

## **Rito y conocimiento en la *Chândogya up*<sup>1</sup>.** **Dra. Olivia Cattedra<sup>2</sup>.**

Nos vamos a referir a un momento de transición dentro del pensamiento indio, y ese momento es el pasaje del *Karmakhanda* al *Jñânakhanda*, o dicho en otros terminos, de la época de predominancia del ritual védico, a la época de la vía del conocimiento.

La perspectiva clásica que contempla los distintos momentos del pensamiento indio considera que es éste un momento de vacío del ritual, que condujo en su momento, a una crisis en el desarrollo del pensamiento de la India. Podríamos preguntarnos cuál es la peculiaridad de este momento en el cual, el camino ritual y el camino de conocimiento, se desgajan y parecen oponerse entre sí. ¿Ha sido un momento de genuina vacuidad en el sentido del ritual, o bien el vacío se produjo porque el hombre olvida, justamente, el conocimiento místico y místico inherente al ritual?

En esta presentación nos dedicaremos a tratar de dilucidar algunos aspectos de esta inquietud.

Consideremos en primer lugar que, de todas maneras, aquel momento marcó una instancia clave entre el supuesto vacío del ritual, el apogeo de la mística *upanisádica*, la respuesta de la heterodoxia con el planteo ético espiritual del budismo y un posible enriquecimiento -para algunos estudiosos sí, para otros no, un punto aún en debate-, a partir de la introducción de las técnicas ascéticas del yoga dentro del flujo de la tradición *upanisádica*, dando lugar a lo que posteriormente se ha conocido como el *yoga barroco*.

En aquel momento, la búsqueda interior e interiorizante que proponían las *Upanisads* y la internalización del ritual por medio de las técnicas ascéticas, derivó en una experiencia que, consecuente y correlativamente, mostró la preeminencia del hombre en busca de su sí mismo.

El eje del problema se trasladó al hombre, entendido naturalmente como un microcosmos. Sin embargo, es el hombre como individuo el que inicia este camino.

El individualismo no tiene por qué ser, necesariamente sinónimo de egoísmo; sin embargo, le abre las puertas. Y este fenómeno es de tal magnitud, que ello queda registrado por ciertas traslaciones semánticas y simbólicas, por llamarlas de algún modo. En efecto, la noción de la *mâyâ*

cósmica, simbolizada por la red de Indra, se desdibuja y contamina: nos enfrenta a la noción de impureza, *mala*; luego ella sufre una nueva modificación y se torna, para la especulación del *Vedānta* clásico, en *avidyā*, la ignorancia fundamental centrada en torno a la noción de ego, *ahamkāra*, aquello que separa y apropia.

Veamos más a fondo: La red de Indra como símbolo de *māyā*, da cuenta de la interconexión de los “nombres y formas” que componen el universo sutil y sensible en el plano de la multiplicidad; multiplicidad que, por supuesto, está esencialmente conectada y es interdependiente. Su equilibrio desigual, inestable pero constante, está asegurado por el ritual y su esencia: el don, centro del ritual que conforma el sacrificio. Sin embargo, como acabamos de señalar, *māyā* se transforma en *avidyā* y el núcleo de esta ignorancia no es la interdependencia y menos su reconocimiento a través del don y la generosidad<sup>3</sup>, sino exactamente lo opuesto: la separación y la apropiación<sup>4</sup>.

Analizaremos este tránsito a partir de un texto que se encuentra al comienzo de la *Chândogyā upanisad*.

Este venerable tratado es una de las cinco *upanisads* mayores, depende del *Sama Veda* o el *Veda* de los cantos; está escrita en prosa y posee ocho capítulos mayores.<sup>5</sup> Ha sido transmitida y compilada por la escuela de los “teólogos” del *Sama Veda*, es decir, los *Tandin*<sup>6</sup>, y en sus capítulos iniciales se dedica al análisis de los rituales *srauta*<sup>7</sup>. Deberemos acotar que, aunque no nos referiremos especialmente a éste, el segundo capítulo de nuestra *upanisad* merece particular atención en la medida en que expone la doctrina de los *bandhutas*<sup>8</sup> o ligazones significativas entre el micro y macrocosmos, esencial del ritual mágico. El ritual *srauta* descrito en nuestro texto era, por supuesto, de naturaleza colectiva; y sus ecos se mantienen en la *puja* cotidiana, de naturaleza doméstica, mecánica y aún así, altamente eficaz.

La función esencial del ritual es la circulación del poder, *asu*, y en la conexión con los planos de la vida, la circulación tendrá que ver con el simbolismo del *om* y el posterior *pranava yoga* de Gaudapàda

Como toda *Upanisad*, comparte la metodología clásica de oír, pensar y meditar, los tres pasos de la iniciación *upanisadica*<sup>9</sup>

El texto de la *Chândogyā up.* que consideraremos nos dice:

“...1.1.9 De aquí procede la triple ciencia, con Om se recita, con Om se ordena, con Om se canta. Y todo ello es para la adoración de la sílaba, y también (de ella) de la grandeza y esencia de esta sílaba, nace el conocimiento supremo

1.1.10 Ahora bien, ambos, el hombre que conoce y aún el que no conoce, los dos, llevan a cabo el ritual. Sin embargo sólo aquel ritual que es realizado con conocimiento, fe y meditación, sólo éste, es efectivo y poderoso. Esta ha sido la explicación de la sílaba Om...”

Consideremos, en primer lugar, la información del texto: tenemos el rito y el conocimiento, el recitado, el orden, y el canto, y todo ello en función del Om, símbolo ubicuo del mundo Indio antiguo y moderno.

El texto nos invita a reflexionar si la pérdida de la cosmización del ritual comunitario y su transición hacia un ritual privado, es un avance o un retroceso en el proceso espiritual. En este momento se plantea el tema de la ética en la India. Expresado de otro modo, deberíamos preguntarnos si la ética en el hombre, ¿es una involución “cósmica” de la tradición o una evolución “individual” del hombre?

Aparentemente, el rito se pierde porque se torna “mecánico”. Sin embargo, ésta es una categoría aplicada por los eruditos indólogos de la primera época. Sí, se podría decir, que el ritual es o fue mecánico en el sentido en que era repetitivo y siempre igual a sí mismo, pero esto no implica una rigidez ritual sino una repetición ordenada. En realidad, lo más probable es que el hombre, afectado por el mismo proceso de debilitación cósmica, olvidara o perdiera el conocimiento que subyace al ritual o a la reiteración rítmica y repetitiva del ritual. En la misma línea de interpretación se ha hablado de un avance pues este hecho condujo al despliegue del camino de conocimiento, *jñāna*, propuesto por la mística Upánishadica. Otra vez, el problema es el hombre: sí, es un avance para el hombre místico, pero no necesariamente el hombre común.

Simplificando, podríamos pensar que hay un avance, porque se ha pasado de la formalidad estructurada y –aparentemente- rígida del ritual –cuyo sentido de había olvidado.- a la interioridad y experiencia mística de las *upanisad*.

Sin embargo, y en segundo término, he aquí, como señalábamos al comienzo, que el paso del macrocosmos al microcosmos ha dejado la individualidad, y con ella al ego, en un lugar sensible y peligroso para el orden cósmico

Ciertamente, la ética individual –el *dharma*- suplirá la función ordenadora del ritual –*rta*-, pero una vez más, la ética depende de cada individuo y por consiguiente, de su nivel de comprensión y espiritualidad. Ellos a su vez, dependen claramente de su posibilidad destinal o kármica.

Como ya hemos referido, el ritual se centra en el sacrificio que otorga, da, ofrenda y reconoce el concierto cósmico. La acción humana es vacilante, olvidadiza, conflictiva.

El conocimiento está y es inherente al ritual y a sus símbolos, que siempre son símbolos de autorrealización; por lo tanto, el ritual mantiene su fuerza de transmisión aunque esté en manos amnésicas.

Radhakrishnan<sup>10</sup>, insiste en describir este momento histórico. La visión se desliza desde el plano del orden cósmico a una preocupación más humana, más existencial y entonces la noción de karma como acción generadora de efectos ordenadores del universo, es decir, karma como acción ritual, se entiende como las consecuencias de la conducta del hombre, como ética. El karma se transforma en la ley de retribución del accionar concreto del hombre en el mundo. Este tránsito tiene lugar a través de los textos conocidos como *brāhmanas*, que son los manuales del ritual védico, que aparecen entre la época estrictamente védica y las *upanisads*, y que es donde ocurre el cambio de la forma externa del ritual a la intención mística interna. La importancia de la visión se desliza desde el cosmos externo a la interioridad del hombre y su responsabilidad con la totalidad de la vida. Cada hombre y cada vida es sólo un canal dentro del complejo sistema fluvial de los ríos de la vida y el principio que subyace, es la circulación de lo uno en lo múltiple<sup>11</sup>.

“...Primero aparecen con importancia los deberes del hombre. Se dice que éste tiene ciertas deudas con los dioses, los hombres y los animales. Los deberes se distinguen en:

- a los dioses
- a los videntes
- a los ancestros
- a los otros hombres
- a aquellos de la creación inferior

El que se ocupa de todos es el buen hombre: ésta es la forma de vivir con armonía en el mundo que nos rodea. La vida es un circuito de deberes y responsabilidades. El altruismo debe practicarse en todos nuestros actos...”<sup>12</sup>.

Sacrificio no implica aquí dolor, pena y sufrimiento, sino la retribución y la tendencia hacia lo sagrado y sacro que a su vez, insisten en esta visión –o sabiduría- de lo Uno, la visión unitiva de la vida.

La alabanza a Dios es el principal deber y no es una cuestión mecánica, sino que es la alabanza y las buenas obras. La veracidad es una parte esencial de la actitud hacia lo divino. Es un deber moral y religioso. Agni es el señor de los votos y *Vak* es el señor del habla. Serán ofendidos si la veracidad no se practica. El adulterio es condenado como una ofensa a todos los dioses, pero en especial a Varuna. En todos los casos de mala conducta, se supone que la confesión reduce la pena. El ascetismo también es indicado, ya que se

supone que los dioses adquirieron la divinidad gracias a la austeridad. En esta época se introduce el *asrama dharma*. Desde el punto de vista de la escatología, poco se dice de la vida futura. Se distingue entre el camino de los padres y de los dioses y el renacimiento en la tierra se considera una bendición, es prometido como recompensa por alcanzar ciertos misterios divinos. La ley más dominante es aquella de la inmortalidad en el cielo, la morada de los dioses..."<sup>13</sup>

Curiosamente, aunque la visión védica parece menos reflexiva, es, sin embargo, más sabia en el siguiente sentido: El hombre védico sabe, conoce y reconoce su participación con el orden universal y a él contribuye por medio del ritual<sup>14</sup>. La actividad necesariamente dual del hombre en el mundo, se equilibra en el eje ritual que unifica. El hombre de las *upanisads* posteriores, queda, por así decir, a merced de su comprensión *debilitada* y de la conducta consecuente, que lo muestra ingresando en dimensiones claroscuras o ambiguas del entendimiento. Las suertes ya no son predecibles

## **II. Sobre el mundo védico:**

Recordemos cómo era este mundo védico, en el cual ocurría la transmisión invisible de la sabiduría ritual.

Gonda nos dice:

"...Para el hombre védico, el mundo no es solamente una plenitud llena de seres y sustancias, pares de potencias y fuerzas que se revelan y manifiestan de varios modos en la naturaleza y en el mundo humano y que puedan ser favorables u hostiles al espíritu e intereses humanos. El indio antiguo trataba de distinguir, ordenar y ubicar, de alguna forma, las experiencias vitales importantes y las potencias que actuaban sobre él, ya sea en la naturaleza circundante o en los sentimientos, pensamientos y reacciones que se movilizaban en su interior. La experiencia es aquello que se manifiesta en una potencia...."<sup>15</sup>

Jacques explica a su vez:

"...Importan comprender correctamente la coherencia de todas estas ideas, en este cuadro, el drama, la ley de la India, se explica como aquello que regula las relaciones entre el conjunto de las criaturas...y todo desequilibrio dentro de este conjunto, puede entrañar una catástrofe cósmica....así llegamos a reflexionar en la magia,...en este mundo, la magia conserva todo su valor e importancia, será un medio de acción

indispensable sobre los seres sobrenaturales y sobre el mundo en general. Y es un medio de acción que puede conducir a lo mejor o a lo peor de las cosas, siguiendo las intenciones de quien las utilice. Bajo esa condición, sólo podría ser utilizada por aquellos que saben, los iniciados, especialmente, los brahmanes...”

En cuanto a un intento de describir el ritual, al menos aquel que surge en el marco brindado por el texto ritual del comienzo de la *Chandogya Up.*, se inscribe en el marco ritual del sacrificio védico del *soma*. Este se halla particularmente relacionado con las entonaciones sagradas de la sílaba sagrada Om en tanto esencia de la Realidad Última y entendida o concebida como el *udghita*.

En este marco, Hume<sup>16</sup> sin referirse aún a las complejas implicancias de la sílaba Om como símbolo de los planos de la realidad, nos habla del “canto elevado”, y compara las expresiones rituales, en particular la utilización del Om como aseveración y afirmación, con nuestro “amen”<sup>17</sup>. Se trata de invocaciones rituales. Expresa Van der Leeuw: “...La invocación tiene, en mayor medida que la fórmula, el carácter de espontaneidad. Es una especie de grito de advertencia: un ¡Hola!, cuidado! que se dirige al poder. En su forma elemental se aproxima a la exclamación que aparece en muchas oraciones como una parte integrante muy antigua y que vuelve a ampliarse en las formas extáticas de la oración. La sílaba hindú Om, por más llena de especulación que esté en las *upanisad* intermedias, es esencial y originalmente “un sonido numinoso primitivo” de este género...si la estructura de la voluntad se aparta de la relación entre el poder y el hombre, la oración pierde su carácter de diálogo y se convierte en un monólogo saturado de fuerza religiosa; la oración no es otra cosa que un ascenso del ánimo a Dios...”<sup>18</sup>

Esta descripción de Van der Leeuw nos acerca al contexto ritual pues, como ya hemos señalado en otras oportunidades, el ritual védico tenía la función de garantizar la circulación del poder, de la vida sagrada, a través de todos los mundos, instalando una vinculación bivalente entre los distintos planos de la realidad. Desde luego, el texto que muestra con mayor nitidez este intercambio, sigue siendo la *Taittiriya samhitâ*: “...los hombres viven gracias a los dones de los dioses y los dioses viven gracias a las ofrendas de los hombres...”

Es necesario tener presente, una vez más, que el universo indio se reparte en cuatro planos: posee una estructura triple más un cuarto elemento que siempre corona y sintetiza<sup>19</sup>

En el caso del ritual védico, este fenómeno se aprecia y expresa en el tema del triple *Veda*, ya que el *Atharva* no era considerado en un primer

momento, como triple conocimiento ni con relación a los tres sacerdotes principales, que empleaban e implementaban los tres textos sagrados. Lo curioso es que en principio tenemos tres sacerdotes y el cuarto, que observa en silencio. Observemos algunos detalles del ritual:

El Prof., R. Herkes divide los textos sacrificiales en dos categorías principales:

Los textos *srauta*, basados en la *Sruti*

Y los textos *grhya*, domésticos.

A su vez, estos son, por supuesto, colectivos e individuales.

La base esencial del ritual védico consiste en arrojar ciertos elementos al fuego, pues en rigor, se está invitando a cenar a las divinidades, se los está nutriendo. El acto sacrificial insinúa el sentido de la totalidad de la creación y de la vida engarzadas en una dualidad de ofrenda y combustión, tal como interpreta Danielou<sup>20</sup>. El fuego, Agni, es el mensajero de la cena compuesta de *ghee* (manteca clarificada o hervida) aceites, cereales y leguminosas. El ritual se lleva a cabo con cucharones especiales o bien con la mano, pero siempre recitando mantras. “El principio de interdependencia es el principio del sacrificio, y el principio del sacrificio, es el conocimiento de las relaciones que rigen las fuerzas asúricas y las divinas. En el lenguaje de la mitología, esto se representa como una lucha: la lucha eterna entre los asuras y los devas. La victoria de los devas y el establecimiento del reino ideal no significan, en realidad, un predominio de los dioses en un sentido estricto, sino un momento de equilibrio en que el hombre como sacrificante establece una armonía entre los opuestos, gracias al conocimiento sacrificial. Al final, el hombre como Hombre Universal o *purusa*, y no simplemente como hombre, ocupa una posición más central que los mismos dioses...el acto sacrificial es unidireccional...”<sup>21</sup>

Sankara especificó, en su momento, que los rituales eran y son ocasionales o *naimittika*, y rituales fijos o permanentes o eternos: *nitya*<sup>22</sup>.

Y en cuanto a los sacerdotes que intervienen en el ritual *srauta*

Winternitz refiere: “...Los cuatro sacerdotes principales que se ocupaban de los sacrificios *srauta* son:

1. *Hotar* o convocador, que recita los versos *rc* de los himnos en orden a alabar a los dioses e invitarlos al sacrificio.
2. *Udgatr* o cantante que acompaña la preparación y presentación de los sacrificios, en particular la libación del *soma* a la cual canta, *saman*.

3. *Adhvaryu* o ejecutor del sacrificio que lleva a cabo todos los actos sacrificiales y al mismo tiempo murmura los pasajes en prosa y las formulas sacrificiales, *yajur*.
4. *Brahmana* o sacerdote supremo cuyo oficio es proteger al sacrificio de todo daño. Pues cada acto sagrado, y por consiguiente, todo sacrificio de acuerdo a la visión india, está expuesto a cierta dosis de peligro: si un acto no se realiza con exactitud y de acuerdo con las prescripciones rituales; si un encantamiento o una fórmula no se pronuncia correctamente, o si una melodía se canta defectuosamente, entonces, el acto sagrado puede traer destrucción a quien origina o convoca al sacrificio. Por lo tanto, el brahman se sienta en el sur<sup>23</sup> del lugar del sacrificio para protegerlo, pues el sur es el portal del dios de la muerte y el lugar desde el cual los demonios hostiles al sacrificio amenazan a los concurrentes. El brahman, sigue *mentalmente* la totalidad del desarrollo del sacrificio y en cuanto percibe el menor error, con una recitación o canto, él pronuncia las palabras sagradas capaces de convertir el daño en beneficio, o el mal en bien, de ahí que en los textos sagrados se hable de este sacerdote brahman como “el mejor médico entre los sacerdotes sacrificiales...” ahora bien, para lograr cumplir esta tarea, se dice que el brahman debe estar “...lleno del *Veda*”; el cumplir su oficio como sacerdote sacrificial con el triple conocimiento, o sea por medio del conocimiento de los tres vedas que lo colocan en la posesión de poder detectar inmediatamente cualquier error...”<sup>24</sup>

Existían y aún hoy con ciertas modificaciones, los rituales cotidianos, o para fechas especiales y determinadas. Para ellos funciona un calendario sagrado y en la actualidad, en India, no se podría vivir ajeno a este calendario que está muy ligado y regido por las posiciones estelares o planetarias. El mismo se denomina *pañcāṅga*<sup>25</sup>. Veamos de qué rituales se tratan:

1. *Kāmya* de *kāma*, son los rituales destinados a alcanzar aquello que uno desea. Los brahmanes viven gracias a la realización de estos sacrificios, por los cuales reciben honorarios.<sup>26</sup>
2. Los *śrauta* actuales, que son rituales más importantes, relacionados con la revelación *śruti*, herederos directos del ritual védico.
3. Los rituales hogareños o *smṛta* de *smṛti* o tradición, conducidos por el jefe del hogar.

En todos los casos, el núcleo de la eficacia ritual está en el oficiante. Hemos considerado las funciones del brahman o sacerdote principal y supervisor, y deberemos destacar que incluso al día de hoy, se considera que él está unido a la suma y síntesis del triple veda y ahí entra en juego la consideración del cuarto veda: el *Atharva Veda*.



Es la energía, la intensidad, concretamente la fe, sabiduría y devoción de este sacerdote, el que promueve la energía que hace circular el poder, la eficacia dentro del ritual. La misma introducción de la *upanisad* lo dice: se trata de fe, conocimiento y devoción.

Es el *brahman*, quien debe conectarse con los poderes y lo hace mediante la ofrenda.

Hay dos ofrendas básicas:

*Isti* de vegetales, que toma la forma de buñuelos y también a veces una crema espesa, equivalente al *porridge* inglés.

Y el *pasubandha* que son ceremonias que requieren el sacrificio de animales.

En todos los casos, el ritual védico y los rituales actuales solos o como parte del ritual del *soma*, toman como modelo básico el *agnistoma* o *jyotistoma*<sup>27</sup> que son las formas rituales que permiten la conservación del orden en el universo de nombres y formas. El *soma*, el líquido de la inmortalidad que se constituye en la ofrenda más importante del ritual védico, es asimilado al simbolismo de la luna y su permanente curso de nacimiento, crecimiento y transformación; el *soma*, es la ofrenda por excelencia<sup>28</sup>.

En las ceremonias básicas se disponen los tallos de la planta *soma*, preparada en tres etapas: se filtran, se mezclan con manteca clarificada y se los deja en una fermentación corta. Luego, se arroja parte al fuego dedicado a los dioses como su nutrición, y el resto es consumido por los sacerdotes.

Estas ceremonias se cumplen en etapas matutinas, del mediodía y tarde, como muestra el texto analizado<sup>29</sup>

También hay rituales más largos que los cotidianos que alcanzan a durar doce días y algunos cuya preparación puede durar más de un año.

Los rituales *soma* más importantes son tres y están relacionados con la figura del rey en tanto portador del karma colectivo, figura que, lamentablemente, se ha perdido.

1. *Rajasurya*, no es un ritual en especial sino que implica la totalidad del sacrificio y puede durar desde un día, a un año o dos. Esencialmente se trata de una unción en la cual se baña al rey con manteca clarificada, se monta un carruaje y se lleva a cabo la ceremonia del juego de dados<sup>30</sup>; en éste, el rey nunca pierde, lo que indica prosperidad

2. *Vajapeya*. Otorgan vitalidad y potencia sexual al rey y se conecta con la noción de *vayu* como vigor sexual,<sup>31</sup> propiamente dicho
3. *Asvamedha*, es el más importante y tiene que ver con la elevación del rey a emperador<sup>32</sup>. Este ritual no se lleva a cabo hace más de diez siglos, por razones de orden político. El rey que lo realizaba se denominaba *yajamana* y siempre participaba con su esposa. Debe esclarecerse el punto económico de los rituales. Ellos no se “pagan” ni se dan “honorarios” a los sacerdotes, sino que se considera la donación de bienes como la “última ofrenda”.

Actualmente los rituales se han simplificado considerablemente y se han sustituido por la *puja* cotidiana. Dandekar<sup>33</sup> nos recuerda que: “...El hinduismo, para comprenderse correctamente debe ser entendido bajo cuatro posturas. 1. En el ámbito de los cultos populares, creencias y prácticas que se centran alrededor de la devoción<sup>34</sup> a deidades locales; 2. En el ámbito de sectas y religiones teístas de rango medio y superior que implican la devoción, *bhakti*, de las divinidades superiores como *Vishnu*, *Shiva* y *Shakti* (dado que el hinduismo no se inclina a considerar a dios como exclusivamente femenino); 3. En el ámbito de una teología superior o filosofía que tiende a caracterizar la realidad última como impersonal<sup>35</sup>, 4. En el nivel del *dharma* social básico que sostiene todos los niveles previos. ...”

Se trata, en relación con el culto védico y con el moderno, de poner una religión como práctica en lugar de una religión como contemplación. Es precisamente sobre este trasfondo como adquiere máxima importancia el estudio del concepto “hinduismo de culto”. El *Homa Soma* védico, que implica el don al dios “personal”, se transforma en la “*puja*”, los baños, ofrendas y plegarias de aspecto más individual que comunitario y que se relacionan fuertemente con la situación privada del devoto, pues no todos están en la misma etapa espiritual. Una vez más, el bienestar cósmico – pues más que colectivo es cósmico, integrando todos los aspectos naturales- depende de la capacidad ordenadora –ritual- de algunos pocos. La figura del rey se ha perdido<sup>36</sup>

Es interesante, dentro del contexto védico, el lugar de la mujer. Aparentemente ignorada en todo el ritual, llevado a cabo por una sociedad marcadamente patriarcal guerrera y sacerdotal, que indica que el recitado del mantra *gayatri* es, en principio, sólo para hombres y a pesar de que la esposa acompaña al hombre en todos los rituales *srauta*, la integridad del pensamiento indio no se altera y lo femenino está presente en la forma más fuerte posible y así nos lo recuerda Winternitz: el altar es femenino. El texto de base es la *Brhadâranjaka up.*, : “...el lugar para el sacrificio o el altar, *vedi-fem-*, se representa dentro del simbolismo de las *Brahmanas* como una mujer. Las siguientes reglas para la construcción del altar nos informan acerca del antiguo ideal de belleza femenina:

“Él –el altar- debe ser más grande del lado oeste, pequeño en el medio, y luego otra vez amplio al este, pues así conformado alaba la forma de la mujer, amplia en las caderas, pequeña entre los hombros, y reducida al medio (en el pecho) ...de este modo, se logra que el altar plazca a los dioses...”

Winternitz ofrece detalles cuyo sentido más interno –esotérico- parece desconocer:

“...Una suave luz se expande sobre la moralidad sexual de aquel periodo, mediante la brutal costumbre ritual que acontece en uno de los sacrificios de las Estaciones, y que aquí se describe; entonces, el *pratiprasthair* se acerca a la esposa que ordenó el sacrificio) y cuando está por conducirla (al altar para que ofrenda un regalo a Varuna) le pregunta: Con quién has tenido trato? . Ahora bien, una mujer que pertenece a un hombre y tiene trato sexual con otro comete indudablemente un pecado contra Varuna. Entonces él vuelve a preguntarle, a menos que ella, con profunda pena, realice el sacrificio de la confesión, pues con la confesión todo pecado disminuye, *pues pasa a ser verdad*; por ello se le pregunta...”

Y así las cosas, el gran protagonista del ritual es el Fuego, primero, las formas de Agni, luego serán, las formas de Siva.

El fuego es, esencialmente y en todas las culturas, un símbolo de purificación, transformación, elevación y por su misma naturaleza, se dice que atraviesa –ascendentemente- todos los mundos, concretamente, los tres mundos: el físico con sus llamas; el intermedio con el humo, y el cielo por medio de su invisibilidad, que aún así, permite experimentar su energía y calor.

Danielou menciona específicamente el lugar del fuego como purificador. En nuestro texto se dice: “...y todo aquello que purifica es un sacrificio ritual...”<sup>37</sup>.

Tal sacrificio tiene técnicas específicas que son, el contexto ritual descrito y Danielou avanza, citando un texto bastante alejado del mundo védico, pero que sintetiza la sabiduría anterior: en el *Bhagavad Gîtâ* “...El sacrificio que se hace sin ritual, sin distribución de alimentos, sin ofrendas de valor a los sacerdotes y sin piedad, es un sacrificio negro...” ahora bien, en todos los casos, pasan por el fuego.

Gonda se refiere a Agni de este modo: “...su nombre significa Dios y fenómeno, es el fenómeno oculto en la potencia divina. Su aparición es, a veces grácil, a veces terrible, luminoso, esplendoroso, se reviste de ardor y despliega toda su suntuosidad. Aún así es difícil distinguir entre persona y fenómeno: tiene cabellos de fuego y sus llamas poseen cabellos largos, sus vueltas poseen luz, sus ojos centellan, su fuerza se manifiesta en el cielo y

en la tierra.... Agni es antiguo, pero siempre joven; no tiene edad, es inmortal, invencible, posee todas las energías, es el gran vencedor...no es sólo el señor de la fuerza incontrolable, sino particularmente es el hijo, es decir, la manifestación de la fuerza victoriosa, suprema y dominante (*sahas*) ...Agni es más bello de noche que de día, se despierta rápidamente y nos libera de la oscuridad superándola, brilla en el cielo y en la tierra como el oro. Y no hay duda que el sol es una de sus manifestaciones...sus atributos espirituales se mencionan frecuentemente; es experto, inteligente, y conoce los mundos (como el fuego atmosférico). También conoce el secreto de los hombres, (como fuego doméstico). Su omnisciencia se celebra con frecuencia. Es un inspirado y, en su cualidad de bien informado, media entre los dioses y los hombres, distinguiéndose por su equilibrio, su sabiduría, y conocimiento. Buen orador y maestro infalible, suscita el pensamiento humano con inspiraciones irresistibles para que puedan encontrar el bien...”<sup>38</sup>

Renou recuerda de Agni: “...El vehículo de la ofrenda y su institución constituyen –dentro del mismo sacrificio- una ceremonia autónoma. Los sacrificios se celebran ordinariamente con ayuda de tres fuegos, dispuestos en torno a una pequeña excavación que oficiaba de altar...”. Recordemos los tres fuegos maestros de *Upakosala*<sup>39</sup>.

En este caso los fuegos se delinearán con relación a:

- La idea de fuego como elemento, que quema, purifica. Permite el cambio o la transformación de un estado visible a otro invisible, por medio del humo. El fuego es dinámico
- El fuego como un símbolo de transformación y sinergia, por ejemplo, en la región media del cuerpo, en las homologaciones posteriores tendrá que ver con el fuego digestivo que transforma los alimentos
- Reiterando la simbología del nombre Agni, el *Mahâbhârata* expresa: “...el fuego no existe más que destruyendo el combustible que lo hace vivir, consumiendo la oblación...”. Insiste Danielou en señalar el aspecto ofrendatorio, ya que el mismo sol no aclara más que a costa de destruir su propia esencia.

Y bien, siglo XXI, otra época, otro mundo. Los rituales indios cotidianos han sustituido las grandes ceremonias védicas. Oscar Pujol ofrece con evocador y erudito detalle, la vacilante pervivencia de la eficacia ritual. En Occidente, SS el Papa Benedicto XVI, Ratzinger, intenta tomar medidas de retorno hacia el ritual más clásico. Es esto un anacronismo o una rigidez conceptual? De ninguna manera. En un mundo que, literalmente, se desintegra, el ritual, aún cuando sus efectos permanezcan suspendidos en el apurva, es más que necesario, imprescindible. Claro está, el hombre material de nuestra época no comprende el esoterismo, esto es, desconoce las razones internas que sustentan tal conocimiento.

Eliade cita a las *Brâhamana* y nos dice:

“...El Sacrificio es el principio vital y el alma de todos los dioses y de todos los seres, a causa de la eficacia del rito, el oficiante se convierte en dios, y consigue la inmortalidad, pues el sacrificio equivale a un nuevo nacimiento. Mediante la fuerza del sacrificio, lo que es humano y efímero, se torna divino y eterno...”

Habituamos la edad de Kali, y la presión de la oscuridad ataca cada día más, en medio de la siembra de las semillas doradas que generaran el próximo ciclo<sup>40</sup>. En este punto de inflexión, el sacrificio desaparece y el ritual se simplifica y olvida. *Mâyâ* se torna en *avidyâ* y la tendencia obligará al hombre a recuperarse, ¿cómo? Mediante el conocimiento, de sí mismo pero fundamentalmente, de él mismo como símbolo, el conocimiento del símbolo que se sintetiza nuevamente, en el *Om*, y su circulación del poder y el recuerdo de la interdependencia de los mundos. Esta interdependencia que abre las puertas, la lectura y la recitación del texto sagrado, operan como símbolos y abren otras dimensiones del alma. Abre las puertas a la lectura esotérica de los símbolos del ritual es decir, o queremos decir, lectura esotérica o mágica en el sentido de que sugiere la aprehensión del conocimiento de las conexiones internas, invisibles y eficaces que sostienen el mundo

De modo de evitar así que el orden cósmico, que reposa sobre el don del ritual y se contiene en la maravillosa red de Indra, quede a merced de la ética humana, que siempre oscila en una libertad rijosa; o que siempre combate en la batalla entre el destino y la fatalidad.

Finalmente, el retorno a los textos sagrados se evidencia como condición imprescindible: las *brâhmanas* dirán que los inmortales, son los que saben.

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado, originalmente, en las Jornadas del CIFHIRE, Univ. Kennedy, Oct.2006.

<sup>2</sup> Investigadora Adjunta del CONICET; Univ. FASTA; UNMdP.

<sup>3</sup> En el pensamiento del Budismo *mâhayâna*, el orden del cosmos estará ligado a las actitudes sabias y a las perfecciones de la sabiduría (*paramitâ*) la primera de las cuales es la generosidad que

---

es definida, exactamente, como aquello que permite la interconexión y el flujo de la vida una, en el todo múltiple.

<sup>4</sup> Cf. Nuestro trabajo *Indrajalaneti: La red de Indra: una lectura moderna del antiguo mito védico*, aceptado para presentar en el *Congreso de Religión y Naturaleza*, Morelia, Méjico, Enero 2008

<sup>5</sup> Posiblemente el último sea un añadido tardío, la crítica aun no concuerda al respecto.

<sup>6</sup> Winternitz, *A History of Indian Literature*, Reed. Delhi 1977, vol I p. 191. Al *Samaveda* pertenece la *Tandya-*, *Mahâ-brâhmana*, también denominada *pañcavimsa* o *brâhmana* consistente en 25 libros; es una de las *brâhmanas* más antiguas y contiene algunos de los mitos y leyendas más importantes

<sup>7</sup> Esto es, dependientes de la *sruti* o revelación.

<sup>8</sup> Cf. G. Gispert Sauch, SJ; *Bliss in the Upanisads*, Delhi, 1977, p. 52 y en relación a la interpretación de la doctrina de las *kosas* en la *Taittirîya up.*, : "...lo que expresa el sufijo *mayat*, no sería tanto el material de lo que está hecho cada nivel, sino el aspecto bajo el cual es considerado, o del si mismo en la medida en que también es alimento, aliento, mente, conocimiento y felicidad. Es posible que estos diferentes aspectos estén inspirados en las más variadas esferas de la antigua especulación *bandhutâ*: el *adhibhutam* (aspecto físico), el *adhidaivam* (el aspecto de los poderes, tanto de los sentidos como de las divinidades), el *adhiyajñam* (el aspecto del sacrificio), y el *adhyatman* (el aspecto relativo al si mismo)..." y remite al texto de *Taitt. Up.* I. 3, donde dice encontrar una "rara lista de cinco "adhis": *adhilokam*, *adhijyautisam*, *adhiprajam*, *adhyatman*..."

<sup>9</sup> Quizás análogos a los tres momentos señalados por la Lic. Graciela Ritacco en su ponencia, acerca de conocer, acercarse y unirse, propios del ritual descrito por Proclo.

<sup>10</sup> *Indian Philosophy*, vol I, pp. 131

<sup>11</sup> Ver nuevamente la idea de circulación en el trabajo de Chantal Maillard, *El crimen perfecto*, op.cit.; Curiosamente uno de los poetas místicos medievales se refiere a Shiva como el señor de los ríos encontrados. La idea de circulación esta siempre presente.

<sup>12</sup> El maestro budista Shantideva, haciendo honor a la insistencia práctica del budismo en todo momento expresa este principio de una forma definitiva: "No hay mayor locura ni peor engaño que poder hacer el bien y no hacerlo..." *Boddhicaryavatara*

<sup>13</sup> Ib. Pp. 131-2

<sup>14</sup> Desde un punto de vista psicológico, podría arguirse que el ritual implicaría una "fusión inconciente", sin embargo esto no es así, al menos en la época ritual primera, tal vez sí cuando el ritual se estratifica y mecaniza. En ese momento sí se puede hablar de una participación inconsciente a través del ritual. Y tal inconciencia también aparecería en la grieta generada por la caída del orden cósmico, señalado más abajo. Comentario aportado por el Dr. Nante

<sup>15</sup> Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Payot, Paris, 1965, 2 vol ; ver en vol. I., p. 61

<sup>16</sup> Hume, *The thirteen principal Upanisads*, Oxford. Reed. 1966, pp. 177n

<sup>17</sup> Cf. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia de la Religion*, reed. FCE, México 1964, p. 411 y Hume, op.cit. p. 178n. Recordemos el problema de Macbeth que no puede decir amen después de su crimen.

<sup>18</sup> Cf. Van der Leeuw, op. cit. pp. 411-413

<sup>19</sup> Nuestro artículo *Krta y Dharma*, y Winternitz, *History of Indian Literature*, Reed. Delhi, 1977, Vol. I p. 184.

<sup>20</sup> Cf. *Hindu Polytheism*; I y II capítulo.

<sup>21</sup> Oscar Pujol, *Naturaleza y Culto*, en *El Arbol de la Vida*, ed. A cargo de Ch. Maillard, Kairos, Barcelona, 2001, pp. 45 a 68, en especial véase p. 53

<sup>22</sup> Ver, además, el comentario de Sankara a la *Taittirîya up.*, I, en la edición de Swami Gambhirananda, *Eight Upanisads*, Delhi, 1977, vol. I, p. 225: El comentarista explica que la

---

omisión de los rituales obligatorios generan *pratyavâya*, “consecuencias dañinas”. Y el cumplimiento de los rituales obligatorios pueden disipar las acciones *-karma-*, cuyos efectos permanecen aun en estado de inoperatividad; aunque solo se “barren” las consecuencias negativas o demerito, no las positivas o meritos.

<sup>23</sup> Ver el tema del fuego del sur en relación al mito de Upakosala. En *Chând up* I.1.10 ss se mencionan las consecuencias de realizar mal un sacrificio en ese caso, de alabar a una deidad si realmente conocerla, esto puede producir que “la cabeza caiga”

<sup>24</sup> Winternitz, op.cit. p. 161-2

<sup>25</sup> Cf. Oscar Pujol, *Naturaleza y Culto*, en *El Árbol de la Vida*, ed. A cargo de Ch. Maillard, Kairos, Barcelona, 2001, pp. 45 a 68

<sup>26</sup> En este caso se observa con nitidez el aspecto compulsante del sacrificio que, elegantemente, Bernard Shaw describiera como los “sobornos del cielo”. .

<sup>27</sup> Danielou, *Hindu Polytheism*, Ed. New York, 1964, p. 63- 80; y Gonda, op. cit.

<sup>28</sup> Cf. Danielou, op. Cit. P. 63

<sup>29</sup> *Chând. Up.*, II.24

<sup>30</sup> Es el tema del *samvarga vidyâ*.

<sup>31</sup> Roberto Herkes, Seminario “Sobre el Ritual Hindú”, Asociación Argentina de Profesores de Yoga, Bs. As 1990

<sup>32</sup> *Brhad Up.*- 1.1.2

<sup>33</sup> Dandekar, *Recent trends in Indology*, Poona 1978, pp. 118 y 298

<sup>34</sup> En relaciona lo que se debería comprender por devoción o *worship*, es interesante tener en cuenta las referencias de Winternitz, op. cit. p. 184

<sup>35</sup> Cf.- Eliot Deutsch, *Advaita Vedânta*, Honolulu 1973, p. 9

<sup>36</sup> En la actualidad europea, los últimos reyes no fueron coronados estrictamente, con excepción de SM Isabel II; los reyes de España, Noruega, Suecia, Bélgica, etc., han tenido ceremonias civiles al asumir sus cargos, pero no rituales. NO han sido “uncidos”.

<sup>37</sup> *Hindu Polytheism*, op. Cit.

<sup>38</sup> Op. Cit. P. 105

<sup>39</sup> Se trata de un dialogo secundario de la misma *Chândogya Up.*

<sup>40</sup> Nuevamente, la noción de *apurva*.