

SIMBOLISMO RITUAL EN CHANDOGYA UPANISHADS I Y II

Olivia Cattedra

El universo poderoso y vital es una noción recurrente del pensamiento indio. Jan Gonda informa “. . . 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; que pueden 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 de **aquello que se manifiesta en una potencia**, el sentimiento de presencia de lo Numinoso, del Misterio, tal o cual particular, llevaron a atribuir a las potencias o fenómenos supra humanos e incomprensibles, un nombre y una figura. Esto es, una individualidad. . .”(1)

Este universo, impregnado de un politeísmo aparente no hace más que mostrar los infinitos reflejos y manifestaciones de la Realidad Última, singular y única. En nuestro texto de **Chand up.** I y II, esta realidad una y única se define como la Palabra: el Om, el Udgitha. La palabra sagrada alienta y armoniza un universo ordenado, sagrado, irradiante, que se expresa en nombres y formas: **nama rupa**. En este universo habita, lleno de temor y amor, engarzado entre los Poderes, el hombre que se busca a sí mismo.

La búsqueda es en un primer momento, externa, mas luego se torna interna y es esta internalización de las búsquedas lo que puede concebirse como el rasgo distintivo de las **upanishads**, es decir, de las secretas, eficaces, liberadoras enseñanzas.

1. Gonda, Op. cit. en bibliografía, p. 61.

El texto es antiguo, muy largo, para nuestro criterio también homogéneo e interconectado.

Sus características parten de una visión mítico-ritual, que apunta a una fundamentación metafísica. Conduce no sólo al conocimiento, sino mejor y más plenamente, a la experiencia de identificación con la realidad única que es: SAT, el ser; SATYA, la verdad, BHUMAN, la plenitud.

Experiencia, rasgo interesante en época tan antigua, que viene casi siempre precedida por una maravillosa y expansiva vivencia de felicidad, alegría y beatitud.

Los relatos de nuestra upanishad tienen por hilo conductor los cantos celebrados al Fuego: el **Agnistoma**, uno de los rituales más conocidos del Soma. Precisamente el elemento fuego, el dios Agni, es el protagonista, bajo diversos matices, de nuestro texto. Mediador entre hombres y dioses; reflejo de nuestros procesos mentales; transformador de nuestra naturaleza inferior; fuego divino, ritual, simbólico o concreto, Agni arde en toda la **chandogya up.**, iluminando el camino hacia el gran **mahavakya** distintivo de la enseñanza: **Tú, eres eso.**

Cosmológicamente, la chand. up., muestra las raíces de las tres **darshanas** clásicas: la descripción del mundo anuncia los términos del vedanta (p.e., **nama-rupa**), del **samkhya** (p.ej. Narada); y del yoga (que aparece por doquier, y particularmente en la noción de internalización del ritual), así como también el tantrismo con la presencia del arquetipo femenino, la energía del amor y la necesidad de unir armoniosamente la dualidad existencial que subyacen siempre a cualquier manifestación del pensamiento indio desde sus primeros vestigios. Técnicamente, el texto presenta diversas corrientes cosmológicas, tanto arias como pre-arias.

La chandogya upanishad se desarrolla casi siempre a través de relatos sacrificiales o diálogos iniciáticos, de maestros y discípulos; o bien en torno a las clásicas reuniones de sacerdotes y reyes que debatían los grandes temas.

Y es en torno a estos relatos donde encontramos el grueso de la información esotérica del texto, velada siempre bajo el denso simbolismo del ritual, donde Agni se nos presenta como el gran maestro de la enseñanza secreta e interna, destinada a transformar la conciencia del hombre, esto es, permitirle reconocer que **TU ERES ESO** divino e inmortal.

*Om iti etad aksaram udgitham upaista,
Om iti udgayati tasya upavyakhyanam(2)*

El capítulo introductorio expresa, I.1-10:

1. Se debe meditar en la sílaba Om, el udgitha. La gente canta, comenzando con el Om.

De esta sílaba, surge la explicación:

2. La esencia de todos los seres, es la tierra. La esencia de la tierra es el agua. La esencia del agua son las plantas. La esencia de las plantas es el hombre. La esencia del hombre es el habla. La esencia del habla es el rik. La esencia del rik, es el saman. La esencia del saman, es el udgitha.
3. Este **udgitha** es la mayor esencia entre las esencias. Es lo supremo. Por eso, merece el lugar excelso: el octavo.
4. Ahora explicaremos: qué es el rik, qué es el saman; y qué es el **udgitha**.
5. El habla es el rik, el aliento es el saman; la sílaba om es el udgitha. Ahora bien, rik y saman o, habla y aliento, constituyen una pareja.
6. Esta pareja se une en la sílaba om: siempre que una pareja se une, cumple sus deseos.
7. Y quien conoce esto, meditando en la sílaba om, llega a cumplir todos sus anhelos; meditando en la sílaba Om como el udgitha.
8. Y ella es una sílaba de adquisiciones, pues siempre que adquirimos algo, decimos Om; y lo que se adquiere, place.
Quien así conoce, medita sobre la sílaba como el udgitha; así cumple todos sus deseos.
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 la grandeza y de la esencia de esta sílaba imperecedera (emana el triple conocimiento).
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 se realiza con conocimiento, fe y meditación, es efectivo y poderoso.

Esta, es la verdadera explicación de la sílaba Om.

OM SHANTI SHANTI SHANTI

Chand. up. I. 1-10

2. Hemos trabajado con las siguientes fuentes: Ganganath Jha, *The Chandogya up*; Hume, *Thirteen Upanishads*, Oxford; Deussen *Sixty Upanishads*, Sénart, *Le chandogya upanishads*.

El primer capítulo es la introducción de la **upanishad**. Encamina en el texto como en un aprendizaje profundo y altamente simbólico. Ya desde el comienzo la perspectiva se define interiorizante. Su metodología reside en el término mismo upanishad: el conocimiento concreto y eficaz que transforma. Ahora bien, ¿dónde se esconde tal conocimiento? En el ritual, ya que rito y conocimiento no constituyen dos vías separadas; no hay una dualidad antagónica en ellos. No obstante, debe llevarse a cabo la hermenéutica y comprender cómo se encuentra, esotéricamente, el conocimiento en el ritual. La clave la proporciona el simbolismo. Los 10 primeros versos muestran:

- El capítulo posee 10 estrofas, número de totalidad (3).
- Explica el significado interno de la sílaba Om: rik y saman, habla y aliento, activo y pasivo, varón y mujer.
- En un contexto ritual.
- Rito inmerso en el conocimiento alusivo de la totalidad mediante analogías, sugerencias, interconexiones y referencias a la unidad central y esencial del Ser.
- Esta idea se destaca por la estructura descriptiva de todas las ESENCIAS: **rasa**: término muy específico que involucra la noción de vida y existencia(4).
- El símbolo del lugar excelso u octavo. El ocho representa la energía centrípeta de cohesión vinculada al aspecto solar de Vishnu y al óctuple círculo de pétalos que rodea a todo mandala indio(5).
- La palabra y el aliento, dualidad complementaria, dependiente e in-

3. Cf. Arturo Reghini, *Los nombres sacrés*, Milano 1981, p. 131.

4. Cf. el art. de Ananda Coomaraswamy "Hindu view of art, theory of beauty. . ." en *The dance of Shiva*, New York 1957 p. 35ss, en especial explica: ". . . el elemento esencial en la poesía es *rasa* o *flavor*. Este término es equivalente a Belleza o emoción estética en un sentido filosófico estricto; aunque debe ser considerado junto con el adjetivo *rasavant* "que posee *rasa*", aplicado a una obra de arte, y el sustantivo derivado "*rasika*" aquel que goza de *rasa*, *connoisseur* o amante y finalmente *rasasvadana*, el gusto de *rasa*, es decir, de la contemplación estética. . . Ahora bien, se pregunta en la p. 41: ¿Qué es este *rasa* y *rasasvadana*, belleza y emoción estética? La naturaleza de esta experiencia se discute con Vishvanatha en el *Sahitya Darpana*: "Es la ecuanimidad de alegría, gozo, auto manifiesta, invisible, indivisible y pura; es pura conciencia, libre de contaminación con toda otra clase de percepción, es realmente la hermana gemela de la experiencia mística y la verdadera vida que habita detrás y abajo de la experiencia suprasensitiva de lo maravilloso. . ." Y agrega: ". . . Es gozada y experimentada por aquellos que son competentes en la identidad; así como la forma de Dios es en sí misma la felicidad con la cual el es reconocido. . . nuevamente, es supersensitiva, hiperfísica y la única prueba de su realidad estará sólo probada en la misma experiencia. La religión y el arte son así, nombres para una y la misma experiencia: la intuición de la realidad y de la identidad. . ."

5. Danielou, *Hindu Polytheism*, 354-355 y José Arguelles, *Mandala*, New York.

teractuante como toda dualidad. Aquí rememora el texto de Kausitaki up(6) (más antiguo, contemporáneo?) que dice: "...cuando el hombre habla, no puede alentar: éste es el sacrificio del aliento al habla. Cuando el hombre alienta, no puede hablar: éste es el sacrificio del habla al aliento. Estas son las dos incesantes ofrendas inmortales del hombre, tanto como si duerme como si vela..."

La trascendencia y cumplimentación de la dualidad en unidad en la integración y plenitud de una comunión total, así en la pareja hombre y mujer(7), símbolo permanente del pensamiento indio con su correlativa referencia inmediata y concreta a la experiencia sexual como integración total del individuo en términos de totalidad y de reintegración, restauración y reactualización del equilibrio y de la unidad esencial con su consecuente generación de vida(8).

La idea, expresada con el término **maithunam**, de largas connotaciones en la tradición posterior(9) es recurrente. A. Coomaraswamy explica "...el último logro de todo pensamiento es el reconocimiento de la identidad del espíritu y de la materia, del sujeto y el objeto. La unión de ambos es el matrimonio del cielo y del infierno, la salida de un universo contrato y condicionado hacia su libertad, en respuesta al amor de la Eternidad por las criaturas del Tiempo.

No hay sagrado o profano, espiritual o sensual: todo lo que vive es puro y vacío. El genuino mundo del nacimiento y de la muerte es también el gran Abismo. La India no puede omitir la convicción de que el amor sexual posee una significación profunda y espiritual. No hay

6. Eliade, Yoga, Inmortalidad y libertad. . . p. 116. Es el Agnihotr interno.

7. El término técnico aquí utilizado es *maithuna*, que luego tendrá relevancia específica dentro de la corriente tántrica medieval, cf. M. Pandit, *Kularnava Tantra*, Madrid 1980, en especial p. 61 donde se expresa que "el auténtico maithuna, la quinta m, es el flujo impetuoso de Dicha que sigue al encuentro de esta Pareja Divina, la Suprema Shakti con el Ser Supremo, el Señor que espera Arriba. Cualquier otra cosa no es más que copulación. . ." También ver Varenne, El tantrismo, Madrid.

8. Coomaraswamy recuerda (Sahaja, en *The Dance of Shiva*, op. cit. p. 134-135). El logro final de todo pensamiento es el reconocimineto de la identidad de espíritu y materia, sujeto y objeto; esta reunión es el matrimonio del cielo y del infierno, la búsqueda de un universo restringido hacia su misma libertad y en respuesta al amor de la eternidad por los hijos del tiempo. Entonces no habrá sagrado o profano, espiritual o sensual, sino que todo lo que vive es puro y vacío. . . Los estadios del amor humano reflejan los pasos de la evolución espiritual; y la relación entre el héroe y la heroína transmiten un mensaje esotérico, . . . Es una experiencia de amor perfecto, en la que no se busca nada por el mismo, requiere nada ni ofrece nada al amante, comprendiendo su infinita perfección a la cual nada podrá agregársele: aún así, esto no puede conocerse ni comprenderse excepto en momentos de experiencia perfecta. . ." p. 139.

9. Ver nota 7.

otra cosa más clara con qué comparar la unión mística de lo finito con lo Infinito: aquella experiencia que se prueba a sí misma y que es, en sí misma, un campo de convicción... la proximidad física, el contacto y la interpenetración son expresiones del amor porque el Amor es el reconocimiento de la identidad: ellos son una misma carne, pues han recordado la unidad del espíritu..."(10).

- El aspecto productivo y generador de esta experiencia, tanto en la unidad de la pareja como en la potencia del Om, que resulta de unir **rik** y **saman**. Esta vida que emana de la fuerza del Om, es la Vida por excelencia: la triple ciencia, los Vedas. Su tesoro es la sabiduría que encarnan y que lleva a la **otra orilla**. El versículo noveno del texto expresa bellamente: "...**etasya eva aksharasya apacityai mahimna rasena...**", es decir: "...así desde ésta y poderosa esencia..." emana la sabiduría contenida en los tres Vedas. Sénart agrega que la presencia de los términos **mahimna** y **rasena** indica que el autor insistía claramente en la connotación de la idea de **akshara** o imperecedero, criticando la traducción literal de Müller como "**upanishad**", refiriéndose directamente a "esta **upanishad**". Sénart acierta en su intuición y, aunque no lo explique, apunta a la eficacia operativa y movilizadora del conocimiento simbólico, de la esencia del Om, e incluso para el lector del texto litúrgico(11).

Insistentemente se advierte la necesidad de superar el automatismo y la mecánica del ritual, comprendiéndolo como conocimiento (**vidya**), fe (**śraddha**) y meditación (**upanishad**, que en este caso significa meditación en el sentido de internalización reflexiva y sentida del conocimiento).

Los primeros capítulos de la **chand. up.**, dedicados a las **upasan**as o técnicas meditativas cumplen la función introductorias a estados espirituales más elevados, de intensa comprensión e intuición. Estos canales auxiliares y preparatorios preparan el tránsito del ritual a lo que Eliade denomina la "internalización del ritual"(12).

10. Coomaraswamy, Sahaja, cit. en nota 8, p. 134.

11. Cf. Sénart op. cit. p. 5 y Müller, pp. 1 y 2.

12. Cf. Eliade, Yoga, inmortalidad y libertad: "... porque el tapas es también él, un sacrificio. Si en un sacrificio védico se ofrece a los dioses el soma, manteca fundida y fuego sagrado, en la práctica ascética se les ofrece un sacrificio interior en el que las funciones fisiológicas sustituyen las libaciones y a los objetos rituales. La respiración es identificada a menudo con una libación ininterrumpida. Vaikhāṇasasūtra II.18 habla del *pranagnihotra*, es decir, del sacrificio cotidiano de la respiración. La concepción de este sacrificio interior es fecunda y permitir a los ascetas y místicos, aún los más independientes, mantenerse en el seno del brahmanismo, y más tarde, del hinduismo. ... el mismo concepto, en forma más discreta, en

He aquí el umbral del conocimiento esotérico, que por esencia propia y definición es interno y eficaz(13).

Inherente a él es la comprensión analógica de la realidad, presente en la ciencia ritual y claramente analizada y explicada en la ciencia de los **bandhutas**(14).

El segundo capítulo del texto implica una extensa e intensa descripción de la CONEXION BANDHUTA, o ligaduras, entre el macrocosmos y el microcosmos, generada a partir de la reflexión en el *saman*.

Técnicamente se señala un entrenamiento del órgano interno del adepto, pues lo ayuda a meditar y profundizar a través de los soportes o *alambanas*(15). A lo largo de estas meditaciones se depura la energía *sattva* del intelecto, energía de la que a su vez, depende la integración del conocimiento a otro nivel, que es el intuitivo espiritual: realmente operativo.

Además y en relación a la depuración de la energía cohesiva, luminosa de *sattva* recordamos algunos detalles:

- 1) podría haber aquí un antecedente del mismo sistema *samkhya* pues éste determina que "...todo objeto de conocimiento posee las tres *guna*, y presupone un observador desprovisto él mismo de *guna*. Debe existir un poder que presida, pura conciencia y que coordine todas las experiencias. ... La conciencia, aunque mediadora física, no se explica en términos físicos. *Buddhi manas* y los otros, son los instrumentos o medios; pero no pueden explicar la finalidad de la conciencia a la cual sirven. *Purusha* es la única conciencia, y no

la *chandogya* up. V 19-24: el verdadero sacrificio consiste en las oblaciones de la respiración: el que ofrece el *agnihotra* sin saber esto es como el que hiciera la ofrenda en la ceniza... esta forma de sacrificio es generalmente llamada sacrificio mental. Nosotros lo llamaríamos más bien, interiorización ritual pues implica, aparte de la oración mental, una asimilación profunda de las funciones fisiológicas a la vida cósmica. ..." pp. 116-7.

13. Cf. en general, Luc Benoist, *El esoterismo*. Bs.As. 1969.

14. Cf. Gispert Sauch, op. cit. p. 52, donde nos habla de la especulación *bandhuta*, con relación a los niveles o kosas planteados por la *taitt. up.* considera que "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 sí mismo en la medida en que también es alimento, aliento, mente, conocimiento y felicidad. Es posible que estos diferentes aspectos estén inspirados en las variadas esferas de la antigua especulación *bandhuta*: el *adhibhutam* (aspecto físico), el *adhidaivam* (el aspecto de los "poderes" tanto de los sentidos o de las divinidades) el *adhiyajām* (el aspecto del sacrificio) y el *adhyatman* (el aspecto relativo al sí mismo), y remite al texto *taitt. up.* I.3, I.4 donde dice encontrar una "rara lista de cinco 'adhis': *adhilokam*, *adhijyautisam*, *adhidivdyam*, *adhiprajam*, *adyatman*. ..."

15. Potter op. cit. p. 255.

es felicidad, pues la felicidad pertenece al **guna sattva** que pertenece a la **prakriti**. . .”(16)

- 2) no obstante, sí hay rasgos del vedanta posterior en los cuales la preeminencia de **sattva** dará lugar a la experiencia de **ananda**, felicidad y beatitud. El ser y la conciencia, **sat - cit** aparecen en todos los planos de la manifestación, mas el tercer elemento de la definición, **ananda**, sólo aparece al predominar **sattva**. Este dato contempla numerosos antecedentes en el texto de **chand up.**, p.e. el diálogo Narada-Sanat Kumara, que muestra la alegría y el gozo, **sukha**, como antecedentes del infinito: **bhuman**(17), siendo ésta la conformación típica de la corriente vedantina upanishadica y clásica.

El hecho de que las técnicas meditativas del segundo capítulo sean una preparación de la conciencia interior, demuestra por un lado, la unidad y especificidad de la tradición upanishadica; y por el otro, la conexión impureza-ignorancia como un proceso paralelo y simultáneo de purificación y conocimiento, o lo que es lo mismo, devela el factor purificador de la comprensión(18). Agrega, además, datos técnicos y específicos que van deslindando y delimitando los distintos sistemas, datos como p.e. la presencia o ausencia de **sattva** a nivel de la experiencia última, y cómo se da o no este punto en el **samkhya** y en el **vedanta**.

La estructura meditativa auxiliar y secundaria expuesta en el segundo capítulo bajo el método de las analogías, permite ver la unidad del mundo manifestado a pesar de sus múltiples apariencias y estructuras de “nombre y forma”; se observa cómo a medida que nos acercamos a la contemplación de la realidad última y esencial, todo soporte, analogía o símbolo sobreimpuesto, debe desaparecer.

Según Potter(19), estas meditaciones se describen en primer término sólo porque son más fáciles. Además de agregar conocimientos necesarios, que a su vez, constituyen una suerte de entrenamiento en el lenguaje ritual y simbólico de las upanishads.

Tales prácticas conforman un estado previo, **no evitable**(20).

Introducen, a través del símbolo del ritual, a la lectura esotérica, que es también mágica en el sentido de dejar comprender los conocimientos de las conexiones internas, invisibles y eficaces del microcosmos al macrocosmos, así como sus últimas implicancias.

16. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 281-2.

17. Cf. nuestro capítulo sobre la enseñanza de Narada y Sanatkumara.

18. Cf. upadesasahasri y también *chand. up.* 1-1-10, com. de Shankara.

19. Potter op. cit. p. 256.

20. Upadesasahasri, 1.1.2.

Jacques expone: "...Importa entender correctamente la cohesión de todas estas ideas. En este cuadro, el **dharma**, 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 se conserva con 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 del que las utilice. Bajo esta condición, sólo podría ser utilizada por aquellos que "saben", los iniciados, especialmente, los brahmanes... En este sentido, y luego de la época védica, los grandes sacrificios desaparecieron, pero el ritual doméstico permaneció y muy conservadoramente. Los **Grihyasutra** -textos elaborados al final de la época védica (lo que no implica que no sean más antiguos, ni que no hayan sido retocados después)- constituyen una fuerte autoridad. Se permite observar que este ritual está lleno de magia..."(21).

Refiriéndose a la teoría del rito (descripta y fijada en las **brahmanas** y directamente conectada con la fuente de nuestro texto-base chand. up.(22)) Gonda expresa: "...el ritual se ha ido complicando y modificando, si bien las concepciones antiguas respetan al Rg Veda pero lo amplían. El rito más interesante para los autores es el ritual **śrauta**. Seguido con precisión, éste funciona automáticamente. Y en muchos aspectos es más un complejo de acciones mágico-místicas que un sacrificio. Hasta los dioses lo siguen y le deben a él su potencia, dignidad e "inmortalidad"... el pensamiento y las argumentaciones de las brahmanas jamás reniegan de sus propias bases ni de sus puntos de partida... no hay distinciones fundamentales entre personas y no-personas, entre fuerzas activas y sus bases materiales entre sustancias y atributos. El proceso del mundo se explica en base a la actividad, la cooperación, la disociación, el concurso y el influjo recíproco de las potencias entre sí.... éstas pueden traspasarse unas a las otras..., pueden desaparecer unas en otras en un determinado orden y reaparecer en el orden inverso: la única instancia de los autores consiste en buscar entender las potencias y sus múltiples relaciones recíprocas, para justamente, utilizar estos conocimientos (lo cual significa poder) por medio de las acciones rituales (que sin el respectivo cono-

21. Jacques, op. cit. p. 257.

22. Gonda op. cit. p. 236-8.

cimiento permanecen ineficaces), influyendo en la aparición y eficacia de las potencias. De gran importancia es, particularmente, las relaciones entre los fenómenos rituales que somos capaces de dirigir y manejar, y las potencias cósmicas de las cuales dependemos..."(22).

Gonda enfatiza en las connotaciones de los términos técnicos: *bandhas* (o *bandhutas*) y *nidana*; es decir la eficacia secreta de las conexiones y estas mismas conexiones sobre la base de identidad(23). Desde un punto de vista literario, la *chand. up.*, depende de las *brahmanas* o textos sagrados de la escuela sacerdotal y ritual de los *Tandin*(24), teólogos del *samaveda*.

Inserta en el contexto ritual del *agnistoma* y del *agnihotra*, figuran la totalidad de estos textos conocidos como *brahmanas* y de los cuales, tal como describe Deussen "...la mayor parte de los cuales permanece sin publicar... esta **upanishad** del **samaveda** está conectada con el *Saman* y conduce, por medio de las consideraciones alegóricas y las interpretaciones del *saman*, a la idea de **atman** o **brahman**, que forma la clave común de todas las *upanishads*..."(25).

Así como el primer capítulo revela la serie de glorificaciones conectadas con la alabanza al *Saman* y su inserción cósmica-ritual en la Totalidad, es el segundo capítulo el que se explaya sobre las **bandhutas**.

Sénart recuerda que son estos viejos pensadores indios los que poseían "...el genio de descubrir entre las cosas, misteriosas afinidades..."(26).

El segundo capítulo comienza homologando al *saman* con lo bueno, lo que pertenece al orden y a la realidad; análogo en este sentido al *dharma* y al *Brahman*(27). Describe al *Saman* en torno a las simbologías del número cinco, y luego del número siete. Gonda indica que "...un medio muy importante para descubrir las relaciones y las conexiones entre las cosas, es la concordancia numérica, pues todas las cosas y seres tienen su número fijo..."(28). Sénart informa que las partes del *Saman* (ya sea que se lo describa en cinco o siete partes) siempre se vinculan a elementos o fenómenos cuyo conocimiento es -para Sénart- mera y curiosamente "útil"(29). Deussen acepta que tales ale-

23. Ib.

24. Tandins, cf. Deussen, *The System of the Vedanta*, op. cit. p. 9.

25. Cf. Deussen, *Sixty Upanishads*, op. cit. pp. 62-5.

26. Sénart, op. cit. pp. XIV.

27. Müller op. cit. p. 23 *chand. up.* II.1.1.

28. Gonda op. cit. p. 239.

29. Sénart op. cit. p.

gorías eran precisas y preciosas para los antiguos sabios, pero resta importancia para la lectura actual por el hecho de que “estamos separadas de ellas por una gran distancia temporal...”(30). Naturalmente, ambos autores no perciben que es justamente en este conocimiento de mera “utilidad” donde se conoce la eficacia mágico-ritual-mística. La primera descripción, parte del número cinco (31) y se asocia con la estructura cósmica, los cinco mundos. Curiosamente éstos son enumerados en un orden ascendente y luego descendente, lo que nos hace pensar su posible vinculación con un movimiento ritual ascendente de petición y elevación (o causa) y una respuesta descendente de manifestación (o efecto); de la misma manera que la tradición popular afirma que el humo del incienso sube en alabanza y baja en bendición.

Junto con esta enumeración, el verso II.1.4 presenta la introducción al análisis a través de la enunciación de la ley de concentración y atracción de la energía, por **afinidad (caso nidana)**. El texto dice:

4. Todo aquel que conozca y medite así, sobre el Saman como lo Bueno, a él toda clase de cosas buenas y buenas cualidades se le aproximarán rápidamente...

Las cinco partes del Saman: 1) la vocalización preliminar, 2) la alabanza introductoria, 3) el canto alto, 4) la respuesta, 5) la conclusión, se asimilan a los mundos primero en forma ascendente y se dice:

1. la vocalización preliminar es la tierra
2. la alabanza introductoria es el fuego
3. el canto alto es el espacio intermedio o atmósfera
4. la respuesta es el sol
5. la conclusión es el cielo

Luego, en orden descendente o contrario:

1. la vocalización preliminar es el cielo,
2. la alabanza introductoria es el sol,
3. el canto alto es el espacio intermedio o atmósfera
4. la respuesta es el fuego
5. la conclusión es la tierra.

De suerte que nos queda este esquema

	5. Cielo	1.	
	4. Sol	2.	
Petición	3. Atmósfera	3.	Respuesta
	2. Fuego	4.	
	1. Tierra	5.	

30. Deussen op. cit. 62ss.

31. Pensemos también en la estructura quintuple que analiza Gispert, op. cit. y nota anterior Nº 14.

Notoriamente, el único punto de coincidencia de las fuerzas, el único inmutable y sujeto a una influencia doble o mutua, es el espacio intermedio y con él, específicamente, el canto alto.

Posteriormente, la división quíntuple se conecta con todo el espectro de la vida, de lo vital en términos de tormentas y lluvias, aguas, estaciones, animales, y **alientos vitales**(32).

Al concluir esta concepción, y en continuación, quizá, al texto de **Talav. Up. Brah. I.12.5**, se agregan dos nuevos elementos que remiten al ordenamiento séptuple.

Estos dos nuevos aspectos son el comienzo y la elevación. La nueva división se conecta primero, con la palabra y el sonido. Müller nos muestra aquí las **stobhaksharas** o sílabas musicales utilizadas en la ejecución del himno:

hum
pra
á
ud
pra
upa
ni

La clasificación excede el plano cósmico-vital de lo quíntuple y alcanza la trayectoria solar, las fases del día y la unión con los seres vivos. La suma de las siete sílabas nos da el pasaporte para trascender el cosmos, noción representada aquí por el ir más allá del sol y del dolor:

Se indica especialmente que cada parte posee distinta cantidad de sílabas, que en su conjunto llegan al número sagrado 21.

La primera parte	tiene 3 sílabas
la segunda parte	tiene 3 sílabas
la tercera parte	tiene 2 sílabas
la cuarta parte	tiene 4 sílabas
la quinta parte	tiene 3 sílabas
la sexta parte	tiene 4 sílabas
la séptima parte	tiene <u>3 sílabas</u>

22

Con 21 sílabas se alcanza y obtiene el sol. Müller siguiendo al comentarista, observa que la suma sagrada es así pues tenemos 12 meses, 5 estaciones, 3 mundos y un sol. Ahora bien, el sol implica un cierto plano de evolución espiritual, conectado a su vez con el camino

de los dioses(34). Y con 22 se va más allá, se sobrepasa el sol. Este era parte del significado secreto del ceremonial Samaveda: trascender y traspasar la otra orilla, más allá del dolor. El texto reza:

II.X.5 “. . . Con 21 uno alcanza el Sol, pues el sol es, ciertamente, el vigésimo primero de este mundo. Sin embargo, con 22 se conquista lo que está aún más allá del sol: ésta es la alegría, la beatitud, más allá del dolor”.

Deussen y Hume(35) especulan en torno a la expresión sánscrita **nākam**: **na-a-kam**. Para Deussen significa el cielo, pues es lo que no posee dolor; Humer profundiza un poco más: **na-a-kam**: **no lack of desire**: la plenitud. Si no hay deseo, no hay dolor, con lo que reaparece la constante ecuación india.

El próximo paso en el desarrollo analógico-literario es, como bien remarca Müller el ya explicado secreto significado de todo el ceremonial del Samaveda, que debe ser comprendido sólo por medio de la meditación (**dhyana**). Luego, para indicar puntualmente las claves de este significado esotérico, se otorga a cada parte su “propio nombre, sucesión y oculto propósito”(36).

Serán estas las distintas clases del Saman. La idea central será la de entretejido: cómo el Saman impregna la totalidad en cada parte, y cómo ellas se integran en el conjunto.

Siguiendo a Deussen (que muchas veces parece tener interpretaciones desorientadas pero que en todo caso presenta una buena información en la correlación y remisión de textos y fuentes), el texto sugiere: “...la idea de que todo el universo es una encarnación de Brahman, y que el Saman está tejido y entretejido en todo el mundo; que sus diez partes principales se enlazan con los fenómenos más importantes del mundo. No podemos descubrir una razón más profunda

34. Es el tema del Devayana, que aparece en la enseñanza brindada a Upakosala, ver ese capítulo. Además Potter nos comenta que: A partir de V. 10.2 la upanishad nos describe el devayana o vía de los dioses. Se considera que este paso está indicado para los célibes, los dueños de casa que conozcan la doctrina de los cinco fuegos (discutida previamente), y que también se denomina la vía del norte; en contraste a la vía del sur, el camino del humo, que es el sendero de aquellos que realizan la acción ritual sin entender las teorías que subyacen a ella. Este camino del norte es seguido por los ascetas del bosque, los eremitas, cuyo renacimiento no será, de todos modos, bajo la forma humana. Este mismo camino es el que siguen los brahmacharis vitalicios y los que meditan en Hiranyagarbha. Este camino culmina en el cielo denominado Satyaloka. . .” p. 259.

35. Deussen op. cit. p. 91; y Hume op. cit. p. 195.

36. Müller op. cit. p. 28 y 29 notas.

para la combinación de ciertos fenómenos particulares y sus partes con las partes del Saman. Lo que Shankara dice al respecto en I.13 es muy artificial(!) para merecer atención. En la conclusión de cada sección sigue un verso que, como regla, añade al respectivo fenómeno en consideración (al cual está impregnado el Saman), una cierta promesa, una máxima..."(37). Naturalmente, Deussen no termina de apreciar la autoridad de Shankara, ni los motivos que lo inducen a sus conclusiones (probablemente ligados a la transmisión oral) pues Deussen está interpretando desde fuera de la tradición, y en este sentido, no alcanza a ver los preceptos o reglas que hay al final de cada sección, que no son sólo un precepto, sino el **efecto** de haber incorporado tal conocimiento de entrelazamiento, en el sentido de causa-efecto, acción-reacción en el ámbito de ritual y de conocimiento.

Las diez partes, o formas del Saman son:

- 1) **GAYATRI SAMAN**: tejido en los alientos vitales, que la técnica yoga posterior conocerá como prana-vayu(38), y que también se conecta con el himno de inspiración a Savitri de la **Svet. up.**(39). En este caso se dice que el Saman se teje en el hombre a través de las manifestaciones vitales más fuertes y elevadas, en sus planos más altos, que hacen de él un inspirado, literalmente, un **mahamanas**: el hombre de gran o elevada mente(40).
- 2) **EL RATHAMTARA SAMAN**: Y las cinco partes conectadas con el fuego, elemento fundamental no sólo de todo el ritual védico sino de toda la simbología de la **chand. up.**(41) He aquí el Saman tejido en el fuego y que según señala Müller(42) se utiliza para hacer el fuego. Ello nos lleva a reflexionar, por la misma regla que se desprende del fuego y en posible continuación a la noción de **mahamanas**, que se quiere significar aquí el aspecto conocedor del fuego, de Agni, y del agua. El efecto del conocimiento y de la recitación de este tipo de Saman es la posesión, el dominio y el conocimiento de la naturaleza equilibradora, complementaria y funcional del agua y del fuego en tanto principios cósmicos básicos, ligados a la purificación, transformación y evolución.

37. Deussen, op. cit. p. 91.

38. Chand. up. IV.5.

39. Svet. up. II.

40. Chand. up. I.11.2: sa ya evam etad gayatram pranesu protam veda, prani bhavati, sarvam ayur eti, jyog jivat, maham prajaya prasubhir bhavati, mahan kirtya, maha manah syat, tad vratam.

41. El tema del fuego es permanente en todo el texto, ver Conclusiones.

42. Müller op. cit. p. 29 N° 3.

- 3) **VAMADEVYAM SAMAN**: Texto no traducido en la edición sánscrita de Jha, sin comentar por Shankara y sin traducir por Müller, se refiere a la conexión del saman según se lo observa entretejido en el acto amoroso, en lo que será el posterior matthuna tántrico(43) cuyo efecto será, para el que lo conozca, “no abstenerse de mujer”. Sería interesante indagar que grado de antecedentes tántricos puede contener este texto. Al respecto, nos llaman la atención tres cosas: el término **vamadevyam** que literalmente podría traducirse como “contrario” (a o de los dioses), muy cercano a la expresión **vamacara** o “conducta (acara) contraria” estadio específico del ritual tántrico según lo presenta el **kularnava tantra**(44). La misma palabra **maithuna** aunque aquí es utilizada como sustantivo, y en lo que hace al aspecto conceptual, el efecto de no necesitar abstenerse de mujer, lo cual concuerda específicamente con el estadio **vamacara** tántrico, pues el grado de purificación alcanzado a través del conocimiento, no requiere la abstinencia. Ni que decir que las interpretaciones occidentales de este párrafo son, en la mayoría de las veces, menos que suficientes. Sénart menciona elegantemente que se refieren a los “cinco episodios de la unión cama...”(45).
- 4) **BRHAD SAMAN**: Entretejido en el sol, con las partes del día según el grado de elevación y transcurso del sol. Su efecto es no quejarse del sol. Por no quejarse se implica la natural conformidad con las reglas conocidas de la naturaleza.
- 5) **VAIRUPAN SAMAN**: Entretejido en la lluvia, sin quejarse de la naturaleza pluvial.
- 6) **VAIRAJAN SAMAN**: Entrelazado en las estaciones, y conocedor de ellas.
- 7) **SAKVARI SAMAN**: Entrelazado y aquí si hay discrepancias en los textos, en los **mundos**(46). Este nivel no implica un aspecto por así decir de “queja”, sino de “perfección”. Quien conozca este entrelazamiento, contemplara el dinámico equilibrio que compensa y nivela las distintas formas de la manifestación y así verá que no
43. Pandit M, Kularnava Tantra; Varenne, el Tantrismo y Pandit M. More on Tantra. La verdadera significación en todos sus niveles, del ritual de las cinco M, que al parecer implica por lo menos tres niveles de lectura (literal, alegórico y esotérico) es motivo de un trabajo aparte.
44. Ib.
45. Sénart op. cit. pp. XV.
46. Veamos las diferencias en las traducciones de Deussen, Müller y Hume. El texto sánscrito expresa: I.17.22 *etah śakvāryo kokesu protah*.
47. Müller op. cit.

HAY ERROR en los mundos. Müller(47) dice que estos mundos son cantados por los **mahamanas**, que según él, son como el agua, pues los mundos se apoyan o reposan en el agua.

- 8) REVATI SAMAN: Referido a los animales domésticos.
- 9) YAJÑAYANĪYAM SAMAN: Asociado a la interioridad del cuerpo, órganos internos y médula. Este se abstendrá, quien lo conozca, de ingerir médula.
- 10) RAJANAM SAMAN: Asociado a las divinidades, y quien lo conozca no verá error en el sacerdocio brahmanico (aunque tal razonamiento pueda dar lugar a suspicacias sociológicas).

Finalmente, el saman en sí mismo, entrelazado consigo mismo como la totalidad del universo. El texto concluye con expresiones muy bellas(48) y siguiendo la versión de Deussen leamos: "...quien esto conozca, conocerá el universo. A él, todas las partes del universo le rendirán ofrendas y regalos. Yo soy el universo, adorar esta conciencia es lo máximo; sí, ésto es lo máximo..."

Shankara ha comenzado sobre el verso 2: "...el resultado otorgado a quien conozca el Saman en relación a todas las cosas, es que él deviene todas las cosas. Se debe entender que él deviene el señor de todo, y no que se ha identificado con todo; pues sólo cuando NO HAY tal identificación, es que las deidades ocupan el lugar que les corresponde en los puntos cardinales, y desde allí tienen la oportunidad de ofrecerle el alcanzarlo..."(49).

El próximo paso es las tres formas de conocer lo quintuple. O sea, aplicar las tres ciencias a las cinco partes, completando entonces el ciclo de la totalidad.

Shankara explica: "...uno, quien así conozca al Saman consistente en Todo, conocerá obviamente, todo. Por esto, deviene omnisciente. "Yo soy el todo" (que Deussen traduce como "yo soy el universo") es lo que indica que se debe meditar en el Saman: ésta, es la única regla..."(50).

El siguiente punto tratado en el capítulo se desarrolla a partir del **khanda 22**.

Hay aquí tres temas importantes:

- a) se describen los **ganas** o modos de recitación, entonación, las particularidades propias del sonido y del ritmo. Afortunadamente, Deus-

48. Deussen op. cit. p. 95.

49. Cf. el comentario de Shankara, Trad. de Jha, op. cit. p. 118.

50. Ib. p. 119.

51. Deussen op. cit. pp. 96.

sen nos remite a los antecedentes en **talav. up. brah.** 1.37.51-52(51), y surgen todas las especulaciones vinculadas al tono. La contemplación que se asigna a cada tono y la deidad patrocinante de cada una de ellas. La totalidad del texto adquiere características meditativas y místicas. Sénart y Müller presentan las traducciones más acertadas, pues completan el nombre del tono con su expresión sánscrita exacta. De acuerdo con la versión de Sénart, el texto dice:

1.El tono **vinardin** (profundo) es el preferido del Udghita de Agni; el tono **anirukta** (indistinto o velado) pertenece a los cantantes de Prajapati; el **nirukta** (distinto) a Soma; el **mrduś-lakṣnam** (dulce y tierno) es el modo de cantar y alabar a Vayu; el **śnaksnam balavad** (tierno y fuerte) es el de Indra; el **krauñca** (semejante y heroico como el león) es el tono para **Brhaspati**, el **apadhvanta** (discordante y metálico) es el de Varuna. Deben practicarse todos, menos el de Varuna...”

3. ...Todas las vocales son formas de Indra y todas las sibilantes y aspiradas pertenecen a Prajapati las consonantes a Mrtyu... Si alguien al cantar y entonar se equivocara con las vocales, deberá decir: Me he entregado a Indra en refugio y protección, él te contestará... asimismo, si hubiera error con las aspirantes o con las sibilantes, él cantante deberá decir: Me he entregado a Prajapati en refugio y protección, quien te aplastará...” “...Y si hubiera habido faltas con las consonantes, el cantante deberá decir a quien lo increpe: Me he entregado al refugio y a la protección de Mrtyu, quien te incendiará...”(52).

El **khanda** 23 inicia otra sección, de dos partes, que Shankara habría unido artificialmente de acuerdo con la opinión de Deussen. En este sector, el texto nos introduce a los antecedentes del **varnasramadharma**, que no se analizan sucesivamente sino que se los homologa entre sí como formas -las tres primeras- válidas entre sí y, en todo caso, las tres consideradas como relativas frente a la cuarta que es el nivel absoluto de meditación y afirmación en Brahman como fin último del conocimiento. Deussen dice: “...hay una gran controversia en los vedantinos acerca de si la expresión ‘afirmarse en Brahman’ **brahma samsthath**, es decir, el **parivrajaka** que legítimamente pertenece al cuarto estado, debe contemplarse en este texto o no (cf. Shankara sobre Brahmasūtra 3,4, 18-20).

Lo correcto hubiera sido que nuestro autor sólo conociera los tres

brazos del deber: el estadio de dueño de casa, el de penitencia y el de estudiante. Yuxtapone a todos ellos, el permanecer fijo en Brahman, que es el punto devista de las **upanishads**, meta suprema de todos los entrenamientos, y esta última instancia en el conocimiento de Brahman, elevado sobre todas las acciones y rituales, desarrolla el cuarto **ashrama**, como ejecución práctica de la enseñanza upanishadica...(53).

Sobre estos estadios de la vida y su culminación en la noción de **sannyasin**, Radhakrishnan recuerda: ...los cuatro ashramas de brahmacarin o estudiante, grhasta o dueño de casa, vanaprashtha o anacoreta, y sannyasin o medicante errante, se mencionan representando los cuatro distintos pasos por medio de los cuales el hombre se purifica a sí mismo, gradualmente, y de todos los tintes terrenales, de modo de estar preparado y listo para su casa espiritual... las simples pero devotas mentes de India estaban capturadas por sueños de belleza imperecedera, y ecos de incesante música. Ellos viven tan íntimamente su ideal que están completamente persuadidos de su realidad. Para nosotros puede ser un sueño, pero aún así, es el sueño en el que ellos viven y por consiguiente, más real que la realidad que ignoran..." "...Este martirio viviente es mucho más arduo que el suicidio. La muerte es fácil. La vida es dificultosa. Un verdadero asceta no es el que se desprende del hogar y la sociedad para escapar de los lazos humanos. No es un sannyasin el que escapa de la vida: éstos son los que han arrojado descrédito en toda la institución. El verdadero sannyasin es el que, con autocontrol y visión espiritual, sufre por la humanidad. Su labor es dedicarse a purificarnos de nuestro egoísmo..."(53b).

Luego, el final del capítulo retoma un antiguo mito cosmogónico. Deussen lo refiere al **ait. brah** 5.32, **śat, brah** 11 5-8, y **talav brah** 3.15. Probablemente la finalidad de este sector sea "...la adoración de la palabra OM, en tanto esencia de todos los Vedas, esto es, en tanto Brahman..."(54).

Aún así, si observamos cuidadosamente el himno vemos un ordenamiento emanacionista. Aquí, la "creación", se muestra claramente como una irradiación, en perfecta armonía con las posteriores descripciones del vedanta y del samkhya.

Sitúa el origen en Prajapati, quien nos recuerda el rg veda X 90, de él surgen:

53. a y b, cf. Radhakrishnan Indian. . . vol. I p. 221.

54. Mayeda S., A thousand teachings. . . op. cit. pp. 20 y 59.

PRAJAPATI
LOS MUNDOS
EL TRIPLE CONOCIMIENTO
LOS TRES MUNDOS: BHUR BHUVA SVAHĀ
OM: EL LENGUAJE, EL MUNDO DE NAMA-RUPA

La secuencia es muy interesante y al concluir nos ubica en el universo sonoro de nombres y formas. La correspondencia litúrgica es clara: la *chand. up.* pertenece al mundo del Saman, de los cantos, sonidos y palabras.

Este mundo de sonidos y palabras puede y debe ser descrito en términos de nombres y formas: siendo el nombre la esencia de la cosa y la forma su apariencia circunstancial. Así llegamos a una de las posturas cosmológicas más importantes de la *chand. up.*, que retomará enfáticamente Shankara: *nama-rupa*.

La concepción se desarrolla en *chánd. up.* VI. 3.2; y VIII.14.1. La interpretación de Shankara es clave y lo expone en *upadeśasahasri* y en el *brahma sutra*(54b).

La conclusión del texto enfatiza la relevancia del Om y la visión de la Realidad como Totalidad: "...igual que todas las hojas están unidas al tallo, igual el lenguaje está unido al Om. La sílaba Om es todo esto, sí, la sílaba Om es todo esto..."

En concordancia con la secuencia mito-rito, el próximo capítulo desarrolla el aspecto ritual correlativo al contexto mítico previamente analizado. El punto de unión lo establecen la conexión de los tres mundos y la triple sabiduría. Así, se analiza el Yajamana, o sea, el cómo, porqué y los efectos y beneficios obtenidos por los sacerdotes al realizar el ritual. Hume nos remarca que las cuatro estrofas del *khandā* se alargan por medio de un alargue vocálico y ello las hace especialmente adaptadas a la pronunciación específica de ciertos sonidos mágicos, tales como el HUM y el A, muy probablemente conectados con los dos, mantra-semillas purificatorios de HUM y AH(55).

54b. Deussen op. cit. p. 99: "Por medio de una ceremonia especial se induce a estas deidades a realizar el Yajamana, la participación del sacrificador, es decir, el sacerdote oficiante, en las libaciones por medio de las cuales, éste adquirirá para sí mismo un lugar post mortem en el plano de existencia correspondiente. . ."

No se trata solamente de los efectos que cosecha el sacerdote, sino de la misma reacción que posee el ritual en tanto que acción. Se observa la perfecta armonía con que tiene lugar esta reacción en precisa correlación causa-efecto.

El mito cosmogónico previamente citado pasa a ser reinterpretado y actualizado o mejor, reactualizado, en tres ceremonias que tienen por objeto, preservar el orden del universo. Estos ritos son las libaciones de la mañana, del mediodía, y la "tercera". Cada una está ligada a los dioses grupales: Vasus en la primera, Rudras en la segunda y la tercera que implica tanto a los Adityas como a los Visvedevas.

Según Danielou, es este texto el que sostiene toda la explicación acerca de los Vasus(56). Son ellos las "esferas de la existencia", lo más próximo a la forma de la divinidad, al lugar en que habitan las cosas, lo que sirve para sostener o contener la manifestación. El nombre deriva de VAS: brillar; igual que el sabio Vasishta. Son ocho dioses que designan las cuatro formas de la existencia y sus dobles aspectos de regetne en los niveles visibles e invisibles:

- la esfera terrestre o prthivi, vivificada por la energía feroz de Agni
- El espacio o antariksha, alentada por el dios del Viento, Vayu;
- La esfera celeste o Dyaus, animada por el Sol, Surya;
- La esfera de las estrellas o constelaciones, **naksatra**, vitalizada por la gentil energía de la Luna, el Soma o la Ofrenda.

Los Vasus representan las leyes que rigen la naturaleza y el universo. Por ello se los llama hijos de Manu, aunque otras veces de Dharma: el sostén y orden; también de la madre Ganga, que todo lo purifica. Esta oblación matutina tiene un carácter protector, como to-

55. Hume op. cit. p. 201 n, y Blofeld John, Mantras, Palabras sagradas de poder, explica, si bien dentro del contexto del Budismo tántrico bastante posterior, que la fórmula OM AH HUM tiene un carácter de mantra general y protector, cf. pp. 93 y 101, donde explícitamente dice: "cuando se emplea como 'mantra de apoyo', desempeña tres grandes funciones 1) crear una atmósfera ritualmente pura antes de iniciar la práctica principal; 2) transmutar las ofrendas materiales en su contrapartida espiritual; 3) compensar un mantra que hayamos olvidado o que no conozcamos. En este contexto, OM la sílaba inicial de casi todos los mantras encarna (como siempre), un tremendo poder creador y representa el infinito, la Mente única, la conciencia que todo lo abarca y que constituye la esencia misma de la existencia. AH mantiene, conserva lo que OM crea. HUM dota a lo creado de energía vital, al tiempo que doma las pasiones y destruye el pensamiento dualista. Se trata de un poder concentrado desprovisto de ego. Juntas estas tres sílabas preparan y purifican la mente del fiel para el ejercicio yóguico que se apresta a realizar. . ." Citamos la explicación completa porque es muy interesante y muestra la perduración, en los siglos y en distinto contexto ritual de la función protectora y purificadora.

56. Danielou, Hindu. . . op. cit. p. 86.

das las demás, y específicamente, regula el orden micro y macro cósmico y purifica.

La oblación del mediodía se dedica a los rudras, divinidades de la vida. Asociadas con lo más vital, pleno, sutil, energético e invisible, apunta al plano intermedio(57):

“... los rudras son las divinidades de todo estadio intermedio, presiden el segundo ritual del sacrificio, la ofrenda del mediodía, la madurez, el segundo período de la vida...”(58). Y como toda transición, requiere esfuerzo, cierto dolor y quizá, lágrimas: Rudra significa el que llora. En esta ofrenda, el aspecto protector es relevante, pues a ellos se les ruega para que protejan la vida, que no se interrumpa y que tampoco se interrumpa la ofrenda: “...no permitan que se suspenda esta libación...” (la del mediodía...)

La tradición cuenta a los rudras en número de 11, y posteriormente se liga este número con Shiva(59), igual que con los alientos vitales que implican las ocho formas auspiciosas de Rudra/Shiva y las cinco formas terribles del fuego transformador: “...las primeras, pueden ser propiciadas por medio del culto; pero el hombre deberá mantenerse alejado de las otras...”(59b).

La tercera ceremonia se dedica a los hijos del Principio: los Adityas. Son acompañados por el “conjunto de todos los dioses”: Vishvedevas, la totalidad de lo Sagrado en sus infinitas formas(60).

Ellos habitan en el cielo, el tercer mundo, y son los principios o arquetipos informadores e inspiradores de toda creación.

En relación al hombre se les asocia con el nexo entre hombre y hombre (los vínculos humanos) y el hombre y lo divino (los vínculos sagrados y suprahumanos). Siempre están de a pares y la pareja prin-

57. Ib. p. 103-111.

58. Ib. p. 103-111.

59. Hebert, Jean *El Yoga del Amor*, Barcelona 1988, p. 31.

59b. Danielou, op. cit. p. 205; los ocho nombres auspiciosos de Shiva están también tratados en el himno medieval de Pushpadanta, estrofa 28: “Oh Señor, Bhava, Sharva, Rudra, Pashupat, Ugram Mahadeva, Bhima e Ishana: los Vedas tratan detalladamente de cada uno de estos ocho nombres tuyos. A Ti, mi más amado Señor Shankara de resplandeciente forma, ofrezco mis saluciones...” traducción castellana, y ver la versión francesa, anotada y comentada por Alain Porte, *Shiva le seigneur du sommeil*, París, 1981, donde dice: “Bhava el señor de las aguas; Sharva el arquero, señor de la Tierra; Rudra el sol, señor de las lágrimas; Pashupati, maestro del ganado; Ugra, el terrible relámpago; Maha Deva el Señor Supremo, fuente de toda vida; Bhima el Rdoutable, fuente de todas las cosas; Ishana el Soberano, luz del Espíritu. Estas son las ocho formas en las que se encarna Dios y la Palabra Sagrada: Ante estos nombres preciosos, Ante Ti, yo me prosterno!...”

60. Ver nuestro trabajo *Religión en India*, citado en bibliografía general.

cial es Mitra-Varuna "...cuando aparecen juntos, expresan el día y la noche. La oscuridad y la luz. La figura de Varuna se transforma e idealiza hasta que llega a ser el dios más moral de todos los Veda. El observa y vigila el mundo, castiga a los que hacen daño y perdona los pecados de quienes imploran su perdón. El sol es su ojo, el cielo sus ornamentos, y la tormenta su aliento. Los ríos fluyen bajo sus órdenes, el sol brilla las estrellas y la luna permanecen dentro de sus órbitas por miedo a él. Su ley sostiene el cielo y la tierra, mantiene el orden físico y moral. Los demás dioses obedecen sus órdenes. No es un dios caprichoso, es un **dhr̥tavrata**: aquel de firme resolución. Es omnisciente, comotal, conoce el vuelo de los pájaros en el cielo, el camino de los buques en el océano, y las corrientes del viento. No hay una brisa que pueda moverse sin su conocimiento, él, es el dios supremo, dios de los dioses, duro con el culpable y gentil con el penitente. Conformar la ley eterna del mundo moral que ha establecido. En su merced, se inclina a perdonar a los que lo han ofendido: "es misericordioso aún con los pecadores"... la ley que custodia Varuna es llamada Rta: **EL CURSO DE LAS COSAS...**"(61).

Las triples libaciones implican en su propósito el beneficio para aquel que ha llevado a cabo el sacrificio. La decantación del efecto ritual se explica técnicamente por medio de la noción de **apurva**. El término, arraigado en la liturgia de la **mīmamsa**, indica la potencia trascendental creada por los actos pasados de un hombre, potencia que permanece **fuera** de las condiciones temporoespaciales, y que generará un efecto o reacción en un cierto y determinado lugar, momento **no definido puntualmente**. La noción se expresa en chand. up. V.4.1., y se inserta en la mecánica ritual de las ofrendas y libaciones(62). En este punto, las distintas versiones del texto reflejan la intensidad de la pretición: Deussen traduce el estribillo así: "**to gain so-**

61. Cf. Radhakrishnan Indian. . . p. 77-78.

62. Cf. F. García Bazan y otros René Guénon o la Tradición Viviente, p. 146, donde explicando y citando a Guénon hemos escrito el siguiente párrafo, que, dada la complicación del tema, transcribimos textualmente: "... toda acción tiene una reacción que es necesariamente sucesiva, pero además, entre ellas se establece una relación de causalidad donde se impone la noción de simultaneidad. Toda causa debe contener en sí el efecto, así se plantea: el acto ritual tiene una repercusión sucesiva al mismo tiempo que como causa tiene un efecto simultáneo. Esta paradoja es resuelta por la Mīmamsa al introducir un elemento, no perceptible, potencial, sutil (y por ello fuera de las condiciones ordinarias del tiempo) llamado **apurva**, en el que en cierto sentido se fusionarían los elementos de sucesión y simultaneidad bajo el aspecto de una simultaneidad imperfecta. **Apurva** puede considerarse ya sea como un estado posterior a la acción misma o bien como un estado antecedente del resultado. Además lo que permite esta función es el estado no corpóreo de **apurva** que puede estar tanto en la esfera in-

vereignty, further sovereignty, self control...”(63) y Hume sugiere “...sovereignty wide sovereignty, chief sovereignty, full sovereignty ...”

Así, el texto concluye (**chand. up. II.24.14**) “...entonces ellos ofrecen la oblación rogando: Honor a los **adityas** y a los **vishvedevas**, habitantes de los cielos, habitantes de los mundos. Oh, encuentra un mundo para mí!, para el sacerdote sacrificial! En verdad, el mundo del sacrificador. Allí iré yo, el sacrificador, luego de la vida: Salud! Confía! Habiéndose expresado así, él se eleva... Y al mismo tiempo, los **Adityas** y los **Vishvedevas** bendicen sobre él la tercera liberación del **Soma**...”(65).

Esta conclusión literaria nos sugiere una cierta “circularidad” en el texto: si el **khanda** 23 introducía un mito cosmogónico, el 24 muestra el ritual que le corresponde. Subyace a ambos, el símbolo del número tres: triple conocimiento y triple mundo: **bhur, bhuva, svah**. El ritual se muestra en su función, por un lado, de contener el orden cósmico; por el otro, *gàrantizar* la circulación energética de la vida cotidiana y en la vida cotidiana; en un tercer plano más sutil, el ritual canaliza el efecto **apurva** para el oficiante.

El simbolismo del tres se sugiere desde el cap. 23: **Prajapati**, la tierra, atmósfera y cielo así como las tres ofrendas de la mañana, el mediodía y la tercera con sus respectivas divinidades patrocinantes, alentadoras e iluminadoras de cada esfera, con sus respectivos planos de ser. Ellas prefiguran y preanuncian la especulación sobre el metro y el mantra **Gayatri**, citado en **chand. up. III.12**. El ritual hinduista posterior se concentrará en la repetición diaria del **gayatri**: reasumiendo todo el simbolismo mítico y ritual descripto, el himno sintetizará la protección de las energías vitales. **Chand. up. III.12** nos dirá que en el **gayatri** habita el símbolo de todo lo que es(66):

“...En verdad, el metro **gayatri**, es todo lo que ha llegado a ser y todo lo que es. Ciertamente: el **gayatri** es el habla. Verdaderamente, el habla realiza ambas cosas: cantar (**gāyati**) y proteger (**trāyate**) a todas las cosas que han llegado a ser...”.

corpórea del individuo como salir de ella e “ingresar en el dominio de las energías potenciales del orden cósmico” como si fuera una vibración expansiva, que al regresar provoca su reacción y de la misma forma en que la acción alteró un equilibrio, la reacción lo restaura. . .”

Ver también Guénon, Introducción al estudio de las Doctrinas Hindúes.

63. Deussen op. cit. p. 99 y 100.

64. Ib.

65. Hume p. 201, 202.

66. Hume op. cit. p. 207.