

SHIVA, DIONISIO Y OSIRIS

Claudio Naranjo



Según Alain Danielou (2008), la divinidad que en la India se ha llamado Shiva es la misma que en Grecia se conoció como Dionisio, y aduce como argumento el que cuando Alejandro Magno llegó a la India y se encontraron los iniciados en su ejército con los “gimnosofistas” hindúes, se reconocieron como hermanos en una misma religión.

Si nos preguntamos ahora qué tienen en común Shiva y Dionisio, la respuesta podría no ser aparente, pero algo nos revela el que tanto uno como el otro fueron considerados por el cristianismo personificaciones del Diablo. Y podemos comprender la razón para ello en que ambas figuras mitológicas y culticas constituyen divinizaciónes del mundo natural e instintivo.

Dionisio, al que la mitología griega atribuye la invención del vino (Graves, 2011), se asocia a la ebriedad; pero sería una interpretación superficial aquella de entender ésta como una simple irresponsabilidad de la mente que ha perdido el control sobre sus impulsos; pues aunque el vino lleve al abandono del control, no se trata tanto de entrega al placer como de la entrega de la mente en la experiencia mística.

Aparece Dionisio en la mitología griega como una figura algo marginal de un dios perseguido (Kerenyi, 1996) pues tal

mitología fue concebida ya en el tiempo de los dioses olímpicos de la civilización patriarcal, en tanto que hubo un tiempo anterior en que la religión dionisiaca constituyó la religión original de Europa—una religión de la naturalidad y de lo natural, en que (como comunican las imágenes de las coribantes que rodean al Dios en su culto) las mujeres dan el pecho a panteras y serpientes.

¿Cómo puede entenderse esta imagen de mujeres que amamantan fieras, que no puede constituir la representación de un hecho religioso de la antigüedad sino que más bien un acto simbólico? Digamos que el amor materno está orientado hacia algo que es como la serpiente y también como la pantera (representaciones, ambas, del mismo Dionisio)—animales que típicamente el mundo civilizado repudia y teme, pero que podemos identificar como alusiones simbólicas a lo instintivo en nuestra naturaleza. Y ya que todos nacemos animales antes de transformarnos en seres socializados, ¿no es estematernaje-

delo animal la esencia del amor materno, que en la cultura patriarcal ha sido violentado al esclavizar el paterfamilias a su mujer, robarle competitivamente el cuidado prioritario hacia sus hijos y obligarla a la labor de domesticación de niños, que identificamos como la esencia del proceso civilizatorio?

Pero consideremos ahora la figura de Shiva, que en la Trimurti de la India clásica—Brahma, Vishnu y Shiva—ocupa un lugar análogo al del vientre en relación a la cabeza y el corazón; pues así como asociamos a Brahma con la sabiduría creativa y asociamos a Vishnu con el amor que vela por la protección de la vida creada, asociamos a Shiva, comparativamente, con el ámbito de la acción—de manera análoga también a como los tres héroes principales del Mahabharata—Yudishtira, Arjuna y Bishma—constituyen algo así como la cabeza, corazón y panza de cada ser humano (Naranjo, 2015).

Así como se asocia a Brahma con la creación y a Vishnu con la conservación del mundo, se asocia a Shiva a su destrucción, pero eso es lo que ocurre con la acción: cada movimiento significa un cambio, y por lo tanto una destrucción del estado precedente de las cosas. Y se llama también a Shiva el “señor de las transformaciones”, pues en su danza no sólo va destruyendo lo precedente sino que tejiendo la vida universal.

Pero Shiva encierra una polaridad, ya que se nos aparece a la vez como desapegado de todo deseo y como semejante a Kama, el dios del placer—y no sólo se parece a Dionisio, el dios liberador de la entrega a la corriente misteriosa de la

vida, sino que también a Apolo, el dios de la imperturbabilidad, y ya reúne en sí la dualidad que otras veces se representa como la polaridad de Shiva-Shakti. Como alternativa a la representación del dios en unión a la diosa que simboliza su energía, entonces, se concibe a Shiva mismo como un ser polar, cuyos aspectos complementarios se representan como un yogui cubierto de cenizas que ha renunciado a todo, y como el poder de la vida, que se representa como el falo de Shiva al centro del altar—o más bien un objeto ritual que representa la unión de los genitales.

Los griegos reconocieron esta misma complementariedad en la pareja Apolo-Dionisio, que refleja la que opera en nosotros cuando, logrando el desapego, podemos confiar en que la entrega a nuestros impulsos tome la forma de un orden inspirado. Reconocieron ellos que el dios de la embriaguez coincide misteriosamente con el dios de la luz, y el que busca el conocimiento a través de la inmersión participativa con aquel que lo busca en la claridad que se le permite a quien mira desde lejos.

Lo reconoció también Lao Tze al fin del primer poema del *Tao-Te-King*:

*“El que mira desde lejos, ve claro,
Y de manera nebulosa quien entra en las cosas.*

Ahora bien, estas dos cosas han nacido juntas y llevan nombres diferentes.

Juntas, son el misterio.

El misterio más profundo

Y puerta de toda maravilla”. (Ular, 1903)

También apuntaron los griegos a la misteriosa complementariedad de lo

apolíneo y lo dionisiaco situando la tumba de Dionisio en el lugar del oráculo de Apolo en Delfos, y haciendo de Apolo y Dionisio las divinidades centrales respectivas de los misterios menores de Delfos y los misterios mayores eleusinos.

Pero ¿no es Apolo, el dios de la neutralidad desapegada, también una representación de eso que en la tradición de la India se ha llamado la budeidad?

“Apolo hiperbóreo” lo llamaban los griegos, indicando con ello una procedencia de más allá de los orígenes del viento del Norte. ¿Acaso los Himalayas, y el Tibet?

La acción de Apolo es en parte la de sus flechas, que destruyen a los monstruos (Graves, 2011) y que podemos entender como el efecto de la consciencia desapegada sobre las pasiones, y podemos entender la trascendencia de las pasiones también como purificadora y sanadora. Pero también el que Apolo se asocie al autoconocimiento y a la armonía se comprende a partir de su identificación con la conciencia desapegada, ya que la desarmonía no es otra cosa que la contaminación pasional, y de la armonía interior de la salud fluyen naturalmente la expresión bella y la comprensión clara.

Pero no solo la mitología hindú y la griega reflejan el conocimiento de “lo apolíneo” y “lo dionisiaco”, pues sabemos por la explicación que nos ha legado Plutarco del mito de Osiris, que se reconocía en su tiempo la equivalencia entre Osiris y Dionisio, así como aquella entre Horus y Apolo.

Naturalmente, tanto Dionisio como Osiris son Dioses perseguidos y dioses que mueren y renacen, y en ello prototipos del potencial humano. Pero la relación entre Osiris y Horus (que es el mismo Osiris después de la resurrección) es como una entre padre e hijo, y también una en que el hijo alcanza un poder mayor que el padre—pues Osiris ha sucumbido a su enemigo Seth, en tanto que Horus, el Dios-halcón, puede derrotar al demoníaco Dios cocodrilo. Esta correspondencia de los mitos griegos con el egipcio, entonces, sugiere que lo dionisiaco corresponda a una etapa anterior del proceso de transformación que lo Apolíneo, que a su vez represente en su estabilidad un estado de madurez. Y ¿Acaso no precede en el “viaje interior” una fase “romántica” de locura mística al estado de sobriedad en que lo espiritual se vuelve invisible excepto en su sabiduría y poder sanador?

Esta relación de Osiris el sacrificado a Horus el invencible nos explica también otra imagen mitológica que no sólo nos llega de la india védica sino que de la cultura mejicana: el águila (o Garuda) que devora a la serpiente (asociada al soma); y nos la explica al sugerir que el águila o Garuda no sea otra cosa que la transformación de la serpiente, y que al tragarla la incluye en su naturaleza.

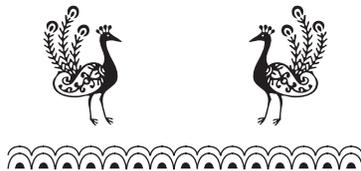
Este tipo de reflexión que busca en diferentes tradiciones espirituales el reflejo de ciertas experiencias universales constituye lo típico de la disciplina de la “religión comparada”; pero al encontrar una misma complementariedad de símbolos sagrados en diferentes culturas y decir cosas tales como que Dionisio equivale a Shiva y que Apolo es una

transformación de Buda, ¿no estamos haciendo comentarios inútiles que no pasan de constituir juegos intelectuales eruditos o académicos?

Al invitar la Revista Solaris nuestras colaboraciones nos hace presente su interés en promover un entendimiento entre la cultura occidental y la oriental, y me parece que en un mundo destrozado por las rivalidades nacionalistas (que suelen racionalizarse como antagonismos religiosos y culturales) pueda servir en algo apuntar a la unidad vivencial tras la diversidad de las formas culturales y creencias. También, pienso que nos conviene saber percibir el espíritu de las manifestaciones de lo sagrado más allá de sus representaciones, y saber apreciar la oportunidad que nos dan representaciones alternativas de ciertas realidades espirituales para acercarnos a su esencia. Pero por sobre todo, pienso que si queremos que nuestra humanidad en crisis sobreviva al proceso de deterioro y destrucción masiva por el que atraviesa, necesitamos invocar la ayuda de estas deidades olvidadas; pues pese a las raíces cristianas de la cultura occidental, sufrimos las consecuencias del desamor y la inhumanidad, y pienso que la razón ignorada de nuestra incapacidad colectiva de amar al prójimo, a lo divino o a nosotros mismos, está en el profun-

do espíritu represivo de la vida civilizada, que nos ha alejado del fundamento animal de nuestra naturaleza, así como en los “pecados”, vicios, pasiones o necesidades neuróticas como el ansia de poder, la codicia, la vanidad y la pereza. Y si queremos encontrar los antídotos precisos a estos dos males, conviene que nos demos cuenta que tenía Nietzsche razón al prever que nada como el espíritu dionisiaco podría salvarnos de nuestra cultura represiva de acusación y culpa, y que tienen también razón quienes observan que sólo la paz interior de la consciencia neutra puede servirnos de baluarte contra los excesos pasionales.

Y no es cosa de interés meramente académico el que nos convenga interesarnos en Shiva y en el espíritu de la Budeidad como los más importantes recursos psico-espirituales para poder atravesar con éxito la crisis terminal del Kali Yuga. O, dicho de otro modo: el espíritu de Dionisio Eleuterio, el liberador, que, devolviéndonos a la inocencia de nuestra naturaleza nos permita la recuperación del amor por nosotros mismos (sin el cual no nos ha sido posible amar al prójimo), y el espíritu imperturbable de Apolo que nos permita la paz interior, sin la cual no sería sensato esperar la paz del mundo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Daniélou, Alain (2008). *Shiva y Dionisos, La Religión de la Naturaleza y el Eros*. Barcelona: Editorial Kairós.

Graves, Robert (2011). *Los Mitos Griegos T1*. Madrid: Alianza Editorial.

Kerényi, Carl (1996). *Dionysus, Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton: Editorial Bollingen.

Naranjo, Claudio (2015). *Mahabharata Interior en El viaje Interior en los Clásicos de Oriente*. Madrid: Editorial La Llave.

Plutarco (1995). Volumen VI: *Isis y Osiris. En Obras Morales y de Costumbres*. Madrid: Editorial Gredos.

Ular, Alexander (1903). *Die bahn und der rechteweg des Lao-Tse*. Leipzig: Editorial Insel-Verlag.