

LA DOBLE DUALIDAD EN EL MITO DE KADRŪ Y VINATĀ

THE DOUBLE DUALITY IN THE MYTH OF KADRŪ AND VINATĀ

Olivia Cattedra ¹

Consejo Nacional de Ciencias y Técnicas de la República Argentina

enviado 04/02/2022

aceptado 30/03/2022

Resumen: Este estudio intenta señalar un principio fundamental de la metafísica hindú a través del lenguaje mítico. Nos referimos a la dinámica ontológica del Ser al devenir. Este proceso se genera a través de un complejo entretrejado de reflejos (*chaya, pratibimba*) que descienden desde la Conciencia Superior. En el descenso, la dimensión psíquica, tanto cósmica como individual, surge de tal modo que va debilitando su constitución ontológica gracias a su propia dispersión. No obstante, es en este plano, el psíquico, donde bajo ciertas circunstancias surge la posibilidad que posibilita el regreso espiritual como tal.

Palabras clave: Mito *pavrtti niurtti*, destino (karma), liberación

Abstract: This paper intends to point out to a fundamental principle of Hindu metaphysics through the mythic language. This is the dynamics from Being to becoming and how it returns. This process is enabled through a complex course that interweaves reflections (*chaya, pratibimba*) descending from higher consciousness. In this progress, the psyche dimension (both cosmic and individual) arises in such a way that weakens itself in its dispersion. Although paradoxical as it might sound, it is from this

[1] (ocattedra@gmail.com) Olivia Maria Margarita Cattedra es investigadora independiente del Consejo Nacional de Ciencias y Técnicas de la República Argentina. Doctora en filosofía por la Universidad del Salvador de Buenos Aires, y Licenciada en Estudios Orientales, con especialidad en el área India. Sus investigaciones se han concentrado en torno al tema de la ontología dentro de la metafísica vedanta, y el cuerpo upanisadico, y posteriormente en los aspectos de la paideia tradicional a través de la tradición épica del Mahabharata. Ha publicado más de 90 artículos académicos en revistas nacionales e internacionales y 20 libros de investigación y de difusión sobre su especialidad. Vive actualmente en Mar del Plata, Argentina.

level that, under certain conditions, emerges the possibility that enables the spiritual return in itself.

Keywords: Myth *pravr̥tti nivr̥tti*, destiny, liberation

Mientras tanto oraré por tu paz y bienestar...

I. INTRODUCCIÓN

“India, matriz del mundo”, decía Zolla²... Dentro de esa matriz hallamos una metafísica ordenada por una jerarquía ontológica³. Su expresión primera es a través del mito.

El rito y el mito que lo anima atraviesan todos los escenarios hierofánicos del mundo védico. La Palabra, oral y aural, describe los modos en que el Ser Uno se manifiesta en un devenir múltiple, como de espejos enfrentados, que van perdiendo potencia en su camino hacia la impermanencia. La filosofía del *vedānta* lo llama, en primera instancia, *māyā*. Cuando implica el proceso del viviente, ignorancia o *avidyā* es un término más conveniente que presenta al sujeto finito un puente enigmático, laberíntico y, finalmente, especular.

La religiosidad védica introduce el *vedānta* con sus diversas etapas y así nace la cultura del comentario que antecede la magnífica síntesis del hinduismo medieval y sus abigarradas implicancias descriptas en términos teológicos.

Las *upaniṣad* clásicas postulan la primera formulación de la metafísica del *vedānta* estableciendo la identidad de la realidad suprema en su doble manifestación: externa e interna. El *Brahman* como realidad última es uno, igual e idéntico a sí mismo, *ātman*, que habita en el corazón de los vivientes, y tal realidad se concreta y se expresa como conciencia y beatitud (*cit-ānanda*); todo lo demás es una realidad devaluada que se despliega en el devenir.

En el periodo upanisádico tardío, la *Svetāsvartara upaniṣad*⁴ se pregunta cómo el Ser da paso al devenir. Y con su respuesta nos enseña

[2] Zolla, E. (2002). *La nube en el telar, razón e irracionalidad en Oriente y Occidente*. Barcelona: Paidós, p. 19.

[3] La expresión más acabada de tal ontología se presenta en los cuatro estados de conciencia y sus correlatos, según la *Māṇḍūkya upaniṣad* y sus comentarios.

[4] *Svet. Up.* I. 1-10 véase Arnau, J. (2019). *Upaniṣad, correspondencias ocultas*, Girona: Atalanta, p.397.

que el primer descenso de la Realidad Inefable da lugar al Señor Uno del mundo (entre *Brahman nirguṇa* y *saguṇa*) y de este a la manifestación. En su explicación, la *upaniṣad* recurre no solo al *vedānta*, sino también al *sāṅkhya* y a una terminología que da cuenta de múltiples influjos al mismo tiempo. Esto revela la complementariedad de las distintas escuelas, específicamente del *vedānta* upanisádico y del antiguo *sāṅkhya*. El texto refiere:

1.7 “Se le celebra como al *Brahman* supremo, una tríada en él se encuentra. Es la base incommovible, el principio imperecedero”.

1.8 “El señor (Isa) sostiene todo este universo, combinación de lo perecedero y lo imperecedero, de lo manifiesto y lo inmanifiesto”.

1.9 Existen dos principios no nacidos: el que conoce y el que no conoce, el poderoso y el impotente. Existe asimismo uno femenino, que se pone al servicio del sujeto de la experiencia y de los objetos experimentados”.

3.1 Esa unidad que extiende su red, que gobierna con sus poderes, que gobierna todos los mundos con sus poderes, esa es la única que permanece en la creación y en la destrucción”⁵.

Sankara, sin duda uno de los expositores y maestros estructurales de la filosofía hindú clásica, describe la hierofanía cósmica del ser en la manifestación según la noción de reflejo ontológico, al cual asigna diversos términos: *chaya*⁶ o, a veces, *bimba*.

García Bazán⁷ (1982) se pregunta cómo se explica, según Sankara, la presencia del *Brahman* bajo la forma de *Isvara* y el mundo, o de otra manera, cómo se explica la relación entre la unidad y la multiplicidad. Lo segundo es imagen de lo primero y el ser se muestra en el devenir a partir de una cascada de descensos ontológicos donde el anterior es causa del posterior, que es su reflejo o imagen —*chaya*—, y sus sinónimos, por ejemplo, *pratibimba* como reflejo⁸. “El *pratibimba*, si atendemos a la estructura verbal, es aquello relativo a un objeto o modelo primario (*bimba*, el disco o globo del sol o de la luna) que se corresponde u opone a él, que se le coloca, como él mismo, enfrente” y junto con *pratibimba*⁹, Sankara utiliza también los términos *ābhāsa*, *pratīchāyā* y *chāyā*.

[5] Ilarraz, F. y Pujol, O. (Eds.) (2002). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣads*. Madrid: Trotta, pp. 312-313.

[6] Sankara lo define en el *Upadesasahasrī*, II.18, 29-49; 107, 110.

[7] García Bazán, F. (1982). *Neoplatonismo y vedānta: La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*. Buenos Aires: Depalma. p.158.

[8] *Ibidem*, p. 158.

[9] *Ibidem*, p. 161.

Y mientras que las reflexiones filosóficas son estrictas y alientan la sabiduría, el relato mítico mantiene su potencia inspiradora inobjetable y constituye el lenguaje de la metafísica.

El propósito de estas reflexiones es analizar un mito planteado por la épica que ofrece un cautivante escenario para contemplar los distintos estadios ontológicos en su doble movimiento: el cosmos que desciende (representado por Kadrū) y el hombre que asciende (representado por Vina-tā). Recordemos el contexto.

II. EN EL MARCO DE LA METAFÍSICA HINDÚ

En primer lugar, el Ser Uno se muestra en una dualidad inherente que asume distintas formas: sin cualidades (*nirguṇa*) y con cualidades (*saguṇa*), en concordancia con el *vedānta*; masculina y femenina (el *sāṅkhya* las denomina espíritu y materia); ser y devenir según la cascada ontológica, y así la dualidad atraviesa e impregna todas las categorías, incluyendo la pulsación cósmica como expansión (*pravṛtti*) y contracción (*nivṛtti*)¹⁰. Estas últimas resuenan con lo que podríamos denominar causalidad vertical, en un movimiento descendente que se enreda en el devenir, y otro ascendente que retorna al ser.

Dicho de otro modo, por un lado, se contempla la dinámica de los reflejos que, desde un nivel de conciencia superior, descienden y dan lugar a la intromisión de un psiquismo (tanto cósmico como individual) que se debilita en su dispersión. Por otro lado, se advierte otro movimiento más específico y enfocado en lo individual que retorna, concentra eleva e impulsa el proceso espiritual propiamente dicho.

En este movimiento cósmico adquiere sentido la noción de *bimba* que, según la definición anterior, es semilla de lo múltiple. En efecto, el reflejo alberga en su interior un aspecto cuantitativo gracias a su dualidad latente y en su juego de reflejos (*chāyā*), se despliega en una multiplicidad que, a la vez, en su descenso, debilita su condición ontológica de tal modo que constituye el mundo de *māyā*, la “ilusión cósmica”.

Por otro lado, la paradoja del despliegue implica, además, una condensación engañosa que hace que la materia primordial, *prakṛiti*, en primera instancia sutil e invisible, se vaya condensando y adquiera visibilidad, de modo que resulta cada vez más “concreta”, pero también más irreal. Este detalle es clave, porque la solidez hechiza al viviente, en especial en estas épocas oscuras del *Kali yuga*, y por consiguiente, se identifica con el plano de la materia tangible como si esta fuera la única realidad se-

[10] Magnone, P. (1993). Rito e ascési in India. *I Quaderni di Avallon*, 31, pp. 11-27.

parada e inconexa. Así se traza una fisura ética que se vuelca en actitudes divinas o *asúricas*¹¹ (demoníacas).

El devenir del ser ocurre en forma doble y paralela: en el universo y en el ser humano. Así como sucede en la manifestación macrocósmica, también se desarrolla en el proceso de la causalidad vertical, que procede del pensamiento a la acción en el viviente. La situación es circular y cíclica. Tal como afirma la *Maitrī Up*¹², el hombre se convierte en aquello que piensa y, en ese sentido, es cocreador de la realidad experimentada. Pensamiento y deseo desencadenan el proceso kármico y la experiencia es el telón de fondo.

Tal instancia es fundamental. Porque solo a través de la experiencia es posible comprender el conocimiento y “conocer experimentando es disolver”¹³...

La experiencia se concreta en el mundo tangible y manifiesto con una doble característica: procede de un bagaje destinal (kármico) por un lado, y por el otro permite asimilar un conocimiento. Y en esa asimilación ancla, por así decir, el punto de inflexión hacia un retorno, de ahí que la intensa frase de Tucci: “conocer experimentando es disolver”. Y, aquello que se disuelve es la caída, el dolor, el sufrimiento y todas las turbulencias del olvido propias de la encarnación. Por lo tanto, a partir de tal disolución el proceso revierte y la misma experiencia es agente de transformación que libera y torna real al experimentador¹⁴.

El relato mítico de las hermanas Kadrū y Vinatā¹⁵ nos brinda otro ejemplo del desencadenamiento del devenir mediante el despliegue de una maravillosa red de potencias psíquicas, fallas y reflejos mutuos que, oponiéndose y compensándose gracias al sutil enredo de las malas disposiciones, tejen la trama del suceder en su aspecto interdependiente, en su doble movimiento de dispersión y retorno.

Las potencias cósmicas del espacio intermedio, que la mitología posterior identifica como *devas* y *asuras*¹⁶, se manifiestan en el sujeto empírico como discordancias y desarmonías, por un lado, y recuperación o integraciones del propio plano psíquico por el otro, aunque siempre resueltas

[11] Pujol, O. (2001). Naturaleza y culto. En Maillard, Ch. (Ed.). *El árbol de la Vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*. Barcelona: Kairós, pp.51-53.

[12] *Maitrī up.* y antes en la *BAU*.

[13] Tucci, G. (1978). *Teoría y práctica del mandala*. Buenos Aires: Dédalo, p.28.

[14] *BAU* I.5.4.5, “Condúceme de lo irreal a lo real... etc.” en Arnau, con ligeras variantes de traducción *op. cit.* p. 71.

[15] *MBH* I. (5) 14, en la edición de Van Buitenen, tomo I, p. 71.

[16] No solo dioses y demonios, sino también dioses malos y demonios buenos, según sostiene Doniger, W. (1980). *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.

por la lucha que tensa, el conflicto que impele a buscar una solución y el esfuerzo que la logra.

En este juego se concreta la vida, atrapada en el entretejido invisible que responde al símbolo de la red mayávida de Indra¹⁷, a partir del cual se generan tanto las fisuras, que ocurren en forma precisa y cabal y alejan al sujeto del ser, como las reparaciones que restauran la unidad.

El *Mahābhārata*, cuyo estilo se describe como tradición arbórea¹⁸, muestra despliegues ensortijados que representan las encrucijadas y los atajos de los diversos caminos de la vida en cuanto manifestación del Ser. De modo paralelo, la perspectiva humana se contempla sujeta a una particular contabilidad espiritual engarzada en una suerte de trama de dualidades que exigen el concurso de la conciencia que observa, discierne, decide y subyace a toda experiencia, vivencia y, eventualmente, conflicto¹⁹. Y en cada circunstancia aviesa que opaca la luz, se suscita la necesidad de compensar cada mal paso, cada transgresión, cada error.

El camino requiere que se adviertan las causas del desvío en cuanto karma para articular la restauración del destino en cuanto *dharma* y habilitar el retorno al Ser.

El relato de Kadrū y Vinatā muestra tanto la naturaleza femenina y hechizante del devenir (*prakṛiti-māyā*), como la delicada contabilidad destinal que hace a la dinámica de lo uno en lo múltiple a través de una danza de equilibrio impecable.

Para realizar nuestro análisis, recurrimos metodológicamente a la perspectiva hermenéutica de Hildebeitel²⁰ y Wulff Alonso²¹, entre otros, quienes proponen una relectura mítica de la épica. De acuerdo con esta visión, el despliegue metafísico ontológico se dirige hacia planos de realidades relativas, inestables e impermanentes por medio de situaciones más enigmáticas que ambiguas, circunstancias maravillosas y arcanas desencadenadas por oscuras dualidades que luego deben resolverse según la compensación de la movilidad del equilibrio cósmico.

[17] Cf. Eliade, M. (1956). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.

[18] Flood, G. (1998). *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press, p. 29.

[19] Cuando la experiencia excede su tiempo procesal por intervención de fuerzas del psiquismo inferior, deviene conflicto.

[20] Hildebeitel, A. (1992). *Rethinking the Mahabharata: A Readers Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago: University of Chicago Press.

[21] Wolff Alonso, F. (2008) *Grecia en la India: El repertorio griego del Mahābhārata*. Madrid: Akal.

III. EL MITO DE KADRŪ Y VINATĀ

El primer libro del *Mahābhārata* refiere el mito de Kadrū y Vinatā. Se trata de la épica del norte, núcleo literario de la tradición india que responde al estilo de la literatura enmarcada o encuadrada²².

Este estilo no solo tiene implicancias literarias, sino también metafísicas. A través de este encuadre se despliega una tradición al estilo “río”, es decir, descendente, que muestra una tendencia multiplicadora o dispersante en la que unos relatos se enhebran con otros a fin de construir un escenario global. Esta tendencia también recibe el nombre de *pravṛtti*²³.

La concatenación de encuadres narrativos muestra una búsqueda de las causas. Por ejemplo, en el primer libro, el *Libro de los orígenes*, se establece que quien estudie este libro, el de los orígenes y sus genealogías, se verá libre de daño o lleno de bendiciones²⁴. ¿Por qué?

En una transposición metafísica, la respuesta salta a la vista: conocer los orígenes es análogo a conocer las causas, luego, los efectos. Y cuando estos consisten en descarrilamientos propios del desorden producido por la irradiación (como sería en el caso de los ciclos cósmicos también²⁵), nos muestran cómo corregirlos o resolverlos. Este segundo aspecto es particularmente pedagógico, pues lleva la atención a las causas.

El mito como tal nos presenta a dos hermanas que resultan ser las madres de las serpientes (*nāgas*) y las águilas, enemigos naturales²⁶, representantes de una dualidad opuesta y tensa. El relato de Kadrū y Vinatā ocurre en el contexto del ciclo mítico del batido del mar de leche²⁷, y dentro de este, en el episodio del robo del licor de la inmortalidad.

Kadrū y Vinatā señalan en el plano individual la analogía psicológica del descenso, cuya dispersión se intensifica gracias al proceso del pensamiento fragmentado. ¿Cuál es el desencadenante? La intervención del psiquismo inferior o ego que, específicamente, separa y se apropia. De este modo, el psiquismo permite el ingreso de las energías inferiores de lo emocional.

Así ocurre la derivación hacia un pensamiento complicado, comple-

[22] Minkowski, C. Z. (1989). Janamejaya's Sattrā and Ritual Structure. *Journal of the American Oriental Society*, 109(3), pp. 401- 420.

[23] Magnone, *op. cit.* p.19

[24] Van Buitenen, *The Mahābhārata*, tomo I, p. 31.

[25] González Reinman, L. (2002). *The Mahābhārata and the Yugas*. Nueva York: Peter Lang.

[26] Notablemente, el antagonismo águila-serpiente se transforma posteriormente, cuando en la construcción teológica del hinduismo clásico esta dualidad se torna representativa de Siva y Visnú, que son complementarios en la presentación de la *trimūrti*.

[27] Este mito aparece en diversas fuentes, en este caso lo citamos a partir de la épica.

jo y conflictivo, muchas veces relacionado con la conceptualización vacua. A su vez, esta calidad de la mente inferior empuja una acción confusa, entrecortada, tensa, en un mundo también fragmentado, pues quien piensa fragmentariamente actúa de igual modo y aquello que produce carece de cohesión.

Otra enseñanza indica que la dualidad experimentada por el hombre en el mundo que se le ofrece en su múltiple manifestación debe morigerarse: ni los malos son tan malos, ni los buenos lo son tanto. La traición subyace a la tragedia que provoca morar en el dolor y el sinsentido.

Refiere el libro de Āstika, (*Mahābhārata* I.(5)14²⁸) que había una vez dos hermanas, Kadrū y Vinatā, hijas de Prajāpati, el señor que engendra a todas las criaturas. Ambas estaban casadas con el sabio Kaśyapa que, en un momento de buena disposición, les concedió a ambas un deseo. Kadrū solicitó tener mil hijos y Vinatā dos. Ambas pusieron sendos huevos. Kaśyapa retornó a su retiro no sin antes indicarles que cuidaran de su prole.

Las dos hermanas, alejadas de la sabiduría (representada por el principio masculino y sapiencial de Kaśyapa), albergaban fisuras invisibles en su carácter: Kadrū era ambiciosa y deshonesta, Vinatā era ansiosa e insegura.

A su debido momento, los huevos de Kadrū dieron nacimiento a las mil *nāgas*, pero los dos huevos de Vinatā no maduraban.

Aturdida al compararse²⁹ con su hermana, Vinatā se dirigió a revisar el estado de maduración de sus huevos de tal suerte que rompió, prematuramente, el primero, del que nació un hijo deforme. Su nombre sería Āruṇi...

Este hijo, enfadado con su madre por haber interrumpido su gestación y haberle ocasionado cierta deformidad física derivada de su inmadurez, la increpó y le reprochó sus defectos con tal enojo que llegó a maldecirla: la condenó a ser esclava de otra mujer que ella considerara una rival. Asimismo, le advirtió que cuidara el desarrollo de su otro huevo, porque en él estaría su salvación. Dicho esto, Āruṇi partió y ascendió al cielo donde se transformó en la aurora que anuncia el retorno de Uśas, el amanecer.

[28] Van Buitenen, tomo I, p. 71.

[29] En las enseñanzas se advierte de modo reiterado contra este aspecto del psiquismo inferior que, por otra parte, se reproduce en la relación entre la reina Kuntī y la reina Gāndhārī. La actitud comparativa en el plano destinal, o la comparación en el plano espiritual deja de lado y olvida que cada trayectoria vital es única e incomparable por derecho propio.

En ese momento paralelo que ofrece la atemporalidad mítica, estaba teniendo lugar el batido del mar de leche y de él surgía el maravilloso caballo blanco Uccaiḥśravas³⁰.

Kadrū, incitada por cuestionables motivos, le preguntó a su hermana: “¿De qué color es este maravilloso caballo?”. Y le propuso una apuesta: la que acertara el color preciso del caballo tomaría a la otra como esclava. Vinatā respondió, correctamente, que el caballo era blanco. Sin embargo, Kadrū, engañosamente, sostuvo que la cola del caballo era gris jaspeado. La respuesta se evidenciaría al día siguiente...

En el ínterin, Kadrū ordenó a sus hijos, las *nāgas*, que eran oscuras, que se infiltraran en la cola del caballo para que adquiriera un color gris jaspeado ficticio. Ocurrió entonces que algunas *nāgas* (serpientes) obedecieron a su madre, pero otras no. Enfurecida por su desobediencia, Kadrū las maldijo y les anunció su fin a través del fuego, conjuro que se concretaría más tarde en la ceremonia de las *nāgas* del rey Janameyaya.

Al amanecer del día siguiente, las hermanas se acercaron a contemplar el caballo y vieron que su cola no era completamente blanca: Vinatā había perdido la apuesta. Así, se convirtió en esclava de su rival, su hermana, y se concretó la maldición de su hijo Āruṇi.

Sin embargo, la liberación estaba en ciernes, palpitante. Siguiendo el consejo de Kaśyapa —cuidar de la progenie—, Vinatā se ocupó de proteger el otro huevo, que completó su proceso de maduración. De él nació Garuda, el rey de las águilas. Él fue quien, según la predicción de Āruṇi, más tarde obtuvo la libertad de su madre después de una encarnizada batalla que selló la rivalidad entre las águilas y las serpientes. Las fuerzas duales siguieron desencadenándose. Consciente de los poderes de la maldición de Āruṇi, Vinatā puso en marcha un contraconjuro mediante el que bendijo a su hijo antes de que partiera a la batalla por su liberación que repararía su error.

Quiera el viento proteger tus alas,
quiera la luna proteger tu espalda,
quiera el fuego proteger tu intelecto
y quiera el sol protegerte de todas las cosas.
Entretanto,
oraré por tu paz y bienestar, hijo mío,

[30] Monier Williams, M. (1976). *Sanskrit English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass. El rey de los caballos, al cual se alude como “aquel que es oído desde lejos” o “el que relincha”, véase p. 173.

para que tengas éxito en tus empresas.

Bendición a Garuḍa³¹

IV. CONCLUSIONES

Veamos qué nos muestra el mito.

a) Un primer momento, del ser a la dualidad: he aquí una primera escisión de la unidad. El ser uno, Prajāpati, da vida a sus dos hijas, duales y femeninas. Ambas mujeres están conectadas entre sí por el vínculo fraterno y, además, por ser esposas de un mismo sabio: Kasyapa.

b) Un segundo momento, de la dualidad a la multiplicidad: en continuidad ontológica descendente, la dualidad primera da lugar a un segundo desdoblamiento, pues cada una de las mujeres adolece de una falla interna. En Kadrū se advierte astucia, ambición y una tendencia al engaño; en Vinatā, inseguridad, ansiedad y temor por el otro. La dualidad primaria da lugar a una segunda dualidad que gesta la multiplicidad. Esta última queda sugerida por el aspecto cuantitativo de la progenie: las mil serpientes —*nāgas*—, los dos hijos de Vinatā.

Es interesante observar que, en las generaciones siguientes de los Bhārata, el tema de la doble dualidad se reitera bajo un aspecto *cuantitativo*. Es decir, en la generación de los príncipes que van, efectivamente, a la gran guerra, la dualidad de lo “bueno” se presenta como los cinco príncipes blancos y virtuosos, y los “malos” con los cien príncipes “malos” y oscuros.

Ahora bien, insistamos una vez más: ¿qué provoca la dispersión de la dualidad primaria? La respuesta implica la introducción de la dimensión del yoga en el mundo indio: la contaminación de lo psíquico. Advertimos aquí un aspecto latente que opera como causa de la fisura interna del temple de cada una de las hermanas.

En ambos casos, las acciones psíquicas (ambición, engaño e inseguridad) desencadenan un efecto que se cristaliza en dos maldiciones que, llegado el momento, funcionan en sentido contrario: claramente, la malicia de Kadrū no tiene retorno, mientras que la imprudencia de Vinatā deja abierta una puerta que conduce a la reparación. Los sucesos se despliegan en el tiempo no temporal del mito y bajo la condición de *apūrva*³².

Kadrū presenta una maldición “descendente” (de madre a hijo), que pone en marcha la ya aludida ceremonia de extinción de las *nāgas* en un ritual de magia negra oficiado, a su vez, por brahmanes de dos categorías: aquellos que predicán la aniquilación de las *nāgas* y los que abogan

[31] I.5.24.5, en la edición de Van Buitenen, tomo I, p. 81.

[32] El tiempo no temporal entre causa y efecto ritual.

por su salvación, en correlación con la propia dualidad de las serpientes, ya que algunas fueron cómplices de la traición mientras que otras se abstuvieron de participar en ella. El sentido cósmico de las acciones de Kadrū es consistente con el movimiento *pravṛtti*, responsable del devenir que se duplica a sí mismo en causas y efectos que se alimentan mutuamente en un enmarañado juego de luces, reflejos y sombras. Uno de los epílogos de la acción de Kadrū es la interpolación sapiencial del *Mahābhārata*, donde se nos informa que aquel que es maldecido por su madre no tiene cura³³.

Distinto es el caso de la hermana. Cuando Āruṇi castiga a su madre, lo hace con una suerte de maldición “ascendente” (del hijo a la madre) que, no obstante, encierra una enseñanza (superar la ansiedad y las pulsiones del psiquismo inferior, no interferir en los procesos ajenos, etc.) y cierta esperanza de reparación: cuidar el otro huevo porque en él se encuentra su liberación. Āruṇi se retira de la escena airado, aunque al mismo tiempo, le indica a su madre cuál es el camino que conduce a su salvación y, con ella, la de su prole. El movimiento reparador o de retorno ascendente al ser es consistente con el *nivṛtti*.

En cuanto a estos dos, *pravṛtti* y *nivṛtti*, reproducen el ritmo y el latido de la hierofanía cósmica dando lugar a un doble movimiento ontológico que pone en juego aspectos cosmológicos (de manifestación) y evolutivos (en el individuo). Mientras que la dispersión afecta la manifestación en su conjunto, hecho ilustrado por la maldición descendente que deja a las *nāgas* abiertas a una mayor confusión, complejidad y vulnerabilidad, el movimiento contrario, reparador, muestra la concentración y el ascenso (que también se evidencia en la capacidad de volar del águila) dirigidos por un esfuerzo consciente. Este esfuerzo genera, en el hombre, la posibilidad de asumir y resolver un retorno liberador mediante la corrección, la buena disposición y la bendición. Cabe recordar que el retorno es individual y requiere de un esfuerzo consciente, mientras que la caída participa de un desencadenamiento de consecuencias inadvertidas y colectivas.

Aun así, la resolución de Vinatā no carece de aspectos cosmogónicos, ya que introduce el anuncio de la luz, rol simbólico que ocupa Āruṇi en el ciclo rítmico del retorno del sol y del ciclo solar diurno.

La enemistad fraterna se consuma en una oposición que se refleja en el orden de la naturaleza y está ilustrada en gran parte de la iconografía: serpientes y águilas son enemigos que se expresan como tales en el ámbito natural y psíquico. Sin embargo, la dimensión espiritual reserva una posibilidad de unificación. Como adelantamos, águilas y serpientes

[33] Van Buitenen, tomo 1, p. 94.

hallan un aspecto complementario en el hinduismo posterior bajo la concatenación simbólica de Viṣṇu y Siva dentro de la *trimūrti* ³⁴.

La imagen y el símbolo de las *nāgas* que suben y bajan desde el cielo entre las corrientes ventosas del espacio intermedio hacia la hoguera describen por analogía no solo la dualidad del psiquismo, sino también su inestabilidad y movimiento. La función resolutive y unificadora de la veracidad, representada por el niño Āstika ('el que es'), interrumpe la oscilación del psiquismo en el mito, el rito, la ascesis...y la vida misma³⁵.

Por último, se puede verificar —una vez más— cómo la reflexión sobre los mitos constituye un medio adecuado y propicio para profundizar en la interioridad, trascendiendo las limitaciones del tiempo y el espacio, y para contemplar una apertura espiritual que nos permita dar mejores pasos en nuestro camino personal.

El juego de la vida requiere una pérdida de unidad, necesita una rendija que desencadene el plano inferior y sus consecuencias desconocidas y dolorosas. Allí se encuentra el jaqueo antropológico, el hombre y su búsqueda.

Si el hombre colabora con la fantasmagoría del devenir, en su trayecto hacia lo múltiple se debilita, en concordancia con la noción de *māyā*; si, en cambio, asume los aspectos superiores de su psiquismo para buscar la sabiduría, se encamina a retornar al ser. En términos concretos, el hombre debe resolver las sombras de la dualidad, sus tortuosidades y caminos laberínticos que se presentan en un afuera que refleja, como un espejo, lo interno no resuelto.

Finalmente, el mito plantea dos posibilidades: el hombre común persiste en la oposición, mientras que el hombre que busca respuestas se esfuerza por encontrar la complementariedad de la dualidad. De ahí la enseñanza oriental, anónima, que nos recuerda: "En las encrucijadas sigue a los buenos, ellos mejorarán tu camino, tu gente es tu espejo, mírate en ellos".

[34] Las tradiciones mesoamericanas cuentan con una versión complementaria en el símbolo de Quetzalcóatl.

[35] MBH I.5.12, Van Buitenen, p. 69. Āstika es el hijo de un asceta y una princesa *nāga* que poseían el mismo nombre, Jaratkāru, lo cual indica una identidad de almas que, al unirse, restauran la unidad, es decir, resuelven su dualidad formal en un plano superior y ascendente. En consecuencia, su fruto es genuino, de ahí el nombre del niño: Āstika, 'el que es'. Por este mismo motivo, él lleva en sí la semilla de un acto de verdad, por esto puede detener y resolver el ritual dual de las *nāgas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnau, J. (2019). *Upaniṣad, correspondencias ocultas*. Girona: Atalanta.
- Arnau J. (2021) *La mente diáfana: Historia del pensamiento indio*. Barcelona: Galaxia Gutenberg
- Doniger, W. (1980). *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade M. (1956). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Flood, G. (1998). *El hinduismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- García Bazán, F. (1982). *Neoplatonismo y vedānta: La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*. Buenos Aires: Depalma.
- González Reinman, L. (2002). *The Mahābhārata and the Yugas*. Nueva York: Peter Lang.
- Hiltebeitel, A. (1992). *Rethinking the Mahābhārata: A Readers Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago: University of Chicago Press.
- Illarraz, F. y Pujol, O. (Eds.) (2002). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣads*. Madrid: Trotta.
- Magnone, P. (1993). Rito e asceti in India. *I Quaderni di Avallon*, 31, 11-27.
- Minkowski, C. Z. (1989). Janamejaya's Sattrā and Ritual Structure. *Journal of the American Oriental Society*, 109(3), 401- 420.
- Monier Williams, M. (1976). *English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Panikkar R. (1993) *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta
- Pujol, O. (2001). Naturaleza y culto. En Maillard, Ch. (Ed.). *El árbol de la Vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India*. Barcelona: Kairós.
- Sankara (2011). *El tratado de las mil enseñanzas (Upadeśasāhśrī)*. (O. Cattedra, Trad.). Mar del Plata: EUDEM.
- Tucci, G. (1978). *Teoría y práctica del mandala*. Buenos Aires: Dédalo.
- Van Buitenen, J. A. B. (Ed.) (1980). *The Mahābhārata*. Chicago: University of Chicago Press. 1973, London
- Wolff Alonso, F. (2008). *Grecia en la India: El repertorio griego del Mahābhārata*. Madrid: Akal.
- Zolla, E. (2002). *La nube en el telar, razón e irracionalidad en Oriente y Occidente*. Barcelona: Paidós.

