

La mujer y lo femenino en India: El poder de la diosa oscura

Chantal MAILLARD

Orientalista. Universidad de Málaga

LA CONTRADICCIÓN: ¿REAL O APARENTE?

Pensar cualquier cuestión relativa a la India desde un punto de vista homogéneo parece, en principio, un disparate. De intentarlo, no tardamos en encontrarnos ante múltiples contradicciones, muchas de ellas irresolubles. La India no es homogénea. Ha sido, a lo largo de toda su historia, un receptáculo de diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas, culturales en general. Lo que puede decirse de una etnia no vale para otra, lo que puede decirse de una casta no vale para otra, lo que puede decirse de un seguidor de Śiva no vale para un sacerdote brahman. Y, no obstante, las castas forman un sistema de relaciones que integra a todos, incluso a los «sin casta», los ascetas de todas las tradiciones tejen el velo de la religiosidad india, y el conjunto de sus etnias forman, con todas las diferencias y contradicciones, la abigarrada idiosincrasia del pueblo indio. Es preciso, pues, teniendo en cuenta estas distinciones y oposiciones, procurar hallar el punto de inflexión desde donde los opuestos se vuelven sobre sí mismos para coincidir y formar un conjunto unitario. Y esto, deberemos hacerlo con lo que tenemos a mano: algunos datos, algo de historia —asumiendo el hecho de que la «fidelidad histórica» es un concepto que carece de sentido en India— y mucho de simbología, tanto mitológica como filosófica. Esto, y poco más, será la base sobre la que se tratará de dar cuenta de la situación de la mujer en la India y de lo que el tratamiento del principio femenino, tal como se nos presenta a través de sus tradiciones, puede aportarnos o sugerirnos a los occidentales.

Es importante tener presente, ante todo, y casi como axioma, que la mayor parte de las contradicciones con las que nos encontramos al estudiar cualquier fenómeno en la India, provienen de nuestra propia forma de ver los hechos. La arrogancia de Occidente es ceguera etnocéntrica, y no nos libramos de ella fácilmente, aunque queramos, como no se libran aquellos que, «bien-intencionados», llevan nuestro «progreso» a pueblos lejanos y, con su intrusión tecnológica, empiezan limando el equilibrio psíquico de sus miembros, y terminan

socavando su orden social, destruyendo sus comunidades. Caminar para buscar el agua de una fuente es una actividad importante para una mujer en muchas poblaciones. Es uno de los modos que tiene de relacionarse con otras mujeres, un tiempo imprescindible, un tiempo lleno. Cuando los occidentales «preocupados por el bienestar de aquellas pobres mujeres» vienen a poner tuberías en el poblado para «mejorar la calidad de vida de sus habitantes», las mujeres empiezan a tener problemas. Algo les falta. Empiezan a sufrir depresiones. Aquel tiempo, el tiempo del ir y venir a la fuente, se ha vaciado y, con él, ellas se han quedado vacías.

En ciertos poblados de la India en los que no existen hospitales hay sin embargo clínicas psiquiátricas dispuestas por el gobierno. Las pacientes son mujeres que sufren síndromes depresivos. Sus maridos se han ido a trabajar lejos, a las minas o las empresas madereras, y ellas pasan años sin verlos. No hay hombres en los poblados.

La destrucción del ámbito relacional por la intrusión de la tecnología, como resultado de la intervención capitalista, bien sea por medio de la actividad empresarial, bien sea por medio de los nuevos misioneros que nuestra civilización emplea como vía indirecta de colonización, se inicia generalmente desde un eslabón aparentemente insignificante. Una tubería en un poblado que tiene como resultado el abandono de un pozo. Para nosotros, casi nada: un pozo es la prehistoria. Sin embargo, aquel pozo, lo que ese pozo significa es un eslabón de la cadena, y su abandono significa la ruptura del ámbito relacional que inicia la decadencia de una comunidad. La caridad mal entendida le hace el juego a las fuerzas invasoras de nuestra arrogante civilización. La piedad es la perspectiva etnocéntrica de la colonización que convierte lo que llamamos pobreza (vivir con lo necesario) en miseria.

La India, no obstante, ha sabido asimilar las culturas de los muchos pueblos que la han gobernado. Occidente es el último invasor. Su penetración ha sido a la vez más sutil y más aplastante. A diferencia de las invasiones anteriores, ésta no ha impuesto los gobernantes, sino que ha introducido sus armas sofisticadas (llámense TV, aparatos domésticos, etc.) en las ciudades, entre la clase adinerada. En las ciudades, ahora, los pobres son miserables y los valores que fueron valores para la muerte se han trocado por los valores que nosotros, los occidentales, veneramos: valores para la vida, para la vida particular de cada individuo por separado. Está por ver si la India podrá, una vez más, asimilar sin perder, sin perderse a sí misma.

MUJER Y MATRIMONIO: EL DEBER

Teniendo en cuenta todo esto, enfrentémonos, pues, con alguna de las contradicciones que la India nos depara. Por ejemplo, aquella que deriva de confrontar la situación actual de la mujer india con un legado cultural que no parece corresponderle. Así: la tradición erótica del *Kama-sūtra* y de los templos de Kajurāho o de Konārak con hechos como el sometimiento de la mujer a la figura patriarcal, los arreglos matrimoniales de las hijas, la indefensión de las viudas o la antigua costumbre de la autoinmolación de las esposas en la pira funeraria del marido (*sati*) (aunque declarado ilegal desde 1829, el rito sigue realizándose a razón de uno por año) o, también, esos «accidentes» de cocina demasiado frecuentes en los que una joven esposa resulta muerta como consecuencia de las quemaduras (según las estadísticas tan sólo en Delhi se da un caso cada día). El resultado de estos accidentes es que el marido puede volver a casarse, incrementando así el patrimonio familiar con una nueva dote.

Por supuesto, los mencionados hechos no tienen todos el mismo carácter. Algunos muestran la vigencia de tradiciones arraigadas y reforzadas por los códigos legislativos, mientras que otros no pasan de ser «casos aislados» que se repiten con mayor o menor frecuencia. Aun así, dichos casos no dejan de ser relevantes en cuanto que señalan, de manera contundente, la situación de dependencia en la que se halla la mujer india, en general.

Es curioso tener que darse cuenta de que cuando hablamos de la mujer en una sociedad patriarcal, de lo que debemos inevitablemente hablar es de sexo, de todo lo que específicamente atañe a las condiciones del sexo de ella: matrimonio, hijos y, también, erotismo y amor, cosas que no siempre tienen que verse relacionadas con las primeras. Conocer a la mujer india, constataba una periodista¹, es investigar el asunto del matrimonio. Y, en efecto, parece que nada haya más importante para ella que su matrimonio, lo cual no debe sorprender si tenemos en cuenta que su matrimonio decide de su vida por completo y para siempre. Su existencia sólo tiene sentido al estar unida a un hombre y porque lo está, no teniendo por sí sola ningún *status* ontológico. Lo tiene por ser hija: alguien o algo que habrá de ser entregado a un hombre; y lo tiene por ser esposa: quien detenta el poder de dar hijos varones perpetuando la familia de su esposo, al que pertenece. Si no llega a tenerlos (nunca la culpa será del marido), perderá sus prerrogativas como ama o señora de la casa.

No son éstas ideas que puedan sonarle extrañas a un oyente occidental; no estamos aún muy lejos de costumbres similares. Tan sólo nos separan 200 años de aquella mujer que fue guillotizada en la Francia revolucionaria por defender los derechos de las mujeres y procurar que el lema de «igualdad y libertad» se aplicara a todos los seres humanos. No hace tanto que se modificó la legislación en cuanto a matrimonio y a herencia. En la India, son los ecos de las normas del *Manava-Dharma-Śāstra*, más conocido como Código de Manu (entre 1200 y 500 a.C.) los que resuenan aún hoy día en las costumbres que rigen el parentesco: «Una niña, una joven o una vieja no deben jamás obrar según su propia voluntad, ni aun en sus mismas casas. En la infancia, la mujer depende de su padre; en la juventud, de su esposo y, si su marido ha muerto, de sus hijos (...) Aunque sea indigno, vicioso y esté desprovisto de buenas cualidades, la mujer debe siempre reverenciar a su marido como a un dios» (V, 146-148; VIII, 77). No se espera de ella sino que siga el *Dharma*: la ley moral, que prescribe la absoluta sumisión al esposo. De esta manera, ella tendrá, a su muerte, la posibilidad de liberarse del ciclo de la existencia, es decir, de lograr la paz espiritual. Por sí sola, no sería capaz de ello, dado que, por naturaleza, la mujer es un ser impuro de carácter inconstante, falto de afectos, inclinado a traicionar a su marido, y que «personifica la mentira y el engaño» (IX, 15-18).

Sin embargo, dado que ella es quien habrá de procurar la continuidad de la familia de su esposo, deberá, dice el Código, ser colmada de atenciones y regalos por parte de padres, hermanos, marido y hermanos del marido, porque de esta manera traerá prosperidad a la casa. Si una mujer está adornada de manera brillante, dice el texto, el esposo sentirá alegría y el matrimonio será fecundo.

La importancia que para los arios tenía la pureza de su raza y la continuidad de las líneas familiares se pone de manifiesto en las muchas prescripciones que atañen a la buena elección de la esposa, algunas tan caprichosas como las siguientes: «Debe evitarse tomar por esposa a

1 BUMILLER, E., *May you be the Mother of a Hundred Sons?*, Penguin Books (India), 1990.

una muchacha que tenga los cabellos rojizos o que posea un miembro de más, que esté frecuentemente enferma o que no tenga vello o sea demasiado velluda, o insoportable por sus habladerías o que tenga los ojos rojos, que lleve el nombre de una constelación, de un árbol, de un río, de un pueblo bárbaro, de una montaña, de un pájaro, de una serpiente, de un esclavo, o cuyo nombre recuerde un objeto desagradable.»

La esposa es, por tanto, un elemento clave en la sociedad védica. Y es que el hijo no sólo prolonga la familia, sino que es imprescindible porque es el único que puede velar por el alma de su padre cuidando de que se cumpla correctamente el ritual funerario a su muerte.

No hay lugar, aquí, para el amor, al menos tal como lo entendemos, ahora, en Occidente. Tampoco para el placer. Sólo para el deber. Otro tipo de mujer —la cortesana— será la que se ocupará de templar los deseos amorosos del hombre, cosa que tendrá lugar, obviamente, tan sólo en la clase acomodada de ciertas sociedades opulentas. En esto no se distingue la India de ningún otro sitio.

Hoy día, cuando el matrimonio indio es aún fruto de un arreglo entre familias, es común que la mujer nos diga que enamorarse es cosa de chiquillos, que el amor es algo que «vendrá después» si ambos se esfuerzan. Y tal vez no esté equivocada si pensamos que de un enamoramiento, que sigue su curva como el celo y las enfermedades, no cabe deducir que necesariamente deba seguirse una vida en común y, menos aún, si esa vida dura «toda la vida». «Toda la vida» se justifica tan sólo por: a) el mantenimiento de un orden familiar (imprescindible cuando la situación económica de los miembros depende del afianzamiento del «patrimonio»); b) la costumbre (que perpetúa un cierto orden psíquico) o el miedo al cambio; o bien, c) la constatación racional de la inmejorable complementariedad de la pareja. En el caso que nos ocupa, por supuesto, se trata de lo primero.

«Toda la vida», sin embargo, en el caso de la pareja india tradicional, parece aplicarse solamente a la mujer. Y aquí tocamos el polémico caso de las inmoluciones o *sati*. La palabra *sati* tiene su origen en la leyenda de Sati, esposa del dios Śiva, que se autoinmoló en el fuego yóguico que ella misma produjo como señal de protesta contra la afrenta que su padre le había hecho a su esposo. Sati desaparece en su propio fuego haciendo voto de renacer bajo otra forma, lo cual hace: sería Pārvatī, también y nuevamente esposa de Śiva. Del mito al hecho, sin embargo, hay un largo camino y, en este caso, bastante sinuoso. El contenido simbólico de un mito es siempre mucho más amplio que el uso concreto al que sus interpretaciones dan lugar. Si bien Sati demuestra, al arder por venganza, lo unida que se siente a su esposo, el fuego en el que arde no es otro que su propio fuego: aquel que se manifiesta en forma de ira tanto como de amor y puede ser destrucción tanto como creación. Todo fuego purifica. De ahí que renazca bajo otra apariencia sin dejar de ser ella misma. Su nombre: su aspecto, es lo que cambia. El símbolo es el de la energía femenina que siempre renace, pues, como veremos, es el eterno poder de creación que surge a partir de su propia destrucción. La inadecuada extrapolación del símbolo al nivel de las relaciones humanas es fácil y desproporcionadamente cruel: el varón es siempre uno y el mismo; sus hembras son muchas, no siendo cada una de ellas sino un ejemplar de lo femenino.

Los defensores del rito de la autoinmolación de la esposa viuda se apoyan, por supuesto, en las escrituras. Pero, al parecer, la costumbre se funda en interpretaciones más bien endeblés o muy probablemente falseadas, como es el caso de aquel versículo del *Rig Veda* en el que se describe el ritual funerario en el que, como consecuencia de la sustitución (consciente o

inconsciente) de una consonante (*agre* por *agne*) se transformó la palabra «primero» en la palabra «fuego», de tal manera que se interpretó que la esposa iría en el fuego, en vez de entenderse que la esposa iría primero.

No hay referencia explícita a la *sati* en los textos antes del s. VII d.C. y ninguna de ellas se hace en tono prescriptivo, sino más bien exhortativo. Y si, como dice un texto de esta época, para toda mujer no hay otro deber sino el de echarse en la pira funeraria cuando el esposo muere, es nuevamente porque, de la misma manera que ella mantiene la casa en lo terrenal, ella es quien, al sacrificarse, purificará el alma de su esposo para el más allá. Así como la esposa es madre por deber, también se entrega a la muerte por deber... aunque el deber se identifique, en muchos casos, con la desesperación de una situación insostenible. Al no tener ya ningún cometido que cumplir —a no ser que tenga que cuidar a un hijo pequeño—, la viuda no tiene ya ningún lugar en la familia del marido, ni tampoco, hasta hace poco, podía volver a su familia natal, a la cual ya no pertenece. La vida de una mujer sin su marido no tiene sentido como no la tiene una pertenencia sin dueño. ¿Qué es «algo-que-pertenece» si no hay nadie a quien pertenezca y si ese algo no es nada aparte de ser pertenencia? Hay casos, ciertamente, en los que es preferible morir como una diosa que vivir en las condiciones de una persona considerada «de mal augurio».

Vuelvo a insistir, no obstante: la *sati* es una referencia significativa, pero no representativa. El modo de vida de un pueblo no puede comprenderse por sus casos aislados.

LA HISTORIA

A fin de poder explicarnos cómo se concilia el erotismo de las esculturas de Kajurāho, las miniaturas eróticas de la pintura mongol o las meticulosas descripciones del *Kama-sūtra* con los hechos que acabamos de relatar, hemos de tener en cuenta varios factores, el primero de los cuales es de carácter histórico.

La cultura védica, de cuya tradición derivan las prescripciones antes descritas, es la de los invasores arios, la cual se superpuso a una cultura autóctona, la de los drávidas o pueblos de lengua tamil, a los cuales aquéllos sometieron convirtiéndolos en siervos. Mientras los indoeuropeos, por su condición de conquistadores nómadas, necesitaban de una forma de autoridad masculina, los pueblos drávidas, asentados en poblados y fundamentalmente agricultores, formaban sociedades matriarcales y probablemente poliándricas, asociándose naturalmente el cultivo de la tierra al culto de la fertilidad. De estos pueblos podría haber provenido la idea, luego asimilada por los arios, de que producción y destrucción son el mismo principio². Esta idea, sumada al polimorfismo que caracterizaba la concepción de las poblaciones primitivas que forman el sustrato del pueblo indio (los Kōls), legaría a la tradición el culto a las divinidades femeninas que constituyen la base de la «otra cultura» de la India, una cultura que permaneció solapada bajo la ortodoxia védica y que originó las producciones más fértiles del hinduismo. Así, el dios Śiva, el gran asceta heterodoxo que escandaliza a los brahmanes y vive en la selva vestido de una piel de tigre, Śiva, el que duerme mientras la diosa va creando el mundo sobre su cuerpo inerte, Śiva sería el puente entre las dos culturas, hallando finalmente su voz más original en las filosofías śaiva y śakta entre los siglos VIII y XI.

2 Cf. MASSON-OURSEL, P., *L'Inde antique et la civilization indienne*, Paris, Albin Michel, 1951.

De la cultura dravídica les vienen las diosas terribles que estudiaremos luego, así como el licencioso Kṛṣṇa, que se aparea con las jóvenes vaqueras en los bosques después de encantarlas con su flauta y jugar con ellas en el agua, y cuya amante, Rada, es una mujer casada. De ella les vienen también el símbolo fálico (liṅga) que nunca se representa sólo, sino sobre un *yoni* (vulva), unión de los principios cuyo desarrollo filosófico hallaremos en la unidad Śiva-Śakti.

Así pues, si bien la cultura védica, emparentada con la iraní, dirige la cotidianidad ritual de la familia y de las instituciones, aquellos elementos autóctonos nunca se perdieron, y mucho menos entre las distintas tribus y en los poblados.

Por otra parte, también es de tener en cuenta que el Sur de la India, donde se sitúa el territorio tamil, se mantuvo siempre mucho más al margen de las distintas influencias culturales de los numerosos pueblos invasores que, penetrando por el noroeste, se asentaron preferentemente en la franja Norte de la península, donde tuvieron su centro la mayoría de los grandes imperios, incluido el de los mongoles.

EROTISMO, ŚIVAÍSMO Y ŚAKTISMO

Hay quienes han relacionado el *Kama-sūtra* o *Tratado del placer* con las esculturas eróticas de los templos de Kajurāho. No obstante, esta interpretación, aunque plausible, parece, cuanto menos, apresurada.

El *Kama-sūtra* puede fecharse aproximadamente entre los siglos I y V d.C. y, en él, Vatsyāyana dice recoger y sintetizar obras anteriores que a su vez fueron interpretaciones de otras anteriores, lo cual da a entender la larga tradición que tenía este tipo de enseñanza. El Tratado está dirigido a ciudadanos ricos que viven entregados a sus diversiones y describe el arte erótico al modo minucioso de un estudioso y un maestro. No obstante, se trata de un texto riguroso que no sólo no contradice las normas, sino que las confirma. Con respecto a las esposas, a quienes dedica todo un capítulo, el tratamiento no es en nada diferente del que se les otorga en el Código de Manu. Es, en todas sus líneas, un Tratado que expone cómo la mujer ha de agrandar al esposo, y velar por su comodidad, la esposa cuidando su casa y la cortesana sus placeres. Esta última, no obstante, goza del poder de elegir a su amante y de rechazarlo a su antojo, siendo su deber primero el interés y sólo en segundo lugar, el placer. En el capítulo dedicado a las cortesanas, les aconseja no sacrificar nunca el dinero por el amor, y recurrir a todo tipo de tretas y engaños (los enumera) para sacarle dinero al amante. Es sin duda por este tipo de moral del engaño que se ha relacionado el *Tratado del Placer* con el *Arthaśāstra*, uno de los grandes Tratados políticos de aquellos tiempos.

Los conjuntos escultóricos de Kajurāho y el templo de Konārak, que muestran una infinita multiplicidad de seres, hombres, mujeres, diosas, dioses y animales apareándose de todas las maneras, parecen responder a otro modo de entender lo erótico. Kajurāho se contruyó entre el 850 d.C. y el 1150 d.C., bajo la dinastía Rajput de los Chandella. Históricamente, la edificación de estos templos se sitúa en el período de las nuevas dinastías que surgen entre la muerte de Mahmud y la tercera invasión musulmana³. La época de la dinastía Chandella coincide, en el

3 Que estas dinastías hindúes pudieran florecer entre dos períodos de sometimiento de gran parte de la India a gobiernos musulmanes es un ejemplo de la política que éstos llevaban a cabo: a fin de evitar rebeliones entre las poblaciones sometidas, que les sobrepasaban mucho en número, cuidaban de respetar sus cultos a cambio del pago de un impuesto.

ámbito de las corrientes espirituales y filosóficas, con la evolución de los cultos tántricos y, concretamente, de la rama Kula, una de las principales escuelas de iniciación del Śivaísmo no dualista de Cachemira.

La rama Kula es, digamos, una vía práctica que pone el acento en la realización, por parte del adepto, de la unidad absoluta. Habrá de conseguirlo por medio de diversas prácticas, la última de las cuales son los rituales tántricos de la unión sexual.

Más que de Śivaísmo, sería conveniente hablar aquí de Śaktismo, puesto que el acento está puesto en el aspecto femenino de la divinidad, la *Śakti*, más que en Śiva. En realidad, filosóficamente hablando, podría decirse que el Śaktismo es la variante del Śivaísmo que pone el énfasis en la parte dinámica (femenina) de la Realidad Suprema, una Realidad que resulta de la unión de los dos principios, masculino y femenino, trascendiendo, por supuesto en el concepto, esta última oposición. Por ello, para trascenderla, es por lo que el Śivaísmo propone un eslabón superior: el *Para-Śiva* o *Parama-Śiva* (Último, o Supremo Śiva), que engloba, desde su neutralidad absoluta y su carencia de atributos, aquella última —o primera, según se vea— conjunción de opuestos. Y es que sólo en el concepto, en el concepto vacío, puede pensarse la última síntesis (la cual, puesto que es pensada, Hegel había llamado muy coherentemente Conciencia o Sujeto, de la misma manera que lo hace el Śivaísmo). Pero, al adepto śivaísta no le basta la teoría. El Conocimiento no es, para él, cosa del pensamiento, aunque se refleje en ello. Ha de alcanzarse con todo el ser, y esto requiere una ascesis, una transmutación de las energías (*kuṇḍalī*), a todos los niveles. En eso consisten las largas y laboriosas prácticas de una vía que, a diferencia de los rituales védicos, es, como todo yoga, en todo punto un camino interior. La unidad absoluta a la que tiende el adepto kaula es la unidad de las máximas diferencias: la diferencia entre Śakti que es *kula*, es decir, la totalidad de la existencia, y Śiva que es *akula*, o sea, sin parte y sin dualidad, indiferenciado; entre el poder de manifestación (*vimarśa*: luz como poder de proyectarse) y lo inmanifestado (*prakāśa*: la luz en sí misma); en definitiva, se trata de conciliar los opuestos: el Poder del Exisitir y el Ser como Posibilidad y, en consecuencia, el mundo y lo que no lo es.

El Kula es un Śaktismo porque trabaja desde el polo del poder, y quien trabaja con la energía trabaja con la Madre, con la Śakti, también llamada, en el Śivaísmo de Cachemira, *spanda*: vibración. El poder vibrátil es el aliento de Śiva, la vibración sonora que, al pronunciarse, propaga un universo. La multiplicidad de las formas corresponde a las letras del alfabeto sánscrito, resonancia, todas, de la contracción vocálica del sonido primordial AUM (la primera y la última vocal que sintetizan a las demás, y la M como símbolo de la resonancia).

EL CAMINO DE LA DIOSA OSCURA

Tal vez hayamos pasado demasiado rápidamente desde un ámbito a otro. Tal vez estas consideraciones metafísicas requieran dar un paso atrás para entender mejor la conexión que todo esto tiene con el tema de la mujer y el puesto de lo femenino en la cultura india. La metafísica śivaísta es probablemente una de las más complejas y evolucionadas del riquísimo bagaje filosófico de la India; es también la más sugerente, probablemente debido a la determinación con la que salta las barreras de la ortodoxia, forzando a mirar más allá de las convenciones, la única manera, verdaderamente, de lograr el conocimiento ansiado.

Volvamos atrás. Volvamos a la historia y a la conceptualización del principio femenino. Hemos apuntado ya la existencia de una iconografía pre-aria de diosas madres. De los tiempos pre-védicos datan los cultos a la fertilidad, manifiestos en los relieves que representan mujeres menstruando o pariendo, las representaciones del sexo femenino y las efigies de las diosas oscuras. En el *Rig Veda*, aparece una figura que tiene cierta semejanza con el principio cósmico femenino: la diosa Aditi, la gran progenitora del universo y de los mismos dioses, la que lleva el Fuego (*Agni*) en su vientre. No obstante, durante el período védico las diosas quedaron solapadas. Sólo a partir del siglo II a.C. empezaron a resurgir en los cultos śaktas.

En el *Devī-Māhātmya* (hacia el 400 d.C.), hallamos relatada la magnífica historia de Durga, la diosa terrible. Ella surge del aliento de los dioses cuando, habiendo perdido éstos la batalla contra los *asūras* (demonios), desesperaban de poder devolverle al universo su equilibrio. El universo, como el de Heráclito, es fruto del equilibrio entre fuerzas opuestas. El Bien y el Mal, aquí, no son tanto polos de un orden moral como medidas o pesos contrarios: la medida del conocimiento y de la ignorancia. Desequilibrado entonces el universo por las fuerzas oscuras (la oscuridad es, a la vez, condensación de fuerza, inercia y ocultación: materia compacta imposible de traspasar con la visión, de ahí la ignorancia), los dioses unen sus energías. Durga es la personificación de las energías de los *devas* (dioses).

Dos son los combates que libra la diosa. El primero termina con la derrota del gran demonio Mahiaṣura, que tenía el poder de adoptar múltiples formas. En el segundo, la diosa utiliza su apariencia femenina para atraer la atención de los dos reyes *asūras* y, al ser requerida por ellos, finge haber perdido la cordura y haber jurado que sólo se entregaría a aquel que la venciese en combate. Los demonios caen en la trampa y envían hacia ella sus ejércitos. Al acercarse a ella el primer escuadrón, reduce su jefe a cenizas con simplemente emitir el sonido *Hum*. Cuando llegan los siguientes ejércitos, monta en cólera, y de su ceño fruncido surge la aterradora Kālī, la feroz, la rugiente, quien, envuelta en una piel de tigre y armada con la espada, atraviesa los cielos y engulle los ejércitos.

Kālī es la gran diosa oscura, la personificación por excelencia de la Śakti. Aunque excepcionalmente pueda ser representada blanca en su aspecto de creadora —ya que todos los dioses indios son poderes que adoptan los distintos aspectos de la energía cósmica—, Kālī es la diosa negra, pues, como dice un texto tántrico, «tal como los colores desaparecen en lo negro, así todos los nombres y formas desaparecen en ella»⁴.

Como Śiva dentro de la tríada hindú, ella es la Gran Destructor. Esto debe ser entendido desde dos perspectivas, simultáneamente: destruye el mundo cerrando el círculo (el tiempo indio no es lineal, sino cíclico), y destruye la ignorancia, al modo en que lo hace Durga. Veremos cómo ambas acciones son, en realidad, una sola, y entenderemos entonces por qué Durga es representada pisoteando un demonio (al igual que Śiva-Naṭarāja, el Śiva danzante), mientras que aquel a quien Kālī pisotea es el propio Śiva. Veamos.

El Śivaísmo de Cachemira, deudor en esto de la cosmología *saṃkhya*⁵, proporcionó un sistema explicativo del mundo mediante una descripción del universo en 36 categorías (*tattvas*) jerárquicamente dispuestas, desde las más sutiles a las más groseras. Se sirvió, para ello, de las

4 *Mahānirvāna Tantra*, ref. en: A. MOOKERJEE, *Kālī. The Feminine Force*, London, Thames and Hudson, 1988, p. 62.

5 El *saṃkhya* es uno de los seis sistemas ortodoxos del hinduismo, probablemente el más antiguo, junto con el yoga. Las fuentes se remontan al siglo VI a.C.

25 categorías enunciadas por la filosofía *saṃkhya*, que iniciaba su jerarquía igualmente con dos principios opuestos: *puruṣa*, concepto próximo al *pneuma* de los antiguos estoicos, y que suele traducirse por «espíritu», y *prakṛti*, mal traducido generalmente por «materia», pues debe entenderse como la fuerza viva de la naturaleza. El Śivaísmo se aplicó en la tarea de complicar conceptualmente la doctrina *saṃkhya* añadiéndole categorías de mayor abstracción que englobaran las del sistema antiguo, con la intención de eliminar el dualismo al que podía dar lugar la interpretación de los dos principios *puruṣa* y *prakṛti*. Dotaron, pues, al sistema, de unas capas superiores cuya necesidad probablemente viniese dada por la desvirtuación debido al uso de aquellos principios que, en su origen, pudieran haber tenido una función semejante a la de Śiva-Śakti, dado que *puruṣa* era concebido como aliento o principio vital, mientras *prakṛti* lo era como causa primera, substancia cósmica no manifestada, siendo ambos principios necesariamente complementarios.

El Śivaísmo parte de cinco categorías llamadas «de creación pura»: Śiva-tattva y Śaktitattva, nivel de conciencia pura y nivel de creación pura, respectivamente. Śakti tiene tres poderes: Voluntad, Acción, y Conocimiento. A este nivel, la unidad Śiva-Śakti se mantiene sin dualidad; es el germen de la vibración. Luego, se inicia el nivel «de creación impura», es decir, de manifestación, mediante otro poder de Śakti: *Māyā*, que es el poder de oscurecimiento y que, a su vez, posee cinco poderes constrictores: *kāla*, el tiempo (que limita la eternidad de Śakti), *niyāti*, que es limitación de la libertad (las formas de la dependencia), *rāga*, la limitación del gozo (se convierte el gozo en deseo, en proyección hacia lo otro), *vidya*, o limitación del conocimiento (visión, pero velada), y *kalā*, el poder de acción (siempre limitada por la acción del otro)⁶.

Así pues, mediante las modalidades de su poder, de su *māyā*, la Śakti —que a su vez es el Poder creador de la gran unidad— inicia el proceso de manifestación. Manifestarse quiere decir mostrarse, y todo mostrarse requiere distancia, y toda distancia supone diferencias. El proceso de manifestación es, pues, un proceso de diferenciación. La creación es, en el Śivaísmo, y en el hinduismo en general, algo así como un impulso de multiplicidad. Sin embargo, al igual que en el Vedanta, la *māyā*, siendo poder de limitación, también lo es de oscurecimiento. Es el poder que oscurece la naturaleza de la Realidad o, dicho de otro modo, se oscurece a sí misma la Realidad-Śakti en los seres diferenciados en cuyo conocimiento se limita a sí misma, se parcializa, al igual que limita su libertad que se convierte en dependencia y su voluntad que viene a ser deseo. (¿Y el amor? El amor tal vez sea el puente que lleve desde el deseo a la voluntad sin límites: libre, sin proyección, sin objeto; el amor tal vez sea guía; de hecho es uno de los caminos de liberación: el del *bhakti*, muy relacionado con los movimientos tántricos.)

Māyā-Śakti es la fuerza que, al multiplicar, oculta la unidad que siempre subyace bajo todo lo múltiple. Como consecuencia, se produce en el individuo un estado de *avidya* o falta de visión, la ignorancia que conduce al error de creer que la verdadera Realidad es la particularización del mundo tal como se nos aparece a los sentidos.

6 A partir de aquí, las demás categorías serán las mismas que las del sistema *saṃkhya*: *puruṣa*, *prakṛti*, *buddhi* (inteligencia), *ahamkāra* (conciencia del yo), *manas* (mente), los 10 *indriyas* (fuerzas o capacidades): 5 *jñānendriya* (sentidos del conocimiento) y 5 *karmendriya* (sentidos de la acción) y, por último, los 5 *tanmātra* (elementos sensoriales: sonido, tacto, forma, sabor y olor) y los 5 *mahābhūta* (elementos materiales: éter, aire, fuego, agua y tierra).

Hemos aludido antes a la situación de desamparo en la que se encontraban los dioses, situación que requirió del poder de Durga, a quien los dioses acuden y a la que adoran, agradecidos, después de la victoria. El universo sufría un desequilibrio: las fuerzas de la oscuridad se habían adueñado de él. La ignorancia pesaba demasiado. Durga es quien interviene, vencéndola; Durga: el poder femenino, la Śakti cuyo poder, precisamente, provoca el oscurecimiento. Y es que sólo ella puede ponerle fin a lo que ella ha iniciado. Ella es a la vez lo que hay y lo que no hay. Así, cuando en la *Devī Upaniṣad* le es preguntado a la Gran Diosa que quién es, ella contesta:

*«Yo soy Brahman.
De mí proceden Prakṛti y Puruṣa,
lo vacío y lo lleno.
Yo soy el mundo.
Yo soy las formas de la felicidad y la infelicidad.
Conocimiento e ignorancia son mi esencia
(...)
Yo soy el Veda y también lo que es diferente de él.
Yo soy aquella a la que nadie conoce.
La que está debajo, encima y alrededor, esa soy Yo».*

De la misma manera que procura el tiempo limitando su eternidad, la Śakti también lo reabsorbe: «Semejante al fuego atizado por el viento», ella devora el tiempo, dice el Kramastrota. Kālī absorbe a kāla (el tiempo) como engulle los ejércitos del mundo, Kālī que es Durga, la destructora, la que rompe la ignorancia, la que provoca la aniquilación de la ilusión volviendo a integrar las formas en su unidad.

¿Qué hace Śiva mientras tanto? ¿Qué hace Śiva mientras Śakti se divierte creando y descreando? Śiva descansa. Duerme con el falo erecto mientras la diosa copula con él y multiplica. El despertar de Śiva corresponde a la Gran Disolución (*prālaya*). Pero mientras descansa, ella danza sobre él. Ella es el principio dinámico; él, el germen. Ella, el poder activo; él, la Posibilidad. Juntos son una unidad no manifiesta.

DESCRIPCIÓN DE LA IMAGEN DE KĀLĪ

Kālī se yergue sobre el cuerpo de Śiva vestida con un ceñidor hecho de manos, cubierto con su pelo despeinado. Su desnudez es la Realidad misma; su pelo el velo de la ilusión que la cubre. El ceñidor que rodea sus caderas y cubre su sexo es símbolo múltiple de la acción. Se la representa normalmente con cuatro brazos, a veces seis, ocho o diez. En una mano izquierda lleva la espada con la que corta la ignorancia, en otra lleva una cabeza cortada: la del ego ilusorio, la creencia errónea en la naturaleza separada, en la individualidad. A veces, es su propia cabeza la que ha cortado, y recoge en una copa la sangre que surte de su propio cuello como de una fuente y de la que vuelve a alimentarse. En algunas representaciones Śiva, semi-dormido, le ofrece la caracola o el tambor, símbolos de la creación por el sonido. Sus manos derechas señalan, como las Śiva-Naṭarāja, una hacia arriba y otra hacia abajo, una eliminando el miedo, otra procurando la fuerza espiritual. Lleva un largo collar de cabezas cortadas o de

calaveras que para algunos simbolizan la multiplicidad de las formas, para otros, las letras del alfabeto sánscrito. Se apunta a lo mismo en ambos casos, puesto que las formas son producidas por la resonancia del sonido primordial. Su lengua roja pende de su boca; la creencia popular lo atribuye, actualmente, —y es significativo— a que la diosa está avergonzada por pisar a su esposo; pero la lengua de Kālī está roja, en realidad, porque ha bebido la sangre del mundo; ella es Raktakālī: Kālī la roja; está roja porque ese es el color de *rajas*, uno de los tres aspectos (*guṇa*) complementarios de *Prakṛti*, aquel que corresponde al movimiento. Gracias a los desequilibrios de las tres modalidades de la fuerza de *Prakṛti*, el universo se mantiene en su ser. *Sattva*, el aspecto sutil, lumínico, ascendente, y *tamas*, la inercia o aspecto descendente y pesado, se ponen en movimiento por la actividad de *rajas*, saliendo así del estado de equilibrio improductivo. El universo es fruto, siempre, de un desequilibrio, la existencia no tiene lugar sin movimiento. Los dientes de la diosa son blancos (*sattva*), su piel es negra (*tamas*). Los tres colores de la obra alquímica se reflejan en ella. El tercer ojo abierto en su frente simboliza el Conocimiento Supremo.

Al adepto tántrico le interesa la reabsorción de su individualidad en la unidad primera. Pero le interesa, antes que eso y sobre todo, el conocimiento de esa unidad, de la verdadera naturaleza de esa energía que nos constituye a todos, la que somos. Quien alcance este conocimiento logrará danzar con la diosa, y dará igual que los pasos lleven hacia adelante o hacia atrás, dará igual estar en el viaje de ida (a la existencia) o en el de vuelta, porque ahí donde estuviese se sabrá Kālī, se sabrá Śiva, se sabrá la unión de ambos, el Hermafrodita, y, más allá de ello, se sabrá nada: posibilidad de serlo todo. «En el momento de la disolución final no soy ni macho ni hembra, ni neutro», dice el *Devībhāgavata*.

El *Kramastrota*, antiguo tratado de la escuela Krama⁷ cuyos inicios se sitúan a finales del siglo VI, principios del VII, relata en doce estrofas (las que nos han llegado) el camino de reabsorción de las energías (las *kālī-s*) en la conciencia. Se trata de una progresiva constricción de la energía cósmica que el adepto realiza identificándose con los aspectos de la diosa, siguiendo las doce ruedas o círculos de energía vibrátil en una espiral que devuelve el devenir a su centro, un centro en el que no difiere el individuo —ya desindividualizado— de la Realidad. La toma de conciencia del juego de las energías es, en definitiva, la visión de la Śakti.

METAFÍSICA, RELIGIOSIDAD Y COSTUMBRES

Aunque todas las metafísicas de los sistemas filosóficos indios que proponen la idea de un Principio Absoluto entienden a éste como «absolutamente» trascendente a todas las dualidades, incluidas, por supuesto, las de género, la religiosidad popular difícilmente logra asimilar un contenido tan abstracto. Y el lenguaje, en estos menesteres, no es de gran ayuda: los nombres —ya que, a pesar de las advertencias de los más sabios, tal Absoluto es nombrado, y de múltiples formas— indican un género (salvo el Absoluto Brahman, que es neutro, razón por la cual, seguramente, no es escogido como elemento de adoración; para serlo, se le convierte en Brahṁā, personificación masculina de la acción creadora). Sabido es que el lenguaje es fuerte y que dirige el inconsciente colectivo, el cual, en su necesidad de concreción, procura las

7 El Śivaísmo de Cachemira tiene diversas ramas, las principales de las cuales son las escuelas Krama, Trika, Kula y Pratyabhijñā.

imágenes que personifican el símbolo. De ahí que, a nivel de culto, se establezcan diferencias que no son nada irrelevantes en unas vías espirituales que hacen uso de imágenes para la concentración y la identificación.

Y aquí es donde interviene la importancia de las divinidades femeninas. Las diosas son personificaciones de la energía cósmica con las que una mujer pueda sentirse identificada. Son símbolos que pueden otorgarle, curiosamente, la libertad a nivel ontológico, porque la dotan de una vía de unificación propia que la perpetúa, genéricamente, en lo que es, en vez de disolverla en su contrario. Pues si bien la idea de un Absoluto masculino puede dignificar al hombre que la utiliza por el hecho de que le lleva a sublimar y a fortalecer su propio principio, no ocurre lo mismo si quien lo utiliza es una mujer. En ese caso, ella debe abandonar su propio principio en la entrega a la divinidad masculina. Y esto ya lo hace, de acuerdo con el *Dharma*, al venerar a su esposo, quien, como legítimo intermediario, será el que oficie los rituales familiares. El dios y el esposo revisten el mismo carácter de dominación y demandan la misma abnegación.

Hemos visto que a lo largo de la historia se han ido superponiendo en la India dos tradiciones, las cuales han asimilado mutuamente sus símbolos según la conveniencia. A partir de ahí, se explica, en gran medida, las aparentes contradicciones con las que nos encontramos al tratar de entender esta cultura desde un punto de vista homogéneo, y en especial —éste era el empeño de este trabajo— la coexistencia de las diosas terribles con la situación tradicional de la mujer.

Es curioso constatar que en ciertas zonas rurales donde la tradición pre-védica está más arraigada, han tenido y tienen lugar movimientos de mujeres que se sienten responsables de la supervivencia de su pueblo.

MUJER, NATURALEZA Y ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA

Las repercusiones que ha tenido la concepción del principio femenino y su arraigo en las poblaciones rurales de la India no han cesado hasta el día de hoy, y es imprescindible tenerlo en cuenta a la hora de considerar los movimientos de oposición a la industrialización y, en concreto, a la tala de los bosques, ligados a la economía de subsistencia de estas poblaciones. La mujer india tiene, en general, una fuerza poco común. El movimiento feminista indio es amplio y muy bien cimentado; se proyecta hacia realidades candentes, muy alejadas de las discusiones semánticas a las que aficiona un amplio sector del feminismo occidental. Puede ponerse como ejemplo el feminismo ecológico de Vandana Shiva, una mujer que participó activamente, en las últimas décadas, en la lucha por la supervivencia de las mujeres campesinas. Ella propone, frente al modelo de desarrollo patriarcal basado en la ciencia y la tecnología dominantes que violenta la naturaleza, una alternativa no violenta basada en el principio femenino de subsistencia⁸. Vinculada al movimiento Chipko (movimiento iniciado por las mujeres de Garhwal —Uttar Pradesh— que protegían los árboles a costa de su vida)⁹. Según Vandana Shiva, los supuestos del «desarrollo patriarcal» son evidentes: dado que se considera improductiva toda producción que no dé ganancias y no genere capital, la naturaleza por sí misma es improductiva. Consecuentemente, la producción que se entienda como economía de subsistencia es una producción «improductiva».

8 VANDANA SHIVA, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Ed. Horas y Horas, 1995.

9 Históricamente, este movimiento se inició con Amrita Devi, hace 300 años, en Rajasthan, donde más de 300 personas sacrificaron sus vidas para salvar los árboles abrazándose a ellos.

La concepción de naturaleza como fuerza viva está íntimamente unida a la concepción de la mujer como generadora tanto de vida como de medios de subsistencia. Por ello, frente al concepto occidental de naturaleza como recurso explotable, que parte de la consideración de la misma como algo inerte («cosa»), fragmentado, separado de lo humano, inferior y dominable por el hombre, recupera la idea de naturaleza como principio femenino, como fuerza vital, considerada bajo los aspectos de inagotable actividad, productividad, creatividad, diversidad, interrelación de los seres, continuidad humano-natural. Ambas concepciones de la naturaleza han tenido consecuencias diametralmente opuestas en la consideración del alimento. Por un lado, si se entiende que el fin de la producción es satisfacer una necesidad básica: la de alimentarse, el alimento es un valor de subsistencia; por otro, si se entiende que el fin es satisfacer una necesidad creada: la ganancia, el capital, alimentarse deja de ser el fin último de la producción y el alimento se convierte en valor comercial.

La ideología de género también sufre, con Vandana Shiva, un cambio importante: el modelo de género, ejemplificado tanto por el feminismo de Simone de Beauvoir, quien entendía la liberación de la mujer como masculinización de lo femenino, como por el de Marcuse, quien entendía la liberación femenina como feminización del mundo, se vería sustituido por el modelo de la inseparabilidad de los opuestos: *puruṣa-prakṛti*. El supuesto, en este caso, no es la dominación de uno u otro polo, ni tampoco la identidad de los géneros, sino la absoluta y necesaria complementariedad de las diferencias. El supuesto de la identidad de género, dice Vandana Shiva, es una construcción ideológica, social y política.

KĀLĪ, SÍMBOLO ACTIVO DE NUESTRO TIEMPO

Y, ciertamente, ¿qué supuesto no lo es? A estas alturas, no se trata de hallar verdades ni de alzar nuevas banderas, ni de embadurnar nuestras acciones de un halo de nueva espiritualidad. Se trata de que nuestros símbolos sean activos, «correctamente» activos, esto es, que la actividad que fomenten sea lo más acorde posible con nuestra naturaleza, y entiendo por naturaleza aquel oscuro fondo del ser que late bajo toda construcción ideológica, social y política, si es que esto aún significa algo.

Hoy, cuando hemos iniciado ya la era de Kālī, se impone una transformación. Será necesario empezar a pensar desde el vacío, en vez que desde lo lleno, desde el círculo, en vez que desde la línea recta, desde el comienzo, el eterno comienzo, en vez que desde la idea de un destino. Cuando todos nuestros dioses están muertos, hoy, nos queda Kālī, la terrible, la Sola, para ser invocada. Éste, mejor que ningún otro símbolo, será el que nos ayude a vivir sobre la destrucción de nuestros edificios, sobre los restos de verdades en las que hemos querido creer, y a saber que todas las ficciones que seguiremos construyendo —no podemos vivir sin ellas— no serán sino eso: ficciones necesarias. Kālī, la gran heterodoxa, ruge sobre nuestro universo, vuelve cenizas nuestros ejércitos, inútiles nuestras armas. Y, sin embargo, ella es la que invocaremos, porque ella posee el conocimiento que nos hace falta para seguir danzando, para seguir construyendo mundos en los que ya no será necesario creer.

Y es curioso pensar que hoy, cuando Occidente ha conquistado la India, ese país nos entrega su saber; ellos, los vencidos, son, en realidad, los únicos vencedores: es su diosa la que, a partir de ahora, hablará por nuestra boca.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNARD, T., *Hindu Philosophy*, Bombay, Jaico Publishing House, 1995.
- BUMILLER, E., *May you be the Mother of a Hundred Sons?*, Penguin Books (India), 1990.
- CALVERA, L., *Las fuentes del hinduismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1979.
- CHAKRAVARTY, K.K., *The Art of India. Khajuraho*, Bhopal (India), Arnold-Heinemann, 1985.
- DUMONT, L., *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza, 1989.
- EMBREE, A.T. y WILHEM, F., *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, Madrid, Siglo XXI, 1981.
- HARDING, E.U., *Kali. The black Goddess of Dakshineswar*, York Beach Maine, Nicolas-Hays, 1993.
- HAWLEY, J.S. y WULFF, D.M., *The Divine Consort. Radha and the Goddesses of India*, Boston, Massachusetts, Beacon Press, 1982.
- JUNG, A., *Unveiling India. A Woman's Journey*, Penguin Books (India), 1990.
- Kama-Sutra y Ananga Ranga*, Barcelona, Plaza y Janés, 1974.
- KINSLEY, D., *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Delhi, Motilal, 1986.
- LAL, S.K., *Female Divinities in Hindu Mythology and ritual*, Pune, Univ. of Poona, 1980.
- MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E., 1982.
- MAILLARD, Ch., *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*, Madrid, Técnos, 1993.
- MASSON-OURSEL, P., *L'Inde antique et la civilization indienne*, Paris, Albin Michel, 1951.
- NARASIMHAN, S., *Sati. A study of Widow Burning in India*, Penguin Books (India), 1990.
- MOOKERJEE, A., *Kali. The Feminine Force*, London, Thames and Hudson, 1988.
- SHARMA, L.N., *Kashmir aivism*, Varanasi, Bharatiya, Vidya Prakashan, 1972.
- SILBURN, L., *Hymnes aux Kali. La roue des énergies divines*, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1975.
- VANDANA SHIVA, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, horas y Horas, 1995.
- VARENNE, J., *El tantrismo o la sexualidad sagrada*, Barcelona, Kairós, 1985.