

UNA APROXIMACIÓN AL SACRIFICIO EN EL PERÍODO VÉDICO

Anselmo Hernández Quiroz

La historia de la India Antigua generalmente comienza a estudiarse a partir de las civilizaciones del Valle del Indo y de la migración de los Aryos. Sin embargo, la etapa verdaderamente fundacional sin duda alguna debe asignársele al período védico (denominado a veces como proto-histórico). Cronológicamente, este período estaría comprendido alrededor del 1500 a.C. y hasta el 500 a.C., lapso en el cual se circunscribe la mayor parte de la literatura sánscrita ortodoxa, a saber: la composición de los *vedas*, los *brahmanas*, los *aranyakas* y las *upanishads* más antiguas. Propongo revisar brevemente los acontecimientos sociales y culturales de este período y elucidar en la medida de lo posible el concepto de *yajña* (sacrificio) que considero clave para la comprensión de esta etapa histórica, aclarando y explicando algunas de sus características y relaciones con el ámbito ideológico y político, particularmente con la teoría del *karma* (la acción ritual), para describir en la parte final brevemente algunas notas de transición del sacrificio –junto con la meditación como un agregado y como un sustituto del ritual- hacia la teoría del *jñana* (conocimiento) en la fase tardía.

Sumario: Se comienza con una breve revisión histórica (p.3) señalando en corto los grandes acontecimientos sociales y culturales del período pre-védico y védico. A continuación se perfila el texto fundacional de la teología India (p.11) el *Rig Veda* y se extraen algunos versos que hablan sobre el sacrificio. Después se toca la cuestión de la noción de sacrificio (p.19) que poseemos generalmente en Occidente, a partir de señalar en pocas líneas el uso de esta palabra y su práctica en la tradición greco-latina y católica. Luego se hace una recopilación de algunas teorías sobre el sacrificio (p.24) elaboradas desde la academia acerca del sacrificio en general. Se plantea en corto el paso hacia el pensamiento de las *Upanishads* (p.31) y la meditación concerniente al Caballo Sacrificial (p.35). Antes de finalizar se discute en breve (p.39) y en la medida de lo posible una de las teorías revisadas sobre el sacrificio acerca del significado que éste posee o no. Por último algunas consideraciones finales (p.43) en las que se destaca la constante alusión a la deificación del hombre a través del sacrificio.

Tabla cronológica¹

Fechas de inicio aproximadas a.C.	Economía y Política (Norte de la India)	Economía y Política (Sur de la India)	Cultura y Religión	Acontecimientos foráneos importantes
Antes del 2,500	Artefactos de la Era de Piedra (Soan)	Artefactos de la Era de Piedra (Madrás)		Comunidades agrícolas en Baluchistán
2,500	Civilización del Valle del Indo			
2,300				Período Sargón de la civilización Sumeria-Acadia
2,000	Declive del Indo		Desarrollo del Indo-Aryo como un lenguaje distinto	
1,750				-Código de <i>Hammurabi</i> -Aryos en el estado Hurrita de mittani
1,500	-Aryos invaden India -Cementerio H de Harappa			
1,300			Composición del <i>Rig Veda</i>	
1,000	Aryos en el valle del Ganges (Kosala, Kashi, Videha)		Composición de los <i>Brahmanas</i>	Aryos (iraníes) ocupan Irán
900	La guerra descrita en el <i>Mahabharata</i>			
800	Tercera etapa de colonización Arya: Bengal		Composición del <i>Mahabharata</i>	
700			Desarrollo de la doctrina de la transmigración	Composición de la <i>Iliada</i>
600				Pitágoras y el Orfismo
500		-Llegada de los Aryos al Sur -Colonización de Ceilán	-Vida y obra de Buda y Mahavira -Composición <i>Upanishads</i>	Darío de Persia envía a los Escitas al sur del Indus

¹ Esta tabla está basada en la cronología de A.L. Basham (1999) en: *A cultural history of India* Oxford University Press, New York. p.xii

Revisión histórica

El hombre paleolítico era cazador y recolector de comida. Vivía en pequeñas comunidades las cuales usualmente eran nómadas. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas, es alrededor del año 6,000 a.C. que el hombre empieza a desarrollar lo que el profesor Gordon Childe llamó “una actitud agresiva hacia su medio ambiente”.² Sin embargo, el desarrollo de la agricultura y de las aldeas permanentes probablemente comenzó sólo hasta el 5to. Milenio a.C., en el Medio Oriente. En India, los remanentes más tempranos de una cultura asentada pertenecen a pequeñas villas agricultoras en Baluchistán y el bajo Sind, quizás datando hacia el final del 4to. Milenio a.C. Moreland y Chatterjee describen las fronteras y los pasos o caminos de entrada del territorio histórico de la parte Norte de la India Antigua (Ver anexo i).³ Esta va desde los Vindhya al sur hasta los Himalayas en el extremo norte y hacia su continuación en el este: el Hindu Kush. Delgadas líneas de paso atraviesan el Himalaya permitiendo el contacto con Turkmenistán y el Tíbet. En el oeste una cadena de montañas corre desde el Hindu Kush hasta el mar, pero hay dos caminos practicables incluso para las tropas que comunican a través de Afganistán hacia Turkistán y hacia Persia cruzando Baluchistán. El este es también montañoso sin embargo hay dos entradas estrechas que dan paso a Arakan y más al norte al valle del Brahmaputra que conecta con China: “Dentro de estas fronteras el Norte de la India comprendió las cuencas de dos grandes sistemas de ríos: el Indus y el Ganges”.⁴ Es en la primera parte del 3er. Milenio a.C. que una civilización, en el sentido de un sistema organizado de gobierno sobre un área comparativamente extensa, se desarrolló casi simultáneamente en los valles de los ríos Nilo, Éufrates e Indus.⁵ Sabemos bastante de las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia ya que ha habido gran éxito en el desciframiento de rollos, tablillas y pergaminos. No obstante, en lo que respecta a la cultura del valle del Indo esta civilización no dejó nada parecido a grandes inscripciones en piedra o papiros, sino solamente algunos sellos. En la *Breve Historia de la India* los autores de Cambridge se quejan más o menos amargamente de que, respecto a la India antigua cuando se le compara con la literatura Europea hay una ausencia

² Basham, A.L. (1959) *The wonder that was India*. Grove Press, Inc. New York. p.11 Para cfr. fechas de las llamadas civilizaciones madres, véase el artículo de *Tloque Nahuaque: su descenso y ascenso por los variados mundos de la manifestación*, en esta misma página web.

³ Moreland, W.H. y Chatterjee, Atul Chandra (1958) *A short history of India* Longmans Green and Co. London. p.2

⁴ *Ibidem*.

⁵ Basham *The wonder that was India* p.14

de trabajos históricos: “No hay en esta Herodotos o Tucídides, no Livios ni Tácitos”.⁶ Por ende, muchos de los datos hoy en día manejados sobre el pasado remoto proceden de especulaciones que toman como base algunos hechos establecidos científicamente, como por ejemplo en el campo de la antropología. Uno de los más importantes descubrimientos arqueológicos del siglo XX fue la existencia de estas culturas del Valle del Indo en el área de lo que hoy en día es Pakistán. En estricto rigor, pertenecen a la prehistoria, pues no nos han dejado documentos literarios o al menos no se han podido descifrar los pocos datos que tenemos. Embree nos dice que sin embargo, para la apreciación justa de la historia india hay que tomar en consideración estas culturas urbanas prearias, altamente desarrolladas, y no parece oportuno considerar las inmigraciones védicas como el principio de la historia india sólo por el hecho de contar con testimonios literarios (los arqueológicos son muy escasos).⁷ Los focos de esta civilización fueron las urbes de Harappa y Mohenjo Daro en las cuales se han podido distinguir al menos tres fases que datarían desde el 3,500 hasta el 2,000 a.C. en las cuales se han encontrado diversos objetos de la cultura material antigua. Sin embargo, el período mejor estudiado es el que abarca la fase madura de ambas que va del 2,500 hasta el 2,000 a.C. Las dos ciudades fueron construidas bajo un plan similar. Hacia el este de cada una había una “ciudadela”, una plataforma artificial oblonga de 30-50 pies de altura (9-15 metros) y alrededor de 400 x 200 yardas (365 x 182 metros).⁸ Las calles de alrededor de 30 pies (9 metros) de ancho dividían la ciudad en largos bloques. No ha sido encontrada ninguna construcción de piedra y las casas aunque variando de tamaño presentan una hechura muy similar entre sí con un patio cuadrado y cierto número de habitaciones alrededor. Algunos de los sellos producidos en el Indo han sido encontrados en Sumeria a niveles de excavación que varían entre el 2,300 y el 2,000 a.C., lo que sugiere un intercambio comercial, quizás principalmente de algodón.⁹ Al parecer cada familia de mercaderes poseía un sello propio. Ante esto cabe mencionar que ha habido largas especulaciones acerca del significado de la escritura que contienen.¹⁰ En cuanto al

⁶ Allan, J. et al. (1958) *The Cambridge shorter history of India* S. Chand and Co. Nueva Delhi. p.1

⁷ Embree, Ainslie T., y Wilhelm, Friedrich (1974) *India: Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés* Siglo XXI. México, D.F. p.8

⁸ Basham *The wonder that was India* p.16

⁹ *Ibidem*, p.19

¹⁰ Dos de los más notables de estos sellos son, uno por la polémica que provocó indirectamente, el denominado “Mackay 453” que N.S Rajaram y Natwar Jha utilizaron indiscriminadamente como un medio de propaganda nacionalista hindú. Dichos autores querían ver en este sello a como diera lugar la figura de un “caballo” y conectar así la historia del Rig Veda con las civilizaciones del Indo. Ver el artículo de Witzel y Farmer *Horseplay in Harappa*: “Ciertamente no hay

pensamiento y prácticas religiosas antiquísimas de estos pueblos, más allá de suponer una homogeneización pre-aria para José Pedro Rona:

Creo, en cambio, que los indoeuropeos no tenían una religión común antes de su dispersión. Tenían, sí, algunos elementos comunes y entre estos debo poner en primer lugar el fuego... Históricamente, sabemos que la deidad principal de los pueblos indoeuropeos no fue nunca el buen tiempo, ni la fertilidad, sino siempre el representante del rayo, del sol o del fuego. En una palabra, de las diversas manifestaciones del fuego.¹¹

El auge de estas ciudades tuvo su declive quizás hacia el 2,000 a.C. Se han sugerido al respecto algunas teorías que tienen que ver con sobre explotación de la tierra de cultivo, una pandemia, una gran inundación o un cambio en el curso del río que le da su nombre al valle. Estas posibles causas pudieron operar en conjunto o por sí solas. Para Alchin: “La sociedad urbana resultante fue un delicado balance de relaciones internas entre ciudades, poblados y aldeas, y de relaciones externas con sociedades campesinas vecinas y sociedades urbanas más distantes. El fin de la fase urbana del (Valle del) Indo probablemente surgió de un desequilibrio mayor en este balance”.¹² Ciertamente tampoco hay evidencia sostenible que indique que la civilización del Valle del Indo haya sido derrocada por los Aryos.¹³ Durante algún tiempo se creyó en la teoría de una masacre Arya tomando en cuenta los esqueletos hallados en el denominado Cementerio H de Harappa, sin embargo nuevas investigaciones (en particular de B.B. Lal) han demostrado que hay un espacio de tiempo considerable entre el fin de la civilización del Indo y el comienzo de dicho cementerio.¹⁴ Lo que sí se sabe con certeza es que “Aryos” es el nombre que se daban a sí mismos los invasores que se asentaron en el Norte de la India alrededor del 1,700 a.C. La palabra “*arya*” significa en sánscrito “nacido-libre” o “de noble carácter”, o bien un

estándares universales para describir la historia... Una breve lista debería ser incluida: (1) estar abiertos al uso de la evidencia; (2) respeto por los hechos bien establecidos; (3) disposición para confrontar datos en los campos relevantes; (4) e independencia respecto de agendas religiosas y políticas al momento de extraer conclusiones” p. 14. El otro es el denominado proto-shiva que, para algunos, anclaría la tradición ascética de la India en esta civilización.

¹¹ Rona, José Pedro (1957) *El culto indoeuropeo del fuego*. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. p. 10 En su tesis el autor aporta una valiosísima discusión filológica en la que distingue cuatro raíces indoeuropeas para la palabra fuego, distribuidas geográficamente con cierta regularidad: *pr/per*, *iau (diau)*, *bhag*, *egni (ngni)*. El autor concluye que los diversos significados procedentes de estas raíces se pueden sintetizar como nombres relacionados con: a) “fuego” b) “dioses” c) “orar” “sacrificar” d) “derecho” “riqueza” e) “encina” f) “cereal” y g) “animal” (de sacrificio), p. 24.

¹² Alchin, Bridget y Raymond (1982) *The Rise of Civilization in Indian and Pakistan* Press syndicate of the University of Cambridge, Ney York. p. 225.

¹³ Basham *The wonder that was India...*, p. 28.

¹⁴ Basham *A cultural history of India*, p. 19.

miembro de las tres castas superiores: los *dwijas*, o “dos veces nacido”. Este término se halla en el *Rig Veda* (e.g., R.V. I.130.8 “Indra protege a sus fieles arayos” y X.48.3 “Aryo se me considera por lo que hice y por lo que haré”). Éste concepto pivote ha servido, dependiendo la ocasión, para designar una determinada realidad social, lingüística y cultural relacionada estrechamente con la nación India, particularmente con su pasado temprano. Deshpande señala que el término Aryo aplicado a una persona puede significar separada o conjuntamente tres cosas: que dicha persona es un hablante de algún idioma etiquetado como Aryo (*linguistically speaking*), que dicha persona se considera o es considerada como perteneciente a una comunidad cultural Arya (*culturally speaking*), o que dicha persona es definida como Arya en base a ciertas características físicas (*biologically speaking*)¹⁵. En el plano ideológico, Trautmann señala que la idea “Arya” o “Indo-Europea” posee al menos tres lecturas que pertenecen a diferentes contextos políticos:

- (1) El sentido de exclusión que se asocia al Nazismo y otras doctrinas raciales modernas de aborrecimiento, mientras que (2) para los Orientalistas de la India Británica, la idea Arya ha tenido siempre un sentido inclusivo, como un signo de realeza de Británicos e Indios, relacionados con posturas políticas Orientales; y (3) para los indios, la idea Arya tiende a ser equiparada con la celebración del Hinduismo.¹⁶

Actualmente continúa el debate acerca de si hay que entender con este término una cuestión racial, étnica o tan sólo cultural. Para Kosambi: “El rasgo sobresaliente Arya, la única característica que justifica el nombre dado a un grupo extenso de personas, es una comunidad familiar de lenguas... Arya debe ser tomado como un término lingüístico, sin referencia a una unidad étnica”.¹⁷ Por lo anterior, parece ser que sería quizás más conveniente hablar de Aryos-védicos. Algunas teorías ubican a este pueblo como nómada procedente del Medio Oriente o bien de Asia Central, difiriendo en las rutas de acceso, pero en lo que sí están de acuerdo los historiadores es que provinieron del noroeste de la India, y esto apoyándose en el contenido textual de algunos himnos del *Rig Veda* y a partir de

¹⁵ Trautmann, Thomas R. (Editor) (2005) *The Aryan Debate* Oxford, p. 63

¹⁶ *Ibidem*, p.88

¹⁷ Kosambi, D.D. (1965) *Ancient India: A history of its culture and civilization* The world publishing press. Cleveland, U.S.A. pp.72-73 Por otra parte, cabe señalar el uso filosófico que toma esta palabra en “El noble óctuplo sendero” (*ariyam athangikam maggam*) prescrito por el Buda histórico.

comparaciones filológicas.¹⁸ De todas formas conviene tener presente que ya en el año 1,400 a.C. algunas estirpes arias se constituyeron en clase dirigente de estados Hurritas, de los que el reino Mittani fue el más importante.¹⁹ El asentamiento de estas tribus fue dándose paulatinamente. Si la cultura del período maduro de Harappa era básicamente urbano, marcado por las artesanías y el comercio: “en contraste la cultura Védica temprana era rural y pastoral”.²⁰ R.S. Sharma concluye además en el artículo citado que:

...generalmente los marcadores de la cultura de Harappa no aparecen en el Rig Veda y viceversa... El caballo juega un papel crucial en el Rig Veda, pero no tiene lugar en la cultura madura de Harappa. Algunos ríos del Rig Veda de la parte noreste del subcontinente refieren nombres no-Indo-Aryos. Las palabras del Munda, Dravídicas y otras no-Indo-Aryas sugieren que la gente védica aprendió elementos de alfarería y agricultura de los últimos habitantes de Harappa.²¹

Una característica esencial de los Aryos-védicos era que sus sacerdotes poseían una técnica poética muy avanzada, la cual utilizaron para componer himnos para ser cantados en alabanza de sus dioses en los sacrificios.²² El lenguaje poético del *Rig Veda* es extremadamente riguroso en cuanto a su composición. Su métrica es silábica y se basa en la sucesión de números precisos de sílabas largas y breves y en los versos largos se utiliza un corte después de la cuarta o quinta sílaba.²³ La unidad métrica es el *pada* (pie) y la estrofa más usual consta de cuatro *padas*. Más de la cuarta parte del Rig Veda está compuesto en verso octosílabo y dos tercios del total están hechos bajo las formas conocidas como *Gayatri*, *Trishtubh* y *Jagati*. En cuanto a metáforas e imagería, la riqueza del *Rig Veda* es ciertamente inagotable. En lo tocante a la organización social, las tribus eran regidas por jefes que ostentaban el título de *raja*, una palabra relacionada con el Latín *rex*. El *raja* no era un monarca absoluto porque el gobierno de la tribu era en parte responsabilidad de los

¹⁸ No puede dejar de mencionarse que fue a partir del discurso de Sir William James a finales del siglo XVIII que se tomó como un hecho la presencia de familias lingüísticas. Para el profesor Burrow: “De entre todos los lenguajes de la familia Indo-Europea, el grupo Eslávico-Báltico da pruebas de tener las relaciones más estrechas con la familia Indo-Irania. Desde que estas lenguas parece ser que no se han desplazado de la región donde históricamente fueron establecidas, esta conexión es un marcador útil para localizar el lugar más temprano de origen del grupo Indo-Iranio”. En Basham *A cultural history of India* p.22

¹⁹ Embree *India: Historia del subcontinente...* p.17

²⁰ Sharma, R.S. *Rig Vedic and Harappan cultures: lexical and archaeological aspects*. Social Scientist, Vol. 30, No. 7/8 (Jul. - Aug., 2002), p.5

²¹ *Ibídem*, p. 10

²² Basham *The wonder that was India...* p.30

²³ De Mora, Juan Miguel (1980) *El Rig Veda*, UNAM, México, D.F. p. 60.

concilios tribales: el *sabha* y el *samiti*.²⁴ La unidad básica de la sociedad Arya era la familia. Un grupo de familias relacionadas entre sí formaba una septena o *grama*, término que después vino a significar “aldea”. En su estudio sobre la política antigua de la India el profesor Spelman nos dice que las primeras referencias acerca de la concepción del rey y el reino se hayan en el plano divino más que en el humano.²⁵ Esto es, las primeras referencias que se poseen están incluidas una vez más en el *Rig Veda* y la literatura *brahmana*. El profesor Spelman dice que estas referencias sobre todo a Indra y a la batalla primordial de los *Devas* y los *Asuras*, nos muestran una cosa: “que en los tiempos antiguos el rey era predominantemente un líder militar”.²⁶ Además este autor revisa en su estudio diversas teorías acerca el rey y el reino, a saber: La doctrina del “estado de peces” que provocaría un estado naturalmente anárquico en ausencia de un monarca; la teoría orgánica la cual establece que el Estado está compuesto de miembros funcionales, al igual que un ser vivo; la teoría del reinado por el *karma* acumulado, es decir por mérito en vidas pasadas; la teoría del designamiento divino del rey, por ejemplo por ser del linaje de Indra; la teoría de la designación por los Rishis; la teoría del Contrato Social; y finalmente, la más importante para el propósito de este trabajo, la teoría sacrificial del Estado.²⁷ En esta última teoría: “...el Estado existe como un sacrificio en sí mismo y es el agente en asegurar *moksha* (liberación) o la salvación para la gente”.²⁸ Sobre este punto volveré más adelante.

Para Moreland y Chatterjee debemos pensar en la India antigua como parcelada por un gran número de reinos de variada extensión e importancia, ocupando más o menos completamente las regiones productivas del país, mientras que los bosques, montañas y desiertos eran el hogar de tribus en un estadio bajo de organización.²⁹ La familia védica era marcadamente patriarcal y patrilineal, es decir regida por el padre de familia y siguiendo linaje sólo a partir de los hijos varones. Su economía era mixta entre el pastoreo y la agricultura. El caballo era casi tan importante como la vaca: el primero por razones militares y la segunda como es sabido es considerada de sumo sagrada, y a veces se le da a

²⁴ Basham *The wonder that was India...* p.33

²⁵ Spelman, John W. (1964) *Political Theory of Ancient India* Clarendon Press, Oxford. p.1

²⁶ *Ibidem*, p.2

²⁷ *Ibidem*, pp.4-25

²⁸ *Ibidem*. p.9

²⁹ Moreland y Chatterjee *A short history of India* p.34

menudo el epíteto de “no debe ser matada”.³⁰ Pese a que el pueblo védico no desarrolló una civilización con ciudades y no construyó en piedra o ladrillos, los Aryas estaban técnicamente bien equipados.³¹ Los herreros de bronce eran altamente habilidosos y producían herramientas y armas bastante superiores a los de la cultura de Harappa. Y junto con los carpinteros y forjadores de carros son a menudo tenidos en respeto en los himnos.

Es generalmente asumido que la migración ocurrida desde el Indo hacia el este por parte del pueblo védico fue causada por un cambio climático.³² Como quiera que haya sido, la gente comenzó a moverse hacia la planicie y el valle del Ganges. Singh afirma que en el período védico los estados eran generalmente pequeños y asumían un carácter teocrático “...debido a la influencia de los brahmanes y sacerdotes sobre los reyes, la cual continuó hasta el fin del período *brahmana*, tal como encontramos algunas evidencias en los vedas, la literatura *brahmana* y los *dharma shastras*”.³³ Retomando algunos hitos remarcables del erudito estudio del Dr. Jogiraj Basu tenemos que durante esta fase tardía ya encontramos operando el sistema de las cuatro castas –*Brahmanes, Khsatriyas, Vaishyas* y *Shudras*– funcionando jerárquica y distributivamente, reguladas por la herencia, la persecución de un fin común y reglas de matrimonio.³⁴ Al parecer es en este período donde los Brahmanes ostentan tangiblemente el poder a través de la institución del sacrificio. La educación era privilegio de las tres primeras castas quienes tenían derecho exclusivo a ser investidos con el cordón sagrado, y vivir la etapa de estudiante en casa del maestro. Las mujeres en cambio recibían instrucción en su propia casa.³⁵ La agricultura era la principal ocupación pero también hay indicios de comercio marítimo. Sin embargo, se menciona que había más de 70 profesiones (actor, heraldo, conductor de carros, fabricante de arcos, de cuerdas, bordadoras, etc.) ejercidas por las castas, sub-castas y castas mezcladas. Había monedas de oro en circulación, además de que el oro junto con la plata, el cobre y el hierro eran utilizados abundantemente en la ornamentación. Se construyeron algunas carreteras

³⁰ Este epíteto está muy lejos de referir una práctica vegetariana exacerbada como al parecer se toma en serio tan sólo en occidente. El pueblo védico consumía inclusive carne de procedente de las vacas, siempre y cuando fuera a raíz de un sacrificio y tan sólo ciertas porciones.

³¹ Basham *The wonder that was India* p.37

³² Kulke, Hermann y Rothermund, Dietmar (1998) *A history of India* Routledge. London. p. 47

³³ Singh, G.P. (1993) *Political Thought in Ancient India* D.K. Printworld (p) Ltd. New Delhi. p.46

³⁴ Jogiraj *India of the age of Brahmanas* p.79-80 Cabe hacer mención especial del sistema conocido como *Svayambra* donde la mujer elegía libremente un esposo seleccionándolo de entre un número de pretendientes, modelo que al parecer estaba en boga para las castas superiores. (Ver p.35).

³⁵ *Ibidem*, p.82 En el *Rig Veda* se mencionan algunas videntes tales como *Ghosha, Ambrihi Vak, Vishva Vara, Romasa*, etc., mientras que en las *Upanishads* tenemos a *Gargi* y *Maitreyi* como dos botones prístinos. (Ver p. 49).

conocidas como *Mahapatha, Rajapatha, etc.*³⁶ Como ya se mencionó, el centro de gravedad de la civilización Arya cambió hacia el valle del Ganges. Este territorio tomaría el nombre de *Kurukshetra* y sería el lugar de la batalla épica narrada en el *Mahabharata* que, si tuvo realidad histórica, probablemente pudo haber sucedido hacia el 850 a.C. (ver anexo ii). Sin embargo, el problema evidente para el historiador es asentar la confiabilidad o la validez de los datos contenidos en esta narración, que pudieran ser tomados como “científicamente” históricos. Lo mismo sucede con otros textos, por ejemplo con el *Yajur-Veda* “que nos ayuda a extraer algunas conclusiones para el período 1,000-800 a.C.; y el texto relacionado (con este), la *Shatapatha Brahmana*, que extiende la información por decirlo así, hasta el 600 a.C.”³⁷. El *Yajur Veda* consiste en pasajes del *Rig Veda* que están en metros y otros propiamente de éste veda configurados en prosa medida. Se refiere, como su nombre lo indica –de la raíz *yaj* que abordaré más tarde- principalmente a las oblaciones y a los sacrificios.³⁸ Su composición presenta la disposición clásica de los tópicos seminales para los sacerdotes: plegarias adaptadas para los rituales, consagración del fuego perpetuo, descripción de los sacrificios varios, de las ceremonias, preceptos y la inclusión hacia el final del tratado de una *Upanishad*. Estos textos son quizás los únicos testigos literarios de la tercera etapa de la rápida expansión del pueblo védico durante el período 800-500 a.C. que tuvo como resultado la mezcla con otros pueblos nativos previamente asentados con los cuales habría una influencia recíproca.³⁹ Este período culmina alrededor del siglo V a.C. - cuando se estima la fecha en que nació Siddharta Gautama (563/6 a.C.), y que marca el final del período védico y un cambio drástico en las posteriores formas de gobierno. Pese a ello, como ya lo mencioné, la influencia del pensamiento brahmánico continuó tocando las esferas políticas y sociales, y muchos reyes nuevos al ascender al trono utilizaron los grandes rituales védicos para legitimar su presencia, especialmente el gran sacrificio real: el *Ashvamedha*.⁴⁰ Para Gonda, sería menester hacer notar algunas paradojas y concepciones prejuiciosas respecto al *Veda* como fuente espiritual e intelectual de la vida post-védica de la India. Por ejemplo, hay quienes proponen que en la propia India –pese a que aún hoy en

³⁶ *Ibidem*, p.83

³⁷ Kosambi *Ancient India: A history of its culture and civilization* p.85

³⁸ *Leyes de Manú* Editora Nacional, México, D.F. p.467

³⁹ Basham *A cultural history of India* p.28

⁴⁰ El primero de estos reyes de los que tenemos noticias es de Pushyamitra quién “una vez más celebró el sacrificio del caballo Védico” al fundar la dinastía Shunga (185-72 a.C.). También en la dinastía de los Guptas (320-500 d.c.) tenemos que el cuarto rey, Kumaragupta, se alabó a sí mismo como “el gran renovador del sacrificio védico el cual había sido olvidado y tenido en negligencia por tanto tiempo”. Kulke, *A history of India*, pp. 68 y 82, respectivamente.

día la mayoría de los hindúes reverencian al *Veda* aceptando su estatus suprahumano, eterno y fundacional sin importar su particular adscripción religiosa– hubo un conocimiento inadecuado e incompleto del saber védico hasta antes del descubrimiento por parte de los escolares Europeos.⁴¹ En cuanto a la continuidad del Hinduismo respecto del Vedismo, las recientes hipótesis que sugieren que el primero habría tomado elementos pre-védicos o también no-védicos serían la negación de la tradición interrumpida que entre los hindúes de todos los tiempos siempre ha estado fuera de duda.⁴²

Habiendo delineado sucintamente algunos hitos culturales e históricos procederé a analizar en breve el texto fundacional de los hindúes.

El texto fundacional de la teología India

Con el término *Veda* se hace referencia en general al saber tradicional y sagrado, y no precisamente a un texto particular.⁴³ Sin embargo, por ahora el dato que más interesa es aquél concerniente al texto más extenso y antiguo de la religión india: el *Rig Veda*. Este es, en palabras de Arthur Anthony Macdonell, sin lugar a dudas el monumento literario más antiguo de las lenguas Indo-Europeas.⁴⁴ Los himnos que han sobrevivido desde el periodo más temprano de la invasión Indo-Arya han sido casi exclusivamente conservados por un sacerdocio hereditario, transmitidos de memoria durante mucho tiempo antes de la escritura, al interior de diversas familias. Los escolares occidentales han ordenado estos himnos en diez *mandalas* o ciclos, de los cuales seis (del II al VII) son homogéneos en carácter, es decir, de acuerdo a la tradición fueron “vistos” por *Rishis* o “Sabios-Videntes” pertenecientes a la misma familia. Los ciclos I, VIII y IX, no fueron compuestos por

⁴¹ Gonda, J. (1965), *Change and continuity in Indian Religion*. Mouton & Co. The Hague, Netherlands. p.9

⁴² *Ibidem*, p.13 Gonda avanza una excelente argumentación a base del empleo de términos lingüísticos védicos en los rituales del hinduismo, además del uso de formas similares y la persistencia de los *samskaras* (sacramentos) para el pueblo. Importante para el presente trabajo es la transformación del ritual sacrificial védico en el ritual de adoración (*puja*) moderno.

⁴³ He aquí una observación muy inteligente de Winternitz: “*Veda* no significa ‘un solo’ trabajo literario como por ejemplo el Corán; tampoco una colección completa de trabajos, compilados en una fecha particular, como por ejemplo la Biblia o el Tipitaka... es más bien el mote de una vasta gran literatura, la cual emergió en el transcurso de muchos siglos, y que a través de todos esos años ha sido transmitida de generación en generación... no se trata de un ‘canon’ fijado en algún concilio sino en la creencia espontánea y rara vez disputada seriamente en que los textos concernientes son ‘sagrados’”. Citado por Jogiraj Basu en *India of the age of the Brahmanas* p.iv

⁴⁴ Macdonell, A.A. (1917) *Excerpts from: A Vedic Reader* (For students) Scanned at www.sacred-texts.com (August 31, 2000). Todo éste párrafo es retomado del artículo completo.

familias de videntes sino más bien por *Rishis* individuales, por decirlo de alguna manera. En cuanto al ciclo X este se distingue del resto por estar dirigido a una misma deidad: *Soma*, la bebida de la inmortalidad,⁴⁵ además de que la clasificación de sus himnos no es de acuerdo a la identidad de sus videntes sino a la de su métrica. Para Mcdonell, cuando los Indo-Aryos entraron a la India trajeron consigo una religión esencialmente politeísta (sic) en la cual los dioses eran principalmente personificaciones de los poderes de la Naturaleza, invocados por medio de himnos para acompañar de manera general a la oblación del jugo de Soma y el sacrificio del Fuego con la mantequilla clarificada. El número de dioses usualmente se dice en el propio *Rig Veda* es de treinta y tres, siendo divididos en tres grupos de once distribuidos en Tierra, Aire (o también Atmósfera o Espacio Intermedio) y Cielo: las tres divisiones del Universo. Estas nociones religiosas primitivas tenderían para Macdonell a desarrollarse hasta asumir un tinte panteístico sólo en sus himnos más tardíos, especialmente los del ciclo X, en donde se halla que algunas palabras y las formas gramaticales más antiguas comienzan a ser obsoletas, apareciendo en cambio una tendencia a la abstracción de ideas y la especulación filosófica, así como la introducción de concepciones mágicas.⁴⁶ Para Moreland y Chatterjee este último libro o ciclo X tiene una relación directa con los escritos conocidos como *Upanishads*:

Mientras los sacerdotes estaban adquiriendo poder sobre la gente, ellos, o algunos de ellos, estaban también desarrollando las ideas apenas vislumbradas en el *Rig Veda*, las cuales, una vez siendo lógicamente interpretadas, convertirían a los sacerdotes y al ritual en algo sin importancia.⁴⁷

Esto es muy importante en conexión con el giro de pensamiento ocurrido al final del período védico que abordaré brevemente hacia el final, y en donde trataré de delimitar de acuerdo con una lectura preliminar de los comentarios de Shankaracharya la división entre

⁴⁵ El cliché general es citar el nombre científico de la planta que supuestamente sería aquella de donde se extrae el *Soma*; sin embargo, debe notarse que esta no es una “bebida” en el sentido ordinario. Cito: “Uno cree que uno ha bebido el soma, después que estrujaron el zumo de la planta, pero de **Soma**, conocido de los hombres de saber sagrado, nunca bebió nadie” (R.V. X.85.3), es decir, nadie que no lo hiciera a través de *vidya* (el conocimiento) y no tan solo por medio de la acción física de la boca al beber.

⁴⁶ E.g. “Los Keshins” R. V. X. 136. 1-2:

“Él con su larga cabellera trenzada soporta a Agni, el espacio intermedio, el cielo y la tierra,

Él es todo el cielo donde se puede mirar: él con cabellera larga es llamado esta luz.

Los Munis (sabios silenciosos), se enguirnalдан con el viento, portan prendas adosadas con tinta amarilla.

Ellos, siguiendo velozmente el curso del viento van adonde los dioses han ido antes.”

En: www.sacred-texts.com

⁴⁷ Moreland y Chatterjee, *A short history of India*, p.20.

una teoría del *Karma* (acción ritual) y otra del *Jñana* (conocimiento), fundadas ambas en la autoridad del *Veda*.⁴⁸

Por ahora, sigamos con el texto fundacional Indio. Al revisar algunos extractos clave, como por ejemplo el famoso himno del *Rig Veda* X.90,⁴⁹ en donde se canta el sacrificio del Hombre Primordial (*Purusha*), y cómo de éste surge todo lo manifestado ordenadamente, uno puede percatarse fácilmente de que, “El hecho central de la religión védica es el sacrificio y el ritual que lo acompaña”.⁵⁰ Esto es, la vida entera de las familias de brahmanes, giraba en torno a la acción ritual que debía de realizarse cotidianamente, quizás en estricta consonancia con el “*dive, dive*”⁵¹ (día a día) con el cual *Agni*, dios principal, primordial y preeminente, era laudado en los tres mundos. Al respecto también se puede mencionar el himno X.130 dedicado enteramente al sacrificio, comparado con un telar y en donde se citan muchos elementos típicos de la liturgia védica:

Un tejido múltiple de hilos es el sacrificio,

que se tiende sobre infinidad de actos divinos

y que tejen estos sacerdotes aquí llegados...

¿Cuál era el ejemplar a imitar, cuál la reproducción, cuál la relación entre uno y otro?

¿Cuál era la medida en la recitación original, cuál el himno, cuando todos los dioses sacrificaron al dios en ofrenda?...

Los actos (humanos) se ajustaron a los cantos y a los metros (que establecieron Mitra, Varuna, Viraj, Indra, etc.),

los mismos siete clarividentes divinos se ajustaron al modelo.

⁴⁸ Shankara comenta sobre Br. Up. II.4.10: “Son los eternamente compuestos y ya existentes Vedas los que son manifestados como el aliento de un hombre –sin ningún pensamiento o esfuerzo de su parte. De aquí que ellos son autoridad en cuanto a su significado, independientemente de cualquier otro medio de conocimiento. Por lo tanto aquellos que aspiran a su bienestar deben aceptar el veredicto de los Vedas acerca del Conocimiento o acerca de los Ritos, tal como este es”. Swami Gambhirananda (2004), *The Brihadaranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* Kolkata, India: Advaita Ashrama (Déc. Rimp.), pp. 251-252.

⁴⁹ Basten las dos siguientes stanzas: RV X.90. ”tasmâdyajñât sarvahutah sambhrtam prshadâjyam / pashûn tâmshcakre vâvyâyânâranâyân gramyâshca ye (8)// tasmâdyajñât sarvahutah rica sâmanî jajñire / chandâmsi jajñire tasmâdyajstasmâdajâyata (9)// Traducidas como: “De ese sacrificio, ofrenda de todo, al juntar la grasa derretida, surgieron los animales del aire, del bosque y de la aldea // De ese sacrificio, ofrenda de todo, nacieron los versos de los *Rig* y *Sama Vedas*. De él nacieron los metros poéticos. De él nació el *Yajur-Veda*. En: Lorenzen, David N. y Preciado Solís, Benjamín (1996) *Atadura y Liberación: las religiones de la India*. México, D.F.: El Colegio de México. p. 44.

⁵⁰ Lorenzen y Preciado *Atadura y Liberación...* p. 31.

⁵¹ RV I.1.8 “upa tvâgre divedive dishâstardhiya vayam / nabho bharanta emasi”. Traducido por Griffith como: “To thee, dispeller of the night, O Agni, day by day with prayer Bringing the reverence, we come” en *The hymns of the Rig Veda* www.sacred-texts.com, y como “Hacia ti vamos, Agni, un día tras otro, hacia ti que en la noche brillas, vamos con nuestra oración. Sí, con nuestro homenaje a ti nos dirigimos”, por Juan Miguel de Mora en *El Rig Veda Samhita*, p.127.

Cuando los sabios toman en cuenta el camino de los que nos precedieron,
toman las riendas en sus manos, como los aurigas.⁵²

El *Manava Dharma Shastra* refleja una sociedad ideal que, si tuvo calidad de real alguna vez, fue sólo en un pasado más o menos remoto a la fecha de su recensión. Y en esa sociedad la descripción de la vida social, política y de los individuos era regida por el *Dharma* (ley universal, equilibrio cósmico, social, etc.), y lo que se esperaba de los *dwijas* (los “dos veces nacidos”: *brahmanes*, *khsatriyas* y *vaishyas*) era en realidad la descripción enfática del modelo o prototipo del *brahmán* varón sucesivamente estudiante, amo de casa y eremita, que cumple ordinariamente con los ritos y prescripciones ahí descritos. Al remarcar el peso del sacrificio no significa que omita a sabiendas el papel que también juegan en el *Manava Dharma* los renunciantes o ascetas (*sannyasa*). Pero lo que digo es que evidentemente el peso lo tenía el modelo del arya que llevaba a cabo una vida cotidiana regida por el ritual y la sacralización de todas las demás actividades, como parte inherente de su ser en el mundo, situación que cambiaría drásticamente siglos después como se puede deducir por el contenido de *Arthashastra* (c. IV a.C.).

Bajo una aproximación general, de acuerdo con el *Rig Veda*, el sacrificio generalmente tomaba la forma de un ágape o comida ritual a la que se invocaba a los dioses a participar:

Existe una gran cantidad de ceremonias sacrificiales, desde las más sencillas realizadas dentro de la casa, con un solo juego y la participación de una o dos personas nada más, hasta los ritos reales que exigen un año de preparativos y la participación de decenas de personas en el proceso.⁵³

Los sacrificios podían ser ofrendas de leche y vegetales... y también de víctimas animales y algunas veces hasta humanas. El animal preferido era la cabra, pero también se ofrendaban cerdos, caballos, vacas y otros. El grupo de rituales más extenso es aquel donde se emplea el jugo de soma junto con otras ofrendas.⁵⁴

⁵² De la Mora *El Rig Veda Samhita* pp. 331-332

⁵³ Lorenzen y Preciado *Atadura y Liberación...* p. 31

⁵⁴ *Ibidem*, p. 32.

Se pueden clasificar los sacrificios bajo dos grandes cabezas: los obligatorios (*nitya*) y los ocasionales (*naimittika*). Los primeros deben ser ejecutados sin fallar una sola vez: no producen en sí resultados tangibles pero dejarlos de efectuar acarrea desastres. Los segundos son realizados para la satisfacción de algún deseo particular. La iniciación (*diksha*) en un sacrificio es considerada como el tercer nacimiento de un hombre, siendo el primero aquél de la matriz y el segundo aquél de la ceremonia *upanayana* donde el preceptor espiritual es su padre y el verso *savitri* su madre.⁵⁵ Y de entre los más importantes podemos mencionar la quíntuple tipología, a saber: *Homa*, *Ishti*, *Pashuyaga*, *Somayaga* y *Satra*.⁵⁶ Cada uno de estos tipos posee su *prakriti* o modelo y sus *vikriti* o modificaciones que siguen el patrón del modelo. Los modelos respectivos de cada sacrificio son respectivamente: el *Agnihotra* (ofrenda diaria de *ghee* y leche en el fuego doméstico), el *Darsha-purnamasa* (ofrendas de la luna llena y nueva), *Daiksha o Prajapatya Pashu* (ofrendas de animales), *Agnistoma* (oblación del jugo de *Soma*) y *Gavamayanam* (sacrificio de las estaciones del año). Uno de los sacrificios *vikriti* o modelo el cual era quizás el más impactante de todos por su magnitud asociada a la realeza y tintes políticos era el *Ashvamedha*, el cual será muy útil describir sucintamente para obtener un panorama general del sacrificio. Para Margaret Stutley este ritual sacrificial parece haber sido inicialmente la asimilación de un antiguo rito de fertilidad indio en el cual fue remplazado algún tipo de animal nativo por el caballo asiático introducido por los Aryos.⁵⁷ El rito preparatorio comienza con la selección del semental –nunca una yegua– el cual es purificado por las propiedades mágicas de una sogá hecha de hierba *darbha* y dedicado a Agni, Soma, Savitar y finalmente a Vishnu, Indra, Brihaspati, Mitra y Varuna. Luego, se liberaba al caballo para que corriera en dirección noreste, que corresponde al “camino de los dioses” (*devayana*) y que es el territorio aún no conquistado.⁵⁸ El caballo es

⁵⁵ Basu, *India of the age of Brahmanas*, p.141. La iniciación comprende detalles como el corte de cabello, de las uñas, un baño ritual, colocación de colirio en los ojos, sentarse sobre una piel de antílope, etc. Cada uno de estos elementos rituales posee una explicación etiológica mítica que se describe a la manera de un catecismo en el momento de la iniciación. La completa importancia de esta estriba en que uno mismo es tornado en dios: “Ahora la regla principal que nunca rompen los dioses es la verdad. De aquí que la primera y la principal regla para el iniciado (*dikshita*) es decir la verdad... de *anrita* (lo mortal, la mentira) él va a *satya* (lo inmortal, la verdad, el ser)...”. Devasthali *Religion and Mithology...* p. 129.

⁵⁶ *Ibidem*, p.152 y ss.

⁵⁷ Stutley, Margaret. *The Ashvamedha or Indian Horse Sacrifice Folklore*, Vol. 80, No. 4 (Winter, 1969), p. 253. La autora se basa en dos hechos para establecer su teoría: uno, el caballo no es endémico de la India, y dos, la crianza de caballos es raramente exitosa sin la constante renovación de las camadas.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 256. En la geografía sagrada la posición del sol en su curso aparente hacia el norte representa el camino de los dioses, del cual se dice “no hay regreso”, en tanto que el curso hacia el sur representa el camino de los antepasados (*pitriyana*) del cual se “regresa” para nacer de nuevo en este mundo. La correspondencia corporal del primero es la salida

acompañado en su recorrido por una escolta de 400 personas que tienen como precepto defenderlo de ataques y protegerlo de posibles riesgos. El sacrificio tomaba lugar usualmente en primavera o verano, al regreso del caballo marcado por el comienzo de la consagración del rey. El caballo es bañado en una cisterna o en una corriente, se mata un perro de “cuatro ojos” después de lo cual se amarra a la víctima sacrificial a un poste entrelazado junto con una cabra de cuello negro sin cuernos y un *gomriga* (quizás un antílope o un tipo de ganado salvaje).⁵⁹ El cuchillo para asesinar al caballo está hecho de oro, de cobre para los animales circundantes y de hierro para los restantes. Se dice que sólo “el caballo conoce el camino al cielo, por ello los dioses se sujetan de su lomo para ser guiados”. Además, cuando el caballo ve a la yegua cerca del área sacrificial exclama “*Hin*”, con lo cual se supone que recita el *Udgitha*, la parte principal del *saman* o verso cantado. Con ayuda de la reina principal y las favoritas, se finaliza la ceremonia atando al caballo junto con otros tres muy bien enjaezados a una carroza que da vueltas alrededor del altar, hasta que finalmente se extiende sobre el suelo una tela dorada donde es asesinado. Cabe destacar que en la parte final del sacrificio hay un diálogo de carácter erótico entre el rey y sus mujeres, que recuerda bastante los *hieros gamas* de la reina de Atenas con Dionisos.⁶⁰

Todos los sacrificios merecían ser tratados con la máxima deferencia y ser llevados a cabo con una plena conciencia de perfección so pena de reiterar el acto ritual, ser descalificado como sacerdote o inclusive perder la vida.⁶¹ En el himno del *Rig Veda* X.101 se menciona que los sacerdotes tenían que despertarse con buen ánimo, pedir el auxilio de los dioses, armonizar los pensamientos y extenderlos hacia el cielo como a través de una carroza veloz, es decir, a través de la unión del raudo intelecto con el pensamiento de los dioses, “pensamiento divino, digno de sacrificio, digno de ser adorado” (X.101.9). Los propósitos de cada sacrificio, o más bien, la expectativa de cada uno de los participantes, se pueden resumir en una primera aproximación como ganar prosperidad aquí y en el otro mundo, es decir en la Tierra y en el Cielo. Ambos mundos tomados en su extensión más

del espíritu (*atman*) por el nervio sutil (*nadi*) principal a través de la cisura craneal superior (*brahmarandhra*), en tanto que el segundo es la salida del espíritu ocurrida por cualquier otro orificio del cuerpo al morir.

⁵⁹ *Ibidem*, p.258

⁶⁰ *Ibidem*, p.259, esta última observación es hecha por Meyer.

⁶¹ El Dr. Basu recolecta ejemplos de malos procedimientos o descuidos que acarrearían perjurios sobre sacerdotes humanos y divinos: “El sacerdote *Ashadhi Saushramateya* cometió un error imperdonable y pago caramente por ello con su propia vida... *Pushan* tomó indebidamente de una oblación y sus dientes fueron tumbados...” en *India of the age of the Brahmanas* p.147

universal corresponderían a la manifestación de *Vishvakarman* quien con su ojo los creó y además se dice que “por él obtuvieron fortuna los primeros sabios mediante sus sacrificios” (R.V. X.82.4). Muy importante es recalcar que el hombre védico no conoce imágenes de dioses ni realiza sus cultos en el interior de templos.⁶² Su principal sentido es el oído y su medio prístino la voz. Por ejemplo, en el *Rig Veda* X.71 se dice que en el Principio por medio de *Brihaspati* se articuló y emitió la primera palabra (el *Veda*) y a las cosas se les confirieron nombres revelándose así su contenido, los que poseen sabiduría formaron en su espíritu (*atman*-sí mismo) también la palabra. Ellos, los que “El rastro de la verdadera palabra por el sacrificio seguían”.⁶³

Para llevar a cabo un ritual, lo primero que se necesitaba era delimitar el lugar del sacrificio (*vedi*) y cubrirlo con hierba sagrada (*kusha o barhis*). Próximo a este terreno sagrado, se erigía un poste (*yupa*) donde se amarraban a las víctimas sacrificiales; el poste es en algunos lugares identificados como perteneciente a *Vishnu* quien es además el Tiempo.⁶⁴ De acuerdo con Malamoud, se pueden distinguir los siguientes elementos típicos de un ritual solemne:

- Un grupo de personajes: el sacrificante o patrón del sacrificio (*yajamana*) quien comanda la ceremonia, y se es requerido que pertenezca a los *dwijas*, que haya cumplido apropiadamente con los *samskaras* (sacramentos) -principalmente el *upanayana* (iniciación), que posea los medios materiales suficientes y un deseo (*kama*) por la obtención de ciertos resultados; las divinidades (*devata*), quienes son los destinatarios de las oblaciones; los ancestros; y los oficiantes quienes son los expertos técnicos, ejecutores y exegetas del sacrificio.
- Los elementos materiales e instrumentos del sacrificio: en primera instancia el aire sacrificial que ocupa el lugar delimitado (*vedi*) más un altar suplementario (*uttaravedi*) y el poste sacrificial ubicado en el borde sur; la oblación (*dravya*) de cereales o productos lácteos, o bien una víctima animal (*pashu*); fuego, leña, agua, recipientes, cucharas y todas las riquezas ofrecidas por el sacrificante.
- Los momentos: a pesar de que los rituales son muy diversos, se puede mencionar a partir del *Atharva Veda* XV.16: el instante donde se establece la confianza (*shraddha*) que tiene el sacrificante sobre la eficacia del rito; la iniciación (*diksha*) o consagración donde se prepara para nacer de nuevo; el

⁶² Embree *India: Historia del subcontinente* p.23

⁶³ De la Mora *El Rig Veda Samhita* p. 294

⁶⁴ Devasthali, G.V. *Religion and Mythology of the Brahmanas* p.123 Aquí se da cuenta de la leyenda según la cual los *Devas* borraron todas las huellas del sacrificio después de haberlo realizado, para que así ni los *Asuras* ni los mismos hombres pudieran encontrarlo. Con esta leyenda se entrelaza la etimología *nirukta* del poste sacrificial (raíz *yop*) que es el único rastro para seguir a los dioses.

sacrificio (*yajña*) propiamente dicho, es decir, el ensamble de gestos; y la entrega de las riquezas (*dakshina*) al oficiante.⁶⁵

Importante es destacar que para un correcto desarrollo del sacrificio la mitad de las riquezas donadas tenían que ser para el sacerdote superintendente *Brahman*, mientras que la otra mitad era repartida entre los sacerdotes restantes: el *Hotri* (que hace las oblaciones), *Udgatri* (que entona himnos del *Sama Veda*) y *Adhvaryu* (encargado de la parafernalia).⁶⁶ No obstante, la clave y el peso del sacrificio recaían más bien en realizar perfectamente el ritual para producir el efecto deseado. Esto dio paso a toda una ciencia sagrada exclusiva de la casta sacerdotal que fue desarrollándose y consolidándose poco a poco. Eran pocos los iniciados en este conocimiento y sólo se transmitía el bagaje ritualístico a hijos y discípulos tras largos años de preparación.⁶⁷ El nombre de *Shruti* (“lo escuchado”) con el cual se designa al *Veda* y la literatura Brahmánica fundamental (*Brahmanas*, *Aranyakas*, *Upanishads*) indica claramente el peso que tenía la transmisión oral, pues a imitación de los sabios antiguos (*Rishis*) también había que escuchar la revelación del conocimiento sagrado. Romila Thapar comenta al respecto que: “En muchas sociedades antiguas la ideología es incorporada en las creencias religiosas no obstante articulada en el ritual”.⁶⁸ Esto es, el ritual sacrificial es el “lugar” donde se refleja la configuración de las relaciones de poder y el estado de las cosas mantenidas por una ideología dominante. Y “si el ritual está atado al orden social, sin embargo, entonces este puede también ser visto como el cuestionamiento de ese orden. En el pensamiento ritual antiguo Indio el ritual es visto como *karman*/acción: por lo tanto, ha sido sugerido (por Frits Staal) que sería más apropiado en el caso de la India hablar de ortopraxis en vez de ortodoxia.”⁶⁹

⁶⁵ Biardeau, Madeleine y Malamoud, Charles (1976) *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* Press Universitaires de France, Paris. pp.156-163. Malamoud se interesa especialmente en su artículo por la *dakshina*, que en su opinión nos hace darnos cuenta de la ambigüedad que comporta el sacrificio, no solo en las relaciones jerárquicas que genera, sino también en el significado que puede tener para ambos sacrificante y sacrificador. Cito: “Bloomfield conserva para *dakshina* la traducción de ‘salario’, ‘dotación’: esto es porque él aprueba la confusión, o porque tiene en alta estima a los sacerdotes védicos; Gonda y Heesterman rehúsan esta traducción porque que ellos ven en la *dakshina* alguna cosa más noble y de mucha importancia más que el medio por el cual los sacerdotes se hacen pagar sus servicios... (y para Benveniste) Todo aquello que se relaciona con nociones económicas está ligado a representaciones más vastas que ponen en juego la red de relaciones humanas o de las relaciones con las divinidades...” p. 197

⁶⁶ Basu *India of the age of Brahmanas* p.179

⁶⁷ Embree *India: Historia del subcontinente...* p.19

⁶⁸ Thapar, Romila *Sacrifice, Surplus and the Soul* p. 306

⁶⁹ *Ibidem*.

En el artículo que cita Romila Thapar de Frits Staal se formula audazmente la hipótesis de la “sin-significación” de los rituales,⁷⁰ idea que he preferido tratar en la discusión de este trabajo. Por el momento sólo haré alusión al pujante tema del giro de pensamiento acerca del sacrificio en las Upanishads, que también será tratado más adelante, y que tiene que ver en parte con este cuestionamiento de las prácticas validadas por la primigenia sociedad védica.

La noción de sacrificio

Retornando al análisis del *Rig Veda*, es un hecho consabido que una de las principales cuestiones desarrolladas ahí se refiere constantemente a la idea que encierra nuestro vocablo “sacrificio”, con el cual se traslada generalmente los término del sánscrito *yajña*, *medha* e *ishti*: esto es, tanto los hombres como los dioses llevan a cabo sendos sacrificios con propósitos diversos, y los poetas védicos nos refirieron en su lenguaje propio (léase de uso técnico) aspectos inherentes a esa realidad acaecida, que es cantada, alabada y elogiada en sus composiciones métricas.⁷¹ La palabra *yajña* proviene de la raíz *yaj*:⁷² “adorar, venerar, hacer oblacones” y comúnmente es trasladada como “sacrificar, hacer sacrificios”, mientras que *medha*⁷³ significa también “sacrificio” y específicamente “animal o víctima sacrificial”. En palabras de Romila Thapar: “El término para sacrificio, *yajña*, significa consagrar, adorar, convertir lo profano en sagrado”.⁷⁴

Hasta aquí se ha utilizado la palabra “sacrificio” como homóloga directa de *yajña* sin especificar más al respecto. Un breve análisis etimológico del término resultará provechoso, comenzando por la ubicación de éste término someramente primero en la tradición grecolatina y luego en la tradición cristiana que recoge finalmente la palabra latina en cuestión. Para ello me limitaré al breve análisis de algunos hitos del pensamiento

⁷⁰ Staal *The meaningless of ritual* pp. 2-22

⁷¹ E.g. R.V. I. 85. 6 “¡Adelante (*Maruts*)!, Volad usando como alas vuestros brazos, a la alfombra del sacrificio venid; hay aquí mucho lugar para que os déis gusto bebiendo *soma*”; VII. 11. 2 “Tú (*Agni*) eres el veloz al que los hombres consagrados al sacrificio continuamente ruegan que sea su mensajero”; X.14.13 “A *Yama* se dedica el sacrificio”; y un largo etc. De Mora. *El Rig Veda*, pp.144, 238 y 281, respectivamente.

⁷² Apte, V.S. (2000) *The student's Sanskrit-English dictionary*. Delhi, India: New Baratiya Book Corporation (Reimp. 2003). p.451

⁷³ *The student's Sanskrit...* p.448

⁷⁴ Thapar, Romila *Sacrifice, Surplus and the Soul*, p. 311.

religioso grecolatino y a continuación al análisis del pensamiento de Santo Tomás de Aquino por considerar su obra como la mejor sistematización del cristianismo bajo la forma de la religión católica.

Una de las creencias de las cuales puede deducirse ya su presencia desde antiguo es la concerniente a la vida después de la muerte y a un tipo de vida perteneciente no a este mundo sino a uno de mayor perfección, denominado comúnmente “el cielo”. Respecto a estas creencias, difíciles de ubicar su origen en el tiempo, “de ellas nos han quedado testimonios auténticos”⁷⁵, es decir los vestigios y las narraciones respecto a los ritos de sepultura y algunos sacrificios comunes. En estos rituales se enterraba a los muertos y se pensaba que continuaban su vida de una manera distinta bajo la tierra. Se les alimentaba exclusivamente por miembros de la familia derramando vino y leche, y se hacían boquetes en la misma porción de tierra introduciendo el alimento sólido. Nadie se atrevía a comer del alimento así ofrendado. Algunos estudiosos (como Taylor, Westermack y Spencer)⁷⁶ consideran que la ofrenda principalmente de animales, alimentos y obsequios que acompañaban a los muertos es la forma más antigua de sacrificio, en tanto que para ellos, la ofrenda de las primicias sería el escalón hacia un tipo de religión en donde ya se reconoce una subordinación ante lo divino. Otra característica muy importante era sin duda la pronunciación de ciertas fórmulas mientras se realizaba el culto. Esta religión antigua, si se la puede denominar así al menos *pro tempore*, parece ser común a los pueblos y además antiquísima:

Estas antiguas creencias han perdurado mucho tiempo y su expresión se encuentra todavía en los grandes escritores de Grecia. ‘Sobre la tierra de la tumba -dice Ifigenia en Eurípides- derramo la leche, la miel, el vino, pues con esto se alegran los muertos’... Véase la oración de Orestes a su padre muerto: ‘¡Oh, padre mío: si vivo recibirás ricos banquetes; pero si muero no tendrás tu parte en las comidas fúnebres de que los muertos se nutre!’.⁷⁷

Éste último verso nos lleva directamente a otras dos consideraciones: una, que a los mismos antepasados se les tenía en un máximo respeto y veneración, por ser los

⁷⁵ De Coulanges, Fustel (1931) *La Ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma* (Trad. de M. Ciges Aparicio). Madrid, España. Daniel Jorro, Editor. p.8

⁷⁶ Citados por: García López, José (1970). *Sacrificio y Sacerdorcio en la religiones Micénica y Homérica*. Madrid, España. Instituto “Antonio de Nebrija”. p. 38

⁷⁷ De Coulanges *La Ciudad antigua...* p.15 Tomados de: Eurípides *Ifigenia en Táuride*, y Esquilo *Coéforas*.

progenitores, y segundo la particularidad de que la religión doméstica sólo se propagaba de varón a varón, de padre a hijo. Esto significa entre otras cosas el prejuicio de que solamente eran los hombres quienes participaban activamente en el acto de la generación humana. Es el hijo el autorizado a realizar los sacrificios y las libaciones, entendiendo por sacrificio un sentido amplio que en este momento incluye las ofrendas depositadas en el fuego del hogar, factor principalísimo. La casa de cualquier griego o romano tenía un altar donde tenía que haber siempre ceniza y carbones encendidos y era obligación del jefe de casa mantenerlo siempre encendido, de día y de noche. Al fuego verdaderamente se le adoraba, y se le ofrendaba todo aquello que se juzgaba que podía ser grato a un dios: flores, frutas, vino, incienso, etc. Se le solicitaba además protección y auxilio en la satisfacción de los anhelos eternos del individuo. A cambio, se le nutría y fortalecía todos los días. Más tarde, cuando se conoció la realización de rituales fuera del domicilio y en colectividad, dirigidos hacia los dioses olímpicos, en todos esos sacrificios siempre se dirigía la primera invocación al hogar: “El primer sacrificio que toda la Grecia ofreció en Olimpia fue para el hogar, el segundo para Zeus”.⁷⁸ Podemos ver así, una estrecha relación con el fuego no sólo importante para la religión doméstica sino extendida hacia el culto social o civil. La diferencia entre ambos dominios estriba en que el primero era absolutamente familiar, realizado “intramuros” por decirlo de alguna manera, y al margen de las demás familias. Cada hogar protegía a los suyos y puede presumirse que poseía una determinada tradición exclusiva de su linaje, un verdadero patrimonio:

Para todos los actos de esta religión era indispensable el secreto, *sacrificio occulta* dice Cicerón; si una ceremonia era advertida por cualquier extraño se trastornaba, se manchaba con su única mirada. Para esta religión doméstica no había reglas uniformes, ni ritual común... Ningún poder exterior tenía el derecho de regular su culto o su creencia. No existía otro sacerdote que el padre: como sacerdote no reconocía ninguna jerarquía. El Pontífice de Roma o el Arconte de Atenas podían informarse de si el padre de familia observaba todos los ritos religiosos, pero no tenían el derecho de ordenarle la menor modificación. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*, tal era la regla absoluta.⁷⁹

De tal modo que la religión no residía en los templos, sino en el domicilio.

⁷⁸ *Ibidem*, p.31

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 42-43. La cita latina es de Varrón *De ling. lat.* VII 88.

Por otro lado, quiero presentar ahora un mínimo análisis de la noción de sacrificio en la religión Católica –estrechamente emparentada con los grecolatinos–, basándome en el estudio del Pbro. José Medina Estevez sobre los trabajos del Doctor Angélico al respecto. Tenemos en primera instancia que “El lugar propio de la doctrina del sacrificio es el tratado de las virtudes, de una de las cuales es el acto más importante”.⁸⁰ Esto es, el sacrificio es la puesta en acto de una virtud. Por otra parte: “Claramente se afirma que la naturaleza corpórea es el origen del deber de rendir culto exterior”.⁸¹ En otras palabras, cuando hablamos de sacrificio hay que distinguir entre un culto interior y uno exterior: un culto formal, en donde con la mente ofrecemos a manera de sumisión y reverencia a Dios nuestros pensamientos principalmente, y un culto material o sensible donde utilizamos una serie de objetos, en ciertas circunstancias y lugares bien establecidos para no caer en la superstición o la idolatría. La relación entre estos dos cultos sin embargo no es antagónica sino más bien subordinada. El culto exterior supone siempre el interior, pues es nuestra voluntad y pensamiento el que lo guía y le da sentido; en cambio, el culto interior puede prescindir a todas luces de los signos sensibles:

Aquel que es honrado, siendo como es un espíritu, no puede ser alcanzado con el cuerpo, sino con la sola mente: y por eso su culto consiste principalmente en los actos de la mente por los cuales ella misma se ordena hacia Dios... Mas, porque nosotros, que honramos a Dios, somos seres corporales, y recibimos el conocimiento por los sentidos corpóreos, de ahí proviene que por parte nuestra se requieran para dicho culto también algunas acciones corporales...⁸²

Con esta doble noción del culto y su necesidad social, Santo Tomás responde a una objeción planteada a propósito del versículo de San Juan 4, 24: “Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren”.⁸³ Esto es, la necesidad de los sacrificios no estriba en su utilidad para Dios, que no necesita de acciones ni tampoco las recibe. Pero estos son para ensalzar su Gloria y el provecho es nuestro en cuanto nos sometemos a Él y nos demostramos súbditos suyos. Además, tanto el acto interior como el exterior arriba mencionados son en realidad una sola entidad llamada en términos

⁸⁰ Medina Estevez, José (1955) *Notas sobre la noción de sacrificio según Santo Tomás de Aquino* (Tesis de Doctorado en Teología). Santiago de Chile, Chile. Imprenta San José. p.7.

⁸¹ *Ibíd.*, p.14.

⁸² *Ibíd.*, p.28.

⁸³ *Santa Biblia*, Ed. Sociedades Bíblicas en América Latina, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Cipriano de Valera (1602). Última revisión en 1960. p.978

estrictamente teológicos “unidad moral” del individuo. Finalmente, el elemento individual, es la parte que le corresponde totalmente al sujeto: es la porción, por decirlo así, de aquello que la religión concierne a cada uno, sea uno sacerdote o un sencillo feligrés. La manifestación de tal elemento es en el sujeto la devoción, a saber, una afección psicológica que atrae y excita constantemente al individuo hacia las cosas que son de Dios, ordenando su mente sólo a alcanzar y permanecer en aquello que considera de Él. Por esta razón para el Pbro. Medina Estevez, “queda justificada la calificación de acto primero y lícito de la religión atribuida a la devoción con referencia a los actos interiores”.⁸⁴ La importancia de todo esto se verá en seguida conectado con la noción de sacrificio.

Es posible distinguir al menos tres sentidos en los que Santo Tomás se refiere al sacrificio. El primero de ellos, es entenderlo en sentido amplísimo. El Doctor Angélico retoma aquí una cita de San Agustín que parecería definir al sacrificio: “toda obra que hacemos para unirnos con Dios en santa sociedad es un verdadero sacrificio”.⁸⁵ Pero lo que nos dice es que en realidad se trata aquí de un sentido muy lato y además metafórico del término, sentido que permite decir por ejemplo que la oración, la alabanza, y en general cualquier obra realizada con la mente solamente o con repercusión en el cuerpo, como el ayuno, o cualquier otra mortificación, son sacrificios. El segundo sentido, es una equivalencia exclusivamente entre el sacrificio y la devoción que, como ya vimos, es el acto individual más interior del sujeto. Aquí, es el alma (la psique del individuo) misma la que es ofrecida y entregada. Y a éste sacrificio al que Santo Tomás dice que “todos están obligados a ofrecer a Dios un espíritu devoto”.⁸⁶ Este sentido de sacrificio difiere del primero en que este es un acto u obra de cualquier modo que sucede siempre y cuando se dé bajo el imperio de la religión, mientras que éste último procede sólo como un acto interior, es más, debería decirse interiorísimo. Finalmente, el tercer sentido es aquél de los actos exteriores de un culto, a saber: encender velas, comer oblaciones, ponerse de pie, juntar las manos, levantar la voz, tomar vino, rociar agua, y un largo y detallado etcétera.

Se ha dicho que el sacrificio es en suma o cualquier obra, o la devoción, o cualquier acción de un culto. La fórmula estricto sentido para el Doctor más eminente del

⁸⁴ *Ibíd.*, p.48.

⁸⁵ *Ibíd.*, p.51. El original latino es: “Verum sacrificium est omne opus quod (al: quo) agitur ut sancta societate inhaeremus Deo”. *De Civitate Dei*, L 10, c6.

⁸⁶ *Ibíd.*, p.61.

Catolicismo que encierra lo que comporta el sacrificio es esta: “cuando alrededor de las cosas ofrecidas se realiza una acción”.⁸⁷ Esta expresión usada por San Isidro, tiene dos sentidos: uno el de consagración, esto es, el paso del estado profano al sagrado, y el otro, el de rito sacro. La palabra “alrededor” (*circa*) de la fórmula citada además significa no sólo “cerca de” en un sentido local, sino también “con respecto de” en cuanto ideas, pensamientos, afecciones, que se suscitan en torno a una acción de consagración o un ritual sacro.

Ahora se puede definir entonces hermenéuticamente y con toda seguridad al sacrificio desde la tradición greco-latina sobreviviente en la doctrina católica como “hacer algo sacro” (*sacro facere*), sin importar si aquello que se hace es en un plano físico, mental o intelectual, tomando muy en cuenta el breve análisis del párrafo anterior. Y para completar esto, sólo queda por afirmar que es evidentemente al sacerdote (“dotado de lo sacro”) a quien compete primariamente hacer esta operación.

Teorías sobre el sacrificio védico

El sacrificio védico, entendido como una institución y como una práctica que pueden ser deconstruídas críticamente, ha sido objeto de diversas teorizaciones académicas. En el libro ya citado del profesor Spelman, se halla delineada una teoría sacrificial del Estado. De acuerdo con ella, el Estado mismo es un sacrificio: el rey es el principal agente para lograr este y el Estado (es decir, la población, el territorio y el gobierno) cumple un papel determinado en el gran sacrificio presidido por él.⁸⁸ El cuerpo social es gobernado por su “cabeza”, que más que privilegios tenía obligaciones para con su gente, las más importantes de las cuales eran la protección y el auxilio en el cumplimiento de las metas de la vida: “Incluso el rey no estaba por encima del *dharma*”.⁸⁹ Esto implica que en caso de faltar a su deber él mismo sería castigado por la ley. Se debe notar que si el rey es el prototipo del *yajamana* o sacrificador esto no significa que haya una equivalencia entre ambos conceptos: el sacrificador como patrón puede ser cualquier hombre “dos veces nacido”, es decir

⁸⁷ *Ibíd.*, p.82. El original latino es: “Quando circa res Deo oblatas aliquid fit” *Suma de Teología* 2-2, q85, 3, ad3.

⁸⁸ Spelman *Political Theory of Ancient India* p.11

⁸⁹ *Ibíd.*, p.25

cualquier aryo; y como ejecutor el sacrificante siempre es un sacerdote. Para Veena Das el discurso antropológico clásico sobre el sacrificio asumió sin más que el sacrificador estaba cargado con cierto amonto de polución, pecado o culpa que la persona o el cuerpo social podían limpiar por medio del culto sacrificial. En contraste con esta posición, Veena Das hace un estudio a partir de la escuela *Mimamsa* la cual elabora una estructura en donde no es el pecado sino el deseo del sacrificador el cual es tomado como fundamental.⁹⁰ Aunado a la satisfacción del deseo personal y como principal medio, está el lugar primordial que ocupa el lenguaje en el sacrificio, de acuerdo a la teorización elaborada por *Jaimini*. El lenguaje es una realidad instituida no hecha por humanos (*apaurusheya*). El argumento avanzado acerca de la Palabra Védica como eterna y no arbitraria es que la producción humana de las palabras refleja pero no puede llevar hasta la exhaustión a la Palabra: el Logos no puede ser reducido a ninguna de sus manifestaciones sustantivas, sea en forma hablada o escrita.⁹¹ El sacrificador actúa entonces como un agente libre, porque aún guiado bajo el comando védico “*svarga kamah yajeta*”: “por el deseo del cielo, ejecuta (perform) el sacrificio”, es completamente libre de realizarlo o no. La frase está en modo optativo del imperativo. El sacrificador alcanza el cielo sólo si así lo desea. El objeto del deseo es el cielo, y este no es un deseo por un lugar externo al individuo o un espacio mundano allí fuera, sino que el placer asociado con el cielo es distintivo por su universalidad y debe ser distinguido del placer que resulta de la satisfacción de cualquier otro deseo particular.⁹² Por otro lado, para J.C. Heesterman en términos simples el sacrificio es una contienda (“a play”, entendido bajo este sentido) que trata con el acertijo de la vida y la muerte “los cuales están íntimamente vinculados y al mismo tiempo cada uno es la negación absoluta del otro”.⁹³ Además, el sacrificio para este autor, es no solamente una ceremonia religiosa edificante, sino también una arena de alianzas y conflictos involucrando asuntos mundanos: el campo en el cual honor y posición deben ser ganados, y el mercado donde ocurre la distribución de los bienes. Se puede encontrar en estos aspectos el reflejo de la intrincada relación entre el *Kshatriya* y el *Brahman*. Ambos tienen que trabajar conjuntamente, sin embargo, bajos

⁹⁰ Das, Veena. *Language of sacrifice*. Rev. Man, New Series. Vol. 18, No. 3 (Sep, 1983) p. 445

⁹¹ *Ibidem*, p. 447 En el himno ya citado R.V. X. 71.4 se lee: “Más de uno no ha visto la Palabra, aunque ve; alguno que oye no la ha escuchado. A éste ella le ha abierto su cuerpo, como el suyo abre a su marido una mujer ricamente ornada.” De Mora *El Rig Veda* p.294

⁹² *Ibidem*, p. 448

⁹³ Heesterman, J.C. (1993) *The broken world of sacrifice* (An essay in Ancient Indian Ritual) The University of Chicago Press. p. 2

ciertos aspectos rivalizan por el poder y el mantenimiento de su *status quo*. Ahora bien, de acuerdo con Madeleine Biardeau el sacrificio puede ser visto como el principio cósmico: “el cosmos es el producto del sacrificio, el sacrificio está al comienzo de todo”.⁹⁴ De aquí que naturalmente tenga una extensión en el ámbito social donde regula la vida del hombre orgánicamente. Para otro autor, J. Gonda, el sacrificio es una cuestión que concierne en primer lugar a *Prajapati*, el “Señor de las Criaturas”: el verbo comúnmente usado para denotar su actividad creativa (divina) es *srij* el cual, en la voz media, significa literalmente “emitir de uno mismo”.⁹⁵ En algunos *brahmanas* a menudo es establecido brevemente que el sacrificio fue emitido de *Prajapati*. Para tomar un ejemplo ritual sacrificial particular, se puede referir el *Agnihotra* donde es *Prajapati* quien emitió en primer lugar a *Agni*, el sacerdote de los dioses y factor prístino para el oficio del *brahman*, presente en el fuego del hogar. Pero después de emitir a *Agni* emitió todas las demás criaturas, y cuando ambas se alejaron tanto que no pudieron ser ya traídas de regreso por *Prajapati*, Él devino caliente (léase intensificado) y su sudor devino mantequilla clarificada (*ghee*). A instancias de su propia voz (*vac*) Él ofreció esta oblación en el fuego. La historia continúa narrando otras emisiones de sí mismo, hasta que finalmente se dice que *Agni* tuvo miedo y re-ingresó por ello a *Prajapati* para re-nacer (literalmente “nacer”, *ajayata*) en participación de los esfuerzos de *Prajapati* que son llamados *Agnihotra*.⁹⁶ Pero además de haber emitido de sí mismo el sacrificio y de haber producido los ritos concernientes a la creación, a menudo también es establecido brevemente que Él mismo es el sacrificio.⁹⁷ Es decir, hay una completa identidad de todo lo que ha sido “emitido” con aquello que lo “emitió”. También se deduce que “aquello” permanece o permea “todo esto”; a saber, el Universo. Como tal, el Universo es en sí mismo la creatura que se alejó de *Prajapati* en la leyenda mítica del *Agnihotra* ya referida, puesto que el Universo, como su nombre lo pareciera indicar claramente, es la “unidad de la diversidad”: el terreno o soporte extendido indefinidamente donde se manifiestan los mundos, seres, cosas. El acto creativo primordial de *Prajapati* es el modelo original del cual cada sacrificio es tan sólo una repetición.

⁹⁴ Biardeau y Malamoud *Le sacrifice dan l'Inde ancienne* p.16

⁹⁵ Gonda, J. *Vedic gods and the sacrifice*. Rev. Numen. Vol. 30 Fasc. 1 (Jul. 1983) p. 3

⁹⁶ *Ibidem*, p. 3

⁹⁷ *Ibidem*, p. 6.

Para Veena Das el sacrificio se mueve en dos ejes: el primero es la parte concerniente con la creación de un orden cosmogónico a través sólo del cual las conexiones entre el mundo visible e invisible pueden ser hechas y el segundo es la satisfacción del deseo individual, como ya se mencionó.⁹⁸ El mandato védico es dirigido a alguien que puede elegir entre la satisfacción de un deseo particular (adquisición de un objeto o logro de cierto objetivo) y la experiencia de sí mismo como puro deseo (alcanzar el cielo). Por lo tanto, respecto al sacrificio es conveniente diferenciar entre aquél donde se realizan actividades que tienen al acto como lo principal (*kritvartha*) y aquél donde se realizan actos por el bien del agente (*purushartha*). Considerando los elementos del sacrificio, Veena Das hace la siguiente distinción: aquellos que lo identifican y aquellos que describen su procedimiento. En sus palabras, algunas características sobresalientes del sacrificio, en lo tocante a la anterior distinción:

El mundo visible del sacrificio está constituido por el sacrificador y las ofrendas y el mundo invisible por las deidades. El vínculo entre el (mundo) visible e invisible son el fuego sacrificial y los sacerdotes (*agni*, el sacerdote de los dioses quien aparece de su parte y el sacerdote sacrificial que aparece por el lado del *yajamana*).⁹⁹

Para Heesterman el sacrificio es un complejo que se compone de tres elementos principales: matanza, destrucción y distribución de comida.¹⁰⁰ Del primer elemento los antiguos textos védicos no dejan lugar a dudas que sin importar se trate de moler vegetales, apresar el soma o quitar la vida a algún ser vivo, se trata siempre de una matanza, dado que se utiliza comúnmente el verbo *hanti* “matar, asesinar”. En cuanto al elemento de destrucción usualmente es una pequeña porción de la ofrenda la que se consume en el fuego totalmente. Aunado a estos elementos, la distribución de la comida puede ser vista como la solemnización de un banquete. Para Heesterman la suma del complejo ritual del sacrificio no fue alcanzado de una vez sino que fue desarrollándose paulatinamente a medida que se racionalizó y alcanzó una estabilidad y una persistencia innegable asimismo como una amplia distribución en las distintas partes del mundo.¹⁰¹ Su definición del sacrificio sería

⁹⁸ Das *Language of sacrifice...* p. 452

⁹⁹ *Ibidem*, p. 453

¹⁰⁰ Heesterman *The broken world of...* p. 9

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 11.

por lo tanto: matanza-con-festín caracterizada por la destrucción de una parte de la comida.¹⁰²

Desde el punto de vista tradicional el sacrificio posee un origen mítico y un lugar determinado en el ciclo cósmico de la humanidad entera. El origen mítico se relaciona estrechamente con la tradición oral que da cuenta diciendo que este fue producido por los dioses y que, en algún tiempo, ellos mismos trataron de esconderlo a los humanos: “sin embargo los sabios con su conocimiento y austeridades pudieron encontrarlo de nuevo trayéndolo a los hombres”.¹⁰³ Los *Brahmanas* hablan del sacrificio siempre como una institución ya establecida desde tiempos antiguos, por lo que para los humanos se trata siempre de “descubrimiento, recuperación, restablecimiento, o repletamiento por parte de los dioses o por deidades como *Agni*, *Prajapati* o incluso *Rishis*”.¹⁰⁴ Por otro lado, el aspecto cósmico y cíclico se puede ver en el *Manava Dharma Shastra* I.79 y ss.,¹⁰⁵ donde se dice explícitamente que el período de cada *Manu* o Legislador Universal comprende numerosas creaciones y destrucciones del Mundo donde *Brahma* en una suerte de “deporte” repite esto “*punah punah*” (una y otra vez). Cada manvántara o ciclo de una creación comprende cuatro Edades que van decayendo continuamente en rectitud, justicia y bondad de los humanos. En la primera de estas, la era *Krita*, el *Dharma* tiene cuatro pies y está entero. Es la Edad de la Verdad. En las otras tres el *Dharma* es depravado sucesivamente. La esperanza de vida va decayendo y en contraste las enfermedades y los desastres naturales van en aumento. Un conjunto de actividades es prescrito para cada Edad:

Ma.Dh.Sh.I 86: En la era *Krita* la (virtud) principal es declarada que es (la ejecución) de austeridades, en la *Treta* el conocimiento (divino), en la *Dwapara* (la ejecución de) sacrificios, y en la de *Kali* solamente la liberalidad.¹⁰⁶

Ahora bien, como se supone que actualmente vivimos en la cuarta era -a saber la de *Kali* o Edad Oscura, donde la prescripción es solamente la liberalidad, Heesterman distingue claramente entre obsequio (*dana*) y sacrificio (*yajña*) para elaborar su propia teoría acerca del valor dado al elemento de destrucción generalmente tan sólo de una parte

¹⁰² *Ibidem*, p. 14

¹⁰³ Devasthali *Religion and Mythology of the Brahmanas* p. 110

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 141

¹⁰⁵ *Manava Dharma Shastra* Versión sánscrito-inglés en: www.sacred-texts.com (s/p).

¹⁰⁶ *Ibidem*, (s/p).

de la ofrenda, retomando esta tradición de *Manu* según la cual a cada era (*yuga*) corresponde un determinado tipo de ejecución.¹⁰⁷ En suma, para este autor el valor de la destrucción de una ofrenda es la entrega no-egocéntrica del sacrificante. Cabe destacar que en el Cristianismo la ofrenda y el sacrificador se funden en la figura de Cristo, que sería así obsequio y sacrificio a la vez.¹⁰⁸ En el Catolicismo la ilustración de la oblación por antonomasia es la eucaristía, vital en este sentido para comprender la operación de sustituciones del sacrificio cruento, sustituido también y previamente en el sacrificio Védico (ver lo que se dirá más adelante sobre la meditación concerniente al Caballo Sacrificial). La oblación es una ofrenda de lo más representativo para el hombre de su subsistencia y prosperidad: en primer lugar el mantenimiento de su propia vida. El vino por ejemplo es la bebida que representa todo lo que sacia la sed del hombre y lo vigoriza. La miel de aquello que lo fortalece y alegra sus humores con el dulce. Los animales son la carne que lo nutre. Pero cualquiera de estas cosas siendo una oblación no necesariamente es un sacrificio; pueden ser simplemente un obsequio por parte de los legos o incluso del sacerdote. Lo que los torna sacros es la manera ritual (bendición, entre las más comunes) que opera metafísicamente en estas oblaciones un tránsito de estado, a saber, de lo profano a lo sagrado. En el caso de la ostia, no es sino hasta que se la asimila ritualmente al cuerpo de Cristo en que se torna sacra, y por ende, en un sacrificio.

Regresando al tema de la explicación causal histórica que ofrecen algunos autores, Karl Meuli hace derivar el sacrificio de las costumbres pragmáticas de los cazadores elaboradas durante un largo período de tiempo y desarrolladas en adelante por ganaderos, siendo básicamente un ritual de matanza complementado por el festín que le sigue.¹⁰⁹ Johan Goudsblom piensa que el sacrificio tiene sus orígenes en el arbusto-hoguera encendido por el rayo que retrotrae a la primera experiencia del hombre respecto del fuego, por lo que se conectaría directamente con la domesticación de ese fuego surgido naturalmente.¹¹⁰ Por su lado Jonathan Z. Smith sugiere que el sacrificio es la exageración de la domesticación –

¹⁰⁷ Heesterman *The broken world of Sacrifice* p. 13

¹⁰⁸ Cf. Mt.27.50 “Más Jesús, habiendo otra vez clamado a gran voz, entregó el espíritu”; Mc.15.37 “Más Jesús, dando una gran voz, expiró”; Lc.23.46 “Entonces Jesús, clamando a gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y habiendo dicho esto expiró” y Jn.19.30 “Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu”. *Santa Biblia...* pp. 910, 933, 972 y 999 respectivamente. Nótese la importancia de la “voz” y su conexión con directa con el espíritu (que correspondería aquí al *prana* en la doctrina India).

¹⁰⁹ Heesterman. *The broken world of Sacrifice*, p. 14. Citado por el autor.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 20 Citado por el autor.

tanto del fuego como de las plantas y los animales, una especie de meditación en un proceso cultural insertando otro proceso en la cultura misma.¹¹¹ Heesterman redondea las ideas de los tres autores mencionados previamente afirmando que el sacrificio y su característica distintiva, la oblación echada al fuego, fueron los medios para resolver las tensiones y las ambigüedades construidas al interior del mundo humano domesticado.¹¹² Esto es, el sacrificio podría ser mejor entendido quizás como un “juego”, una “ejecución”, que torna las tensiones y las incertidumbres visibles mediante la fragmentación de las mismas en actos separados y bien definidos que ponen su ambigüedad en relieve, para ser reflexionadas por los hombres. La tensión más grande sería la descrita míticamente como la lucha entre los *Devas* y los *Asuras*, que correspondería a nivel humano a la lucha entre “nosotros” y los “otros”. En este mundo artificial creado en el sacrificio el hombre juega a ser Dios y no sólo a seguir el ejemplo de los dioses, lo cual se torna muy claro en el hecho de la constante identificación del sacrificador con la deidad a la que se dirige. La incertidumbre primordial sería a su vez la creada por el deseo, o mejor dicho, es el deseo primordial –la voluntad de progenie de Prajapati, del que emana la incertidumbre en el universo, sea como la fuerza que lleva hacia afuera el mundo como conflicto o hacia dentro como divisiones internas.¹¹³ Finalmente, la noción que mejor caracterizaría al sacrificio en palabras de Heesterman es la de “contienda”,¹¹⁴ esto es, el mundo quebrantado del sacrificio sería la más elevada y perfecta manifestación del juego, debido a que la vida y la muerte están ahí directamente recreándose.

Ahora bien, las nociones socio-políticas del rey, festín y contienda, además de las eminentemente religiosas, no deben ser vistas como las únicas esferas que toca el sacrificio. Menester es también hablar de la esfera metafísica. Quizás una de las principales finalidades del sacrificio sea realizar por medio del conocimiento la identidad entre el sacrificador y la deidad, es decir la deificación. Esto es afirmado explícitamente por ejemplo en S.B. X.I.4.14 “...quien construye un altar deviene la deidad Agni...” que no es más que la corroboración de S.B. X.I.4.1 “Y de igual manera lo es el Sacrificador... por

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 23 Citado por el autor.

¹¹² *Ibíd.*, p. 26 “The use of fire both for preparing the food and for destroying it reflects the inner tension”

¹¹³ *Ibíd.*, p. 29

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 41.

esta ejecución (performance) sacrificial, y por este orden de procedimiento, él hace su cuerpo uniformemente indeclinable e inmortal”¹¹⁵. Gonda escribe:

Así que no es sorprendente que, de acuerdo a la teoría ritualística avanzada en los brahmanas, el sacrificador quien imitando a Prajapati en sus dispositivos y métodos rituales esforzándose por elevarse en el mundo o para transgredir las limitaciones de una existencia mundana normal, sea “identificado” con el dios creador.¹¹⁶

El valor práctico de esta identidad se refleja precisamente en el ritual donde debido a que el sí-mismo (atman) del sacrificador es idéntico con Prajapati él participa en la identidad de dios y el sacrificio. De otra manera, el hombre estaría imposibilitado para realizar los ritos efectivamente. Todos los materiales y dispositivos utilizados durante el ritual están cargados con este mismo valor de “identidades”, a menudo hechas patentes a través de los números de las sílabas, las stanzas, los materiales, etc. empleados. Gonda cita otro ritual sacrificial muy importante a propósito de la “emisión” de *Prajapati*: el *Agnicayana*, la construcción de la gran fogata.¹¹⁷ En el sacrificio de la gran fogata, el dios es restaurado a la unidad, sus variadas formas y miembros son re-integrados y consolidados. La fogata o lugar donde descansa el fuego al ser construida simboliza la reunión de los esparcidos y desjuntados elementos del universo fenoménico en una sola estructura orgánica. De la misma manera, el sí mismo del sacrificante deviene reintegrado una vez más, al realizar la construcción de la fogata intelectualmente, implícito en la fórmula bien establecida “quién así conoce” (*ya evam veda*). Gonda remarca el hecho de que, los brahmanas enfatizan a menudo la indispensabilidad del conocimiento de los medios y el origen del rito el cual está uno a punto de abordar: “sólo así la ejecución será exitosa”.¹¹⁸

El paso hacia el pensamiento de las Upanishads

Antes de proceder a discutir una de las teorías revisadas acerca del el sacrificio, quisiera abordar al menos sucintamente la importancia de la transición del pensamiento védico hacia

¹¹⁵ *Shatapatha Brahmana: according to the Madhyandina School* (Trans. by Julius Eggeling) Part. IV. p.296 y 292 respectivamente.

¹¹⁶ Gonda. *Vedic gods and the sacrifice*. p. 14

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 8

¹¹⁸ *Ibidem*.

el pensamiento upanishádico que, al final de cuentas, procede directamente de la misma fuente que originó el movimiento ritualístico de la tradición de los sacerdotes brahmanes.¹¹⁹ Las especulaciones de las upanishads se basan enteramente en el vocabulario de las creencias y el ritual védico, no obstante la diferencia primordial estriba en un giro en el paradigma del conocimiento y en un abandono de la acción. En palabras de Biardeau: “teóricamente, el renunciamiento se presenta como un corte radical con el mundo regido por el sacrificio”; sin embargo, de hecho también puede ser visto como un proceso de interiorización del mismo.¹²⁰ Para describir este cambio, me limitaré a citar algunos preliminares de los comentarios de Shankaracharya (VIII *circa* d.C.) a las *Upanishads* antiguas pues considero que estos, pese a ser más de un milenio posteriores al período védico, arrojan bastante luz sobre la tradición exegética eslabonada entre maestros y discípulos que debió sobrevivir oralmente durante este largo tiempo. El punto fundamental de tal transición, nos dice Shankara, es que todos los *mantras* utilizados hasta aquí como parte de los rituales descritos en los *brahmanas* forman parte de la noción de *karma*. De acuerdo con Frits Staal, quizás la más interesante contribución (teórica) India sea el término *karma* en sí mismo: “original y primariamente es utilizado para (designar) el ritual y similarmente actividades puras o ideales, viene por extensión a denotar cualquier tipo de actividad humana”.¹²¹ En cambio los *mantras* que componen las *Upanishads* no tratan en sí con ningún tipo de acción, sino más bien con algo completamente distinto, a saber, *jñana* (literalmente “gnosis”): “Por lo tanto estos versos (de la *Isha Upanishad* y de cualquier otra) remueven la ignorancia natural de uno acerca del Sí-mismo (*atman*) a través de la revelación de la verdadera naturaleza del Sí-mismo, y con ello producen el conocimiento de la unidad, (pureza, indestructibilidad, omnipresencia) etc. del Sí-mismo, los cuales son los medios para cortar de raíz el sufrimiento, la ilusión, etc., incidentales a la existencia mundana”.¹²²

¹¹⁹ El desarrollo de pensamiento en el período védico que va del vedismo al brahmanismo y posteriormente a la etapa de las *upanishad*, es una hipótesis demasiado lineal propuesta en primera instancia por Max Müller para dar cuenta de una sucesión establecida un tanto arbitraria. Loui Renou propugnó los criterios lingüísticos utilizados así como el uso del contenido de los textos para sustentar esta postura. Para Biardeau: “la oposición (real o aparente) que se ha querido ver entre el ideal religioso védico y el upanishádico no implica una sucesión cronológica”. Biardeau y Malamoud *Le sacrifice dan l’Inde ancienne*, p. 57.

¹²⁰ Biardeau y Malamoud. *Le sacrifice dan l’Inde ancienne*, p. 59.

¹²¹ Staal *The meaningless of ritual*, p. 7.

¹²² Swami Gannhiraananda (2006). *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p. 4.

Este cambio en el paradigma del conocimiento, produjo como corolario el abandono en la acción. En la fase tardía del período védico nos encontramos con sociedades cada vez más urbanizadas y quizás paradójicamente también cada vez más con ascetas. En su estudio introductorio a las Upanishads más antiguas, Patrick Olivelle nos dice que en el período védico tardío los Aryos, que habían sido nómadas, adoptaron mucho del sistema económico de los nativos:

...la economía de la sociedad védica a lo largo de la región del Valle del Ganges alrededor del 1,000-600 a.C. fue en gran medida agricultura y ganadera... Al arroz, un cereal nativo de la región del Ganges, devino su principal comida. Hay también evidencia de artesanías, especialmente alfarería, textiles y trabajos en metal. Los textos védicos (de este período) atestiguan por sí mismos la existencia del comercio y los comerciantes.¹²³

La transición política del período védico tardío fue progresivamente desde pequeñas unidades administrativas, tributarias y comerciales de regiones regidas por jefaturas hasta la emergencia de reinos con ciudades capitales. Aunque es incierto determinar si las *Upanishads* más tempranas fueron compuestas antes o durante el período de urbanización del Ganges, para Olivelle estas: “reflejan, si no un medio ambiente urbano, entonces al menos uno en proceso de urbanización”.¹²⁴ Menester es destacar que esta ola de pensamiento acarrió nuevas ideas sobre el ascetismo. La nueva doctrina critica el culto sacrificial –por sí mismo no puede ser un medio de liberar el *atman*.¹²⁵ Una vez más, para Thapar:

(En) la nueva enseñanza se trocó de los brahmanas como sacerdotes hacia los khsatriyas y brahmanas como maestros, paralelo al cambio llevado a cabo del ritual y los deberes religiosos (a la realización del conocimiento del *atman*)... Sacerdotes, en tanto que mediadores entre el hombre y los dioses, no eran requeridos en este sistema, desde que en la nueva enseñanza cada individuo era responsable por su propia salvación y el rol de la deidad podía estar ausente.¹²⁶

Para el pensamiento védico las buenas obras son las llevadas a cabo conforme al *dharma*, al estadio de vida y al *varna* (casta) del nacimiento actual, mientras que las malas

¹²³ Olivelle *The early Upanishads* p.6

¹²⁴ *Ibídem*, p.7

¹²⁵ Thapar, Romila *Sacrifice, Surplus and the Soul* p. 309

¹²⁶ *Ibídem*. p.311.

son simplemente las que les son contrarias. El grado más bajo de expectativa y realización de buenas obras a nivel individual tiene que ver con la experiencia sensorio-motriz del “yo” en este mundo, que es el primero de los tres postulados en la metafísica védica y que está presidido por Agni, la deidad del fuego y patrono de la luz. Shankara hace notar que:

En materias que caen dentro del rango de la experiencia, el conocimiento de los medios con los cuales lograr fines buenos y evitar los malos es muy fácilmente adquirible a través de la percepción y la inferencia. De aquí que los Vedas no deban ser buscados para ello.¹²⁷

Esto es, en la vida actual que cada “yo” experimenta a través de sus propios sentidos y órganos de acción y conocimiento, la autoridad del *Veda* es innecesaria. Pero entonces, ¿dónde comienza la autoridad de los *Vedas*, en éste sentido? Es precisamente en aquellas materias concernientes a lo que no se puede percibir y a lo que no se puede inferir, donde el *Veda* es útil y loable, a saber, las del mundo intermedio, presidido por *Vayu*, y las del mundo de *Brahma* o Cielo, presididas por *Aditya* (Tai. Up.I.5.2).¹²⁸ Tales materias revelan de manera general la relación del hombre para con la divinidad, los dioses, los antepasados, y demás entidades sutiles (intermediarias) y celestiales; revelan los misterios menores o cosmológicos, como lo son la creación, mantenimiento y disolución del universo y del individuo, ambos análogos; y también revelan al final y como propósito último a los misterios mayores o metafísicos. Estos misterios mayores conforman la doctrina del *vedanta* (lit. “fin-y-finalidad del veda”) por ejemplo en Br.Up., donde comienzan a ser delineados exponiendo la identificación con *Hiranyagarbha* (a través de la meditación como se verá más adelante). Continúan con las instrucciones místicas para lograr el verdadero secreto de “la salida del cosmos”¹²⁹ y la identificación con *parabrahman* tan sólo a través de la sílaba imperecedera (*Akshara-Aum*) entre otros temas.¹³⁰ Todas estas materias

¹²⁷ Swami Madhavananda (2004). *The Brihadaranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* Kolkata, India: Advaita Ashrama (Déc. Rimp.), p. 1.

¹²⁸ Swami Gannhirananda (2006). *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p. 260.

¹²⁹ Es decir, “el pasaje del Sol”, como por ejemplo: la persona que está en Sol: “Su nombre es *ud* (arriba); está elevado sobre todo mal... él controla los mundos más allá del sol y los deseos de los dioses...verdaderamente capaz de obtener deseos cantando es quien sabiendo esto canta el *saman*, canta el *saman*”, (Ch.Up. I.6-7).

¹³⁰ El profesor R.V. Joshi concluye en su erudito y conciso estudio acerca del término sánscrito *Akshara* lo siguiente: “Este análisis de la palabra ‘Akshara’ testifica que en las Upanishads antiguas había el emplazamiento para (concebir) una Realidad Trascendental Absoluta y era identificada con Om-Brahman Satyam-Purusha. En el Brahmasutra de Badarayana, encontramos una clara mención de la palabra ‘Akshara’ como ‘Brahman’. *The concept of ‘Akshara’ in the Early Upanishads*, p. 159.

se presentan como experiencias que sobrepasan la capacidad ordinaria del ser humano. El *Veda* es tradicionalmente, recordémoslo, suprahumano y eterno. Ahora bien, una de tales materias védicas ya específica respecto a los misterios menores, es la concerniente a la existencia de sí mismo en una vida futura. Para Shankara, no es sino “hasta que una persona se da cuenta de la existencia de sí mismo en una vida futura”,¹³¹ que uno será inducido a seguir los *Vedas*, es decir, a llevar a cabo los ritos y las prescripciones ahí indicadas para obtener lo que es bueno y evitar lo malo, aquí y en esa otra vida.

Así que este darse cuenta de una vida continuada es el grado siguiente en la escala de realización de las obras. Esto es cuando cualquier persona, una vez consciente de la existencia de sí misma en una vida futura, se toma por el agente y el experimentador de estas obras, asociándose activamente por lo tanto en la transmigración. Surgiendo entonces en ella el deseo de obtener riqueza y placer una y otra vez reiteradas en una cadena sin principio ni fin. La identificación de una persona con un “yo” particular es debido precisamente a esta superposición mental de la naturaleza de la memoria que hace que un individuo tome su sí-mismo como un “yo” agente y experimentador;¹³² y esto es estrictamente a lo que Shankara llama ignorancia (**avidya**). “Ignorancia” es una sobre imposición sobre la naturaleza primordial del sí-mismo, en cambio:

... la investigación de la naturaleza de la entidad real separándola de la cosa superpuesta, es lo que se llama “**vidya**” (conocimiento)... Todas las formas de conducta mundana y Védica, que están en relación con medios válidos y objetos de conocimiento, comienzan al dar por hecho esta mutua superposición entre el /Âtmâ/ y el no- /Âtmâ/, conocida como ignorancia. Y así nacen todas las escrituras que tratan de los preceptos, prohibiciones o liberaciones.¹³³

Todo esto es precisamente el *karma* (obras en general, acción ritual en particular, y actos buenos y malos específicamente) que gira sin cesar metafóricamente en una rueda de nacimientos y muertes, en diversos planos de manifestación o mundos, que dependen de los

¹³¹ Swami Madhavananda. *Brihadaranyaka Upanishad*, p. 1.

¹³² Cito: “Algunos definen el término “super-imposición” como el añadir los atributos de una cosa sobre otra. Pero algunos aseguran que donde aparece la superposición de algo lo que se evidencia es la confusión que surge de la ausencia de discernimiento. Otros dicen además que la superposición de algo sobre algún substrato, consiste en imaginar unos atributos opuestos, en su misma base. Desde cualquier punto de vista, se trata de tomar la apariencia de una cosa como si fuera otra.”¹³² -----, (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara*, (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p.33. El ejemplo clásico es tomar una cuerda por una serpiente.

¹³³ *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara*, (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p. 34.

nombres y las formas, de los medios y los fines hasta que, por una convicción personal generada interna y espontáneamente, se considera todo esto en conjunto como un mal. Es a tales personas que desean intensamente despojarse de su ignorancia (como se describió arriba) a quienes se dirige Shankara explícitamente justo al principio de su comentario a la *Brihadaranyaka Upanishad*, a esos que están disgustados con la relatividad y la contingencia de éste universo. Y es para ellos que expone integral y metódicamente la teoría del *jñana*, que implica la liberación de las ataduras del *karma* por la realización efectiva del conocimiento de *Brahma*, comenzando por la meditación concerniente al Sacrificio del Caballo.

El Caballo Sacrificial

En el comentario a la Br.Up. que vengo citando Shankara refiere sintéticamente a continuación los hitos doctrinales del *advaita vedânta*¹³⁴ insertados en la leyenda de *Naciketas*, proveniente de la *Katha Upanishad*.¹³⁵ El motivo es franco: *Naciketas* (literalmente, “uno que no sabe pero quiere saber”), es el prototipo de quien desea vehementemente saber: ¿qué o quién es la muerte?, ¿es ésta ciertamente el fin total de la vida o hay algo más?, ¿hay una continuación de la persona o no? La importancia de tales preguntas es porque su solución nos arroja luz para nosotros mismos. Es más, se trata en última instancia del verdadero conocimiento de sí mismo. Para hilar la cuestión, las primeras dos secciones de la *Brihadaranyaka Upanishad* son dedicadas a la meditación específicamente del caballo sacrificial. De acuerdo con el erudito trabajo del profesor Dumont, el sacrificio del caballo (*Ashvamedha*) era el rito de la manifestación más alta de la realeza, que duraba tres días y encerraba la ejecución de muchos otros ritos concernientes principalmente a *Agni* y *Soma*.¹³⁶ Las ceremonias preparativas duraban todo un año. Era ofrecido por un rey victorioso, pero no era un sacrificio de acción de gracias. La religión

¹³⁴ Literalmente doctrina de “la no-dualidad”, reformulada por Shankara. Los escritos más antiguos de esta rama ortodoxa son las *Karikas* de Gaudapada a la *Mandukya Upanishad*, de quien fuera maestro de Shankara.

¹³⁵ Los pasajes que cita Shankara se refieren en suma a “la existencia del sí mismo extra-corporal”. Estos están elegidos de entre muchos otros que también tratan con ésta cuestión, y son: Ka.Up. del I.20 al IV.13, del V.6 al V7, del IV.iii.9 al IV.iv.2, y del II.i.15 al II.i16-17, además del versículo III.ii.13 que culmina la cuestión aceptando no sólo la existencia del sí mismo extra-corporal sino también la característica adquirida en repetidas transmigraciones, de esta manera: “También, uno deviene bueno por medio de las buenas obras y malo a través de las malas”. Sin embargo, esto no debe tomarse como un dogma.

¹³⁶ Dumont, P.E. (1927). *L'Asvamedha* Louvan J.B. Islas, París. (Microfilme), p. i.

védica ignora la acción de gracias y la súplica no es un elemento esencial de sus sacrificios. “El *Ashvamedha* era un sacrificio por la virtud mágica, donde el sacrificante, ya victorioso y poderoso, se asegura nuevas victorias, y sobre todo una soberanía incontestable: un reino glorioso y prospero”.¹³⁷ Este sacrificio existió sin duda en la época en que fue compuesto el *Rig Veda* “pero es verosíblemente más antiguo”, pudiendo ser de origen indo-iranio, o también quizás indo-europeo.¹³⁸ Su extrema importancia es debido a que todos los ritos sacrificiales se funden o culminan en éste gran ritual que no podía ser ofrecido en rigor más que por un *Kshatriya* que hubiera recibido la consagración real (*karka*). El acto culminante era el momento cuando un sacerdote debidamente ordenado y autorizado, santifica, elogia, mata y transfigura el mejor caballo elegido a propósito, en nombre de la deidad.¹³⁹ Todo ello se llevaba de manera solemne en una ceremonia con gran cantidad de personas, materiales y utensilios. Sin embargo, en el giro del pensamiento upanishádico, este sacrificio real puede sustituirse por uno representativo, es decir, sin llevar a cabo las acciones prescritas sino solamente simbolizarlas. Este modo de celebrar el *Ashvamedha* y el *Purushamedha* (Sacrificio del Hombre Primordial) como ceremonias emblemáticas y no como sacrificios reales, está enseñado en el *Veda*; y la interpretación está plenamente confirmada por los rituales y por los comentaristas de los *Samhitas* y *Brahmanas*.¹⁴⁰ Por otro lado, el llevar a cabo un sacrificio emblemáticamente permite a su vez que también puedan ejecutarlo otras personas que no sean del *varna* de los *Kshatriyas*. Además, esta manera representativa permite llevar a cabo una meditación (*vijñana*) como un agregado al sacrificio. En palabras de Shankara:

Aquellos que no tienen derecho a llevar a cabo este sacrificio (de manera material y de acuerdo con las rigurosas prescripciones védicas) obtendrán el mismo resultado a través de ésta meditación y sólo por sí misma. Sean testigos los pasajes de la Shruti: `A través de los ritos o a través de la meditación (Sh.

¹³⁷ *Ibídem*, p.x

¹³⁸ *Ibídem*, p.xv

¹³⁹ La deidad evidentemente toma un nombre particular, generalmente un epíteto (Muerte, Embrión de Oro, El Procreador Primordial, La Naturaleza, el Hombre Universal) por cuestiones meramente prácticas. Como tal, siempre refiere de una manera simbólica a La Divinidad, que es sin-nombre. En este sentido, puedo decir, con Coomaraswamy, que el Caballo Sacrificial equivale en la imaginaria a cualquier otro ser o cosa ofrendado.

¹⁴⁰ *Leyes de Manú*. Editora Nacional, México, D.F. p. 471.

X.iv.3-9), y `Esta (meditación concerniente a la fuerza vital) ciertamente gana el mundo´ (I.iii.28).¹⁴¹

La primer cita que utiliza Shankara de la *Shatapatha Brahmana* X.4.3.9 completa es como sigue: “La Muerte dijo a los dioses: ‘Ciertamente, sobre este hombre sabio todos los hombres devendrán inmortales, ¿cuál será mi parte?’ Ellos dijeron, ‘De aquí en adelante nadie será inmortal con el cuerpo (es decir “vivo”): solamente cuando tú hayas tomado ese (cuerpo) como tú parte, aquél quien ha de devenir inmortal sea por el conocimiento, o a través del trabajo sagrado (*karma*), devendrá inmortal después de haberse separado del cuerpo’. Ahora, cuando ellos dicen, ‘sea por el conocimiento (*vijñana*), o a través del trabajo sagrado (*karma*)’, es este altar de fuego el que es el conocimiento, y este altar de fuego el que es el trabajo sagrado”.¹⁴² Aquí, la palabra utilizada para “conocimiento” (*vijñana*) debe entenderse también como “meditación” de acuerdo con Swami Gambhirananda el traductor. Shankara utiliza la imagen de un hilo de aceite continuo fluyendo sin rupturas o discontinuidades en su comentario a la *Bhagavad Gita* para ilustrar cómo es la meditación: un flujo de conciencia continuo concentrado a partir de una idea. La meditación entonces, no es parte de un rito, tal como afirma el oponente en turno del comentario de Shankara, sino que debe ser tomada como un agregado aparte. Esta comprende en la primera sección la meditación en el Caballo como si este fuera el “lugar” donde el Espacio y el Tiempo se incorporan; es decir, las direcciones, los días, las noches y demás divisiones integradas en el “Año”, un mote de *Prajapati*. Mientras tanto, la segunda sección se dedica a la meditación en el misterio de la manifestación emitida por la Muerte y en el misterio del fuego *Arka*. Ambas meditaciones deben ser meditadas (conocidas) y comprendidas sólo en sí mismo. Estas logran por un lado, el mismo efecto que la realización del ritual sacrificial, a saber, ganar el mundo de *Hiranyagarbha* para sí mismo, y por el otro, la realización –exclusivamente por medio del conocimiento– de la identificación con la Muerte, la deidad principal como se establecerá al final de la segunda sección de la *Brihadaranyaka Upanishad* I.2.7 en donde explícitamente se habla de la reintegración de la deidad y del meditador: “...Así que estos dos (el fuego y el sol) son *Arka* y el caballo sacrificial. Estos dos devienen de nuevo el mismo dios, la Muerte. Aquél

¹⁴¹ Swami Gambhirananda (2004). *The Brihadaranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* Kolkata, India: Advaita Ashrama (Déc. Rimp.), p. 4.

¹⁴² *Shatapatha Brahmana*... Part. IV, p. 357.

(quien conoce así) conquista en adelante la muerte, la muerte no lo puede alcanzar, ella deviene su sí mismo, y él deviene uno con estas deidades”.¹⁴³

Como se podrá apreciar por lo hasta aquí descrito, la complejidad de la noción de sacrificio (yajña) en el pensamiento védico primitivo y su evolución lo conectan con prácticas cada vez más especulativas e iniciáticas, principalmente con la reflexión mística de las *Upanishads* y con el método iniciático de la meditación en un ritual tan importante como el del Sacrificio del Caballo (*Ashvamedha*).¹⁴⁴ En palabras de Shankara:

De todos los ritos el más grande es el sacrificio del caballo, porque este conduce a la identificación con *Hiranyagarbha* en sus aspectos individual y colectivo. Y su mención aquí (en la *Brihadaranyaka Upanishad*) justo al comienzo de este tratado sobre el conocimiento de *Brahman* es una indicación de que todos los ritos caen dentro del dominio de la existencia relativa.¹⁴⁵

Y un verdadero sacrificante es:

Aquél quien conoce esta deidad única, el sacrificio del caballo o Muerte, como ‘Yo (soy) solamente la Muerte, el sacrificio del caballo, y no hay más que una deidad idéntica conmigo mismo y (que es) alcanzable a través (de la meditación) en el caballo y en el fuego.’¹⁴⁶

Hasta aquí una aproximación al sacrificio en el período védico.

Discusión

Los aspectos históricos del período védico tal y como se acepta actualmente que acontecieron, los conocemos de manera muy general y a menudo a través de inferencias, conjeturas e hipótesis. Sin embargo, la amplia literatura *brahmana*, parece confirmar la visión general acerca de un pueblo sucesivamente nómada, pastoral, agricultor y tardíamente urbano, poseedor de una fuerte tradición que engloba desde el principio los

¹⁴³ Swami Gambhirananda *The Brihadaranyaka Upanishad*, p. 25.

¹⁴⁴ El profesor Preciado ha abordado técnicas meditativas tántricas donde los iniciados experimentan el horror de la muerte, del cuerpo como un cadáver y el terror de acciones perversas, como beber sangre en un cráneo. Me parece que aquí la finalidad también es identificarse con la deidad “que devora todo”, el Tiempo, otro nombre de la Muerte. *Cadáveres y Cementerios: elementos de Iconografía Tántrica* CEAA, E. 82, V.9, no. 3

¹⁴⁵ *The Brihadaranyaka Upanishad*... p.4

¹⁴⁶ *Ibidem*, p27

aspectos sociales y políticos prescritos germinalmente en los vedas; tradición que tendería posteriormente a desarrollarse hacia el terreno místico e iniciático. Consideré aquí que el concepto clave del sacrificio (*yajña*) era básico para entender esta época, cuya influencia se extiende al menos ideológicamente hasta nuestros días. El *Veda* es, literalmente, la madre de todas las ideologías ortodoxas indias.

Quisiera discutir en corto y en la medida de mis posibilidades, una de las teorías revisadas acerca del sacrificio, a saber: la de la “sin-significación” del sacrificio por parte del profesor Staal. Esta teoría surgió en él a partir de la experiencia de vacío de información que padeció al interrogar a los sacerdotes *Nambutiri* que en el sureste de la India llevaron a cabo la celebración del ritual sacrificial del *Agnicayana* (arriba mencionado) en 1975, ritual que al parecer podría tener más de tres mil años de antigüedad y que fue seguido completamente durante los doce días de su duración y video grabado en parte. El profesor Staal al tratar de comprender el significado integral de este ritual y de algunos de sus detalles interrogó a varios brahmanes que solamente le respondían: “lo hacemos porque nuestros ancestros lo hacían; porque somos elegibles (aptos) para ello; porque es bueno para la sociedad; porque es bueno; porque es nuestro deber; porque se dice que conduce a la inmortalidad”,¹⁴⁷ etc. De aquí dedujo que la mayoría de ellos no serían capaces de dar una respuesta adecuada a la cuestión de por qué se enrolaban en ejecutar rituales e infirió que si no había respuestas satisfactorias es porque el ritual mismo era sin significado, meta u objetivo.¹⁴⁸ Esta hipótesis –como él mismo la presenta, arguye que el ritual es pura acción cuyo propósito es ella misma, es decir, que el objetivo, meta u objetivo del ritual es tan sólo realizar las variadas actividades que lo componen. Pero de aquí no se seguiría que no posee un valor, si no más bien que posee un valor intrínseco.¹⁴⁹ La creación de un lazo entre los participantes, reforzaría la solidaridad entre ellos, generando el ritual elementos morales y de vinculación con los antepasados sólo como un efecto paralelo.¹⁵⁰ Esta hipótesis se apoya además en una teoría anexa según la cual la supervivencia de los *mantras* védicos que han sido transmitidos oralmente sin cambio alguno es debido a que estos han devenido sonidos “sin-significado”: “Las lenguas cambian porque estas expresan significados, son

¹⁴⁷ Staal *The meaningless of ritual* p.3

¹⁴⁸ *Ibídem*, p.8

¹⁴⁹ *Ibídem*, p.9

¹⁵⁰ *Ibídem*, p.11.

funcionales y constantemente utilizadas. Los sonidos sin-significado no cambian; estos sólo pueden ser recordados u olvidados”¹⁵¹. Finalmente, otra de las implicaciones de esta hipótesis, respecto a la similitud entre el ritual y la sintaxis del lenguaje en el que está codificado, es que sería “la sintaxis (la que) procede del ritual”, y no al revés, a saber, que el hablante nativo internalice primero el lenguaje y aplique la sintaxis de manera inconsciente al ritual, tornando análogo la manera en que se ejecutan las actividades del ritual a la forma en que gramaticalmente se construye por ejemplo una frase o un himno.¹⁵² El profesor Staal concluye con un párrafo “de consuelo” en donde asevera que él prefiere “una cosa, una persona, (que) sean ellas mismas, y no (que) sean referidas a alguien o alguna otra cosa más”, aludiendo además que no sólo el ritual sino la religión misma y el lenguaje son “sin-significado”, así como también pareciera serlo la vida misma.¹⁵³

Esta hipótesis y algunas de sus implicaciones someramente descritas tocan el corazón de las demás teorías revisadas acerca del sacrificio en general y acerca del sacrificio védico en lo particular. Todos los autores revisados creen de cierto modo y de especial manera que el sacrificio posee ciertamente significado: sea como la puesta en acto nuevamente de los mitos, como el reflejo de estructuras políticas, como transmisor de valores sociales y culturales, o como una operación que efectúa la transición de lo profano hacia lo sagrado. Por ende, aceptar la propuesta del profesor Staal implicaría abandonar todas estas nociones por una teoría materialista en donde las acciones de los sujetos serían eso solamente: “acciones”, sin referencias simbólicas ni conteniendo algo más.

En mi opinión, es por el contrario: el ritual tiene un completo significado en cada ocasión, y el ritual sacrificial en especial, un significado trascendental; mientras que ver una ausencia de significado en el ritual es posible solamente desde una doctrina como la de la no-dualidad (*advaita vedanta*), que no corresponde ciertamente a ninguna clase de doctrina cuya teoría sea materialista en el amplio sentido de este término. El hecho de que actualmente –y quizás ya en el mismo período védico– la mayoría de los brahmanes no puedan decir cuál es el significado de un ritual me parece que debe sopesarse muy cuidadosamente. Primero, que no es cierto que los brahmanes *Nambutiris* no hayan

¹⁵¹ *Ibíd.*, p.12

¹⁵² *Ibíd.*, p.19

¹⁵³ *Ibíd.*, p.22.

respondido del todo el “qué” del significado del ritual, como lo sugiere el profesor Staal. Más bien pienso que le dieron respuestas subjetivamente codificadas como vacíos de información y de falta de datos empíricos. Si analizamos las respuestas obtenidas, me parece que podrían dividirse de la siguiente manera: aquellas que dan cuenta de un deber social, en una sociedad evidentemente con valores distintos a la nuestra; aquellas que no dan otro significado al ritual más que un “bien” social, como en la nuestra decimos que es “bueno” por ejemplo hacer donaciones; y aquellas que para entenderlas habría que tomarlas muy en serio, estudiarlas muy detenidamente, intentar comprenderlas y libremente ponerlas uno mismo en práctica. Con esto me refiero particularmente a la respuesta dada por un sacerdote acerca del por qué o para qué de la realización del ritual sacrificial: “porque se dice que este conduce a la inmortalidad”. No obstante, también asumo el coto de ignorancia que hay no solamente en tales respuestas, sino también la sin-razón de ser en general del modo de vida sacerdotal llevado a cabo por quienes desconocen la completa importancia de la tradición. Pero no se puede inferir una “sin-significación” sólo porque no hay una “buena explicación” o porque simplemente los interlocutores eran ignorantes de las doctrinas comunes y corrientes asentadas en los *brahmanas*, por mencionar un botón del rosal. Ante esto, hago eco de *Manu* XII.103, quien dice:

Los estudiantes (que son incluso olvidadizos) de los (sagrados) textos son más distinguidos que los ignorantes, aquellos que recuerdan sobrepasan a los estudiantes (olvidadizos), aquellos que poseen conocimiento (del significado) son más distinguidos que los que (sólo) recuerdan (las palabras), el hombre que sigue (la enseñanza de los textos) sobrepasa a aquellos quienes (meramente) conocen (el significado).¹⁵⁴

Segundo, me parece que asumir que los rituales poseen un significado, es una sana creencia que torna de hecho al ritual en una actividad plurisemántica. Los antiguos encontraron ciertos significados y los contemporáneos seguimos buscando otros, tratando de comprender lo que aquellos asentaron, pero también generando propuestas a partir de donde estos se quedaron. Tercero, pienso que el ritual sacrificial posee comúnmente un significado trascendental, a saber, la deificación del hombre. En nuestra tradición judeocristiana asumimos quizás de manera inconciente que hay un solo dios y que Jesús fue

¹⁵⁴ Bühler, G. (1964) *The sacred laws of Manu* Motilal Banarsidass, Delhi pp-507-508

su único hijo. En cambio, me parece que la tradición hindú asume de entrada que hay una multiplicidad indefinida de dioses (de los cuales 33 son principales y 3 primordiales como ya se mencionó) pero además que también cada individuo apto para ello puede devenir dios, es decir deificarse. La cuestión sería entonces lograr entender qué significa “hacerse dios”, a saber: inmortal, sin mancha, omnipresente, omnisciente, etc. Cuarto, considero que para desechar todo significado ritualístico, y en general, el significado de todas nuestras acciones cotidianas, es menester como a menudo lo dice Shankaracharya discriminar entre lo que es y lo que no es el Sí-mismo (*atman*), dado que la renuncia sin el conocimiento de sí mismo, es un paso en falso que puede llegar a tener cierto grado de peligro. Y quinto, me parece que todos los *mantras* poseen en sí mismos significado, incluso también las partículas sueltas y hasta las propias letras. Dirijo al lector a la Tai.Up. I.1.1 donde se codifica la ciencia de la pronunciación (alfabeto, acentos, medida, énfasis, uniformidad, yuxtaposición) imprescindibles para comprender el conocimiento ahí impartido, y donde Swami Gambhirananda comenta muy atinadamente en una nota: “La comprensión del significado es dependiente de la pronunciación correcta”.¹⁵⁵ En suma considero que una perspectiva como la planteada por el profesor Staal de “hacer por hacer” y “ser por ser” no conduce a nada positivo. Tal concepción refleja quizás la mecanicidad y la ignorancia de la gran mayoría de las personas que realizan rituales, pero no se puede deducir que estos sean insignificantes sólo porque quienes los realizan no saben qué responder adecuadamente o también porque a menudo no seamos capaces de comprender sus respuestas.

¹⁵⁵ Swami Gambhirananda. *Eight Upanishads*, Vol.1, p. 248.

Conclusiones

La palabra sánscrita *yajña* puede ser traducida por “sacrificio” con la observación de que implica todo lo concerniente al “hacer lo sagrado”, a saber: todo lo relacionado con el ritual, el culto, y en general cualquier acción interior o exterior del hombre relativas a este hacer sacro. La amplitud e irreductibilidad del “hacer lo sagrado” se evidencia porque toca todas las esferas concebibles por el hombre: la familia, la sociedad, el gobierno, este mundo actual, el mundo de los antepasados y el de los dioses.

El sacrificio es un prototipo cuyo modelo original está anclado inmemorialmente. Este configura, o mejor dicho, nos dice cómo es la configuración de las relaciones de poder entre hombres y dioses. Creamos o no en una determinada realidad o modo de ser de estos dioses, son una entidad que debemos suponer de cierta manera, o mejor aún, entidades que presuponen los rituales. No obstante, por otro lado también es posible cuestionar y hasta reformular la cara del sacrificio. Cuestionarlo implicaría reconstruir sus nociones y prácticas establecidas. Reformularlo sería desenvolver otro de sus modos de ser. Por ejemplo, al agregarle la meditación como una técnica de interiorización del sacrificio, es posible obtener logros (espirituales) para sí mismo independientemente de la realización efectiva de un ritual. Recordemos que esta interiorización también ocupa un lugar en el pensamiento de Santo Tomás, con la diferencia quizás de que la relaciona en primer lugar con la devoción y luego con el conocimiento. Para Biardeau es muy notorio la constante recomendación (por ejemplo en los *Aranyaka* y *Upanishad*) de realizar el “sacrificio mental” (*manasa yajña*) donde el sacrificante debe contentarse con realizar a través del pensamiento el sacrificio exterior.¹⁵⁶ Esta última precisión abre la puerta para investigar la práctica ascética (*tapas*) puramente interior (mental e intelectual) conocida como la realización del “auto-sacrificio” (*atma yajña*). El sacrificio durante el período védico se desarrolló ampliamente hacia un agudo detallamiento en los utensilios, materiales y modelos, es cierto, pero también se especuló sobre las distintas posibilidades de realizar sacrificios a través de la propia alma o realidad interior.

¹⁵⁶ Biardeau y Malamoud. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, p. 66. Biardeau cita la recitación mental del Veda, los cinco grandes sacrificios de la Tai.Up. I.1.2 ss. y el *pranagnihotra* (literalmente la oblación de la respiración en el fuego corporal) en donde “el fruto de este sacrificio es adquirir la significación profunda de *Om*”, p. 68.

A. K. Coomaraswamy ha escrito un artículo erudito al respecto, al que no puedo hacer nada mejor que dirigir al lector, y utilizar una cita suya ya a punto de finalizar:

El *atmajayi* es ‘aquel que realiza el sacrificio en sí mismo’ (*atman eva yajati*, Mu. Up. VII.9). ‘Viendo el Sí (*atman - self*) imparcialmente en todos los seres y a todos los seres en el Sí, el *atmajayi* obtiene la autonomía’ (*svarajyam*, Manava Dharma Shastra XII.91).¹⁵⁷

El auto-sacrificio sería el más grande de todos los sacrificios, más grande incluso que el *ashvamedha*, y la vía más directa hacia la deificación, es decir: obtener el mismo locus (*saloka*) y la misma forma (*sarupa*) de la deidad adorada, o mejor aún, conocida. En esta metafísica subyacente, captar plenamente el significado de una cosa es lo mismo que conocer esa cosa, y conocer esa cosa es ser “como” esa cosa. Por ello, los textos sagrados terminan cada enseñanza diciendo “quien así conoce” (*ya evam veda*), dado que comprender el verdadero significado de un ritual es el objetivo. Y de aquí se llega también por deducción a la aseveración de que cualquier ritual puede ser hecho o tangiblemente o tan sólo mentalmente. Me he atrevido a dar por hecho que hay un significado verdadero del ritual, porque aquí hago extensivo el comentario de Shankara según el cual todos los rituales se funden en un solo ritual que los engloba y delimita en propósito y significado. Y a través de la meditación en el caballo sacrificial también se puede lograr identificarse con la Deidad (la Muerte).

¹⁵⁷ Coomaraswamy. *El vedānta y la tradición Occidental*. Capítulo: *Atmajayña* o Autosacrificio, p. 150.

Anexo i

Dirigirse a la siguiente dirección electrónica:

<http://dsal.uchicago.edu/reference/schwartzberg/pager.html?object=050>

Anexo ii

Dirigirse a la siguiente dirección electrónica:

<http://dsal.uchicago.edu/reference/schwartzberg/pager.html?object=051>

Anexo iii

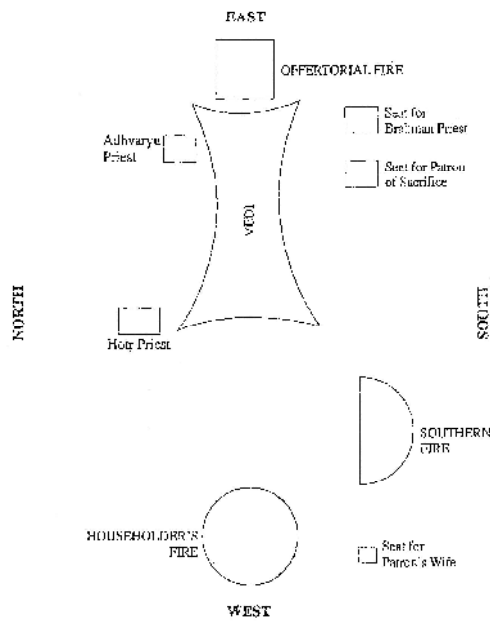


Fig. 3. The Sacrificial Arena.

Bibliografía Consultada

- **Alchin, Bridget y Raymond** (1982) *The Rise of Civilization in Indian and Pakistan* Press Syndicate of the University of Cambridge, New York.
- **Allan, J. et al.** (1958) *The Cambridge shorter history of India* S. Chand and Co. by arrangement with the Cambridge University Press. New Delhi.
- **Apte, V.S.** (2000) *The student`s Sanskrit-English dictionary*. Delhi, India: New Baratiya Book Corporation (Reimp. 2003). p.451
- **Basham, A.L.** (1959) *The wonder that was India*. Grove Press, Inc. New York
- **Basham, A.L.** (Editor) (1999) *A cultural history of India*. Oxford University Press, New York.
- **Basu, Jogiraj** (1969) *India of the age of the Brahmanas* Sanskrit Pustak Bhandar, Calcuta, India.
- **Biardeau, Madeleine y Malamoud, Charles** (1976) *Le sacrifice dans l`Inde ancienne* Press Universitaires de France, Paris.
- **Bühler, G.**(1964) *The sacred laws of Manu* Motilal Banarsidass, Delhi
- **Coomaraswamy, A.K.** (2001) *El vedânta y la tradición Occidental* Siruela, Madrid.
- **Das, Veena.** *Language of sacrifice*. Rev. Man, New Series. Vol. 18, No. 3 (Sep, 1983) p. 445
- **De Coulanges, Fustel** (1931) *La Ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma* (Trad. de M. Ciges Aparicio) Daniel Jorro, Editor .Madrid, España.
- **Deslongchamps, A. Loiseleur** (1968) *Leyes de Manú* Editora Nacional, México, D.F.
- **De Mora, Juan Miguel** (1980) *El Rig Veda Samhita*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- **Devasthali, G.V.** (1965) *Religion and Mythology of the Brahmanas* University of Poona, India.
- **Dumont, P.E.** (1927) *L`Asvamedha* Louvan J.B. Islas, París. (Microfilme)
- **Embree, Ainslie T., y Wilhelm, Friedrich** (1974) *India: Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés* (Trads. Antón Dieterich y María Isabel Carrillo). México, D.F. Siglo XXI.
- **García López, José** (1970) *Sacrificio y Sacerdorcio en la religiones Micénica y Homérica*. Instituto “Antonio de Nebrija”. Madrid, España.
- **Gonda, J.** *Vedic gods and the sacrifice*. Rev. Numen. Vol. 30 Fasc. 1 (Jul. 1983)
- **Gonda, J.** (1965) *Change and continuity in Indian Religion*. Mouton & Co. The Hague, Netherlands.
- **Griffith, Ralph T.H.** (1889) *The Hymns of the Rig Veda* Londres, en: www.sacred-texts.com
- **Heesterman, J.C.** (1993) *The broken world of sacrifice (An essay in Ancient Indian Ritual)* The University of Chicago Press.
- **Joshi, Rasik Vihar** (1972) *The concept of ‘Akshara’ in the early Upanishads* Reprint from Hamadigni Felicitation Volume

- **Kosambi, D.D.** (1965) *Ancient India: A history of its culture and civilization* The world publishing press. Cleveland, U.S.A.
- **Kulke, Hermann y Rothermund, Dietmar** (1998) *A history of India* Routledge. London.
- **Lorenzen, David N. y Preciado Solís, Benjamín** (1996) *Atadura y Liberación: las religiones de la India*. México, D.F.: El Colegio de México. p. 44
- **Macdonell, A.A.** (1917) *Excerpts from: A Vedic Reader* (For students) Scanned at www.sacred-texts.com (August 31, 2000). Todo éste párrafo es retomado del artículo completo.
- **Martín, Consuelo** (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* Trotta, Madrid.
- **Medina Estevez, José** (1955) *Notas sobre la noción de sacrificio según Santo Tomás de Aquino* (Tesis de Doctorado en Teología) Imprenta San José. Santiago de Chile, Chile.
- **Moreland, W.H. y Chatterjee, Atul Chandra** (1958) *A short history of India* Longmans Green and Co. London.
- **Olivelle, Patrick** (1998) *The early Upanishads* (Annotated text and trans.) Oxford University Press, New York.
- **Preciado Solís, Benjamín** *Cadáveres y Cementerios: elementos de Iconografía Tántrica* CEAA, E. 82, V.9, no. 3
- **Rona, José Pedro** (1957) *El culto indoerupeo del fuego*. Montevideo, Uruguay. Universidad de la República. p. 10.
- *Santa Biblia*, Ed. Sociedades Bíblicas en América Latina, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) y revisada por Cipriano de Valera (1602). Última revisión en 1960. p.978
- *Manava Dharma Shastra* Versión sánscrito-inglés en: www.sacred-texts.com
- **Singh, G.P.** (1993) *Political Thought in Ancient India* D.K. Printworld (p) Ltd. New Delhi
- **Sharma, R.S.** *Rig Vedic and Harappan cultures: lexical and archaeological aspects*. Social Scientist, Vol. 30, No. 7/8 (Jul. - Aug., 2002), pp. 3-12
- *Shatapatha Brahmana: according to the Madhyandina School* (Trans. by Julius Eggeling) Vol. IV.
- **Spelman, John W.** (1964) *Political Theory of Ancient India* Clarendon Press, Oxford.
- **Staal, Frits** *The meaningless of ritual* Numen, Vol. 26 Fasc. 1 (Jun, 1979) pp.2-22
- **Stutley, Margaret** *The Ashvamedha or Indian Horse Sacrifice* Folklore, Vol. 80, No. 4 (Winter, 1969), p.
- **Swami Madhavananda** (Trans.) (2004) *The Brihadaranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* Kolkata, India: Advaita Ashrama (Déc. Rimp.).
- **Thapar, Romila** *Sacrifice, Surplus and the Soul* History of Religions, Vol. 33, No. 4 (May, 1994), pp. 305-324
- **Trautmann, Thomas R.** (Editor) (2005) *The Aryan Debate* Oxford
- **Witzel, Michael y Farmer, Steve** *Horseplay in Harappa* Fontline. Indias's national magazine. (Oct. 13, 2000) pp.4-16.