptada a las posibilidades no-iniciáticas de Occidente, se dirá que las prácticas de yoga, aún en sus formas básicas, ofrecen una posibilidad de transformación de los estadios más vulnerables de la personalidad, es decir, una maduración de la misma.

Es preciso remarcar que la posibilidad de transformación es de índole espiritual, por consiguiente, propicia el despliegue de la dimensión inteligente o espiritual del ser.²⁷ Y, disyuntivamente, el despliegue del ser implica el debilitamiento del ego, lo que a su vez, requiere el concurso de fuerzas muy específicas. Las fuerzas, para encarar, atravesar y coronar estos procesos vienen de una fuente energética interior que es el ascetismo en sí mismo. De este modo, la noción de *tapas* puede —y debe— definirse del siguiente modo: “...se considera que el *tapas* (ejercicio ascético) que sigue a la visión de una idea permite que esta idea se concrete...”²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 258.

²⁶ *Ibidem*, p. 259.

²⁷ José LEÓN HERRERA, (trad), *El Yoga Sûtra de Patanjali con El Comentario Del Rey Bhoja*, Lima, Editor Ignacio Prado Pastor, 1977, refiere el comentario del rey Bhoja, comentarista sivaíta del YS quien afirma “El espíritu no es más que inteligencia”.

²⁸ Kurian MATHOTHOU, *The development of the concept of Trimurti*, Bangalore, Motilal, 1974, p. 51.

Las prácticas yoguis son muy antiguas a pesar de que no haya evidencia de ellas en la literatura más temprana. Un texto fundamental que ya muestra la síntesis de muchas corrientes pre-arias y brahmánicas es la *Svetâsvatara up.*:

“...El cuerpo erguido, la cabeza y el cuello erectos, guíemos la mente y sus facultades al tabernáculo del corazón, y el OM de Brahman será entonces el esquiife con que crucemos las corrientes del temor.

Y cuando el cuerpo esté establecido en silenciosa quietud, respiremos por la nariz en plácido flujo y reflujo del aliento. El carruaje de la mente va tirado por corceles bravíos y estos corceles deben ser domeñados.

Búsqese un retiro callado para la práctica del yoga, resguardado del viento, llano y limpio, exento de inmundicias, de rescoldos y de cosa alguna ofensiva a la vista, un lugar ameno donde el rumor de las aguas y la belleza circundante ayuden el pensamiento a la contemplación.

Estas son las formas imaginarias que aparecen antes de la visión final de Brahman: neblina, humo, un sol, un viento, luciérnagas fuego, relámpagos, un cristal claro y una luna.

Una vez que el yogui ha logrado completo dominio de su cuerpo, compuesto de los elementos tierra, agua, fuego, aire y éter, adquiere un cuerpo nuevo de fuego espiritual, inmune de enfermedad, de vejez y de muerte.

Las primicias de las prácticas de yoga son: buena salud, escasas heces, y cutis claro y transparente; levedad de cuerpo, aroma placentero y voz melodiosa, amén de carencia de deseos codiciosos...”²⁹.

Es preciso resaltar que la *Svetâsvatara up* es al sivaísmo como lo es el *Bhagavad Gitâ* al visnuismo; además, presenta una síntesis de la antigua cosmología *Sâmkhya* y de las prácticas del yoga. Por consiguiente y según la descripción del yoga tal como lo considera la *Svetasvatara up*, la conexión entre el sivaísmo y el yoga se revela con mayor nitidez. Aunque la historia del sivaísmo es muy compleja, intentaremos señalar algunos acercamientos, pues en esencia, el mito y símbolo de *Śiva* es uno de los mitos más complejos de universo indio.

Antigua divinidad pre-aria, *Śiva* es el símbolo-energía más evocador del universo simbólico de la India³⁰. Transformado en el Señor de las Lágrimas, Rudra en el Veda, y en el misterioso y paradójico asceta libertino de los cultos³¹ devocionales, es en sí mismo una de las claves del pensamiento indio.

El período medieval es muy importante en la historia de la India debido a los desarrollos en el campo del arte y las lenguas, la cultura y la religión. También ha sido testigo del impacto de otras religiones sobre la cultura india. Su comienzo está marcado por el surgimiento del clan Rajput, hacia el siglo VIII y se prolongará en el siglo XVIII con una división

²⁹ *Svet. Up.* II.

³⁰ Jean HERBERT, op. cit., pp. 258-259 ss.

³¹ Chandradhar SHARMA, *A critical survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal, 1976, p. 386 ss. es un excelente resumen de las escuelas shaivas y shaktas

de la Edad Media clásica que se extiende desde el siglo VIII al XIII y la Edad Media tardía desde el siglo XIV hasta el XVIII.

Los primeros siglos fueron testigos de las guerras entre los reinos regionales del norte y el sur de la India, y los siglos finales de las numerosas invasiones de musulmanes, mogoles, afganos y turcos. A finales del siglo XV los comerciantes europeos comenzaron a comerciar y para mediados del siglo XVIII se convirtieron en una fuerza política en la India que marcó el final del período medieval. Sin embargo, algunos estudiosos creen que el inicio del imperio mogol es el final del período medieval en la India.

En el hinduismo medieval, Śiva integra la Trimurti con la función de desintegrar, paralela a la cualidad inerte de la energía (*tamas*). Mathothu refiere:

“...Śiva es un dios poderoso, colérico e impetuoso, pero al mismo tiempo generoso, gracioso y hermoso. El no ahorra nada cuando es propiciado. En la Satapatha brahmana (vi.1.1.7) el dios que es nombrado como hijo de Usas³², es conocido por ocho nombres diferentes, cuatro de los cuales representan su energía destructiva y los otros cuatro muestran su contraparte benigna. El nombre de Śiva ha llegado a ser su nombre usual en las Upanishads... Los dos nombres Rudra y Śiva son utilizados como equivalentes, aunque teóricamente Rudra representa el aspecto temible, y Śiva el aspecto pacífico y trascendente de la tendencia *tamas*...”³³

Su mitología actúa como un hilo conductor a través de toda la simbología india. La paradoja central que impregna este mito, desde sus orígenes prevédicos, su presencia no tan fuerte en los Veda y su intensa penetración en la corriente medieval a través del yoga, es la *coincidentia oppositorum*, la conjunción de símbolos y mensajes aparentemente contrapuestos. Una de las tensiones más importantes dentro de estas paradojas es el eje del asceta erótico. El asceta itifálico —es decir, con falo— tiene que ver con la fuerza que hay en la contención y domesticación de la fuerza sexual, base de casi todo entrenamiento ascético, y al mismo tiempo, a través de este proceso, la dominación sobre los reinos de la muerte y la inmortalidad. El Śiva integrado a la corriente brahmánica inmediatamente post védica, es esencialmente o predominantemente, un Śiva ascético; el Śiva medieval que resurge con todos sus atributos pre védicos, esto es, el Śiva tántrico es esencialmente, un dios erótico.

En cuanto a su dimensión mítica, debemos recordar que el mito, cualquiera de ellos, posee por lo menos cuatro niveles de lectura que actúan en forma simultánea, no alternativa. Los pasos o los niveles, son los siguientes:

1. La leyenda en sí, la historia real y ejemplificadora narrada por el mito.
2. Su aspecto divino.

³² La diosa de la aurora, la que quema las tinieblas, su nombre se deriva de la raíz sánscrita US, quemar.

³³ MATHOTHU, op. cit., p.82.

3. Su reflejo en el cosmos.
4. Su repercusión en lo humano.

En este último aspecto, y no debemos cansarnos de repetirlo, el símbolo de Śiva apela a los procesos de transformación del ser humano en su vida y su conciencia; ahora bien, el desarrollo histórico de la simbología de Śiva también parece aceptar cuatro momentos.

1. El proto Śiva o Śiva pre védico.
2. El Śiva védico o Rudra.
3. El Śiva brahmínico, el de la Svetasvatara up.
4. El Śiva puránico o medieval entre el ca. 400 al 1200 según Gonda, y dentro de éste, las diversas corrientes locales o subsectas dentro del sivaísmo.

En los Vedas aparece con desigual fuerza. Recién en el Atharva Veda encontramos

“...un brahmacharin (un joven estudiante que ha tomado el voto de castidad) y una detallada descripción de un sabio que ha sido identificado con Śiva en sí mismo, el gran Brahmacharin, pero también el que porta el lingam que arroja su semilla sobre la tierra...”

“... La primera referencia explícita a la ambigua sexualidad de Śiva es en el Mahâbhârata (ca. 300 a. C.) en un himno en alabanza a Śiva que dice:

Cuyo semen es ofrecido como una oblación en las bocas de Agni, y quién (es aquél) cuyo semen hizo de él una montaña de oro ¿Quién otro puede llamarse un brahmacharin mientras su semilla se esparce? ¿Quién es el que puede compartir su cuerpo con su esposa y, al mismo tiempo, ha conquistado a Kâma?

La semilla esparcida creativamente y contenida en la castidad, es el último acto del deseo y la conquista del deseo: la esencia de la mitología de Śiva está contenida en este pasaje...³⁴”.

Así, y por consiguiente, la tensión más fuerte del simbolismo de Śiva estaría, según esta autora, en el eje ascesis-erotismo. La explicación de tal paradoja la conduce a concluir que “Śiva es y puede ser un yogui porque es un amante”.

De acuerdo con algunas deducciones arqueológicas basadas en las posturas halladas en los sellos de las excavaciones de Mohenjo Daro y Harappa, las prácticas de *ásanas*, al menos de posturas meditativas, tendrían antecedentes en la época prehistórica. Los pueblos indoeuropeos que ingresaron por el paso del Khyber hacia el 2000 a. C. encuentran, en realidad, una sociedad bastante avanzada. Su desaparición es aún un misterio. Uno de los trabajos más clásicos con relación a la arqueología de la India, es el estudio de Stuart Piggott.³⁵ Este arqueólogo señala que “...el advenimiento de los arios en India fue, de hecho, el ingreso de bárbaros dentro de una región altamente organizada, en un imperio basado en el establecimiento de una cultura urbana educada...”³⁶. Los sellos de arcilla pertenecientes a esta

³⁴ Wendy O' FLAHERTY, *Śiva, the erotic ascetic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 6-7.

³⁵ Stuart PIGGOTT, *Prehistoric India*, Penguin Books, London 1952. Hay traducción castellana publicada por el Fondo de Cultura Económica.

³⁶ Stuart PIGGOTT, op. cit., p. 257.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâta yoga

cultura muestran imágenes de lo que se dio en llamar un proto Śiva, es decir, la figura de un asceta en postura de meditación.

“...En muchos textos Śiva es llamado itifálico (con un falo erecto) imagen que ciertamente podría parecer sexualmente clara pero, dadas las particulares connotaciones hindúes, aquello que nos ata al ascetismo está, también, fuertemente relacionado con el reino del erotismo. De todas las características de Śiva ésta es, posiblemente, la más básicamente icónica; imágenes y pinturas de Śiva incorporan frecuentemente los aspectos descritos en los mitos, pero la imagen del falo erecto precede a los mitos relacionados con él. Por lo tanto, el estudio de la ambigüedad de esta imagen comienza con el estudio de las formas más tempranas de este ícono.

Sir John Marshall observó, en la civilización prehistórica del Valle del Indo, un sello en el cual se dibujaba un dios masculino identificado con una forma prototípica de Śiva; el dios, sentado en posición de yoga, tiene un falo expuesto y erecto. Más recientemente Sir Mortimer Wheeler ha sugerido que, otra figura del Valle del Indo, el torso danzante de Harappa, también aparentemente itifálico, puede ser un prototipo del Śiva Natarâja (Señor de la Danza). Identificaciones tan específicas del culto no pueden ser hechas con certidumbre, sin embargo, hay evidencia en el valle del Indo, de prácticas yóguicas...”³⁷.

La civilización del Valle del Indo es contextualizada, según A. Danielou, dentro de todo el complejo de formas religiosas que aparecen en el neolítico, hacia el VI milenio antes de Cristo y que abarcarían tanto la India como los territorios extendidos al oeste de la India hasta casi la cuenca del Mediterráneo.³⁸ Además, debemos considerar cuidadosamente que las etapas históricas dentro del desarrollo de las tradiciones que toman a Śiva, tanto como deidad devocional como símbolo de transformación, deben ubicarse geográficamente dentro de las distintas escuelas del norte y del sur de la India y sus respectivos textos y fuentes. De ellos, cobra especial relevancia la tradición de los *Pasupata* y de los *Śiva Siddhânta* del sur de la India y sus tratados o Agamas.

“...Las diferencias locales y dogmáticas entre las escuelas se basan, en parte, sobre divergentes puntos de vista filosóficos y también sobre un desacuerdo en cuanto a qué aspectos de Śiva conviene otorgar en primer lugar. Así, se oponen los seguidores de una visión realista-pluralista, con los adeptos de un idealismo monista, con aquellos partidarios de las soluciones intermedias... junto a la existencia de los ‘extremistas (Pasupatas, etc.) que insisten en los aspectos horribles (ghora) del dios, insistentemente revelados por Rudra; al lado de tendencias de prácticas y enseñanzas más suaves (aghora) uno encuentra los Agamantins o puros, aquellos que fundamentan las doctrinas esotéricas de los agamas sobre la búsqueda de la salvación. La importancia ritual de los numerosos aspectos de Śiva y las reacciones diversas de sus adoradores según los aspectos que aparecen en la iconografía...etc.”³⁹.

Este fenómeno explica, en parte, el núcleo de la naturaleza de las contradicciones míticas y cómo se resuelven:

“...De este modo, Śiva juega muchos roles, asumiendo el carácter de Brahman, o Agni, o Indra o Kâma, y aun así, él solo puede reemplazar a un dios en el contexto en el cual su propia naturaleza pertenece, asumiendo las características que éste ya tiene. Él no cambia,

³⁷ Stuart PIGGOTT, op. cit., p. 9.

³⁸ Alan DANIELOU, *Śiva y Dionisos*, Madrid, Ed. Kairos 1986, p. 38.

³⁹ Alan DANIELOU, op. cit., p. 232.

pero los diferentes aspectos de su naturaleza eterna se manifiestan de tiempo en tiempo, produciendo o recibiendo las fuerzas que son los verdaderos personajes dramáticos de la mitología hindú. Así, Śiva puede ser la causa del deseo, el enemigo del deseo, la muerte del deseo o todo esto al mismo tiempo. Su carácter, está de alguna manera conectado con esta fuerza, y no es ni una contradicción ni una paradoja afirmar que él es tanto el creador de Kâma como su enemigo..."⁴⁰.

En este sentido, continua O'Flaherty

"... aunque las aparentes contradicciones de la naturaleza de Śiva puedan haberse originado en diferentes tiempos y lugares, resultan en una deidad compuesta que es incuestionablemente completa para sus devotos. Este es el motivo por el cual los hindúes aceptan y glorifican aquello que, visto desde afuera, puede considerarse un remiendo insignificante, o un enloquecido compuesto metafísico. Aun así, las paradojas pueden resultar tan confusas a los extranjeros como a los mismos hindúes, y la perplejidad se dirige frecuentemente a expresar los caracteres internos de los mitos así como evidenciar indirectamente, la propia confusión del creador del mito ante los componentes y relaciones que también son poco claras para él... A pesar de todo esto, uno debe evitar ver una contradicción o paradoja allí donde los hindúes ven, meramente, una oposición en el sentido indio: opuestos correlativos que actúan en identidades intercambiables en relaciones esenciales..."⁴¹.

La incorporación oficial de Śiva a la filosofía clásica se concreta en la *Svetasvatara up*, mencionada previamente. La *Svetasvatara up*, parece ser un tratado tardío; constituye un texto intermedio dentro de esta literatura y puede ser considerada dentro de la tradición sivaíta, de un valor análogo al que tiene la *Bhagavad Gîtâ* para la tradición vishnuita-krishnaita. Posee seis partes. He aquí una breve síntesis de ellas, o al menos, de los temas sobresalientes de cada capítulo:

1. La primera parte inquiriere acerca de la raíz del *brahman*, el principio de la realidad última a nivel cósmico, y del *âtman*, el principio de la realidad última a nivel del microcosmos. Encuentra en el amor la razón de la creación. Describe el origen de la creación en una suerte de *intermezzo Sâmkhya/Sivaísmo* porque plantea una cosmología dual, en el sentido del *sâmkhya* pero sustituye al principio espiritual *Purûsa* por Śiva e integra, al estilo clásico, la doctrina antigua de las *gûna* o cualidades de la energía-materia. Alma-vida como el alma ya inserta en el plano de la dualidad. ¿Qué es lo eterno? Explica cómo se eleva el alma y cuáles son las condiciones de la búsqueda espiritual.
2. La segunda parte se dedica a la oración de Savitri, una suerte de extensión del antiguo himno *Gâyatrî* y los principios de la práctica yóguica, incluso desde el aspecto físico y técnico.
3. En la tercera parte introduce o tal vez restablece y subraya, la equivalencia entre el Rudra védico y el Śiva. Explica el mundo de la manifestación como las redes de

⁴⁰ Wendy O'FLAHERTY, op. cit., p. 34.

⁴¹ Wendy O'FLAHERTY, op. cit., p. 35.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâta yoga

mâyâ, el principio de degradación de la realidad traducido frecuente e incorrectamente, como ilusión, y plantea la situación del alma.

4. La cuarta parte expresa una intensa devoción a Dios más allá del politeísmo.
5. La quinta parte nos habla de las opciones espirituales así como de la doctrina de la transmigración.
6. Finalmente, la última y sexta parte nos habla del valor de los vínculos humanos desde el punto de vista espiritual y presenta las condiciones del refugio espiritual.

En pleno medioevo, en lo que se llamará el sivaísmo general o puránico, surge una imagen especial de Śiva que captará la imaginación de la cultura y el arte de la dinastía Chola (880-1279) así como de Occidente. Nos referimos a Śiva como el Señor de la Danza, el Śiva *Natarâja*. Esta famosa escultura ha sido descrita por Rodin como "...la perfecta unión del ritmo, el movimiento, la gracia y el poder"⁴².

Las formas más antiguas datan del siglo V y las más famosas son aquellas realizadas en bronce, pertenecientes a la dinastía Chola. Esta dinastía que reinó en el centro y sur de la India durante cuatrocientos años, era particularmente devota de Śiva como el Rey de la Danza y fue famosa por la construcción de enormes complejos de templos en honor de Śiva, por ejemplo los de Tanjore y el magnífico templo Chidambaram del siglo XII. Estos reyes fueron comprometidos mecenas de la danza y del teatro y contribuyeron en gran medida al desarrollo de la literatura tamil, que es una de las lenguas del sur de la India. Sobre el Śiva Nataraja, Gonda explica:

"...los Sivaítas representan la actividad de Dios en el mundo como una danza. Śiva es el rey de los danzarines, Natarâja, y el universo es su teatro. Él manifiesta su energía rítmica y creadora de tres maneras: por una parte en el Himalaya acompañado por la música y las danzas de los dioses; por otra parte realiza la célebre danza Tandava, que él ejecuta bajo el nombre de Bhairava...en tercer lugar, danza en la sala dorada del templo de Chidambaram, centro del universo, que se encuentra en nuestro corazón..."⁴³.

En la fase representada por los *Purânas* Sivaítas y que abarca del siglo IV al XII, Śiva se presenta como la divinidad que no solo domina a los otros dioses con su poder, sino que también los crea... A él se aplican las categorías del *sâmkhya* y los conceptos del vedanta, a fin de mostrar que él es la causa última de la existencia.⁴⁴

"...En cuanto al culto de Śiva tal como aparece en los *Purânas* consagrados a este dios, diremos que tal culto consiste en la simple, meditación, oración, recitación de fórmulas y repeticiones de su nombre, observancia de ciertos tiempos sagrados, frecuentaciones de los lugares de peregrinación, baños y retiros, celebraciones de ritos dentro de los templos y en las montañas que él habita (Khailasa, Mandara etc) como invitado de honor, se le

⁴² D. P. LEID, *The cosmic dancer: Śiva Nataraja*, The Asia Society Gallery, New York, 1992.

⁴³ Jan GONDA, op. cit., p. 238.

⁴⁴ Jan GONDA, op. cit., p. 235.

ofrecen flores, perfumes, inciensos, sombrillas, etc..."⁴⁵.

A esta altura, podríamos intentar una recapitulación acerca de los símbolos y nombres que juegan un rol fundamental en la comprensión del sivaísmo. Śiva es el auspicioso⁴⁶ señor, mahadeva, el supremo. Posee ocho nombres principales:

1. Bhava, el soberano de las aguas.
2. Sharva, el arquero de la tierra.
3. Rudra, el sol, el señor de las lágrimas.
4. Pashupati, el Maestro del Ganado.
5. Ugra, el terrible, relámpago.
6. Mahadeva: el supremo Dios. Dador de toda vida.
7. Bhima, la fuente de todas las cosas.
8. Ishana, el Soberano, luz del espíritu.

También, se le adjudican ocho cualidades:

1. Independencia.
2. Pureza.
3. Autoconocimiento.
4. Conciencia.
5. Libertad (en especial con referencia a cualquier negatividad o daño).
6. Benevolencia ilimitada.
7. Omnipotencia.
8. Bendición, felicidad.

En cuanto a los emblemas de Śiva, encontramos el color blanco, los jazmines, el fuego, las cenizas, las serpientes, los tigres, los toros, los tambores, la luna de la quinta noche, el número 5, el rodete, el tercer ojo, el linga.

Posee cinco funciones:

1. Crear.
2. Mantener.
3. Disolver lo fenoménico.
4. Oscurecer lo esencial con lo aparente.
5. Bendecir, los cuatro primeros son pasos hacia el quinto.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁴⁶ Alain PORTE (trad.), *Śiva, le Seigneur du Sommeil*, Paris 1981; Attipat Krishnaswami RAMANUJAN, *Speaking of Śiva*, London, Penguin Books, 1973; MATHOTHOU, op. cit.; COOMARASWAMY, *The dance of Śiva*, New York, 1964.

Reflexiones en torno al sivaísmo medieval y su vinculación con el nacimiento del hâta yoga

El símbolo del Linga representa la potencia fertilizante del falo, y la unión de linga y yoni, (de la matriz) nos sugiere que la divinidad, el poder creativo, es directamente percibida por el hombre. Toda procreación individual es un fragmento de la Creación. De la relación linga-yoni nace todo el mundo. Todo lleva su marca, es la divinidad que bajo la forma de linga individual, entra en yoni, la matriz y crea a los seres. La unión es el umbral entre los dos mundos: el invisible y el visible. El punto, bindu, es el lugar y la forma por la cual la vida se manifiesta a sí misma, el canal por el cual el espíritu se encarna.⁴⁷

Śiva está relacionado con el tercer acarâ.⁴⁸ Es decir, con la etapa espiritual caracterizada por un comienzo del conocimiento, por la decisión y la purificación de la voluntad. Elemire Zola nos describe el clima de la devoción sivaíta, ya en pleno medioevo:

“...El mundo prosigue en el módulo impreso entonces, al inicio de la vida consciente, se siente que toda la fuerza proviene de Dios o de los dioses. El amor es la mayor fuerza, decisiva, el núcleo del universo. En el rig veda se atribuye a cada uno de los dioses una porción (bhakta) de la energía cósmica que es concedida luego por el dios al devoto y se afirma que es adorador (VIII.48.14), los instrumentos rituales, las ofrendas (X, 15, 5; I.85, 7) son muy apreciadas (priya) por los dioses, y de esta manera se instaure la amistad con ellos (mitras, amigo, de mi- fijar, edificar, luego también, saber)...”⁴⁹.

En la bhakti sivaíta, el impulso primero está dado por *Kâma*, el empuje del deseo. Este tema es expuesto con mucha claridad en el *Nasadiya sûtra*, uno de los tres himnos cosmogónicos más importantes del Rig Veda. La creación es fruto del *tapas*, del ser primordial, y de este *tapas* surgió, como la primera semilla de la mente, el deseo: *Kâma*. Si de la fuerza ascética, *tapas*, surge *Kâma* el deseo que da forma al universo, necesariamente el camino de regreso del hombre hundido en la manifestación es al revés: El desapego como dominio del deseo, que disuelve las formas, generará la fuerza ascética que permitirá la liberación. El núcleo de esta alquimia es el eje de la bhakti sivaíta, que desembocará en el tantra sivaíta. Explica Zola:

“...Alejada de esta mitología (se refiere al mito del dios *Kâma* incinerado por el tercer ojo del Śiva ascético), la filosofía Sivaíta dirá que el empuje del deseo (kamakara) producido por la naturaleza, suscita una vibración que genera un sonido (nada) representado por el punto donde Śiva y su parte femenina se unifican en la totalidad de la potencia de la cual prorrumpe el triángulo que origina el espacio (mulatrikona). Śiva, el Señor, Isvara, corresponde al cero, matriz de positivo y negativo, coincidencia de contrarios. También es una dinámica unidad de opuestos, un proceso de incesante trascendencia de sí mismo. Śiva es ‘aquel Uno’ del himno cosmogónico védico personificado y por esto comprende a *Kâma*, al igual que el Dionisio de los minoicos incluye el deseo. La Śakta upanishad de finales del siglo VIII afirma que si se es consciente, uno se convierte en Śiva. Śiva es andrógino y la parte femenina que lo potencia es conocida como Durga, la fogosa, propicia para los yoguin...”⁵⁰.

⁴⁷ Alain PORTE, op. cit.

⁴⁸ La doctrina de las conductas espirituales o *acarâs* es un desarrollo relativamente tardío dentro del pensamiento hindú. Aparece con claridad en el *Kularnava Tantra* y apunta a asimilar todas las tradiciones de la India en siete estadios espirituales definidos por distintos desarrollos de la conciencia del iniciado.

⁴⁹ Ellémire ZOLA, op. cit., pp. 43 y 57.

⁵⁰ Ellémire ZOLA, op. cit., p. 59.

Hacia el siglo XII y en pleno medioevo hindú, el culto a Śiva se verá reflejado, en tanto devoción y entrega, a través del texto de Pushpadanta, el Sivamahimnastotram. El Śiva *mahimnah stotram*, o Himno a la Gloria de Śiva, es un poema místico devocional, o “meditación lírica” escrito aproximadamente hacia el siglo X, poseemos de él, dos versiones⁵¹. Atribuido a Pushpadanta, “rey de los Gandharvas”, ser mítico, maestro de un grupo de espíritus musicales, cuyo nombre significa exactamente “dont les dents sont les fleurs”⁵². Refiere la leyenda en la que el rey Chitraratha había construido un bello jardín cuyas flores eran utilizadas para el culto devocional a Śiva. Pushpadhanta, fascinado por la belleza de las flores, las robaba pero no se lo podía capturar *in fraganti*, pues, como todo gandharva, era invisible. Finalmente, el rey esparció una serie de hojas sagradas por el jardín y cuando el gandharva vino a robar las flores, las pisó, convocando así la furia del dios Śiva. Para apaciguar su ira, le compuso este hermoso poema.

El himno, de cuarenta y dos estrofas, presenta un claro contenido laudatorio, sin caer en estrecheces sectarias y, por otra parte, no obstante, incluye una rica asociación, y la consiguiente apertura hacia los símbolos y mitos más sugerentes del universo indio. Paralelamente, va dejando leer los preceptos muy específicos con relación al ritual y al camino de conocimiento devocional. Así, encontramos una estrofa introductoria de saluciones a Śiva como Hara Mahadev: “*Om, saluciones al consorte de Parvati, Hara Hara Hara Mahadev...*”⁵³.

En algunas variantes del himno, el saludo a Śiva es continuado por una inmediata invocación a Gaṇeśa, el Señor que destruye los obstáculos, honrado con dulces y manzanas. En tales casos, Gaṇeśa es designado como “el hijo de Umâ”. Junto con la primera estrofa observamos que tanto Śiva como su hijo Gaṇeśa, son identificados a partir de su filiación con la diosa Parvatî-Umâ.

El Señor no está supeditado a ningún otro principio, de ahí que se lo llame “absoluto”⁵⁴, término occidental que sugiere la completa libertad. Mokśa, la libertad, es fundamentalmente entendida como independencia, como no-dependencia, el Señor de sí mismo es su propio dueño.⁵⁵ La idea de Isana, uno de los nombres del Señor, y la esencia de la Isa up., concurren hacia el mismo simbolismo.

⁵¹ Alain PORTE, op. cit.

⁵² Alain PORTE, op. cit., p. 9.

⁵³ *Om namah parvati patave Hara hara hara Mahadeva.*

⁵⁴ Lit. *ab-suelto*, suelto de cualquier otra cosa.

⁵⁵ Este tema ha sido maravillosamente tratado por R. Tagore en las poesías de su *Gitanjali*, por el cual obtuvo el Premio Nobel en 1913, dedicadas al simbolismo de Śiva y que, justamente reitera la noción del Señor de sí mismo. La misma cuestión se repite numerosas veces en la obra de Tagore: Rabindranath TAGORE, *Obras completas*, Edicomunicaciones, Barcelona 1986, 4 tomos. Ver además, *Ofrenda Lírica*, trad. Zenobia de JIMÉNEZ, Ed. Losada Bs As, 5ta edición, 1978.

Conclusiones

De este modo hemos deseado mostrar la complejidad filosófica, histórica y literaria sobre la cual se fundamenta la tradición del hatha yoga, de modo tal de esclarecer algunos inconvenientes que instala la actual difusión occidental de la misma y que ha motivado, a nivel académico internacional, una intensa revisión histórica crítica de esta disciplina.

Finalmente señalamos que, filosóficamente, el sivaísmo asume el principio de no dualidad, de la tradición *advaita*, en estos términos: ni discípulo ni gurú, ni devoto ni Śiva, ni conocimiento ni amor, todo confluye en una unidad de experiencia que su misma intensidad traspasa los límites de lo explicable desde el punto de vista de dualidad: el conocimiento de Śiva, el conocimiento del tercer *acarâ*, el conocimiento que sucede a la fe y devoción⁵⁶ y que continúa a los pequeños misterios de la naturaleza,⁵⁷ es el conocimiento de la paradoja y de la no dualidad. Develarlo no es tarea de reflexión, sino de experiencia y comprensión. Ello nos conduce al camino del Héroe, y a éste apunta la complejidad de las técnicas del Hâtha Yoga en la antigua India y del mismo modo, inspira al hombre occidental actual, jaqueado por la turbulencia de un devenir incierto.

⁵⁶ Condición del segundo *acarâ*.

⁵⁷ Condición del cuarto *acarâ*.