



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Gurukula.

Educació i espiritualitat en la història de l'Índia

Albert Ferrer

1297

Albert Ferrer

Doctor en filosofia per la Universitat de Paris-Sorbonne.
Docència i recerca a les Universitats de Cambridge,
Barcelona i Lleida.
Docència a col.legis de l'India.
Membre de Vivarium Academicum, dirigit per Raimon Panikkar.

"GURUKULA".

EDUCACIO I ESPIRITUALITAT EN LA HISTORIA DE L'INDIA

L'elaboració d'aquest llibre ha estat parcialment finançada per la Fundació Jaume Bofill de Barcelona.

Voldria dedicar-lo a tots els meus alumnes en els col·legis de l'India que he visitat.

SUMARI DETALLAT

- Nota sobre la transliteració dels termes sànskrits. P 6
- Nota sobre la història de l'Índia. P 8

a. Introducció.

Tradició i modernitat. P 11

b. L'educació antiga en els Vedas.

El regne de la paraula viva. P 15

- Els orígens de la civilització índia. P 15
- Els Vedas. P 19
- El naixement de l'educació vèdica. P 22
- "Rishis" i "rishikas". P 27
- Les quatre escoles vèdiques. P 28
- La pedagogia vèdica. P 30
- Els Brâhmanas i el sistema de castes. P 32
- Brâhmanas i Upanishads. P 36

c. La cerimònia de l'"upanayana" i la vida de "brahmacharya". L'univers iniciàtic en l'hinduisme. P 39

- "Brahmacharya", castedat i celibat. P 39
- El sentit de "brahmacharya"/ "brahmachâri". P 41
- La cerimònia de l'"upanayana". P 44
- "Upanayana", "nyâsa" i ritus puberals. P 46
- El sentit antropològic de la iniciació. P 48
- Les regles tradicionals de l'"upanayana". P 53
- La iniciació femenina. P 56
- La durada del període de "brahmacharya". P 57
- Les quatre fases i els quatre sentits de la vida. P 59

d. "Gurukula": el "guru" i el "brahmachâri".

La relació mestre/ deixeble en l'hinduisme. P 62

- L'exemple de Shankara. P 62
- "Gurukula", "rishikula" i "âchâryakula". P 63
- Les característiques del "gurukula" antic. P 66
- La veneració del mestre. P 69
- La pedagogia del "gurukula". P 70
- El "gurukula" antic i el modern. P 76

e. L'educació clàssica en els Upanishads.

El retorn de la paraula viva. P 79

- Els Aranyakas i els Upanishads. P 79
- La relació mestre/ deixeble en els Upanishads. P 83
- La pedagogia upanishàdica. P 87
- El fonament espiritual de l'educació upanishàdica. P 89
- Filosofia i mística en els Upanishads. P 92

**f. L'educació en els Sûtras i les Lleis de Manu.
La pedagogia jerarquitzada. P 97**

- Els Sûtras i les Lleis de Manu. P 97
- La Bhakti. Amor i devoció. P 100
- El Dharma. De l'ordre còsmic al social. P 102
- La normativa sobre la iniciació. P 107
- Les regles per a l'estudiant. P 112
- Les regles per al mestre. P 118

g. L'educació en la literatura èpica: el Mahâbhârata i el Râmâyana.

La formació dels prínceps i els cavallers. P 120

- L'educació brahmànica i els no-"brâhmanas". P 120
- Els Purânas. P 124
- El Mahâbhârata. P 127
- El Râmâyana. P 129
- L'educació en els Poemes Epics. P 131
- L'Arthashâstra de Kautilya. P 132
- La pedagogia de l'Arthashâstra. P 134
- La cultura cavalleresca i el Pañchatantra. P 137
- Disciplina i compassió. P 139

h. L'educació i la cultura entre l'Imperi Maurya i el Sultanat de Delhi.

La floració d'una gran civilització. P 142

- Els sis "vedângas" o disciplines clàssiques. P 142
- L'esdevenir històric del subcontinent. P 143
- L'estudi de la llengua i la creació literària. P 145
- Les arts. P 147
- Les ciències. P 151
- La filosofia. Els sis Darshanas. P 151
- Educació integral i especialització. P 161

i. Les institucions educatives abans de les invasions musulmanes.

La cristallització d'una llarga història. P 165

- El "parishad". P 165
- El "tol". P 166
- "Rishis", "pandits" i "bhaktas". P 167
- Les "universitats" índies. P 170
- "Vihâras" budistes i "mathas" hindús. P 172
- L'"âshrama". P 174
- El món dels "vaishyas" i dels "shûdras". P 176
- L'educació dels "vaishyas". P 177
- L'educació dels "shûdras". P 178

j. L'educació hindú sota el govern musulmà. P 182

- La penetració de l'Islam en el subcontinent. P 182
- Les invasions islàmiques i l'educació. P 183
- L'Imperi Mogol i la política educativa d'Akbar. P 186
- El decliu dels Mogols. P 190
- L'educació femenina a l'Índia musulmana. P 192

k. L'educació en els regnes hindús del sud. P 193

- L'autonomia del sud. P 193
- L'educació en els regnes hindús. P 193
- El sud cristià. P 195

l. L'educació hindú en els inicis de l'era colonial. P 196

m. Conclusió.

L'Índia i l'esperit gurukular. P 201

- Apèndix I.

Cronologia històrica. P 203

- Apèndix II.

Bibliografia. P 210

- Història de la civilització índia. P 211
- Història de l'educació índia. P 217
- Textos sagrats i clàssics de l'Índia. P 221

Nota sobre la transliteració dels termes sànskrits

La transliteració de les llengües orientals resulta problemàtica; la feina en sí mateixa no és fàcil, i no hi ha sempre criteris convencionals clars, acceptats per tothom, sobre com fer-ho. Amb relació al sànskrit, i malgrat esforços antics com el Xè Congrés orientalista de 1894, podem trobar segons les edicions diverses possibilitats de transliteració; l'opció entre la "s" amb un punt inferior o la "sh" -per Upanishad, posem per cas- manifesta una manca d'acord més pregon: a saber, si hem d'emprar en la màxima mesura possible els signes dels nostres propis alfabetos europeus, o podem recrear un alfabet més peculiar a través de signes diacrítics que reproduïxin la diversitat de sons de l'alfabet sànskrit.

La història imperialista dels tres darrers segles ha complicat encara més les coses.

Posem un exemple. En el sud de Chennai (la ciutat que fins fa poc coneixíem com Madràs), hi ha un barri amb una forta influència brahmànica entorn d'un magnífic temple shivaïta de l'època del nostre Renaixement. El barri, tal com ho pronuncien els tàmls, s'escriuria en la nostra llengua "Mailapur". Però en tots els mapes i llibres publicats a Europa i àdhuc a l'Índia podem llegir "Mylapore", que és la transliteració que en el seu moment van fer els britànics. Ens costarà temps anar canviant les transliteracions britàniques -o europees- de l'era colonial per d'altres que, en la llengua europea en que estem escrivint, reproduïxin de la manera més fidel possible la pronunciació original.

En el futur, ens haurem d'anar acostumant a dir Mumbai i no Bombay, Kolkata i no Calcutta, o Yangon i no Rangún. Però els nous noms de les ciutats asiàtiques no deixen de plantejar problemes, fins i tot des del punt de vista de la seva cultura. L'esforç de "descolonització" a nivell dels noms produeix situacions peculiars, com per la mítica ciutat banyada pel Ganges, Benarès. El nom oficial ha passat actualment a ser Varanasi; però això seria com dir-li Barcino a Barcelona. Vārānasī -emprant la transliteració més acurada- és el nom sànskrit de la ciutat -el nom històric doncs-; però no és el nom hindi actual. En hindi, la ciutat s'anomena Banaras. Varanasi no deixa de ser una arcaisme que no es correspon amb la realitat lingüística contemporània.

D'altra banda, quan alguns tàmls expulsen tot de paraules d'origen sànskrit del seu diccionari, o quan molts pares i educadors en els quatre estats "dravídics" del sud es neguen a acceptar el hindi com a llengua nacional a l'escola, podem adonar-nos que la situació lingüística d'aquests països després de la descolonització presenta problemes afegits als que la mateixa colonització ja va crear.

Aquí, hem seguit encara una transliteració relativament tradicional per no crear confusió en el lector. En català, podríem escriure "Xiva" enlloc de "Shiva", o "Vixnu" enlloc de "Vishnu". Però una transliteració el més fidel possible a l'original, i alhora amb els nostres propis signes gràfics catalans, sense cap influència anglesa, presenta un risc de confusió que hem volgut ara per ara evitar. D'altra banda, hem seguit el criteri d'emprar les lletres dels alfabetos europeus abans que els signes diacrítics inventats per

la sanskritologia; per tornar a l'exemple anterior, hem optat per escriure "upanishad" amb "sh" més que no pas amb una "s" amb un punt inferior.

Un problema més particular seria els diferents tipus de vocal en sànskrit, donant lloc en les transliteracions acadèmiques a aquestes vocals amb una barra horitzontal o un accent circumflex a sobre. Es sens dubte oportú realitzar aquesta transliteració quan es tracta d'un text amb un clar contingut filològic -un estudi sobre la llengua sànskrita, o la traducció d'un llibre clàssic-. Però a l'India es prescindeix més fàcilment que a Europa d'aquest rigor sanskritològic, especialment quan no es tracta d'un discurs filològic -en llibres sobre la història de l'educació per exemple-. Adhuc a Occident, els llibres sobre l'art indi no es preocupen moltes vegades de marcar les vocals llargues. Tot i que el llibre que presentem no tingui una naturalesa filològica, hem preferit conservar la distinció entre vocals curtes i llargues, posant un accent circumflex a sobre de les llargues -a/ â per exemple-.

La diferència entre vocals curtes i llargues no existeix en la nostra llengua. Una "a" amb una barra horitzontal o un accent circumflex no existeix en el nostre alfabet i no significa res per a nosaltres. Si hem de ser honrats, ni tant sols els que sabem o aprenem sànskrit marquem la diferència quan pronunciem els termes sànskrits. El lector no "especialitzat", acostumat ja als signes peculiars dels termes sànskrits en tants altres llibres, sabrà disculpar un cop més un rigor filològic que potser no té massa sentit per a ell, però que intenta respectar en la màxima mesura possible les característiques de la llengua sànskrita en aquells termes que fan referència a l'India antiga. No hem mantingut, en canvi, la marca de les vocals llargues quan les paraules pertanyen a un context indo-ari modern, puix els mateixos indis prescindeixen actualment de la distinció entre vocals curtes i llargues -i fins i tot de les "as" febles en final de paraula-. (El nom "Siddhârtha" ha passat a ser a l'India contemporània "Siddharth").

Per acabar, tenim el problema del plural. Donada la complexitat de la declinació i del plural sànskrits -distinció entre singular, dual i plural, més els 8 casos de declinació característics de l'indo-europeu-, hem deixat els termes originals en la seva forma més habitual en la literatura acadèmica, sigui en la seva forma radical o en cas nominatiu. En quant a la marca del plural, hem seguit l'opció tan freqüent d'afegir la nostra desinència de plural -amb "s"-.

Llavors, tots els termes sànskrits apareixen reproduïts entre cometes quan són emprats com a noms comuns. Quan són emprats com a noms propis, són escrits sense les cometes i amb majúscula. Alhora, hem intentat explicar al lector el significat dels termes, volent fer arribar aquestes pàgines sobre l'educació en la història índia a un màxim de persones i no únicament a alguns orientalistes.

Sabem que els criteris de transliteració i escriptura de les llengües orientals són sempre problemàtics i discutibles. Respectem altres opcions que es puguin fer, però també volíem precisar breument perquè hem seguit certs criteris en aquesta història de l'educació índia.

Nota sobre la història de l'Índia

Hem d'advertir, d'antuvi, que la qüestió de la datació de fets i textos en la història índia és delicada. Això ha donat lloc a nombrosos debats entre els historiadors. Les pàgines que segueixen no pretenen ser una recerca o una discussió historiogràfica sobre aquestes qüestions, sinó una visió panoràmica del que ha estat l'educació en la civilització índia.

Adoptarem, llavors, una cronologia mesurada a partir de la comparació d'una diversitat de fonts, des d'obres consagrades com la "Cambridge History of India" fins a obres més recents com la "Cultural History of India" dirigida per L. Basham; això vol dir partir de les datacions fetes per una diversitat d'indòlegs -des d'autors clàssics com M. Müller fins a autors contemporanis-. Tot i les llacunes i els problemes inherents a la historiografia indològica, intentarem presentar una cronologia raonable.

Caldria advertir que aquesta cronologia -amb els matisos puntuals que es puguin apuntar- no es correspon ni de bon troç amb la cronologia de la tradició hindú, de la mateixa manera que la historiografia ha fet unes datacions sobre els orígens de Roma que no es corresponen amb les llegendes romanes. La llegenda acostuma a situar els fets i els llibres sagrats en períodes molt més antics del que permet suposar l'evidència històrica. Quelcom similar succeeix en els països budistes del sud-est asiàtic, tant pel que fa als orígens del budisme com pel que fa a l'antiguetat de les pagodes. Respectant les tradicions i les llegendes com el que són, ens atindrem aquí al que la historiografia ens permet acceptar com a plausible.

Segons la tradició, la ciutat de Benarès hauria estat fundada al 6000 AC. La historiografia situa la fundació de la ciutat cap al 900 AC. Segons la tradició, el primer "sangham" o moviment de poetes dravídics s'hauria estès entre el 9990 i el 5550 AC. Per a la historiografia no hi ha cap rastre ni evidència d'això; de fet, unes dates tan antigues com aquestes no poden sinó deixar perplex a l'historiador, tenint en compte que la civilització de l'Indus, probablement de cultura dravídica, es desenvolupà durant el III mil·lenni AC. La tradició també atribueix als Vedas una antigor superior al que presumeix la historiografia. Segons la primera, els primers himnes del Rígvēda datarien del 3300 AC; segons la segona, del 1500 o 1300 AC.

Davant d'aquestes diferències, cal tant sols posar cada cosa al seu lloc i no confondre-ho tot. Ni es tracta d'eleva la tradició a la categoria d'historiografia, i doncs establir una pugna absurda entre dues cronologies tan diferents; ni es tracta de menysprear i negar completament la tradició -des d'una historiografia que detentaria la veritat aportada pel mètode científic i la raó-. Si ens volem atendre a fets empírics constatatats o al menys plausibles, hem de seguir certament el camí de la historiografia. Però això no vol dir que la tradició no tingui sentit o que sigui simplement falsa. Hem d'adonar-nos que la cronologia de la tradició constitueix una història mítica; és a dir, estem davant del "mythos" i no del "logos". El mite té sentit en sí mateix i té un valor que no hauriem de menysvalorar. Però el que no podem fer és confondre el "mythos" amb el "logos".

El terreny mateix del "logos" no ha resultat fàcil tampoc. La complexitat de la història índia ha donat lloc a força controvèrsies entre els historiadors occidentals i els indis que han seguit les pautes de la historiografia occidental. Però en el si de la cultura índia -i especialment en les darreres dècades-, aquesta complexitat s'ha aguditzat amb qüestions ideològiques, interessos grupals i conflictes socials.

Per un costat, alguns indis neguen l'existència de les invasions indoàries; segons aquests indis, això seria una història inventada pels europeus. Per un altre costat, alguns indis han produït una visió excessivament arianitzada de la història cultural del seu país, menysvalorant les aportacions de les cultures dravídiques i de les cultures afro-asiàtiques anteriors. Hi ha indis que estan orgullosos del seu llinatge ari. Alhora, hi ha indis pertanyents a les comunitats indígenes que pretenen ser els autèntics pobladors originals del subcontinent davant d'invasions "estrangeres" com la dels aris.

Davant de tot això, l'actitud dels acadèmics occidentals no sempre ajuda a posar una mica d'ordre -o de pau-. En el món acadèmic occidental es dona cada vegada més un afany "cientificista" que porta, per exemple, a explicar els textos upanishàdics en termes exclusivament filològics i científics. Aquesta actitud no pot sinó astorar a molts acadèmics indis -i també a alguns occidentals- que recorden que els Upanishads constitueixen en primer lloc un testimoni místic. Obviament té sentit estudiar els textos upanishàdics des d'un punt de vista filològic; però això no té perque negar una dimensió mística en els Upanishads que no podrà mai ser copsada pel segon ull del coneixement, la raó. Tal com han dit els místics d'Orient i d'Occident, aquest és el regne del tercer ull del coneixement.

La historiografia que parteix de fets empírics o al menys plausibles -a partir de la recerca arqueològica, l'estudi filològic, etc- és una via no sols legítima sinó important. Però això no nega d'altres visions que, tot i no ser "científiques", tenen el seu sentit i el seu interès. En la cosmovisió índia, hi ha quelcom meta-empíric que no pot ser reduït a paràmetres científics ni pot ser menyspreat o ignorat. Tornem al terreny del "mythos", tant sovint incomprès o oblidat pel "logos" occidental. El qui no participa en aquesta visió mítica, pot al menys fer l'esforç de tenir-la en compte i respectar-la.

També voldriem fer un advertiment sobre l'ús dels termes "India" o "indi". En les properes pàgines, aquests termes faran referència al conjunt del subcontinent, i aquest no es pot reduir a les fronteres actuals de la República de l'Índia; al llarg dels capítols, s'esmentaran llocs que es troben avui dia en altres estats sobirans que formen part del subcontinent. Quan parlem de l'Índia, no ens limitarem, doncs, a la República de l'Índia contemporània, sinó que abarcarem el conjunt d'un vast territori que ha tingut una llarga història comuna, i que ha produït una complexa civilització que ha estat cabdal per la història de tot Àsia i de la humanitat.

Voldriem fer un darrer advertiment amb relació a certes llacunes que el lector podria trobar en el nostre llibre. En les pàgines que segueixen abordarem a penes l'educació budista, menys encara la jainista. Tampoc analitzarem la situació de l'educació índia al segle XX. Si no tractem totes aquestes qüestions és per una raó ben

senzilla: totes elles seran objecte d'estudis posteriors. Al llibre que presentem seguirà una història de l'educació budista i jainista, i després una història de l'educació índia moderna, prestant especial atenció a les filosofies educatives dels grans mestres espirituals contemporanis. El lector tindrà, doncs, la paciència i l'amabilitat d'esperar una mica per tal de trobar un desenvolupament suficient dels temes que no s'inclouen en aquest assaig.

a. Introducció

Tradició i modernitat

Caldria recordar quelcom que pot semblar força obvi, però que tot sovint no es té prou en compte: l'escola, tal com l'entenem habitualment, no és quelcom universal -ni en el temps ni en l'espai-. A l'Índia antiga no existia. I encara avui dia, hi ha nois en el món hindú-budista que reben educació però que no van a l'escola; són educats, per exemple, com a joves "brâhmanas" -sacerdots- en els "pâthashâlas" -escoles vèdiques-, o com a "sâmaneras" -novicis- en monestirs budistes. Aquests "pâthashâlas" o aquests monestirs impliquen una relativa supervivència de les antigues tradicions educatives d'Orient.¹

Malgrat aquests vestigis d'un altre món, les tradicions educatives orientals han cedit en països com l'Índia, Sri Lanka o Tailàndia davant l'empenta del model escolar modern aportat per la colonització. Un exemple d'aquest procés seria la "Hindu Higher Secondary School", un dels col·legis més prestigiosos de Madràs, ubicat en un impressionant edifici de maó, d'estil colonial, en els carrers estrets de Triplicane, a prop del gran temple de Vishnu. Aquest famós col·legi, finançat pel govern de Tamil Nadu, va ser fundat a principis del segle XIX pels britànics; és, doncs, una de les escoles més antigues de l'Índia. Quan es va fundar, no hi havia pràcticament escoles -tal com les entenem en la cultura moderna- en aquest país; però això no vol dir que no hi hagués educació a

¹Sobre la història de l'educació al subcontinent indi, vegeu Keay, Karve, "A History of Education in India and Pakistan", A. i S.P. Chaube, "Education in Ancient and Medieval India", Sharma, Vashist, "History of Education in India", V.P. Bokil, "The History of Education in India", P.L. Rawat, "History of Indian Education", K.G. Saiyidain, "The Humanist Tradition in Indian Educational Thought", F.E. Keay, "Indian Education. Ancient and Later Times", i "Ancient Education in India", S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", A.S. Altekar, "Education in Ancient India", S.C. Sarkar, "Educational Ideas and Institutions in Ancient India", i R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist".

En una perspectiva cultural més general, també poden ser d'interès dos llibres d'A. Daniélou: "Les quatre sens de la vie" i "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", així com Narendra Nath Bhattacharyya, "Indian Puberty Rites", J. Herbert, "Spiritualité hindoue", i B. Walker, "Hindu World".

Finalment, vegeu l'apartat dedicat a l'Índia en llibres que tracten sobre una diversitat de cultures: Le Thanh Khoi, "Education et civilisations. Sociétés d'hier", i M.A. Galino, "Historia de la educación. Edades antigua y media".

l'India.²

Al 1835 es prengué una decisió per part de les autoritats colonials que havia de tenir importants repercussions en la història del subcontinent. Lord William Bentinck, seguint el consell de Macaulay, féu de l'anglès el vehicle d'expressió de l'ensenyament superior a l'India -no de l'ensenyament primari o elemental-. Això tingué conseqüències profundes en el subcontinent que s'han deixat sentir fins als nostres dies. De fet, la decisió de Lord Bentinck, tot i sent una política del govern colonial, ha estat assimilada fins a tal punt per les élites socials índies, que avui dia molts col·legis secundaris i àdhuc primaris de prestigi fan tota la docència en anglès. Les llengües vernacles s'estudien com qui estudia una llengua estrangera. En col·legis prestigiosos com Rishi Valley a Andhra Pradesh o The School (Damodar Gardens) a Madràs, trobem adolescents de classe mitja-alta que ignoren paraules bàsiques de la seva llengua vernacle -sigui telugu, tàmil, hindi, etc-. Alguns d'aquests nois també parlen anglès a casa amb els seus pares; i com ho fan tot en anglès al col·legi, el seu coneixement de la llengua vernacle -la seva pròpia llengua en teoria- presenta certes llacunes.

Aquest impacte de la llengua anglesa a l'India és indissociable d'un altre impacte més pregon i més subtil, el dels conceptes i els valors de la cultura occidental. L'extensió de l'anglès com a vehicle d'expressió en la societat i en l'educació ha implicat la penetració del pensament occidental en la vida del país, especialment en la classe mitja-alta i en la cultura més oficial -la política, el món acadèmic, els medis de comunicació, etc-. Fins a mitjans del segle XX, l'educació a l'India ha estat en bona part sota control europeu -i més concretament britànic-. Però després de la independència formal, l'empremta occidental ha continuat modelant les estructures tant materials com mentals en matèria d'educació.

Ara bé, tal com advertí poc abans de la independència l'indòleg F.E. Keay:

"Qualsevol intent d'implantar àdhuc el sistema educatiu més satisfactori d'Europa a l'India estaria condemnat al fracàs, i fins i tot sent un èxit, acabaria sent un desastre complet. L'India pot aprendre i està aprenent d'Occident moltes lliçons útils en tots els àmbits, i en el pensament i la pràctica educatius no menys que en d'altres. Però si s'ha de desenvolupar a l'India un sistema que sigui autènticament indi, no sols caldrà assimilar moltes coses d'Occident, sinó també recuperar tot el millor i més útil dels seus sistemes antics, incorporant-los al conjunt complex que es vagi construint. Per aquesta raó l'estudi de l'antiga educació de l'India és tan

²Cf Sharma, Vashist, "History of Education in India", Naik, Nurullah, "A Student's History of Education in India. 1800-1973", M. Carnoy, "La educación como imperialismo cultural", F.W. Thomas, "The History and Prospects of British Education in India", Vedic Academy and Mission, "For Reviving our Indigenous System of Education and Ethical Culture", T.N. Siqueira, "Modern Indian Education", H.N. Wanchoo, "Studies in Indian Education", i Swami Chidbhavananda, "The Indian National Education".

important, i mereix molta més atenció de la que ha rebut fins ara."³

La primera pregunta que ens podriem fer seria: quina és la paraula més o menys equivalent al nostre terme "educació" en sànskrit?

En primer lloc tindriem el verb "shiksh", que trobem en els himnes vèdics i que significa "aprendre (a recitar)". El terme "adhyayana" és emprat en la literatura posterior -Brâhmanas, Upanishads i Sûtras-; literalment vol dir "anar a prop (del mestre)", i expressa la idea dels joves anant a cercar un mestre per rebre educació. Més endavant parlarem àmpliament de la cerimònia iniciàtica per excel·lència de l'Índia clàssica: l'"upanayana". "Upanayana" significa literalment "ser portat davant de", la qual cosa implica que el noi, a l'edat de la pubertat o poc abans, és portat pel seu pare davant del mestre que l'inicia. A través d'aquest acte simbòlic, el noi deixa de ser un nen i passa a ser un home; la iniciació és -antropològicament- un segon naixement.

Hi ha encara d'altres paraules en sànskrit que designen la idea d'educació. N'hi ha dues que resumeixen tota la pedagogia de l'Índia antiga: "upadesha" i "svâdhyâya". "Upadesha" fa referència a l'ensenyament oral que el deixeble reb per part del mestre. "Svâdhyâya", en canvi, fa referència a l'aprofundiment en l'estudi que realitza el deixeble pel seu compte. "Upadesha" i "svâdhyâya" constitueixen els dos aspectes complementaris d'una mateixa acció educativa.

El terme sànskrit "vinaya" seria un equivalent força exacte del terme llatí "educatio"; el "vinaya" és particularment proper a la idea d'"e-ducere" -en el sentit de treure de dins cap enfora-. De manera semblant a l'"e-ducere" greco-romà, el "vinaya" indi implica una acció a través de la qual les facultats interiors són aconduïdes cap a fora d'una certa manera, vers la seva manifestació i realització a través del guiatge pedagògic. Alguns autors antics han emprat el terme "vinaya" amb un matís diferent: l'acció a través de la qual hom s'acondueix a sí mateix d'una certa manera; en aquesta segona accepció, està implícita la idea de formació del caràcter de la persona.

"Gurukula", és a dir, "la comunitat (educativa) del mestre", seria un terme especialment cabdal per entendre la filosofia educativa del subcontinent. Aquest seria el terme que millor retindria l'essència de la tradició educativa índia. Acabem de veure que a l'Índia antiga la iniciació jugava un paper de primer ordre -com en totes les cultures arcaïques i antigues de la humanitat-. L'"upanayana" és la forma que adopta aquest universal cultural que és la iniciació a l'Índia clàssica. Igualment important era la relació mestre/ deixeble, indissociable de la iniciació. Aquesta relació és la que ens suggereix el terme "gurukula". La mateixa paraula "upanishad", que designa una de les grans literatures sagrades de l'Índia, incorpora en la seva etimologia la idea del deixeble seient al costat del mestre.

³F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 7.

En les pàgines que segueixen, veurem com es concreten al llarg de la història aquests dos pilars de la filosofia educativa índia: la iniciació i la relació mestre/ deixeble. El recorregut històric ens permetrà traçar alhora l'evolució social i la construcció de la civilització del subcontinent.

Segons S.K. Das, les diferents èpoques i textos comparteixen uns pressupòsits comuns. L'educació de l'Índia antiga perseguiria sempre un triple objectiu:

- la transmissió de les funcions i tasques socials i dels ritus religiosos a les noves generacions;
- l'adquisició de coneixement sobre diverses matèries -en un esperit inicialment universal i comprensiu però posteriorment més especialitzat-;
- la formació del caràcter i la realització espiritual de la persona, essent aquest l'objectiu últim i finalment més important de tota l'acció educativa.⁴

⁴Cf S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 19.

b. L'educació antiga en els Vedas.

El regne de la paraula viva⁵

Els orígens de la civilització índia

Els indoaris o aris, conjunt de pobles d'ascendència indo-europea, amb el vèdic o sànscrit arcaic com a llengua pròpia, començaren a penetrar en el subcontinent des de l'Himalaya occidental en algun moment difícil de datar, entre el 2000 i el 1500 AC. El terme "ari" -"arya" en sànscrit, "airya" en iranià avèstic-, emparentat amb el grec "aristos", significaria "noble". A partir d'un probable tronc indo-iranià comú, els indoaris o aris es separaren dels iranians i es constituïren com a grup de pobles amb identitat pròpia al llarg del III mil·lenni AC. Molts historiadors havien situat la diferenciació entre el tronc indo-ari i l'iranià en l'inici del III mil·lenni; més recentment, alguns historiadors han matisat aquestes dates, qüestionant una clara identitat cultural i lingüística ària abans del 2500 AC.

En qualsevol cas, les migracions o invasions àries, que es produeixen en onades successives, coincideixen amb el punt final d'una civilització anterior: la de la Vall de l'Indus. Aquesta civilització, amb orígens en el període neolític (7000/ 6000 AC), s'havia desclòs durant el III mil·lenni AC, coneguent el seu apogeu entre el 2500 i el 2000. Abarcà no sols la vall de l'Indus sinó també part de la del Ganges, descendint per la costa occidental vers l'actual Mumbai (Bombay). Des de Harappa, al Panjab pakistaní, fins a Rangpur, a l'actual Gujarat, la distància és de més de 800 km. La civilització de l'Indus, d'ètnia i cultura dravídiques probablement, assolí un alt desenvolupament urbà i cultural; el seu final roman encara obscur, i és objecte de debat entre els historiadors. Harappa, Rangpur, Mohenjo-Daro, Amri, etc, foren centres de primer ordre d'aquesta antiga civilització.

Hi havia, doncs, d'altres troncs ètnics i d'altres cultures al subcontinent abans de l'entrada dels aris -i entre ells, tot un

⁵A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu P. Font y Puig, "La educación en el período de los Vedas", i "La educación en el período del Rig Veda".

Pel que fa als textos vèdics, vegeu les antologies de Sri Aurobindo, "The Secret of the Veda", R. Panikkar, "The Vedic Experience", i L. Renou, "Hymnes Spéculatifs du Véda".

En quant al Rig Veda, vegeu les edicions de Svami Satya Prakash Sarasvati i Satyakam Vidyalankar, Müller i Oldenberg, R.T.H. Griffith, M.N. Dutt, H.H. Wilson, W.D. O'Flaherty, Geldner, i F. Villar.

Vegeu igualment l'edició del Yajur Veda per Devi Chand, del Sâmā Veda per S.V. Ganapati, i de l'Atharva Veda per Devi Chand, M. Bloomfield, i O. Pujol.

conjunt de pobles afro-asiàtics que es preservarien en zones remotes fins als pobles indígenes de l'Índia moderna-. Durant el II mil·lenni AC, la mescla ètnica i cultural entre els nous indoaris i les poblacions anteriors -dravídiques, afro-asiàtiques encara més antigues, etc- es desenvolupà ben aviat. Alguns filòlegs han pogut identificar paraules en els textos vèdics que no són d'origen indoeuropeu -i doncs sànskrit- sinó dravídica o àdhuc afro-asiàtic. D'aquesta progressiva fusió ètnica i cultural emergirà al llarg dels segles l'Índia que coneixem.

Entre els historiadors, s'ha debatut sobre l'extensió geogràfica de les cultures dravídiques abans de les migracions indoàries, així com sobre el vincle entre les primeres i l'anomenada civilització de l'Indus. Tot i les controvèrsies, sembla plausible que les cultures dravídiques abarquessin el conjunt del subcontinent -al costat de poblacions i cultures encara més antigues-, i que la civilització de la Vall de l'Indus fós d'arrel dravídica. La presència d'una llengua dravídica, el "brâhui", al Baluchistan -a la frontera entre Pakistan i Afghanistan-, sembla avalar la tesi de la presència lingüística dravídica per tot el subcontinent. Els treballs d'A. Parpola resulten especialment suggerents alhora d'establir el vincle entre les cultures dravídiques i la civilització de l'Indus.

Tant a Occident com a l'Índia, s'ha produït de vegades una excessiva arianització del món vèdic i fins i tot de la civilització índia en general. Es indubtable que el món vèdic és d'ascendència indoària; i és indubtable que l'aportació indoària ha estat cabdal en la construcció de la civilització índia. Però això no ens hauria de portar a negligir l'aportació dravídica, igualment fonamental, i d'altres substractes culturals encara més arcaics. El fet que en els mateixos textos vèdics hi hagi paraules dravídiques o afro-asiàtiques és prou significatiu. En termes generals, el que els europeus hem anomenat "hinduisme" conté molts elements d'origen pre-ari. El culte al Senyor Shiva o a la Divina Mare, o les mateixes figures de Râma i Krishna, estan probablement arrelats en el món dravídica. Àdhuc el déu adolescent, Skanda o Murugan -tal com se l'anomena en el sud de l'Índia-, era ja venerat en la civilització de l'Indus. La fusió ètnica i cultural a la qual hem fet referència no hauria de ser subestimada per tal de comprendre la construcció de la civilització del subcontinent.

Alguns historiadors han arribat a negar l'existència de les migracions o invasions àries, sostenent que la cultura indoària evolucionà a partir de l'antiga civilització de l'Indus. Això sembla, però, força improbable des de l'evidència aportada per Parpola i d'altres estudiosos. No sols és més raonable pensar que la civilització de l'Indus era d'arrel dravídica, sinó que també resulta difícil d'obviar el paral·lelisme entre el sànskrit i la majoria de llengües europees -entre elles el grec-. Potser sí que s'han mitificat les invasions indoàries. Ara bé, una cosa és qüestionar el mite ari i matisar els detalls històrics; una altra és negar completament les migracions indoàries.

Segons l'indòleg A. Daniélou, un dels europeus que millor ha comprès el món indi -des del seu propi tarannà, com és natural-:

"Es la revolta dels Dravídics contra els Aris el que ens conta, en forma simbolitzada, la narració de la gran guerra del Mahâbhârata. Els exèrcits que s'enfronten són dirigits, en el gran poema èpic, per

dues famílies, els "fills de Pându" (Pândavas) i els "fills de Kuru" (Kauravas). Sembla ser que a l'època d'aquesta guerra, els Aris ja havien assimilat profundament l'antiga civilització dravídica, i els Dravídics les institucions àries. El conflicte fou un conflicte social més que no pas cultural. La victòria dels Pândavas dravídics restableix un cert equilibri, i és gràcies a ella que es desenvolupà la civilització brahmànica, que és teòricament vèdica, però que reprengué de fet, en tots els àmbits del pensament, dels ritus, de les ciències i de les arts, la tradició de la civilització dravídica. El fet que la victòria dels "bons" Pândavas dravídics contra els "dolents" Kauravas nòrdics aparegui ulteriorment com a normal és indicatiu de fins a quin punt la tradició dravídica estava assimilada."⁶

Segons bastants autors, la composició del poema èpic, el Mahābhārata, començà segurament cap al 800 AC. En tot cas, una versió en sànscrit del poema existia sens dubte cap al 500 AC. Pel que fa a la gran guerra del Mahābhārata, i en particular a la batalla decisiva de Kurukshetra -a prop de l'actual Delhi-, alguns autors l'han situat entre el 1500 i el 1000 AC; d'altres, però, l'han situat posteriorment, entre el 1000 i el 800 AC.

La visió de Daniélou matisa interpretacions històriques més convencionals com la que expressa, per exemple, T. Burrow:

"La civilització clàssica de l'India es desenvolupà a partir de la primera civilització vèdica, i la civilització vèdica fou la creació dels Aris (...) Del Rig Veda emergeix una imatge bastant clara de la situació d'aquella època. Un seguit de tribus emparentades, (...) designant-se a si mateixes amb el terme "arya", són representades en un estat de conflicte permanent amb un conjunt de pobles hostils coneguts de vegades com Dâsa o com Dasyu. De les referències freqüents a aquests conflictes es desprèn que el seu desenllaç resultà en la victòria completa dels Aris."

El terme "dâsa" -"dasyu"-, aplicat pels aris a les poblacions rivals, ve a significar esclau, o, en un sentit més tènue, sirvent. Amb el temps, el significat de "dâsa" com a "sirvent" adoptarà connotacions espirituals -sirvent de Déu, és a dir, devot del Senyor-

També hauriem d'anar amb compte amb relació a la qüestió de l'escriptura. El món vèdic és originalment una cultura oral. No tenim evidència de cap forma d'escriptura a l'època vèdica més antiga. Els anomenats "textos sagrats" estaven en la memòria de mestres i deixebles; la composició i la transmissió eren processos orals. Fins i tot després de la introducció de l'escriptura a l'India, el món

⁶A. Daniélou, "Histoire de l'Inde", p 67.

⁷T. Burrow, "The Early Aryans", p 20 (A.L. Basham, sota la direcció de, "A Cultural History of India").

vèdic continuà sent una cultura essencialment oral -malgrat la redacció dels himnes i la preservació de textos escrits-.

L'escriptura havia existit a l'antiga civilització de la Vall de l'Indus. Però aquesta tradició es perdé, i l'escriptura, segons certes fonts, no fou reintroduïda a l'Índia fins al 800/ 700 AC, per influència de l'Oest i a través de les rutes comercials. No obstant, aquesta suposada reintroducció planteja bastants dubtes, i no incidí en tot cas en la redacció escrita del sànscrit. Els grecs que arribaren a l'Índia en temps d'Alexandre el Gran deixen constància d'una cultura encara essencialment oral. El que sembla clar és que l'escriptura fou introduïda a l'Índia per influència exterior, tot i que es produí una important reelaboració d'aquesta aportació externa en el subcontinent. També sembla raonable pensar que aquest procés històric no es féu sinó en els segles immediatament anteriors a l'inici de l'era cristiana.

L'alfabet "brāhmī", precursor de l'alfabet sànscrit clàssic i d'origen probablement semític, arribà a l'Índia entre el 600 i el 400 AC a través de les rutes comercials que venien de Mesopotàmia. Els documents més antics escrits en "brāhmī" daten del 300/ 200 AC. L'alfabet sànscrit establert sobre principis fonètics es perfila ja en el segle V AC. Aquest procés fou coronat per l'obra de Pānini, un gramàtic brillant que visqué al segle IV AC. Tot i així, aquesta i d'altres obres de gramàtica es refereixen sobretot als sons; es tracta de l'arranjament i classificació fonètics dels sons de l'alfabet. El perfeccionament de l'alfabet "brāhmī" en termes de signes escrits com a medi de transcripció del sànscrit, amb una ortografia acurada, no té lloc fins als primers segles de l'era cristiana. El terme "brāhmī" està ja encunyat cap al 300. Aquest alfabet "brāhmī" evoluciona posteriorment cap a l'alfabet "nāgarī" o "devanāgarī", que esdevé el vehicle escrit definitiu del sànscrit - tot i que de l'alfabet "brāhmī" es derivin d'altres alfabetos-.

No hem d'oblidar, per això, que al costat de la llarga evolució que porta del "brāhmī" fins al "devanāgarī" es desenvolupen d'altres formes d'escriptura completament diferents. Segons les fonts budistes i jainistes, a l'Índia del segle IV s'utilitzarien una gran diversitat d'alfabetos provinents de diferents països veïns i influències exteriors.

Tampoc hem d'oblidar que a l'època de Pānini o ja una mica abans, a l'època del Buddha i Mahāvīra, s'havia produït una escissió entre el sànscrit clàssic, la llengua culta d'ambients lletrats i espirituals, i en particular la llengua dels sacerdots i de la seva religió, i el "prākṛit" o indo-ari mitjà, la llengua del poble. El "pāli", la llengua en que s'escriuen els textos del budisme "theravāda", seria una de les diverses variants de "prākṛit". El sànscrit quedà fixat a l'època de Pānini, i continuà sent utilitzat sense grans variacions per les classes educades. En canvi, el "prākṛit" o indo-ari mitjà, emprat com a medi d'expressió dels ensenyaments del Buddha i Mahāvīra, continuà evolucionant del 500 AC fins al 1000 de la nostra era; a partir d'aquesta època prengueren forma les llengües indoàries modernes.

La llengua escrita s'utilitzà abans per als afers mundans que per a les qüestions sagrades. L'escriptura era útil per al comerç, però no era tan necessària en el món espiritual. Les tradicions espirituals eren essencialment orals, a través de la transmissió

mestre/ deixeble; eren el regne de la paraula viva. Hom podia fins i tot desconfiar de la redacció escrita dels himnes sagrats, puix els textos escrits podrien caure en mans profanes i ser inadequadament utilitzats. La tradició oral a través de la transmissió mestre/ deixeble no oferia aquests inconvenients, i era més coherent amb la mateixa naturalesa sagrada de les coses. Tot i així, l'extensió progressiva de l'escriptura en la cultura portà a la redacció de les tradicions sagrades. Això es féu sens dubte de cara a la preservació de les mateixes, en una època en que les tradicions s'havien multiplicat, i el coneixement acumulat havia adquirit unes proporcions considerables.

Malgrat l'escriptura, però, el caràcter essencialment oral del llinatge espiritual no es perdé, i s'ha preservat fins a l'India contemporània. Avui dia encara, en els "pâthashâlas" -escoles vèdiques- els joves "brâhmanas" -sacerdots- aprenen els Vedas de memòria, repetint la recitació dels himnes després del mestre. En termes generals, la cultura oral i l'aprenentatge de memòria tenen una importància a l'India que resulta impensable a Occident. Els estudiants de secundària indis mostren una capacitat de memorització que els estudiants de la mateixa edat a Europa no tenen. Alhora, la cultura oral, tant a nivell espiritual com popular, és encara una part cabdal de la cultura índia. L'Occident modern, en canvi, es caracteritza per un procés accelerat de destrucció de la cultura oral i de la cultura popular.

L'indòleg J. Herbert ens narra la seva pròpia experiència al subcontinent en les següents línies:

"A l'India clàssica, i fins fa ben poc encara, el fet de saber llegir i escriure, que veiem a Occident com la primera base obligatòria de tota instrucció, no tenia gaire importància. Els hindús, en efecte, com la gran majoria dels orientals, han continuat conreant la seva memòria i han obtingut uns resultats que ens semblen gairebé increïbles. Ens trobem encara a l'India amb "pandits" que poden recitar sense una falta d'accent ni de ritme centenars de milers de versos. Es de fet així com s'han conservat i transmès durant mil·lenis, amb una precisió rigurosa, els ingents i nombrosos monuments literaris de l'India (...) Al 1936, a la universitat de Benarès, he vist classes senceres d'estudiants escoltant lliçons sobre els temes més abstrusos, amb els braços creuats, sense llibre ni quadern."

Els Vedas

Retornem per ara a la cultura vèdica de l'India antiga. Els Vedas -el Saber- són els llibres sagrats més antics de l'India, compostos en sànskrit arcaic per diferents "rishis" -savis- durant un període llarg i difícil de determinar, a partir del 1500/ 1300 AC fins uns segles més tard -segons les datacions fetes a partir de M. Müller i d'altres indòlegs-. Segons la tradició, el compilador dels diversos himnes serie el savi Vyâsa. Per un costat, es tractava de

⁸J. Herbert, "Spiritualité hindoue", p 191.

crystal·litzar en uns himnes una tradició que continuava viva; per un altre costat, es tractava de deixar constància de la vivència espiritual interna per part dels "rishis". Tot això explica que el procés de composició dels quatre Vedas fós tan llarg.

Els quatre Vedas -Rig Veda, Sâma Veda, Yajur Veda i Atharva Veda- no són tractats filosòfics tal com ho entendria un estudiós modern; no elaboren cap teoria, ni presenten cap sistema de pensament. Serien més bé l'expressió poètica d'una percepció personal de la Realitat, l'experiència personal d'aquesta Realitat en la seva dimensió més profunda. Els "rishis" ens lleguen la narració vívida de la transformació que té lloc en la vida de l'home que experimenta aquesta Realitat. Els savis vèdics experimenten la comunió amb la Natura i amb el Cosmos sencer, perceben energies presents en l'ésser humà i en el món, i exploren els diversos nivells de la consciència més enllà de l'àmbit on es mou la ment ordinària i la vida quotidiana. Però no volgueren mai crystal·litzar aquestes experiències en sistemes conceptuals o de pensament; és per això que el seu llenguatge és essencialment poètic i simbòlic.

Posteriorment, la cultura índia elaborarà uns sistemes filosòfics més construïts, en particular a través de les principals escoles filosòfiques hindús -Nyâya, Vaisheshika, Sâmkhya, Yoga, Mimâmsâ, Vedânta "advaita", Vedânta teista, Vedânta "dvaita", i metafísiques shivaïtes-, les principals escoles filosòfiques budistes -Vaibhâshika, Sautrântika, Yogâchâra i Mâdhyamika-, i les escoles filosòfiques jainistes.

Tot i així, R. Panikkar subratlla la diferència entre la filosofia índia i bona part de la filosofia occidental:

"La cultura índica ens repetirà fins a la sacietat que tota "filosofia" es basa en l'experiència. (...)

No es maneguen conceptes com entitats algèbriques, no es juga primordialment a un joc d'inducció o deducció en un univers d'idees (com els deixebles de Plató) per marcar gols d'evidències, sinó que es van descrivint camps de consciència als quals, es diu, podrem també arribar si ens preparem adequadament per a això."⁹

En aquesta "experiència filosòfica" de l'Índia, tan diferent de les tendències dominants del pensament occidental, els Vedas, en els orígens mateixos de la filosofia del subcontinent, ocupen sens dubte un lloc d'honor.

En subratllar la importància dels Vedas -i en particular del Rig Veda-, alguns indòlegs han observat que no estem parlant tant sols de l'albada de la cultura índia sinó àdhuc del seu zènit. La creació cultural més antiga de l'Índia ha estat sovint considerada com la més gran. Segons la tradició, el Rig Veda contindria en ell mateix la llavor de tot el pensament i tota l'espiritualitat de la història índia, manifestant-se al llarg dels segles a través d'una gran diversitat de corrents, escoles i expressions. El Rig Veda seria el fonament de tota la civilització. L'Índia antiga no ofereix, certament, monuments de pedra impressionants com altres

⁹R. Panikkar, "La experiencia filosófica de la India", p 19-20.

civilitzacions -Mesopotàmia, Egipte o Grècia-. En canvi, sí ha deixat a la humanitat un dels més grans monuments de l'esperit, indissociable de tota una concepció de la vida consagrada a les coses essencials, combinant una vida senzilla amb l'esperit més elevat.

Tal com diu la mestre espiritual contemporània, Vimala Thakar:

"La primera època dels Vedas és una època de genis, amants de la vida, amants de la natura, amants de totes les coses -des de la matèria i la ment fins a la Realitat que vibra en cada àtom: intentant copsar el manifestat i el no manifestat i expressant el succeït en el procés de relació. Així doncs els Vedas són per a mi benaurada poesia, una poesia meravellosa. (...)

Una experiència depèn de la sensibilitat que hom té. Es la qualitat de la sensibilitat el que determina la qualitat de la nostra comunió amb un altre, amb la Vida, amb la natura, amb la matèria, amb els animals, amb els ocells, amb els arbres, amb nosaltres mateixos. Per a mi, tal com he entès els Vedas, diria que es tracta del Mont Everest de la sensibilitat."¹⁰

A l'Índia vèdica, igual que a la Grècia antiga, es donen dues formes de religió força diferents: una religió exterioritzada i exotèrica per al poble -en general-, i una religió interioritzada i esotèrica per als iniciats. Aquesta segona religió es construeix al voltant de tradicions iniciàtiques com els Misteris grecs o els Vedas indis. Trobem llinatges iniciàtics similars en altres civilitzacions antigues com Egipte.

Cal, doncs, tenir present que el món vèdic no es correspon amb una religió institucionalitzada tal com s'entendria avui dia. Els "rishis" vèdics són místics que reserven el seu coneixement per als iniciats. Això ens permet comprendre perquè el llenguatge dels Vedas, tot sovint simbòlic, resulta de difícil comprensió. El coneixement cristal·litzat en els textos vèdics està deliberadament protegit contra el "profanum vulgus", i doncs contra els abusos o perversions que es podrien derivar d'un ús inapropiat dels continguts. Però per a l'iniciat, aquest bosc de símbols, aparentment impenetrable, cobra sentit i esdevé perfectament clar i àdhuc sistemàtic."¹¹

Alguns estudiosos que en la nostra època s'aproximen als Vedas troben feixuc i enfarfatós el pes que té el ritual sacrificial en aquests textos. Hem de pensar que el sacrifici constituïa la institució central de la religió en aquella època. Es per això que el llenguatge simbòlic dels Vedas gira entorn de la idea i les formes del sacrifici.

També és fàcil, des dels valors culturals del nostre temps, abordar de manera esbiaixada els cants rituals en honor dels déus de la Natura com Indra -el déu del tro i del llamp-, Agni -el déu del foc-, Sūrya, Savitri o Aditya -el déu del sol-, Rudra -que serà posteriorment assimilat a Shiva-, Mitra, Varuna, Soma, etc. Existeix

¹⁰Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 3 i 5.

¹¹Sobre aquestes qüestions, vegeu Sri Aurobindo, "The Secret of the Veda", i "Vedic Symbolism".

el perill de fer una lectura superficial d'aquest panteó vèdic, quedant-nos tant sols amb l'aparença d'un panteisme o d'un naturalisme primitius o fins i tot "infantils". El món vèdic no és un món infantil; la cultura moderna, en canvi, sí que presenta trets clarament infantils -el pensador espanyol Ortega y Gasset se'n va lamentar ja a principis del segle XX, tot i que no arribà a veure el que ha vingut després-. Les interpretacions superficials a les que tendeix la nostra cultura obliden que la religió vèdica és essencialment una religió esotèrica i iniciàtica -com els Misteris grecs o tants cultes egipcis-.

El místic contemporani, Sri Aurobindo, advertí en la seva obra:

"Però darrera aquesta màscara de naturalisme primitiu i materialista, s'amagava un culte diferent i esotèric que es revelava a sí mateix quan hom penetrava en el significat dels símbols vèdics. Un cop això era copsat i llegit adequadament, el conjunt del Rig Veda esdevenia clar, conseqüent, una tela teixida finament i alhora amb energia."¹²

Segons Aurobindo, el sacrifici extern representa, en la dimensió esotèrica dels Vedas, un sacrifici intern de donació de sí mateix i de comunió amb el Diví. Els déus vèdics són forces o poders, de naturalesa física de cara a l'exterior, de naturalesa psíquica de cara a l'interior. Per exemple, Agni és exteriorment el principi físic del foc, interiorment la flama psíquica de la força, la voluntat; Sûrya és exteriorment la llum solar, interiorment la llum reveladora del coneixement; Soma és exteriorment el déu de la planta i de la beguda que porten el seu nom, interiorment l'èxtasi espiritual, el goig místic -"ânanda"-.

La tradició indoària ens parla dels set "rishis" primordials, els Angirasas, que fundaren la religió vèdica de cara al retrobament de Svar, el món solar, seu de la Veritat i de la Il·luminació, llar dels déus. Llavors, els Adityas, els déus solars, fills de la Infinitud, descendeixen als plans inferiors de la realitat per tal d'ajudar als homes a retornar a la Llum i a la Veritat. L'home ha de cridar als fills de la Llum, els Adityas, en ell mateix, per tal de despertar al goig i a la immortalitat.

Hom pot quedar-se amb la superfície d'aquest mite de l'Índia antiga -i també amb la bellesa i el caràcter poètic dels aspectes més formals del mite-. Aurobindo ens suggereix de penetrar en la significació profunda del mite; llavors, ens adonem que no estem davant d'una bella rondalla, sinó en el cor mateix del camí místic.

El naixement de l'educació vèdica

Els Vedas estan constituïts per 4 grans col·leccions -"samhitâs"- d'himnes. La col·lecció més antiga, el Rig Veda, composta abans del 1000/ 900 AC, conté uns 1000 himnes dividits en 10 llibres -"mandalas"- . En aquella època, els invasors aris ocupaven tota la

¹²Sri Aurobindo, "Vedic Symbolism", p 1.

vall de l'Indus i penetraven ja en la vall del Ganges -cap al 900 AC fundarien la ciutat de Vârânasî (Benarès)-, tot i desenvolupant-se la mescla ètnica entre els indoaris i les poblacions anteriors -dravídiques, afro-asiàtiques més antigues, etc-.

Dels 10 llibres del Rig Veda, els llibres II a VII formarien el nucli original. Cadascun d'ells està adscrit a un savi o "rishi" diferent; de fet, es tractaria de tota una línia successòria de pares a fills o de mestres a deixebles més que no pas de l'obra d'un sol "rishi". Els "mandalas" eren col·leccions familiars que es passaven de generació en generació, i eren gelosament guardades pel clan familiar com un tresor hereditat dels seus avantpassats. Les col·leccions d'himnes vèdics es formaren i preservaren probablement en famílies sacerdotals de posició social elevada. A mesura que el sacrifici, tan important en la religió indoària, es desenvolupà i sofisticà, la influència de la classe sacerdotal -"brâhmanas"- també augmentà. La complexitat del sacrifici i la profunditat dels himnes donaran lloc a una transmissió de pares a fills o de mestres a deixebles cada vegada més acurada; aquest fou segurament l'inici de l'educació vèdica.

Hem de tenir en compte que en aquell tipus de societat la família tenia ben poc a veure amb la família nuclear de la burgesia o la classe mitja dels temps moderns. Una família seria més aviat un clan familiar, i constituiria tota una comunitat. En moltes societats antigues, la paraula "germà" no sols podia designar als germans biològics sinó també als cosins i àdhuc a amics íntims. Trobem en els mateixos Evangelis aquest sentit antropològic més ampli de la paraula "germà". Així doncs, un sacerdot vèdic amb experiència no sols transmetia els seus coneixements als seus fills biològics sinó també als seus nebots i àdhuc a d'altres nois que podien formar part de la comunitat familiar. La relació pare/ fill esdevé des dels inicis una relació mestre/ deixeble que va més enllà del marc familiar nuclear.

Posteriorment, s'anirà assentant el costum de sortir de casa cap a l'edat de la pubertat, i a través d'un ritu iniciàtic -"upanayana"-, esdevenir el deixeble -"chela"- d'un home diferent del pare biològic. Això no deixa de tenir molt de sentit antropològicament; aquesta evolució de la societat índia es correspon amb les estructures antropològiques de moltes altres cultures antigues o arcaiques. Al llarg de la història de la humanitat trobem sempre aquesta invariant: no és mai el pare biològic el que inicia al seu fill. La iniciació, per ajudar al noi a créixer i fer-se home, requereix justament la relació amb un altre home diferent del pare. En algunes cultures arcaiques, dotades amb una estructura social relativament simple, la paternitat biològica no té gaire importància; llavors, tots els homes de la comunitat són "pares" i tots els nois són "fills". Però quan la paternitat biològica està reconeguda socialment, la cultura tendeix de seguida a donar una forma cultural concreta a aquest principi antropològic: al costat del pare biològic, el noi necessita, a través d'un camí iniciàtic, la relació amb un altre o uns altres homes adults.

En qualsevol cas, el pare/ mestre dels temps vèdics ensenya al fill/ deixeble els diversos ritus i himnes, fent que el noi repeteixi els versos una i altra vegada fins que els conegui de memòria. D'aquesta manera, cada "família", o més aviat, cada clan o comunitat, va anar guardant, transmetent i perfeccionant la seva pròpia tradició sagrada.

En un himne pertanyent a un dels llibres més antics del Rig Veda trobem una referència a aquesta incipient educació brahmànica dels temps vèdics.¹³ Es tracta d'un poema on es compara metafòricament la comunitat educativa dels "brâhmanas" o sacerdots amb una assemblea de granotes a l'estació de les pluges. El poema ens descriu a unes granotes juntant-se afectuosament sota la pluja, combinant les seves veus, repetint una el que diu l'altre, com el qui aprèn la lliçó del seu mestre.

En un altre himne més tardà, i ja sense metàfores, se'ns presenta als "brâhmanas" erudits trobant-se per debatre plegats -i segurament, per examinar a un jove "brâhmana", al final de la seva formació, abans d'autoritzar-lo a realitzar el ritual del sacrifici-
14

En algun moment -gairebé impossible de datar històricament-, les diverses tradicions sagrades particulars es posaren juntes tot i creant-se un cos més àmpli; la qual cosa vol dir que es començaren a ensenyar totes juntes, conformant un tot, el Saber per excel·lència -Veda-.

En aquest procés històric d'unificació de les tradicions particulars d'himnes vèdics, s'agruparen en una primera fase els que esdevindrien els llibres II a VII del Rig Veda. Posteriorment s'afegirien els llibres I, VIII i IX. El llibre X fou l'últim en ser incorporat al Veda unificat. Cap al 1000 AC, o com a molt tard a l'època de fundació de Vârânasî (Benarès), cap al 900 AC, l'elaboració de tots els himnes ja s'havia completat. El Rig Veda, el Veda dels Himnes, havia pres forma. Recordem que "veda" significa coneixement, saber -del verb "vid"-; "rig" significa himne, una estrofa o uns versos de lloança.

Diversos indòlegs -Bloomfield, Macdonell, Winteritz, etc- adverteixen que calgueren uns quants segles per compondre tots els himnes del Rig Veda i finalment arranjar-los en un mateix corpus canònic. Entre els himnes que hom considera més antics i la configuració de la col·lecció -Samhitâ- com a tal, passaren fàcilment 300 o 400 anys, potser més; de fet, ningú ho sab amb certesa, puix el llarg procés d'elaboració del Rig Veda presenta una durada indefinida difícil de datar.

També cal subratllar la heterogeneïtat inherent al Veda. La col·lecció rigvèdica es caracteritza per una gran diversitat de continguts i materials diferents. Alguns himnes són expressions sublimes de poesia mística i devocional, sense cap incidència pràctica ni cap utilitat concreta. D'altres himnes estan pensats per ser aplicats directament en funcions rituals. Alguns constitueixen cants adreçats als déus durant l'acte sacrificial. Els déus que hom honora més sovint en aquestes litanies sacrificials serien Varuna, Indra, Agni, Sûrya, etc. Un grup especial d'himnes estaria format pels càntics fúnebres. També hi ha textos tractant sobre la cremació i la

¹³Cf Rig Veda, VII, 103.

¹⁴Cf Rig Veda, X, 71.

transmigració.¹⁵ Podem trobar igualment en el Samhitâ uns himnes més prosaics, contenint diàlegs o bal.lades¹⁶, i poemes didàctics¹⁷. Finalment, podriem esmentar els himnes més pròpiament filosòfics o metafísics, entre els quals sobresurtiria el cèlebre Himne de la Creació.¹⁸

Durant el procés històric de composició del Rig Veda, el que els europeus anomenaran "sistema de castes" en els inicis de la colonització començà a dibuixar-se. El terme "casta" fou de fet encunyat pels portuguesos; a partir d'ells, es generalitzà entre els colonitzadors per fer referència al que en la societat índia constituïa un conjunt complex de diverses categories i estrats. Aquest "sistema de castes" del segle XVII tenia ben poc a veure, però, amb les castes de la societat rigvèdica.

Un himne del darrer llibre del Rig Veda fa una referència a la casta que ens està indicant que les distincions socials s'havien formalitzat bastant més, la qual cosa vol dir també que la societat índia s'havia fet més complexa amb relació als temps arcaics de les primeres invasions àries.¹⁹ Tot i així, el sistema de castes d'aquella època presentava encara una notable flexibilitat amb relació a la rigidesa que incorporaria segles més tard. A més, el sistema encara no era quatripartita com ho seria més tard, sinó tripartita, seguint l'esquema de les tres funcions socials dels restants pobles indoeuropeus -guerrers, sacerdots i productors dels bens materials-.²⁰ Tornarem més endavant sobre aquests temes.

Vodriem esbossar, per això, la possible complexitat del sistema de castes rigvèdic. Tot i que l'esquema tripartita defensat per Dumézil sigui acceptat per la majoria d'historiadors, es poden apuntar d'altres hipòtesis que, sense negar el primer, el matisin en alguns aspectes. E. Aguilar, per exemple, suggereix que hi havia a l'època rigvèdica dues classes dirigents rivals, els "sûris" i els "aris", cadascuna servida pels seus propis sacerdots. El text del Rig

¹⁵Per exemple, Rig Veda, X, 16.

¹⁶Per exemple, Rig Veda X, 10, X, 85, o X, 95.

¹⁷Per exemple, X, 117.

¹⁸Cf Rig Veda, X, 129.

¹⁹Cf Rig Veda, X, 90.

²⁰Sobre aquestes qüestions, és útil consultar G. Dumézil, "Les trois fonctions sociales et cosmiques" ("Mythes et dieux des indo-européens").

Dumézil mostra com l'estructura social tripartita de l'Índia vèdica es correspon amb estructures similars entre els restants pobles indoeuropeus: iranians, escites, celtes, antics romans i grecs.

Veda establiria una clara preeminència dels "sûris" en detriment dels "aris".²¹

Paral·lelament a aquests desenvolupaments en matèria d'organització social, l'original relació pedagògica "pare"/ "fill" que, tal com hem vist, podia incloure nebots o altres nois del clan familiar, cedeix el pas a la veritable relació mestre/ deixeble a través de la iniciació, essent el mestre, per definició, un altre home diferent del pare i amb un rol antropològic i educatiu complementari al d'aquest. En els Upanishads, aquesta transició ja s'ha consumat plenament. En els diàlegs upanishàdics, el noi adolescent deixa justament la casa paterna per anar a buscar a l'exterior a un mestre de la seva elecció -o de vegades suggerit pel pare-.

Això no vol dir que el pare quedi exclòs; el pare de la cultura upanishàdica continua jugant un paper en l'educació del seu fill. Però la figura del pare es veu complementada amb una altra figura masculina adulta, de naturalesa essencialment iniciàtica: el mestre - el guia, el mentor, etc-. A l'època upanishàdica, el "gurukula", del qual parlarem àmpliament més endavant, ja s'ha consolidat.

En el Chândogya Upanishad, per exemple, trobem al jove Satyakâma Jâbâla demanant al mestre Haridrumata Gautama de ser admès com a deixeble. Cal subratllar que l'adolescent marxa de casa seva i se'n va a viure amb el mestre per decisió pròpia.²²

El mateix Satyakâma esdevé posteriorment mestre d'un altre noi, Upakosala Kamalayana -i de passada, un dels grans mestres de la primera època upanishàdica-.²³

Ara bé, el Chândogya Upanishad també ens mostra a Uddâlaka Aruni ensenyant al seu fill Svetaketu. Tot i així, el noi havia iniciat el seu aprenentatge amb un mestre als 12 anys.²⁴

En el Katha Upanishad, la relació entre pare i fill és més conflictiva; el primer, en un rampell de còlera, envia al segon al regne dels morts. Allí, el noi és instruit per Yama, el rei dels morts, sobre el significat últim de l'existència.²⁵

En aquest Upanishad, l'adolescent -Naciketas- reb una formació capital fora de la casa paterna. Però qui és Yama? Podriem suggerir que Yama no deixa de ser un "guru", un mestre. Però també podriem pensar que Yama, més que el rei dels morts, és la mort mateixa. I dir que Naciketas és instruit per la mort és com dir que és instruit per

²¹Cf E. Aguilar, "Rg-vedic Society".

²²Cf Chândogya Upanishad, IV, 4.

²³Cf Chândogya Upanishad, IV, 10.

²⁴Cf Chândogya Upanishad, VI, 1.

²⁵Cf Katha Upanishad, I.

la vida, puix la separació entre el que anomenem "mort" i el que anomenem "vida" és il·lusòria segons tants místics i llibres sagrats. Així doncs, potser el Katha Upanishad ens està suggerint que el pare i el mestre són igualment importants, però que el més gran mestre per a l'ésser humà és la Vida mateixa.

"Rishis" i "rishikas"

La tradició fa referència a sis "rishis" mítics als quals s'atribueixen els sis "mandalas" originals -corresponents als llibres II a VII del Rig Veda-; aquests savis serien: Atri, Bharadvâja, Gritsamada, Vâmadeva, Vasishtha i Vishvâmitra. Posteriorment, s'afegirien altres himnes al Rig Veda fins a completar la col·lecció sencera -Samhitâ-; alguns serien atribuïts al "rishi" Kanva.

Més enllà del mite, l'origen social dels "rishis" vèdics ha estat sovint simplificat en funció d'una rigidesa del sistema de castes que no existia encara a l'època rigvèdica. La majoria de mestres vèdics pertanyien segurament a l'ordre dels "brâhmanas" -sacerdots-. Però alguns historiadors han remarcat que també hi hagué "rishis" d'altres castes, de la mateixa manera que hi hagué "rishis" d'ascendència no ària -o no purament ària-. El fet que apareguin paraules en el Rig Veda que no són d'arrel indo-europea sinó dravídica o àdhuc afro-asiàtica ens suggereix que el món vèdic no podia tenir la puresa ària que tradicionalment se li ha atribuït. Hi havia tradicions místiques i xamàniques en les poblacions pre-àries, i això ens permet suposar que alguns "rishis" vèdics eren d'ascendència no ària o al menys mixta. Hem de tenir en compte que a l'època de composició del Rig Veda ja s'havia produït una incipient mescla ètnica i cultural. La fusió dels principals troncs ètnics i culturals s'aprofundiria en els segles posteriors, però ja s'havia iniciat abans de l'any 1000 AC.

Alhora, per més que molts "rishis" vèdics fossin "brâhmanas", cal reconèixer que no tots tenien perquè ser-ho, i que es podien donar tota mena d'orígens socials diversos. En particular, l'ordre dels "kshatriyas" -reis i guerrers- engendrà tota una tradició de "rishis" encapçalada per noms com Ambarîsha, Ashvamedha, Mândhâtâ, Sindhudvîpa, Trasadasyu, Tryaruna, etc.

En qualsevol cas, la majoria dels "rishis" vèdics foren homes, i els llinatges de mestre a deixeble, amb el seu component iniciàtic, foren habitualment masculins. Però s'ha oblidat de vegades que alguns dels himnes vèdics foren compostos per dones. Aquest seria el cas, per exemple, de Rig Veda VIII, 80, i X, 39, 40. La majoria de mestres espirituals a l'Índia moderna han estat homes també; tot i així, hi ha hagut unes quantes mestres espirituals femenines, algunes més conegudes com la Mare de Pondicherry, d'altres menys conegudes com Vimala Thakar. Actualment, Mata Amritanandamayi seria la mestre espiritual femenina més popular de tota l'Índia. Aquestes dones místiques podrien remuntar-se fins als temps vèdics, quan els noms de diverses "rishikas" -dones "rishis"- s'incorporaren als llibres sagrats -per exemple, Ghoshâ, Lopâmudrâ, Nodhâ, Romashâ, Sâvitri, Urvashî, etc-. No obstant, en la mateixa societat vèdica es donaren ja alguns límits per a l'educació espiritual de les nòies -i d'una part dels nois igualment, els fills dels grups socials menys

considerats-.

En els segles posteriors, les condicions per a la formació de les nòies tendiran a empitjorar; no és casual que les condicions per a la formació dels nois d'origen social més baix coneguin una tendència negativa paral·lela.

Les quatre escoles vèdiques

En la religió vèdica hi havia tres funcions sacerdotals més o menys diferenciades. Un sacerdot, el "hotri", dirigia el ritual, tot i recitant himnes adreçats al déu objecte de lloança. Una altra part del ritual tenia a veure amb el sacrifici de "soma". "Soma" era una beguda considerada com divina degut als seus efectes tan especials; alhora, es relacionava amb un déu del mateix nom. Aquesta segona part del ritual era acompanyada per un altre sacerdot, l'"udgâtri". Un tercer sacerdot, l'"adhvaryu", s'ocupava més directament dels actes manuals relacionats amb el sacrifici.

Inicialment, la distinció entre les tres funcions sacerdotals no implicava una distinció entre tres tipus de sacerdots. Cada "brâhmana" podia realitzar qualsevol de les tres funcions; n'hi havia prou en haver rebut la formació adequada, i aquesta era de tipus general, igual per a tots els joves "brâhmanas", incorporant aspectes relacionats amb les tres funcions rituals del sacrifici. Posteriorment, però, els rituals esdevingueren més i més complexos, i una relativa "especialització" sacerdotal s'imposà poc a poc. Com era difícil conèixer amb profunditat les tres branques del ritual, una formació específica per cadascuna de les tres funcions esdevingué necessària.

En una primera etapa sembla que es continuà donant una formació general, prèvia a una posterior i relativa especialització en una de les tres branques del sacrifici. La constitució del llibre IX del Rig Veda, recollint els himnes a Soma, sembla traduir aquesta tendència. Però la creixent sofisticació dels ritus exigí una especialització major, amb la qual cosa es desenvoluparen tres tipus de sacerdots, cadascun relacionat amb una de les tres branques del sacrifici. Llavors, cadascuna de les tres funcions sacerdotals desenvolupà la seva pròpia tradició educativa. En aquesta evolució històrica prengueren forma els restants Vedas. Entre el 1000 i el 700 AC, el procés d'especialització sacerdotal, cristal·litzant en tres escoles vèdiques diferenciades, s'afiançà gradualment.

Els coneixements acumulats amb relació al ritual de Soma foren agrupats en el Sâmā Veda. En aquest procés, molts versos foren trets del Rig Veda -especialment dels "mandalas" VIII i IX-, d'altres foren afegits, conformant una col·lecció de naturalesa essencialment musical i una litúrgia sacrificial per al ritual de Soma. La funció complexa de l'"udgâtri" requerí l'establiment d'una formació específica per als joves "brâhmanas" que volien seguir aquesta línia del coneixement vèdic.

Paral·lelament, es desenvoluparen escoles específiques per a la preparació dels "adhvaryus". El Veda particular d'aquest segon llinatge fou el Yajur Veda, el qual, una vegada més, trèia molts elements del Rig Veda. Aquest tercer Veda es subdividí en dues grans parts: el Yajur Veda blanc -Shukla- i el Yajur Veda negre -Krishna-.

En dibuixar-se les dues escoles especials de formació dels "udgâtris" i dels "adhvaryus" i prendre forma els seus propis Vedas, les escoles tradicionals relacionades amb el Rig Veda evolucionaren com escoles de formació dels "hotris".

Caldria per això matisar força aquesta especialització vèdica. No s'arribaren a configurar tres castes distintes de sacerdots, rígidament separades. Un "brâhmana" podia accedir a qualsevol de les tres funcions sacrificials, i hom podia arribar a exercir, fent l'esforç pertinent, dues o àdhuc totes tres funcions. L'únic requisit que s'exigia era tenir la formació adequada. Fou, doncs, des del punt de vista de la formació que s'establí una certa especialització. Però les diverses formacions compartien una base comuna -i molts coneixements concrets-, i sobretot, les tres formacions relativament diferenciades no eren excloents. Hom podia accedir, si era "brâhamana", a qualsevol de les diverses escoles.

Tant sols aquests tres Vedas -Rig, Sâma i Yajur Veda- foren reconeguts inicialment com a textos sagrats, i doncs com a col·leccions canòniques. Posteriorment s'acabà reconeixent un quart Veda, l'Atharva Veda. Aquest darrer text incorpora molts materials nous que no es troben en el Rig Veda, tot i que manllevi algunes parts dels "mandalas" I, VIII i X; a més, l'Atharva Veda és particularment important des del punt de vista de l'educació. Segons historiadors indis com R.K. Mookerji, S.C. Sarkar o S.M. Rakhe, el quart Veda constitueix la principal font d'informació sobre l'educació índia en els temps més antics.²⁶ L'Atharva Veda és l'únic dels quatre Vedas que exposa i desenvolupa explícitament els principis de l'educació índia clàssica -el sistema de "brahmacharya", un concepte cabdal sobre el qual ens estendrem més endavant-.

Hem remarcat el caràcter essencialment oral de la cultura vèdica i de tota la civilització índia més antiga. Això vol dir que la llarga extensió dels Vedas era memoritzada per un estudiant en un llinatge educatiu que es conformava com un escola particular de transmissió d'aquell Veda. Cadascun dels quatre Vedas fou preservat per una diversitat d'escoles o llinatges, amb petites diferències textuais i amb algunes diferències de pronunciació; de vegades, es podien donar fins i tot diferències menors de contingut, puix el nombre d'himnes podia variar lleugerament segons les tradicions. Cadascuna d'aquestes escoles de transmissió vèdica rebé el nom de "charana"; cadascuna de les versions dels Vedas, transmesa per un "charana", rebé el nom de "shâkhâ". Amb el temps, els "charanas" arribaren a produir uns tractats propis sobre les regles fonètiques peculiars al seu "shâkhâ": els Prâtiskâhyas.

Cap al 700 AC, a l'època en que pràcticament es clausura el llarg procés d'elaboració dels Vedas i s'obren les portes del període upanishàdic, es donaren els primers comentaris significatius als textos vèdics. El comentarista vèdic més antic seria Yaksha, autor del cèlebre Nirukta que porta el seu nom. En el seu tractat, Yaksha

²⁶Vegeu, en especial, S.M. Rakhe, "Education in Ancient India".

L'autor analitza la iniciació, la vida de l'estudiant i la finalització dels estudis en una sèrie d'himnes dels llibres I, II, III, IV, VI, VII, VIII, XI i XIX de l'Atharva Veda.

estableix una diferència entre els savis originals, creadors de Coneixement, els "rishis", i els deixebles -"avaras" o "shrutarshis"- de menys envergadura que no atenyeren la percepció de la Veritat per sí mateixos, però que sí escoltaren i aprengueren els himnes, permetent la transmissió dels textos vèdics a través de les generacions.

Al llarg del procés històric de desenvolupament de la cultura vèdica, els indoaris s'havien estès cap al sud i cap a l'est, i el seu establiment definitiu a l'Índia s'havia consolidat. Les diverses escoles brahmàniques estaven ja ben assentades i gaudien d'un prestigi creixent; un sacerdot estava orgullós del llinatge al qual pertanyia i en el qual s'havia format.

La pedagogia vèdica

Segons R.K. Mookerji:

"El sistema educatiu esbossat en el Rig Veda concerneix únicament l'adquisició del coneixement més elevat i la saviesa, i no el coneixement secular ordinari o les veritats intermèdies per als propòsits de la vida mundana. El mètode d'aquest aprenentatge està determinat pels seus objectius i continguts."²⁷

El sistema educatiu del món vèdic descansava sobre dos principis complementaris:

- l'ensenyament oral, a través d'una relació educativa personalitzada entre mestre i deixeble -"upadesha"-;
- i l'estudi personal per part del deixeble, assimilant i aprofundint l'instrucció rebuda del mestre -"svādhyāya"-.

L'estudiant vèdic aprenia de memòria els versos dels himnes. Aquest aprenentatge es feia per repetició de les paraules després d'escoltar-les recitades pel mestre. No sols es tractava de retenir de manera acurada cadascuna de les paraules, sinó també d'interioritzar una certa entonació i ritme, una música indissociable de la paraula. No hem d'oblidar que la cultura vèdica és una cultura de la paraula viva. I la paraula viva és cantada; els versos vèdics són himnes adreçats als déus durant el ritual sacrificial. El cant dels Vedas actualitza llavors la gènesi mateixa del Cosmos. Segons els Vedas -i segons altres tradicions sagrades de la humanitat-, al principi estava la paraula, i la paraula fou cantada. En l'origen mateix de la creació està el "mantra" per excel·lència, l'"AUM", un so compost de tres sons, trinitari com la realitat mateixa i com el mateix Diví.

Avui dia encara, es pot sentir per tota l'Índia als joves "brāhmanas" de 8 a 20 anys cantant els Vedas en els "pāthashālas" -escoles vèdiques-. Es especialment agradable sentir als nois "brāhmanas" cantar els Vedas quan cau la tarda i afluixa la calor,

²⁷R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 34.

i la forta llum tropical es torna d'un ocre intens sobre les figures i els rostres; aquest és el moment sagrat del dia segons la tradició índia -i segons tantes altres tradicions espirituals-. Els nois, amb un embolcall de color blanc a les cames i descalços, amb el tors nu i asseguts per terra, van repetint els versos vèdics que han après del mestre, perpetuant a finals del segle XX o principis del XXI una tradició que es remunta fins al II mil·lenni AC. En els jardins del "pâthashâla", a l'ombra de les buguenvíllies, es mantenen vius 4000 anys d'història i de llinatges de mestre a deixeble ininterromputs.

Quan ja fèia segles que havia cristal·litzat la tradició del cant vèdic, el Ganapati Upanishad ens descriu la comunitat educativa del mestre i els deixebles, units a través del cant. Adreçant-se a Ganapati -o Ganesha-, el déu amb cos d'home i cap d'elefant, el mestre eleva la seva pregària:

"Protegeix-me!
Protegeix al mestre que parla,
al deixeble que escolta;
protegeix al mestre que dóna, que imparteix l'ensenyament,
i protegeix al deixeble que repeteix!"²⁸

L'educació vèdica no es reduïa, però, a un aprenentatge merament memorístic dels textos -"akshara-prâpti"-. El mestre explicava al deixeble el significat més profund dels himnes i dels actes rituals -"ârtha-bodha"-.

A més, la cultura vèdica és essencialment una cultura viva, tal com acabem de recordar. I l'espiritualitat vèdica també és una espiritualitat viva; no consisteix en un sistema de dogmes i creences, merament mental, tancat, imposat a través d'un sistema institucional. Els Vedas cristal·litzen l'experiència espiritual interior, viscuda, i el llinatge vèdic és un llinatge iniciàtic, on el jove aprèn a meditar i a entrar en el seu interior, a viure l'experiència espiritual a dintre seu, sota el guiatge atent i afectiu del mestre, el qual, a la seva vegada, ha practicat i experimentat el que ensenya, ha viscut allò de que parla. La interiorització a través de la meditació -"dhyâna"- i la contemplació -"tapas"- esdevé una peça clau de tot el sistema educatiu. La pedagogia vèdica persegueix, certament, l'assoliment de la Veritat -Rita o Sathya-. Però la Veritat no es pot imposar des de l'exterior, des de les institucions o des dels sistemes de creences; la Veritat tant sols es pot realitzar a l'interior.²⁹

Tal com van subratllar els romàntics, la modernitat ha estat des dels seus orígens una cultura de la paraula morta, construïda sobre la dissociació entre el saber i la vida, entre la teoria i l'experiència. Davant aquesta alienació inherent a la modernitat, cal subratllar la coherència interna de la cultura vèdica, i doncs de la seva educació. El món modern és un món fragmentat, que ha separat aquells aspectes que conformen un tot, que ha lacerat la unitat de

²⁸Cf Ganapati Upanishad, II, 3 (pregària, després de la lloança inicial).

²⁹Cf Rig Veda I, 164, VII, 103, i X, 71.

la realitat i de la vida. La cultura vèdica, i doncs la seva educació, es fonamentaven en aquesta unitat, i la unitat de totes les coses era profundament vital. Al cor de l'educació es donava el diàleg -entre mestre i deixeble-, i el diàleg era amor.

Tot i el seu fonament espiritual, l'educació vèdica presentava un caràcter global i integrat que ben poc té a veure amb l'educació religiosa en un sentit estret tal com potser s'entendria avui dia. Tampoc es concebia encara l'especialització del coneixement pròpia de l'època moderna.

L'educació vèdica implicava l'aprenentatge de ritus religiosos; la correcta pronunciació i entonació dels "mantras" -estrofes o versicles- era particularment important. Alhora, l'educació també incorporava la gramàtica en un sentit ampli, més enllà de la prosòdia, i l'estudi de la llengua i l'etimologia, i àdhuc de l'astronomia, la cosmologia i la lògica. L'Atharva Veda subratlla la necessitat d'una educació "científica" -òbviament des d'un paradigma molt diferent al que s'imposa a Europa a partir dels segles XVII i XVIII-. Segons R.K. Mookerji, trobem ja un esperit "científic" en el mateix Rig Veda.³⁰

En aquesta visió comprensiva dels Vedas, la ciència i la lògica eren vistes com una part inherent del coneixement religiós. Això ens pot recordar la visió de Plató així com la seva plasmació en l'Acadèmia. En els Vedas o en l'Acadèmia platònica, els tres ulls del coneixement no estan dissociats; la raó i la mística, la ciència i la vida espiritual, no estan tallades l'una de l'altra. En canvi, la cultura moderna, en la seva fragmentació i especialització creixents, ha separat la lògica i la ciència per un costat, i la religió o l'espiritualitat per un altre. Davant aquestes separacions, l'educació vèdica, com la platònica o posteriorment la renaixentista, era global i integradora.

Aquesta educació també incorporava algun tipus de control o d'exàmen -sobretot de cara a l'exercici de la funció sacerdotal-. Recordem l'himne tardà del Rig Veda citat més amunt, que ens mostra una assemblea brahmànica verificant els coneixements d'un jove per tal d'autoritzar-lo a realitzar els ritus sacrificials.³¹

Els Brâhmanas i el sistema de castes

Hem dit més amunt que l'estudiant vèdic no sols aprenia de memòria els versos del Veda, tot i repetint-los després del mestre; alhora, aquest donava al deixeble explicacions -"arthavâda"- sobre el significat dels textos. Aquestes explicacions es fèien habitualment en la llengua vernacle i amb tota llibertat per part del mestre. Tot i així, amb el pas del temps es començaren a compilar comentaris en sànskrit dels textos vèdics en el si de les diverses

³⁰Cf R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 49-50.

³¹Cf Rig Veda, X, 71.

escoles o llinatges. D'aquesta manera prengueren forma els Brâhmanas, escrits en prosa i compostos entre el 800 i el 500 AC aproximadament. Un dels més importants seria sens dubte el Shatapatha Brâhmana.³²

Degut al seu origen didàctic, els Brâhmanas contenen tota una sèrie de materials diversos, útils per a l'estudi dels Vedas i com a complement i desenvolupament d'aquests. A més de les explicacions pertinents sobre el ritual sacrificial i els himnes, els Brâhmanas incorporen històries mitològiques, especulacions filosòfiques, principis d'astronomia, elements de gramàtica i d'etimologia, i àdhuc qüestions de dret. Cal reconèixer que moltes coses en els Brâhmanas podrien resultar d'escàs interès per a un lector del nostre temps. Hom pot identificar fins i tot una certa arrogància sacerdotal en algunes ocasions; no en va, el poder del sacerdot i de la casta brahmànica s'havia reforçat.

El Rig Veda presentava dos vessants que, tot i essent diferents, no estaven separats l'un de l'altre. Per un costat, expressava poèticament i simbòlica el testimoni místic d'uns savis, i esbossava un inici d'especulació filosòfica a partir de l'exploració interior, la meditació i la vivència espiritual. Per un altre costat, oferia un aspecte més pràctic en termes de ritual sacrificial i de culte a deïtats particulars. El primer vessant rebria el nom de "jñâna-kânda"; el segon el de "karma-kânda".

El "jñâna-kânda" rigvèdic tingué una continuació a través de la tradició dels místics dels boscos -Aranyakas- i dels diàlegs entre mestre i deixeble en petites comunitats educatives -Upanishads-. Aquest doble camí dels ermitans silvans i de la maièutica upanishàdica no conegué limitacions de casta, ni tampoc de sexe i encara menys d'edat. Un savi o un mestre no tenia perquè ser "brâhmana"; podia procedir de qualsevol origen social. I encara que la majoria fossin homes, també hi hagueren algunes dones. A més, un jove adolescent podia ser reconegut no sols com una persona autònoma sinó àdhuc com un mestre. Però el "karma-kânda" rigvèdic seguiria una evolució notablement diferent, amb més i més constrenyiments, rigideses i limitacions socials. La via del "karma-kânda" portaria a l'enfortiment del sacerdot i dels seus privilegis de casta. Aquest procés queda ja exemplificat per la cristallització del segon i tercer Vedas -el Sâma i Yajur Vedas-, però esdevindria encara més visible amb l'elaboració dels Brâhmanas, uns textos destinats a conservar i regular el ritual i el cerimonial religiós, i doncs a definir i reforçar la figura del sacerdot.

El Rig Veda revela una era profundament creativa, de geni místic i de llibertat vital. Els Aranyakas i els Upanishads continuaran aquest esperit pregon. En canvi, els Brâhmanas són un món essencialment conservador, ritualístic més que no pas místic, de compilació més que no pas de creació, de teologia més que no pas de saviesa. Els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu seguiran aquesta segona via, fixant rigidament una cosmovisió socio-religiosa els límits de la qual esclaten en el geni creatiu i en l'esperit de llibertat del Rig Veda, dels Aranyakas o dels Upanishads.

³²Vegeu l'edició d'Eggeling del text.

Durant els segles d'elaboració dels Brâhmanas, l'India havia anat prenent una forma més propera al que coneixem avui dia. Els indoaris havien continuat penetrant pel territori del subcontinent, estenent la seva influència i arrelant en el sol indi. Quan es redactà el Shatapatha Brâhmana, ja s'havia consolidat la mescla ètnica entre els diversos pobles del subcontinent, especialment entre els dos troncs principals: el dravídic, anterior, i els nous aris d'origen indoeuropeu -a més dels pobles afro-asiàtics anteriors als dravídics-.

Paral·lelament, el "sistema de castes" s'estava concretant i afermant, tot i que no adquiriria una major rigidesa fins uns segles més tard, pràcticament fins a l'època de Jesucrist. En l'època vèdica més antiga, l'estructura social era tripartita i segurament més flexible. L'estructura quatritpartita i amb major rigidesa pertany a l'època posterior al Rig Veda. Llavors, es defineixen quatre grans "castes" -"varnas"-, jerarquitzades entre elles i tancades cadascuna en ella mateixa pel principi d'hereditat i l'endogàmia. "Varna" significaria, entre moltes altres coses, color; els quatre "varnas" serien, doncs, els quatre colors socials, els quatre grans grups socials definits en base a la seva funció en el si de la comunitat. Tot i així, es preserva encara a l'època rigvèdica una certa flexibilitat que es perdrà posteriorment a l'època dels Sûtras -és a dir, de l'època del Buddha cap endavant-; aquesta relativa flexibilitat és prou visible en l'educació.

Hom diu sovint que les tres castes superiors -"brâhmanas" o sacerdots, "kshatriyas" o guerrers, i "vaishyas" o mercaders/agricultors- eren originalment d'ascendència ària; aquestes serien les castes del vell sistema tripartita de l'època rigvèdica més antiga -encara que en aquella època no fossin esmentades amb aquests termes-. La quarta casta de l'època post-rigvèdica, els "shûdras" -artesans i camperols-, estaria composta en principi per poblacions d'origen dravídic.

A més dels quatre "varnas", es defineix la categoria ulterior dels intocables -"pañchamas"-; teòricament considerats com "outcaste" -fora de les castes o sense casta-, són en realitat una part inherent del sistema social, integrant-s'hi com un cinquè ordre amb les seves pròpies sub-castes. Segons diversos autors, els membres del cinquè ordre o intocables serien en part descendents d'antigues poblacions esclavitzades -i alhora, descendents dels pobles aborígens més antics del subcontinent-.

Alguns autors matisarien, però, aquest esquema tan simple. Segons A. Daniélou, les invasions àries es toparen amb un aixecament de prínceps dravídics, i aquests darrers aconseguiren restablir un cert tipus d'equilibri i adquirir per l'espasa un lloc en la jerarquia. D'aquesta noblesa dravídica sortiria una bona part del "varna" dels "kshatriyas". Això alimentaria llavors la hostilitat tradicional entre les dues castes "superiors", els "brâhmanas" i els "kshatriyas".³³

En qualsevol cas, és indubtable que no podem confondre el "varna" dels "brâhmanas" amb l'espiritualitat. En la història de l'India hi hagut místics de tots els orígens socials. En particular,

³³Cf A. Daniélou, "Histoire de l'Inde", p 61-75.

l'ordre dels "kshatriyas" ha desenvolupat tota una tradició espiritual davant de la tradició brahmànica, i això s'ha vist coronat pels dos grans reformadors religiosos de l'India antiga, el príncep Siddhârtha, el Buddha, del qual sortirà el budisme, i Mahāvîra, que està a l'origen del jainisme. Tant el Buddha com Mahāvîra eren d'origen "kshatriya".

Caldria matisar, doncs, l'estructura de castes de la societat índia. D'entrada, aquestes quatre o cinc grans castes serien més bé grans grups socials definits per la seva funció; a l'interior de cadascun, hi hauria centenars de sub-castes -o castes en sentit més estricte-, i aquestes serien vertaderes comunitats autoregulates i dotades d'una clara identitat. El cognom o nom de família europeu correspondria sovint a l'India a aquesta sub-casta més reduïda -a la qual es fa referència amb el terme "jâta" o "jât"- . D'altra banda, la mescla ètnica que s'anà produint gradualment fa que sigui delicat establir un paral·lelisme rígid entre els troncs ètnics i els "varnas". Hem vist que els "kshatriyas" podien ser tant d'origen ari com dravídic. L'ordre dels "vaishyas" incorporava una notable diversitat ètnica, i tampoc podem reduir els "shûdras" al món dravídic, puix en aquest "varna" conflueixen diverses ètnies. Adhuc el "varna" dels "brâhmanas" prengué forma històricament a través del contacte interracial i no en base a cap pretesa puresa racial.

Finalment, no hauriem de confondre les grans castes -"varnas"- i les sub-castes, molt més nombroses, amb un altre sistema que reparteix els tres ordres superiors en 49 "gotras". Els "gotras" es definiren en el seu moment en funció del savis als quals es remuntava la genealogia del clan familiar.

També caldria subratllar la dimensió comunitària i identitària de les castes -i especialment de les sub-castes- per als indis -no sols de casta "alta" sinó també de casta "baixa"- . Els occidentals han produït un clixé sobre el sistema de castes de l'India que ben poc té a veure amb la realitat. Molts occidentals ignoren sovint que, més enllà de les relacions verticals entre les castes -en termes jeràrquics-, es donen relacions horitzontals en el si de les castes i sub-castes en termes de solidaritat comunitària. El sentit de comunitat implica alhora la identitat. A l'India actual, podem veure encara a persones del "varna" dels "shûdras" o àdhuc de l'ordre dels intocables que, tot i criticant els aspectes jeràrquics i discriminatoris del sistema de castes, no estan disposats a renunciar a la identitat de la seva sub-casta.

En qualsevol cas, és indubtable que a l'època del Shatapatha Brâhmana el poder de les dues grans castes superiors -i en el fons rivals- s'havia reforçat considerablement. Els prínceps o reis -"râjas"- governaven des d'unes estructures polítiques molt més desenvolupades i complexes que en els temps vèdics, mantenint uns exèrcits substancialment diferents als antics, amb més efectius, més tecnificats i ja professionalitzats. Molts dels fets narrats en els dos grans poemes èpics de l'India, el Râmâyana i el Mahâbhârata, tingueren lloc en aquests segles de redacció dels Brâhmanas.

Al mateix temps, la supremacia del sacerdot i dels "brâhmanas" s'havia afiançat. A l'època del Rig Veda, el sacerdot era un company del príncep o del noble; en un cert sentit, no deixava de ser un sirvent privilegiat -òbviamment no un sirvent qualsevol-. A l'època del Shatapatha Brâhmana, els "brâhmanas" es consideren superiors als

mateixos "kshatriyas", erigint-se com el primer "varna" i gaudint d'uns privilegis considerables. Tal com hem indicat més amunt, això explica una certa reificació religiosa dels Brâhmanas i una clara arrogància sacerdotal en alguns passatges dels textos.

Brâhmanas i Upanishads

Tot i així, podem trobar en els Brâhmanas d'altres elements que sí ens interessin i resultin atractius des d'un punt de vista espiritual. Es indubtable, per això, que aquests textos estan força allunyats dels Vedas -en particular del Rig Veda, el més antic-, no sols cronològicament sinó també pel que fa a l'esperit del text. Els Brâhmanas tradueixen una reificació de la cultura sacerdotal, una solidificació del poder brahmànic que tingué sens dubte avantatges -per alguns "brâhmanas"-, però a costa d'un preu elevat: un empedreïment de l'espiritualitat, i doncs la pèrdua d'aquella força de la paraula viva en llibertat.

El Rig Veda pertany al món dels "rishis" -els savis o místics-. Els Brâhmanas pertanyen al món del poder sacerdotal. Durant els segles de redacció dels Brâhmanas, la cultura índia començarà a produir al mateix temps un altre conjunt de textos sobre els quals tornarem més endavant: els Upanishads. Els diàlegs upanishàdics representen d'alguna manera un retorn a l'esperit del Rig Veda, i doncs un distanciament de la mentalitat dels Brâhmanas. Els Upanishads pertanyen de nou, com el Rig Veda, al món dels "rishis"; la relació mestre/ deixeble, al cor del diàleg upanishàdic, no és sinó una relació d'amor. I el diàleg, sorgit de l'amor, és de nou el regne de la paraula viva, en llibertat.

Això no vol dir que no hi hagi diferències entre la cultura vèdica i l'upanishàdica; no en va, han passat uns quants segles d'evolució històrica al subcontinent. El món rigvèdic és un món prefilosòfic; per això, el llenguatge ens sembla a nosaltres més arcaic, i està tan centrat entorn del ritual sacrificial. Els Upanishads inauguren el pensament pròpiament filosòfic a l'Índia, aproximadament a la mateixa època en que la filosofia veu la llum a Grècia amb els presocràtics.

Amb els Brâhmanas el poder sacerdotal s'havia consolidat, però la religió havia perdut la seva frescor, el seu impuls vital, la seva puresa, la seva llibertat, endurint-se en un ritualisme rígid i tancat. El poder dona sens dubte alguns privilegis -a la minoria que el detenta-; però asfixia la vida. Tots aquells que, enlloc del poder, preferiren la veritat i la vida, s'apartaren del ritualisme ossificat de la cultura brahmànica més tancada, i com els antics "rishis", tornaren a la Natura per cercar en la seva bellesa la veritat des del seu interior. A aquests homes lliures d'esperit i de cor pur acudiren nous deixebles, com en els temps antics del Rig Veda; i d'aquesta nova cadena de mestres i deixebles sorgí la que potser ha estat la més gran creació de la civilització índia i una de les màximes expressions de la cultura humana: els Upanishads.

En els Upanishads, ja no hi ha la preeminència del ritual, de la funció sacerdotal o dels privilegis de casta. A través d'un diàleg autèntic, amarat d'amor, el mestre ajuda al deixeble a cercar la veritat en ell mateix, en llibertat. Estem molt a prop de la Grècia

de Sòcrates o de Plató. Estem en canvi força lluny de l'India dels Brâhmanas. El mestre upanishàdic no cerca el poder ni el privilegi de casta; cerca la veritat. I la veritat no es descobreix com un sistema de creences imposat per un grup o una institució, sinó que es descobreix com la comprensió creadora d'un mateix, i per un mateix, en llibertat. L'educació és un guiatge; també és amor. Sota la llum càlida i afectuosa del mestre, el deixeble desperta poc a poc al coneixement, i viu el misteri de la unitat en la pau del bosc, sota el cel estrellat.

Lluny han quedat la ciutat i els seus temples, els rituals i els sistemes de creences, el poder sacerdotal i el poder dels reis, els privilegis de casta i totes les formes de dominació. En la bellesa del Cosmos, en el si d'una Naturalesa inalterada per l'home, el jove se n'adona que tot està unit, des del rierol del bosc fins al cel lluminós, des del cant dels ocells fins a la remor de la mar. En tot palpita Brahman -el Diví, l'Absolut-; per tot arreu se sent la seva presència inefable. I Brahman s'obra en l'adolescent de cor pur, d'ulls meravellats, des de la profunditat del seu interior, com la flor en la rosada del matí.

Satyakâma Jâbâla és un jove adolescent que vol esdevenir "brahmachâri" -estudiant-. Abans de marxar de casa, li demana a la seva mare sobre la identitat del seu pare. Tot i que la mare no li sab dir qui era el seu pare, el noi se'n va a cercar un mestre. Quan el troba, Satyakâma està decidit a ser honrat i a dir la veritat, tot i que això pugui posar en perill el seu somni, esdevenir "brahmachâri". Recordem que la societat hindú és patrilineal, a diferència de la jueva que és matrilineal. Això vol dir que Satyakâma no pot pretendre ser fill d'un "brâhmana" -o al menys d'un home de casta alta-. Però el noi és sincer davant del mestre, Haridrumata Gautama, i reconeix el seu origen obscur. Tot i així, Haridrumata Gautama l'accepta com a deixeble i l'inicia. Es més, el mestre li diu al noi que ha demostrat ser un veritable "brâhmana" perquè ha estat sincer.³⁴

Però què és el que ens està suggerint el Chândogya Upanishad a través d'aquesta història? Es que Haridrumata Gautama ha endevinat per algun poder misteriós l'ascendència biològica de Satyakâma? Això no sembla gaire seriós. Els mestres upanishàdics són místics, no mags o astròlegs. Es més raonable pensar que un místic està suggerint una altra cosa ben diferent, quelcom que és subversiu amb relació a l'ordre social més rígid de l'India, però que és en canvi ben pròpi de la visió mística. Potser, el que li està dient el mestre a l'al.lot és que tot aquell que és sincer és un "brâhmana"; tot aquell que diu la veritat, especialment corrent un risc per fer-ho, és un "brâhmana".

El sistema de castes pretén basar-se en la puresa; la casta dels "brâhmanas" seria la més pura, la més propera al Diví, mentre els intocables constituïrien la casta més impura, i doncs la més allunyada del Diví. El mestre upanishàdic està donant una visió completament diferent de la puresa. No és l'origen social el que et

³⁴Cf Chândogya Upanishad, IV, 4.

fa pur, sinó el teu cor. No ets un "brâhmana" perquè pertanyis a tal casta. Es un "brâhmana" tot aquell que té el cor pur.

Tot això està ben lluny dels privilegis sacerdotals o de casta, i també de textos religiosos com els Brâhmanas. En canvi, tot això està més a prop de la paraula del Buddha o de Jesucrist. Quan se li demana a Jesús qui són la seva mare i els seus germans, contesta que aquells qui fan la voluntat de Déu són la seva mare i els seus germans.³⁵ Jesús, com el mestre upanishàdic, ens diu clarament que el que compta no és el vincle de sang, l'ascendència o l'origen social, sinó la puresa del cor.

³⁵Cf Evangeli de Mateu, 12, 47-50.

c. La cerimònia de l'"upanayana" i la vida de "brahmacharya".

L'univers iniciàtic en l'hinduisme

"Brahmacharya", castedat i celibat

En la història del subcontinent, val la pena subratllar la tradició educativa per excel·lència de la cultura clàssica: la formació del "brahmachâri" pel "guru" -el "gurukula"- . Abans, però, caldria examinar una mica la noció de "brahmacharya", i doncs la concepció del creixement i dels anys de formació en la cosmovisió índia.

El terme "brahmacharya" fa referència a la institució educativa, a l'etapa de la vida que es correspon amb la formació. El terme "brahmachâri" fa referència a la persona, a l'educant entès com a estudiant i deixeble d'un mestre.

"Brahmacharya" és un terme de difícil traducció, i ha estat deformat per l'impacte de la cultura puritana occidental durant els segles de colonització. Aquesta cultura, tot i revigoritzant certes tradicions ascètiques autòctones, ha estat assimilada per l'Índia moderna -especialment en la cultura de les élites sociopolítiques més que no pas en la cultura popular-; com a resultat, la mentalitat índia moderna no deixa de presentar diferències notables amb relació a la "tradició" a la qual tant sovint es fa referència. Avui dia, es diu encara que "brahmacharya" significa castedat; això ha estat recusat per insignes historiadors com A. Daniélou.³⁶

"Brahmacharya" no tenia necessàriament aquestes connotacions tan austeres en la civilització índia antiga, d'entrada perquè aquesta civilització, al costat de certes tendències ascètiques, era profundament vitalista i sensual -això és ben visible en l'escultura dels temples hindús i en la literatura, àdhuc en els llibres sagrats-. "Brahmacharya" implicava la idea de celibat, però no necessàriament la idea de castedat. A. Daniélou ha demostrat que l'educació del "brahmachâri" podia incorporar una acurada educació sexual, i que les vivències eròtiques eren sovint inherents a aquesta etapa adolescent de formació; el límit que sí se li imposava al "brahmachâri" era el celibat: el matrimoni, és a dir, l'establiment de vincles estables que lliguen a la persona, havia de tenir lloc en plena adultesa, després de l'etapa formativa.

Segons A. Daniélou:

"Es l'aspecte social del matrimoni el que s'oposa al "brahmacharya" i aquest és, per als hindús, sempre independent del plaer eròtic la teoria del qual està considerada com una de les ciències importants. El Kâma-Shâstra, la ciència eròtica, forma part

³⁶Cf A. Daniélou, "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", "Les quatre sens de la vie", "La sculpture érotique hindoue", "Kâma Sûtra", i "Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident".

de les ciències que ha de posseir tot estudiant, i el seu ensenyament igual que el de les altres ciències comença abans de l'edat de 12 anys. Res no s'oposa a l'experiència de jocs eròtics durant l'adolescència."³⁷

"Hom utilitza sovint avui dia el terme "brahmachâri" significant "cast", però la castedat és una noció ambígua. Cap home és cast puix d'una manera o una altra emet periòdicament semen, ni que sigui dormint. El que està prohibit al Brahmachâri, no són les pràctiques sexuals, són els lligams i en particular els actes reproductors que per les seves conseqüències el subjecten a la societat, el priven de la seva llibertat."³⁸

"La tècnica eròtica formava part doncs i forma encara part en les escoles tradicionals de l'ensenyament bàsic dels adolescents. Existeix un gran nombre de tractats clàssics d'eròtica el més conegut dels quals és el Kâma Sûtra atribuït al savi Vâtsyâyana.(...)

Normalment un noi de dotze anys té doncs ja a l'Índia un coneixement teòric complet de totes les possibilitats i variants de l'erotisme així com del valor simbòlic i màgic dels actes sexuals. Està armat per fer-ne l'experiència en les millors condicions i amb coneixement de causa."³⁹

Recordem la figura de Gandhi, exemplificativa d'aquests canvis en la cultura del subcontinent. En tot de temples hindús hi ha escultures antiquíssimes representant actes sexuals -tant heterossexuals com homossexuals-; més enllà dels significats més obvis i explícits, aquesta escultura eròtica conté una dimensió metafísica que ens parla del vessant sagrat de la sexualitat. Molt poca gent sab avui dia que Gandhi, considerat mundialment com el pare de la no-violència, va ordenar als seus seguidors d'anar als temples i destruir aquestes escultures "immorals" -especialment les homoeròtiques-. Aquesta és la situació del nostre món: el pare de la no-violència donant ordres de violència, de destrucció, per després poder alterar la història; l'objectiu últim d'aquesta destrucció era proclamar que el "vici" de la homosexualitat no havia existit mai a l'Índia i havia estat introduït pels occidentals amb la colonització.

Tot això no treu les qualitats que Gandhi va tenir també; ens permet en canvi reflexionar una mica més seriosament sobre la complexitat de la condició humana i sobre la profunditat dels problemes del nostre món. Simplificant, amagant coses, no resoldrem res. Obviament, Gandhi no estava pas sol en aquest tipus d'actitud. Alhora, el famós escriptor Rabindranath Tagore s'indignà davant les ordres de Gandhi i s'hi oposà fermament.

³⁷A. Daniélou, "Les quatre sens de la vie", p 164.

³⁸A. Daniélou, "Shiva et Dionysos. La religion de la nature et de l'éros", p 245.

³⁹A. Daniélou, "La sculpture érotique hindoue", p 87-88.

Alhora, tampoc hem d'oblidar que la normativa dels Dharma-Sûtras o de les Lleis de Manu era ja limitadora en certs sentits, ben abans de que arribessin els colonitzadors europeus. Els Sûtras de Gautama, per exemple, sí que estableixen una regla de castedat per als "brahmachâris".⁴⁰

Des d'un punt de vista cultural, cal afegir, però, quelcom més per tal de copsar la complexitat de la societat índia, i posar les regles dels Dharma-Sûtras en el lloc que els hi pertoca dins del conjunt de la civilització índia. Per més que la normativa dels Dharma-Sûtras hagi existit, també és cert que la cultura i la societat índies no es redueixen a aquests preceptes. Hi ha hagut altres valors culturals al costat de les normes dels Dharma-Sûtras o de les Lleis de Manu. El mateix Kâma-Sutra ens mostra un món completament diferent. El mateix podriem dir de la cultura tântrica. Encara podriem afegir l'eros sagrat en els rituals de molts corrents shivaïtes i krishnaïtes -i entre els shivaïtes, en els cultes a Ganesha i Skanda en particular-. Podriem recordar, finalment, els elements eròtics del "nyâsa" o tocament ritual.

El sentit de "Brahmacharya"/ "brahmachâri"

"Brahmacharya" no té res a veure, en qualsevol cas, amb els problemes entorn de la sexualitat típics de les societats modernes. "Brahmacharya" -o "brahmachâri"- significaria més bé quelcom com "el que erra o explora per l'Absolut" -o també, pel Coneixement-. El "brahmachâri" és l'adolescent després dels ritus iniciàtics -"upanayana"-, explorant entre la infància i l'edat adulta pels camins del coneixement i de la vida. El terme sànscrit "chela", proper en part a la idea de "brahmacharya", significaria més exactament "deixeble".

En aquesta exploració, el noi és guiat per un home més gran que li fa de professor -"âchârya"-, o millor encara, per un autèntic mestre, un "guru", aquell que irradia la força de la seva pròpia llum i ajuda al jove a dissipar l'obscuritat en ell. "Guru" significa literalment, en sànscrit, "el que dissipa l'obscuritat".

El terme "brahmacharya", amb el mateix sentit d'errar pel Coneixement o l'Absolut, s'aplica també a una segona situació existencial, la del renunciant -adult ja- que cerca adquirir el Coneixement tot i desvinculant-se de les preocupacions materials. Al llarg de la història índia, aquesta ha estat també una via per deslliurar-se dels límits i condicionaments imposats pel sistema de castes. El segon tipus de "brahmachâri" acostuma a rebre el títol de "sannyâsin" en moltes tradicions, sectes o ordres, especialment després d'una primera fase de noviciat. "Sannyâsa" implica l'estat existencial o l'etapa de la vida; "sannyâsin" és la persona que es troba en aquesta situació. Nosaltres ens centrarem aquí en la primera situació existencial de recerca del coneixement, que és la que es correspon amb el període adolescent de formació de la persona.

⁴⁰Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 16.

Vegeu també les Lleis de Manu, II, 180, i III, 2.

La figura del "brahmachâri" és idealitzada, o més bé, mitificada, en la mateixa cultura vèdica. En l'Atharva Veda, per exemple, hom descriu el sol sota la forma d'un jove "brahmachâri" en el moment de la iniciació. L'adolescent s'ha presentat a un "guru", i se'n va al bosc a cercar llenya per al mestre i poder encendre el foc sacrificial.⁴¹

En paraules de S.M. Rakhe, l'himne de l'Atharva Veda constitueix una glorificació del "brahmachâri" vèdic. En paraules de Deussen, l'himne ens mostra al "brahmachâri" com una encarnació de Brahman -el Diví-.

En aquest himne V del llibre XI de l'Atharva Veda hom canta:

"El Brahmachâri avança movent els dos hemisferis del món, en ell els déus estan harmonitzats. Sosté amb fermesa els cels i la terra, emplena el mestre amb fervor -"tapas"-.

Els pares, el poble diví i tots els déus segueixen individualment al Brahmachâri. (...)

El Brahmachâri és el Mestre. El Brahmachâri és Prajâpati. Prajâpati regna. (...)

El Brahmachâri porta el radiant Brahman -Diví-, en el qual tots els déus estan compresos. (...)

Afaïçonant aquestes coses, el Brahmachâri s'estigué dret a l'aigua inflammat amb fervor -"tapas"- . Havent banyat en l'oceà, brilla infinitament sobre la terra, morè i rogenic."⁴²

L'oferiment de llenya al mestre esdevingué la manera habitual per part d'un adolescent de demanar a un "guru" de ser admès com a deixeble. Aquest oferiment significava també el desig per part del noi de participar en el sacrifici domèstic del mestre, i d'ajudar-lo a mantenir el foc sacrificial. Sabem que aquest costum, transformat en un ritu iniciàtic pròpiament dit, es consolidà amb el pas del temps. En el Shatapatha Brâhmana, per exemple, veiem a un adolescent dirigint-se a un mestre amb llenya sobre els braços, tot i demanant-li d'esdevenir el seu deixeble.⁴³ Sabem per aquest mateix llibre que els "brahmachâris" prenen cura de la casa del mestre, i àdhuc del bestiar si n'hi havia.⁴⁴

⁴¹Cf Atharva Veda, XI, 5.

Per al comentari d'aquest himne, vegeu S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", p 17-21.

⁴²Versió de S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", p 17-19.

⁴³Cf Shatapatha Brâhmana, XI, 4, 9.

⁴⁴Cf Shatapatha Brâhmana, III, 2, 6, 15.

I en el Mundaka Upanishad podem llegir:

"Llavors per comprendre Això, deixa'l agafar llenya sobre els braços, i com a deixeble adreçar-se a un mestre que alhora conegui els textos sagrats i habiti en l'Esperit."⁴⁵

Pel que fa al paral·lelisme en l'Atharva Veda entre el sol divinitzat i el jove "brahmachâri", cal tenir present que l'adolescent, degut al seu físic i a la seva edat, pot representar, igual que el sol, un principi vital i primigeni, no sols en una dimensió mundana sinó també mística. No hem d'oblidar que els versos al·ludits de l'Atharva Veda constitueixen en última instància un himne místic.

A través d'aquest himne de l'Atharva Veda i d'altres figures mítiques com Skanda, fill de Shiva, o el mateix Krishna, la cultura índia recull la tradició mística del "puer aeternus" que desenvoluparà també Occident des de Grècia fins al Renaixement -al costat d'altres cultures antigues i orientals, des de l'antic Egipte fins al sufisme-.

Més concretament, l'equiparació entre l'astre solar i una masculinitat juvenil -i en un sentit andrògina- es dona en moltes cultures de la humanitat. Això és prou evident en la figura grega d'Apol·lo, entre moltes altres tradicions mitològiques. A l'Índia, Sûrya, el déu sol, no és representat habitualment sota aquesta forma; però en canvi, l'Atharva Veda sí que recull aquestes tradicions, en presentar el sol sota la forma d'un jove "brahmachâri" a punt de ser iniciat. Adhuc en el món cristià trobem aquest tipus de hierofania solar.

En el Tapís de la Creació de Girona, per exemple, podem veure a un Crist solar sota la forma d'un noi imberbe. L'assimilació de Crist al sol és molt antiga; Crist apareix com Hèlios muntat sobre un carro solar en un mosaic vaticà del segle III. Alhora, la seva presentació sota forma juvenil -i en un sentit andrògina-, especialment després de la Resurrecció, també és molt antiga. En el mateix Tapís de la Creació, la figura central, el Crist Cosmocràtor, és jove i imberbe. Així doncs, aquest Crist solar amb aspecte juvenil no constitueix una raresa del Tapís de Girona; arrelat en l'iconografia cristiana més antiga, recull tradicions mil·lenàries de la humanitat. En tantes religions paganes, el Sol Nou del solstici d'hivern és assimilat a un déu de forma masculina juvenil -el Fill de la Gran Mare-. En el tapís cristià de Girona, el jove Crist solar anuncia la Llum del Nou Dia i de la Nova Creació. Els mateixos Evangelis -Joan en particular- presenten a Jesús com la Llum del Món.⁴⁶

Aquests significats no serien estranys per a la cultura índia. En aquest país, el sol és certament, com a tot arreu, l'expressió d'un principi de fecundació i de vida, de llum, escalfor i

⁴⁵Mundaka Upanishad, I, 2, 12.

⁴⁶Cf M.A. Garcia i Renau, "El Tapís de la Creació, símbol del sagrat".

creixement; però també simbolitza la Il·luminació plena de l'Home, la consciència il·luminada que irradia la seva pròpia llum i ajuda als altres a despertar. Per això, el "brahmachâri", aquell adolescent que explora entre la infància i l'edat adulta pels camins del coneixement i de la vida, és equiparat a la Llum -més que solar, divina- que aspira a desvetllar en el seu interior.

Podriem atrevir-nos a suggerir fins i tot que el "brahmachâri" mític de l'Atharva Veda simbolitza l'Home Nou dels "Diàlegs amb Angels" recollits per G. Mallasz. En aquest impressionant testimoni espiritual del segle XX, se'ns parla d'un Home Nou que serà el pont entre el món creat i el món creador, el punt d'unió entre el cel i la terra, la recapitulació de tots els nivells de la Realitat en un Co-neixement que és alhora Llum que irradia i Amor sense causa i sense límits, goig infinit, donació perpètua i lliure de sí mateix. El jove "brahmachâri" en el moment de la iniciació també és presentat per l'Atharva Veda com aquell qui avança movent els dos hemisferis del món, aquell en qui tots els déus estan harmonitzats, aquell qui sosté amb fermesa els cels i la terra. El "brahmachâri" irradia el Brahman on tots els déus estan compresos; brilla eternament, com el Sol Pare, damunt la terra, il·luminant el món amb la seva pròpia llum, desbordant el seu propi fervor, el seu entusiasme, la seva plena unitat amb el Diví.

Hi ha sens dubte en l'himne V del llibre XI de l'Atharva Veda un culte al "puer aeternus" -en la seva dimensió estètica i espiritual-. La part estètica és indissociable d'un vessant espiritual que, reprenent anhels místics profunds de la humanitat, simbolitza l'eclosió d'un Home Nou. Aquest Home Nou pot aparèixer sota el signe de la Resurrecció -en el cas del Crist solar- o sota el signe de la iniciació -en el cas del "brahmachâri" vèdic-. El paral·lelisme, en aquest sentit, entre la Resurrecció i la iniciació no deixa de ser interessant. Encara que no poguem allargar-nos aquí sobre aquestes qüestions, no voldriem al menys deixar d'apuntar-ho. El Crist solar i el "brahmachâri" vèdic tenen en comú l'aspecte masculí juvenil i andrògin. Això serveix per vehicular una adoració del Diví en aquesta forma manifestada; aquest constitueix justament el culte mil·lenari i ancestral del "puer aeternus", que trobem no sols en les civilitzacions clàssiques sinó àdhuc en els pobles arcaics. Alhora, el Crist solar és un ésser ressucitat i el "brahmachâri" vèdic és un ésser iniciat. I la Resurrecció o la iniciació són ontològicament primeres i anteriors a la joventut andrògina; és això el que sustenta la seva divinitat i doncs la seva veneració.

La cerimònia de l'"upanayana"

El Shatapatha Brâhmana, compost quan la relació mestre/ deixeble ja s'havia consolidat, ens descriu amb un cert detall la cerimònia iniciàtica de l'"upanayana", a través de la qual el jove adolescent, tot i essent iniciat, passa a esdevenir deixeble del mestre -"brahmachâri"-, explorant a partir d'aleshores pels camins del coneixement i de la vida cap a la plena adultesa i cap a la

consciència aprofundida de sí mateix i del món.⁴⁷

En el Shatapatha Brâhmana, el noi s'adreça al mestre amb les següents paraules:

- "He vingut per fer la vida de "brahmacharya".
Deixa'm ser un "brahmachâri". "

El mestre li demana al noi com es diu, i seguidament li agafa la mà dreta, i respon:

- "El deixeble d'Indra ets tu.
Agni és el teu mestre.
Jo sóc el teu mestre. "

A continuació, el mestre confia l'adolescent a tots els éssers de cara a la seva protecció.

- "A Prajâpati et confio.
Al déu Savitri et confio.
A les aigües, a les plantes, et confio.
A tots els éssers et confio per la teva protecció contra qualsevol mal.
Ara tu ets un "brahmachâri". "

El Shatapatha Brâhmana estableix una línia successòria de mestres que han transmès els ensenyaments sagrats. Segons la tradició, aquesta cadena de mestres i deixebles es remuntaria fins a Prajâpati, el qual, a més de ser el mestre original, seria identificat al Déu creador en la tradició upanishàdica.

Savitri, o Savitar, el Generador, és una de les formes del déu solar. També és considerat com un dels Adityas, els Fills de la Natura Infinita. Els Vedas li dediquen nombrosos himnes de lloança.

Recordem el paral·lelisme establert per l'Atharva Veda entre el sol i el noi adolescent -el "brahmachâri"-, en consonància amb tradicions mil·lenàries que es troben en nombroses cultures de la humanitat. No és casual, doncs, que en la cerimònia iniciàtica referida pel Shatapatha Brâhmana el mestre confiï el jove que ell mateix inicia al déu solar, Savitri.

Durant la cerimònia iniciàtica de l'"upanayana", l'home iniciador toca diverses parts del cos del novici, i posa un cordó sagrat per damunt del pit del noi; per aquesta raó, s'acostuma a anomenar l'"upanayana" la cerimònia del cordó sagrat.

⁴⁷Cf Shatapatha Brâhmana, XI, 5, 4.

També apareixen referències a l'"upanayana" en diversos himnes de l'Atharva Veda -especialment en els llibres IV, VI, VII, VIII, XI i XIX-.

En canvi, en el Rig Veda encara no hi ha gaires referències a aquesta cerimònia iniciàtica que adquiriria tant d'importància amb el pas del temps. Tot i així, el "brahmachâri" i l'"upanayana" apareixen de manera embrionària en el llibre III - 8, 4 i 5- i en el llibre X -109, 5- de la col·lecció rigvèdica.

En la seva forma clàssica, que s'estén per una durada de tres dies, la cerimònia comença quan el jove adolescent, vestit tant sols amb una "kaupîna" -una tela lligada a la cintura i cobrint les cuixes-, és portat pel seu pare davant del preceptor. "Upanayana", el terme designant la iniciació, significa de fet "ser portat davant de". El pare demana al mestre que iniciï al seu fill i en prengui cura, i acte seguit li entrega formalment el noi per a la seva custòdia. L'iniciador posa a la seva vegada el noi sota la custòdia dels déus -Savitri, Agni, Soma, Prajâpati, els Ashwins, etc-; li demana el seu nom, i extén la seva mà, tocant diverses parts del seu cos mentre entona uns "mantras". El tocament ritual amb el cant dels "mantras" expressa l'acceptació -"svîkarana"- del noi com a deixeble per part del mestre. Aquest ofereix llavors a l'adolescent una roba per cobrir-se el pit i una altra per cobrir-se les cames, i lliga un cordó al voltant de la seva cintura. D'aquest oferiment d'una túnica i d'aquesta fixació d'un cordó a la cintura sorgeix l'acte ritual d'imposició del cordó sagrat sobre el pit del noi. El climax de la cerimònia s'assoleix quan el mestre ensenya al novici el Gâyatrî Mantra. Tant sols després d'aquest ensenyament -"sâvitri-vrata"- el noi està plenament iniciat, i pot convertir-se pròpiament en deixeble per seguir un camí de formació fins a la plena adultesa.

Es poden donar altres elements en la cerimònia; per exemple, l'"âditya-darshana" -la contemplació del Fill de la Natura Infinita, és a dir, el sol-: el mestre mostra el sol al novici, i li recorda que la llum solar hauria de ser el seu ideal en la seva recerca de coneixement. L'"añjali-pûrana" és el vessament d'aigua de les mans del mestre a les del novici. Habitualment, la cerimònia es clausura amb el "samidh-âdâna", quan el deixeble col·loca un tronc de fusta en el foc sacrificial tot i entonant un "mantra"; això simbolitza el dret del noi iniciat a cuidar-se del foc sacrificial i a tenir, doncs, un paper actiu en l'execució dels ritus. El "samidh-âdâna" és seguit per l'"agni-pradakshina", la circumval·lació del foc sacrificial.

"Upanayana", "nyâsa" i ritus puberals

L'"upanayana" clàssic no és l'única forma d'iniciació en la cultura índia. Per tal d'inscriure aquesta institució en un marc més global, reproduïrem una sèrie de passatges on es descriuen els ritus iniciàtics shivaïtes. Això ens permet ampliar la visió de la iniciació i de l'antropologia índies, sense limitar-nos a les formes estereotipades de l'"upanayana" segons els textos brahmànics més ortodoxos.

"El ritu de "nyâsa" (fixació) consisteix en acariciar i venerar totes les parts del cos d'un ésser humà, car és l'home tot sencer que és considerat com la manifestació del déu sota els seus diversos aspectes i doncs la seva imatge. "Nyâsa" ve d'un verb que significa "posar, col·locar". Es tracta d'un procés d'imposició i d'evocació d'energies divines que estan presents en certs punts i òrgans precisos del cos. (...)

Segons el Kûlârnavâ Tantra: "El cos és el temple del déu. L'ésser viu és la imatge de Sadâshiva, Shiva sota el seu aspecte d'ésser. L'adepte pronuncia la fórmula d'identitat: "Jo sóc ell"." La veneració del cos és doncs la veneració del déu del qual n'és

imatge. Venerem al déu venerant la seva obra, àdhuc si som inconscients d'aquest aspecte diví. L'amor a la bellesa no és sinó l'amor a Déu. (...)

Segons el Linga Purâna (I, cap. 85):

"El ritu de "nyâsa" (fixació) condueix a totes les realitzacions ("siddhi"). Es practica de tres maneres que poden relacionar-se amb el creixement, la durada i el decliu del món i dels éssers. El jove aprenent practica el ritu en la forma que es refereix al creixement ("utpatti"), l'home madur en l'aspecte de la durada ("sthiti"), l'asceta en l'aspecte del decliu ("samhriti").

El tocament ("nyâsa") pot ser de tres tipus: el dels membres ("anganyâsa"), el de les mans ("karanyâsa"), i el del cos ("dehanyâsa"). Cal primer executar el "nyâsa" de la mà, després el del cos, després el dels membres. El contacte ha de començar pel cap i finalitzar pels peus en el "nyâsa" de creixement. Comença pels peus i finalitza pel cap en el del decliu. El "nyâsa" del cor, del rostre i del coll és el de la durada.

(...)

Repetint el "mantra" al qual s'adjunta la síl.laba AUM, (el practicant) tocarà el cos (del preceptor):

1. Pel cap, el rostre, el coll, el cor, el sexe, llavors els dos peus.

2. Pel sexe, el cor, el coll, la part central del rostre i el cap.

3. El cor, el sexe, els peus, el cap, el rostre i el coll.

Havent tocat així els membres (de la persona que venera), el practicant meditarà en els cinc rostres de Shiva."⁴⁸

Els Purânas shivaïtes i els Tantras testimonien que el mestre també venera a la seva vegada el cos del deixeble:

"El preceptor posa la mà sobre el cap del novici, mentre aquest repeteix el "mantra" amb el qual ha tirat flors sobre el déu. L'aspergeix amb aigua consagrada a Shiva i aplica cendres sobre el seu cap repetint el mantra d'Aghora. Llavors venera al novici amb perfums i altres ingredients."⁴⁹

"Amb una sola mà, el preceptor ha de tocar totes les parts del cos del deixeble que es prosterna davant del mestre, el qual, d'ara endavant, representa per a ell el déu."⁵⁰

Una altra pràctica relacionada amb el "nyâsa" o tocament ritual seria l'aplicació de cendra per part del fidel sobre el seu cos: cap, front, orelles, coll, espatlles, braços, malucs, testicles, cuixes,

⁴⁸A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", p 237-239.

⁴⁹Linga Purâna, II, cap. 21, 45.

⁵⁰Shiva Purâna, Vâyavîya Samhitâ, II, cap. 16, 39-56.

panxells, peus, esquena, etc.⁵¹

Després d'aquestes observacions sobre les iniciacions shivaïtes, voldriem fer una altra puntualització d'especial interès antropològic. L'"upanayana" ha estat sens dubte una cerimònia iniciàtica cabdal en la història índia. Però de vegades hom ha insistit tant en aquesta institució que ha oblidat que en la societat índia s'han donat nombrosos ritus iniciàtics puberals rurals i populars, tant per als nois com per a les nòies. Abans de les invasions dels pobles indo-aris, els quals aportaren la seva pròpia tradició iniciàtica, la civilització de l'Indus, les cultures dravídiques i les comunitats aborígenes més antigues tenien els seus propis ritus iniciàtics, que han sobreviscut amb tota mena d'adaptacions i evolucions no sols en les àrees indígenes més remotes sinó també a l'Índia rural i en la cultura popular. Tal com subratllarem més endavant, els ritus iniciàtics puberals són universals en la història humana; l'Índia no podia ser una excepció. Ens centrarem aquí en l'"upanayana", degut a la seva importància històrica i cultural i al seu vincle estret amb l'esdevenir de l'educació índia. Però voldriem advertir que aquest no fou l'únic ritu iniciàtic puberal de l'Índia. De fet, alguns historiadors han identificat una clara influència dels ritus puberals ancestrals en l'"upanayana" clàssic.⁵²

El sentit antropològic de la iniciació

Segons l'historiador de les religions, M. Eliade:

"Es comprèn generalment per iniciació un conjunt de ritus i d'ensenyaments orals, que persegueix la modificació radical del status religiós i social del subjecte a iniciar. En termes filosòfics, la iniciació equival a una mutació ontològica del règim existencial. Al final de les seves proves, el neòfit gaudeix d'una existència ben diferent d'abans de la iniciació: ha esdevingut un altre. (...) Per tenir dret a ser admès entre els adults, l'adolescent ha d'afrontar una sèrie de proves iniciàtiques: és gràcies a aquests ritus, i a les revelacions que comporten, que serà reconegut com un membre responsable de la societat. La iniciació introdueix el novici, alhora en la comunitat humana i en el món dels valors espirituals."⁵³

Eliade puntualitza que està parlant aquí dels ritus iniciàtics de la pubertat, que són en principi universals en les societats arcaïques, i potencialment universals en les antigues, tot i que en aquestes, l'Índia per exemple, les regulacions socials puguin

⁵¹Shiva Purâna, Videyashvara Samhitâ, cap. 24, 97-116.

⁵²Cf Narendra Nath Bhattacharyya, "Indian Puberty Rites".

⁵³M. Eliade, "Initiation, rites, sociétés secrètes", p 12.

introduir algunes limitacions a partir d'un cert moment. Cal afegir que existeixen altres tipus d'iniciació, principalment, la iniciació reservada a certes classes especials de la societat, la iniciació que dóna accés a societats secretes o cofraries -sovint de naturalesa espiritual-, i la iniciació amb vocació mística en un llinatge o en una comunitat religiosos -la frontera entre aquests diversos tipus d'iniciació no és sempre fàcil d'establir, especialment entre el segon i el tercer casos-.⁵⁴

D'altra banda, en totes les cultures arcaiques i antigues la iniciació adolescent conté una dimensió espiritual, puix el sentit del sagrat impregna el conjunt de la cultura en tots aquests pobles.

En paraules d'Eliade:

"La mort iniciàtica és indispensable per al "començament" de la vida espiritual."⁵⁵

A. Daniélou, que tant de prop va viure la cultura iniciàtica índia, precisa:

"La iniciació és el pas d'un estat d'ésser a un altre estat d'ésser. Es una mena de mort, una "mort activa" de la qual neix una persona diferent."⁵⁶

A l'Índia antiga, el ritu iniciàtic puberal més prestigiós, l'"upanayana", té lloc entre els 7/ 8 i els 11/ 12 anys -segons les castes-; és a dir, entre l'aparició de l'ús de raó concret -7/ 8 anys- i l'aparició de l'ús de raó abstracte -11/ 12 anys-. El significat antropològic de l'"upanayana", com en tots els ritus iniciàtics de la pubertat, és de marcar la mort simbòlica del nen i el naixement d'un noi, dotat amb més autonomia, que s'integra amb nous drets i deures i un paper més rellevant en la comunitat. Aquest noi, nascut a un ésser nou, l'ésser d'home, és ja considerat com una persona en el ple sentit de la paraula. Es per això que la iniciació és considerada com un segon naixement, i que l'iniciat passa a ser aquell que ha nascut dues vegades -"dvija"-.

Alhora, l'"upanayana" inaugura l'educació pròpiament dita, després de l'etapa infantil. Per educació hauriem d'entendre aquí el despertar de la intel·ligència i de la consciència, quan la persona ja té ús de raó, ja és plenament autònoma, i pot àdhuc desvetllar a l'experiència espiritual interior. Des d'aquest punt de vista, la formació del "brahmachâri" indi presentaria afinitats notables amb

⁵⁴Sobre la iniciació en les tradicions espirituals, vegeu R. Guénon, "Aperçus sur l'initiation".

Sobre la iniciació en les sectes hindús i en particular shivaïtes, vegeu A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", p 225-248.

⁵⁵M. Eliade, "Initiation, rites, sociétés secrètes", p 18.

⁵⁶A. Daniélou, "Shiva et Dionysos", p 230-231.

la "paideia" grega, especialment la socràtica o la platònica. A l'Índia antiga, la cerimònia d'iniciació i d'investidura amb el cordó sagrat vindria a ser la porta d'entrada a l'"e-ducere", és a dir, a una educació entesa com un guiatge afectuós per ajudar a l'adolescent a treure i realitzar el que ja porta en ell, per ajudar-lo a ésser ell mateix. I a l'Índia antiga, aquest "e-ducere" tindria sempre com a punt de referència el conjunt dels Vedas, l'experiència pregona d'aquells "rishis" que van saber transmetre la paraula viva de mestre a deixeble.

Cal subratllar el vincle íntim que es dona entre la concepció de l'educació com "e-ducere" i la iniciació. No hi pot haver la primera sense la segona. La iniciació reconeix i formalitza un canvi antropològic fonamental: aquell ésser ja no és un nen sinó un home -jove-; es tracta del reconeixement de l'"adolescent" com a persona en el sentit integral i més pregon de la paraula, i fins i tot com a possible mestre de l'adult. L'educació entesa com "e-ducere" implica igualment l'existència d'una persona ja feta, d'un home, no d'un nen. L'"e-ducere" requereix que l'educant tingui ple ús de raó i capacitat de raonament abstracte -així com plena autonomia-. L'"e-ducere", en definitiva, requereix la iniciació.

Ara bé, per més que l'"upanayana" inauguri un llarg procés educatiu, que continuï sent iniciàtic en ell mateix, no deixa de marcar essencialment la mort simbòlica del nen i el naixement d'un noi dotat amb tot l'ésser d'home; i aquesta segona característica és ontològicament anterior a la primera. Es per això que el noi, a més d'educant, pot ser mestre o educador. En la història índia, la iniciació no sols obra les portes de l'"e-ducere", per tal que el noi sigui format per un mestre; també obra les portes als nois perquè siguin mestres ells mateixos, i siguin ells els qui ensenyin als adults. Llavors, el més important de la cerimònia iniciàtica és que el noi prengui consciència i la comunitat accepti que aquell ésser, a partir dels 8/ 11 anys, ja no és un nen sinó un home -un home jove si volem, un noi, però un home tot i així, una persona en el sentit integral de la paraula-.

El cas de Ramana Maharshi, un dels grans místics de l'Índia contemporània, és prou eloqüent. Ramana fou fins als 15 anys un escolar com els altres, tot i que el seu caràcter presentés ja alguns trets peculiars. Als 16 anys, tingué una experiència mística profunda que canvià el curs de la seva vida. Deixà la seva casa i la seva família, i marxà a la ciutat santa de Tiruvannamalai, al nord de Tamil Nadu, on es dedicà a una meditació intensa en el gran temple de Shiva. Ja no es mouria mai més de Tiruvannamalai, i seria respectat tant a Orient com a Occident com un dels més grans místics del món modern. La figura de Ramana Maharshi no sols és interessant des d'un punt de vista espiritual -per la fondària de la seva experiència mística amb tant sols 16 anys-; a més, és molt interessant des d'un punt de vista sociològic o antropològic, especialment si comparem la societat índia i l'europea. A l'Índia, el fet que un noi de 16 anys -o de 12- marxi de casa pel seu compte i es dediqui a seguir el seu propi curs -per dedicar-se a la vida espiritual per exemple- és la cosa més normal del món. La vida de Ramana Maharshi no constitueix un cas estrany al subcontinent, sinó més bé un cas paradigmàtic. A Europa o a Nord-Amèrica, el cas de Ramana Maharshi -o el d'altres grans figures espirituals amb 11 o 12 anys- constituïrien una fuga de "menor" i sortirien àdhuc a les

notícies.

D'on prové aquesta diferència de fons entre els dos móns? Ben segur de la iniciació. Si a l'Índia el cas de Ramana Maharshi és possible i ben normal -entre molts altres similars-, és perquè l'antropologia índia es sustenta en la iniciació. Ramana, quan marxa de casa, no és un "nen" ni un "menor d'edat"; és un home. La destrucció de la iniciació a Occident a partir dels temps moderns tant sols pot portar a la infantilització del creixement -i doncs a la sobreprotecció i a la minorització-.

Aquestes qüestions han de ser ben remarcades en la societat moderna, justament perquè aquesta es caracteritza per una crònica infantilització de la joventut, tractant d'antuvi als adolescents com a nens i després als joves adults com a adolescents. La cultura moderna no pot sinó aprofundir de manera inconscient l'infantilisme que li és inherent a partir del moment en que ha destruït la iniciació -i amb ella l'"e-ducere"-. La iniciació se'ns apareix com quelcom capital en termes antropològics. La seva negació per la cultura moderna no sols produiria l'infantilisme propi d'Occident, sinó també totes les conseqüències inherents a aquest procés, a saber, la rebel·lia i les diverses formes de violència i alienació dels "nens" que ja no són nens. Cal subratllar que la rebel·lia, la violència i l'alienació juvenils característiques de les nostres societats no es manifesten en les societats que reconeixen i estructuren la iniciació. D'altra banda, l'oblit pregon de la iniciació a Occident porta a la distorsió de les altres cultures que sí són iniciàtiques. A Occident s'ha perdut el significat de la iniciació i se l'ha bandejat socialment; llavors, no es poden entendre fàcilment unes cultures que es basen en uns valors i uns pressupòsits tan diferents.

Posem uns exemples per il·lustrar-ho. A l'Índia, un noi d'11 o 12 anys pot ser considerat com un mestre espiritual i ser escoltat pels adults; des dels temps més antics fins a l'actualitat els casos són nombrosos. Això és gairebé inimaginable a Occident. Aquí, un noi d'aquesta edat és d'entrada considerat com un "nen", i a més, com un "menor d'edat", quelcom que per definició el minoritza i en fa un objecte -de protecció-, no un subjecte. La història índia, en canvi, està plena de joves adolescents que ensenyen als adults i que són reconeguts per aquests com a veritables mestres. De fet, Krishnamurti sempre digué al públic occidental que l'educador que no aprèn de l'educant no educa, sinó imposa.

El filòsof més famós de l'Índia, Shankara, desplega ja la seva naturalesa filosòfica i mística durant l'adolescència; en l'edat de la pubertat o poc després, la gent i àdhuc els erudits l'escoltaven reconeixent en ell no sols un mestre sinó un ésser inspirat pel Diví -Shankara ha estat vist a l'Índia com un "avatâra"-. Fins i tot si relativitzem alguns detalls biogràfics de Shankara i suggerim una certa mitificació de la seva vida, hem d'acceptar que el mite d'un savi o d'un mestre de 12 anys existeix a l'Índia i és cabdal en la seva cultura. Això sol ja és important antropològicament, perquè aquest mite òbviament no existeix en la cultura occidental moderna.

Posem un altre exemple. El "pare" de la literatura i la filosofia en llengua marathi és un adolescent, Jñânadeva -o Jnandev-. A finals del segle XIII, aquest adolescent-filòsof realitzà una obra capital que és considerada a Maharashtra com el naixement de la

tradició cultural en la seva llengua. Es especialment significatiu, des d'un punt de vista històric i antropològic, que un país -en aquest cas Maharashtra- situï el seu naixement cultural sota el signe d'un adolescent -el qual, novament, de figura històrica es pot transformar en figura mítica-. En aquest sentit, hauriem d'evocar la figura d'un dels déus més estimats de l'hinduisme, Krishna. Es casual que Krishna sigui -entre d'altres coses- l'adolescent diví, el més gran mestre espiritual en un cos juvenil? Jñânadeva identificà la figura de Krishna com a "puer aeternus" amb el Déu metafísic de la tradició brahmànica de la qual ell mateix provenia. Més tard, el gran místic de Maharashtra del segle XVII, Tukârâm, hereu de la tradició mística marathi encapçalada per Jñânadeva, cantà igualment en els seus psalms la devoció envers Viththal -el nom "marathi" de Krishna en la seva forma de "puer aeternus"-.

Podriem citar encara d'altres exemples interessants. Jñânasambandha morí als 16 anys; quan deixà aquest món, era ja venerat com un sant i un mestre des de fèia anys. Encara se'l recorda avui dia com un dels grans místics shivaïtes de Tamil Nadu. Als 12 anys, Vallabhâchârya coneixia totes les doctrines vedàntiques i predicava en públic a la ciutat de Benarès. Al 1940, Balayogin Râmâdâs, amb tant sols 10 anys, atrèia a les masses en els seus discursos religiosos. Ens podem imaginar a Occident a un noiet de 10 anys ensenyant sobre temes espirituals a una assemblea d'adults que l'estan reconeixent com a mestre? Hi ha un altre exemple més o menys contemporani al de Balayogin: Sathya Sai Baba, el mestre espiritual més important de l'India contemporània. Sathya Sai Baba inicià la seva tasca com a mestre espiritual als 13 anys. També a la nostra època, podriem esmentar encara el nom de Dharam Devî, la qual rebé als 11 anys un homenatge públic per part del cèlebre místic Swâmi Râmâdâs.

Què ha passat a Occident perque tot això que existeix i es manifesta a l'India aquí sigui pràcticament inimaginable? Què hi ha a l'India que faci que allí tot això sigui possible? Més enllà de les biografies concretes, perque el mite del savi o del mestre adolescent té tant de pes en la tradició cultural índia? Hem apuntat més amunt que la iniciació és quelcom molt seriós des d'un punt de vista antropològic; pensem que no és independent de totes aquestes preguntes. La cultura moderna, però, ha negat completament el valor de la iniciació i l'ha acabat oblidant, reconstruint una humanitat al marge de l'antropologia i fent tabula rasa amb la història humana anterior -recordem que la iniciació és universal; es dóna pràcticament en totes les cultures arcaïques i antigues de la humanitat fins a la modernitat-. Algun dia potser s'hauran d'afrontar problemes i abordar qüestions que ara per ara estan encara a l'ombra.

De fet, les pregones diferències culturals entre l'India i Occident no comencen a l'edat de la pubertat sinó a partir del naixement. No és sols que un noi de 12 anys sigui vist de manera tan diferent en la cultura índia i en la nostra; és que un recent nascut ja és vist de manera totalment diferent. Es necessari adonar-se que la cultura iniciàtica índia és indestruïble d'una certa concepció de l'infant i del naixement. L'"e-ducere" no és únicament possible perque amb la iniciació es simbolitzi la mort del nen i el segon naixement d'un ésser nou, sinó també perque el mateix naixement és entès com l'eclosió d'una ànima en aquest món, i no com una mera sortida del fetus del ventre de la seva mare.

J. Herbert ens recorda que:

"Per a l'hindú, l'infant que ve al món no és un ésser nou, ben recent, que hom hagi de formar per tots costats vessant damunt d'ell elements físics, intel·lectuals, morals, espirituals que li són aliens; no és la pàgina en blanc que ha estat durant tant de temps per al psicòleg occidental. Es ben al contrari una ànima amb una experiència ja força llarga, més llarga potser que la dels seus pares, i que ve a viure un nou capítol de la seva vida. (...)

Partint d'aquestes bases metafísiques tan cares als seus des de fa tants segles, l'hindú cerquerà, no a fer amagatzamar un màxim de coneixements per part de l'alumne, sinó a fer despuntar en ell el que ja s'hi trobava en germe, o, per utilitzar la terminologia hindú, a fer evolucionar el que estava involucionat. I és obvi que totes les disciplines, específicament hindús o més occidentals i modernes, en les quals s'entrenarà a l'infant, tindran, com objectiu primordial facilitar-li la seva ascensió espiritual."⁵⁷

Les regles tradicionals de l'"upanayana"

Abans de l'"e-ducere" inaugurat per l'"upanayana", l'infant aprèn a llegir i a escriure juntament amb rudiments d'aritmètica a la casa paterna. De vegades, algunes famílies podien tenir a un mestre a casa seva per impartir aquests coneixements al nen. De vegades, podia ser el mateix pare el qui instruís al seu fill; la mare acostumava a jugar un paper igualment cabdal, transmetent a través de la seva cura des de la més tendra edat tota una sèrie d'elements de la cultura oral ancestral. Encara que es dongués la figura del preceptor infantil, difícilment els pares abdicarien de la seva funció de transmissió de la cultura oral i doncs de la religió.

Al costat del temple, l'hinduisme sempre ha tingut una dimensió de religió domèstica. Els primers anys de vida per a l'infant indi són especialment importants en aquest sentit que la cultura índia és essencialment oral. L'aprenentatge i la socialització de l'infant impliquen llavors la immersió en aquesta vasta i rica cultura oral a través del que contenen la mare i el pare a casa -o d'altres persones del grup familiar, molt més ampli que la família nuclear moderna-.

Cap als 5 anys, el nen passa per un ritu previ a l'"upanayana": el "vidyârambha" -inici del coneixement, també conegut com "akshara-svîkaranam"- . Aquest ritu, que té lloc a la casa paterna, implica un primer contacte amb un mestre diferent del pare; el preceptor temporal escriu i pronuncia un a un tots els caràcters sànskrits, fent que el nen els repeteixi després d'ell. Amb aquest aprenentatge ritual de l'alfabet, els déus són invocats i el nen mostra el seu respecte envers la figura del mestre.

A l'Índia antiga es donà un cert debat sobre l'edat òptima per començar a llegir i escriure. Alguns tractats astrològics assenyalaven els 3 anys com una edat suficient per iniciar aquest aprenentatge. El cèlebre metge Charaka, en canvi, preferia esperar

⁵⁷J. Herbert, "Spiritualité hindoue", p 191-192.

fins als 5 anys. En termes generals, la tradició índia veïa els 5 primers anys de la vida com una etapa essencialment lúdica. Això no impedia que un nen precoç comencés a aprendre els signes de l'alfabet cap als 3 anys.

En qualsevol cas, l'infant ha de passar a partir de la consolidació de l'ús de raó per un segon ritu molt més important, l'"upanayana" o segon naixement, que obrirà les portes a una educació més avançada i pregona, indissociable de la dimensió espiritual.

En la tradició índia que arriba fins a la nostra època, el segon naixement es celebra abans entre els "brâhmanas" o sacerdots, cap als 8 anys; després vindrien els "kshatriyas" o guerrers -11 anys-, i finalment els "vaishyas" o mercaders/ agricultors -12 anys-. (Recordem que a l'Índia es compta l'edat no des del naixement sinó des de la concepció.) Aquestes tres edats no serien obligatòries sinó més aviat ideals o recomenades; en tot cas, marquen el moment a partir de la qual té sentit la iniciació.

Els "shûdras" -artesans/ camperols- i els intocables -"pañchamas"- estaven en principi exclosos del sistema iniciàtic -al menys en la cultura establerta d'èpoques més tardanes, quan el sistema de castes havia adquirit ja una notable rigidesa-. Els "brâhmanas", "kshatriyas" i "vaishyas" eren coneguts com els "dviyas", els nascuts dues vegades, justament perquè eren els qui havien rebut la iniciació del cordó sagrat o segon naixement.⁵⁸

Alhora, molts místics i savis indis han ignorat el sistema de castes; el Buddha o Mahāvīra no sols trencaren amb el sistema de castes i la preeminència dels sacerdots, sinó que obriren la iniciació per a tothom, amb independència de l'origen social. Recordem que en el budisme qualsevol noi pot ser iniciat com a novici a partir de l'ús de raó -8 anys-; el naixement o la categoria social no impliquen cap discriminació o privilegi. El profund corrent shivaïta de l'Índia, tot sovint amb connotacions de marginalitat i rebel·lia enfront de l'ordre establert, també ha ignorat el sistema de castes, qüestionant, com el Buddha o Mahāvīra, l'ordre socio-religiós establert. El mateix podria dir-se del krishnaïsme més místic, com el que encapçalà Chaitanya a Bengala a l'època del nostre Renaixement.

A l'Índia contemporània, Sathya Sai Baba, el mestre espiritual més conegut del país, ha posat el cordó sagrat per les espatlles de nois de totes les castes, prescindint doncs de la diferència de casta o de classe social -l'únic requisit consistent en l'edat, entre els 8 i els 11 anys, que és el que dóna a la iniciació el seu sentit antropològic-.

La qüestió de les castes és, però, delicada -especialment a l'Índia actual-. Els conflictes i els interessos passen molt sovint per damunt del rigor històric. És indubtable que a l'època vèdica i encara a l'època dels primers Upanishads el sistema de castes no presentava la rigidesa que tindria posteriorment. Avui dia, en un

⁵⁸Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, I, 5-14, i les Lleis de Manu, II, 36, i X, 1.

"pâthashâla" únicament s'admet a nois "brâhmanas" a partir dels 8 anys. Això es correspon amb un enduriment del sistema de castes que no existia a l'Índia més antiga, quan la cultura del subcontinent produí els Vedas i els primers Upanishads.

Tal com remarca B. Walker:

"Sabem pel Chândogya Upanishad que el Brahmin Raikva va ensenyar els Vedas a un "shûdra", i això no és sorprenent si pensem que els "shûdras" compongueren molts dels himnes sagrats inclosos en els Vedas, i que el "shûdra" Vyâsa va compilar, si no escriure, el Mahâbhârata. Per referències aportades per Jaimini, autor del Pûrva-Mîmâmsâ, i també per altres textos, veiem que un "shûdra" podia executar sacrificis vèdics, i segons el Samskâra Ganapati, era apte per a l'"upanayana" o cerimònia del cordó, com altres hindús nascuts dues vegades. En altres ritus antics també hi veiem als "shûdras" participant-hi activament."⁵⁹

El Taittirîya-Brâhmana, per exemple, esmenta diversos "mantras" que han de ser recitats per un tipus de "shûdra", el "rathakâra". R.K. Mookerji subratlla que el legislador Baudhâyana encara va més lluny, donant als "rathakâras" accés a l'"upanayana".⁶⁰

B. Walker cita la història de Raikva instruint a un "shûdra". Aquesta història es troba en el Chândogya Upanishad, capítol IV; el "shûdra" en qüestió reb el nom de Jânashruti. El cèlebre Shankara ja advertí que, malgrat les primeres aparences, Jânashruti no és de fet un "shûdra" sinó un "kshatriya". Però encara que això sigui cert, no deixa de ser menys cert que el mestre s'adreça al guerrer com si fós un "shûdra", la qual cosa significa òbviament que per al savi l'ascendència "shûdra" no seria un impediment per donar els seus ensenyaments.

En termes generals, podem concloure que:

-en els textos sagrats més antics, la iniciació constitueix sens dubte un requisit previ a l'estudi vèdic;

-però cap dels textos sagrats més antics prohibeix que els nois de les castes "baixes" accedeixin a la iniciació, i doncs puguin ser instruits en la cultura vèdica.

En els seus escrits sobre els Upanishads, Sri Aurobindo comenta una altra història, la del noi Satyakâma Jâbâla que, en arribar a l'edat de la pubertat, vol anar a cercar un mestre i esdevenir "brahmachâri". Segons Aurobindo, aquesta història de la primera època upanishàdica mostra clarament que el sistema de castes no era tan

⁵⁹B. Walker, "Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism", vol II, p 442.

Vegeu també S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 204, i Pujyasri Chandrasekharendra Sarasvati, "The Guru Tradition", p 81-82.

⁶⁰Cf R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p 174 i 266-269.

rígid en aquella època com ho esdevindria posteriorment.

"Així comença la història, i encara que sembli senzilla, conté diversos punts que són d'una importància capital per tal d'entendre les idees d'aquella època i els principis del vell "sâdhanâ" vedàntic.⁶¹ Satyakâma, tal com podem endevinar per altres passatges, fou un dels grans mestres vedàntics del temps immediatament anterior a la composició del Chândogya Upanishad. Però el seu naixement és el més humil possible. La seva mare és una criada, no una "dâsî" vinculada de manera permanent a una casa, el fill de la qual hauria pogut anomenar el seu pare i el seu "gotra", sinó una "paricarika", oferint els seus serveis en diverses cases, "lligada a molts" i doncs incapaç d'esmentar el nom del pare del seu fill. Així doncs, Satyakâma no té casta, ni "gotra", ni cap posició en la vida. Es desprèn d'aquesta història com d'altres que, tot i que el sistema de les quatre castes estava fermament establert, no constituïa cap obstacle per a la persecució del coneixement i l'avenç espiritual. Un "kshatriya" podia ensenyar a un "brâhmana", el fill d'una criada, il·legítim i sense pare conegut, podia ser el "guru" d'algu amb la sang més pura i noble del país."⁶²

En el Maitry Upanishad, per exemple, trobem a un "kshatriya" que abandona el tron i el palau i se'n va als boscos per seguir el camí espiritual.⁶³ Els mestres upanishàdics no tenien, doncs, perquè ser "brâhmanas"; podien ser d'origen "kshatriya", com el protagonista del Maitry Upanishad, o de qualsevol origen social. Sri Aurobindo, un dels grans místics de la història de l'India, insisteix en aquest punt tan important; però els interessos i els conflictes de casta a l'India moderna han desfigurat tot sovint la realitat històrica.

La iniciació femenina

Pel que fa a les nòies, alguns autors sostenen que a l'India més antiga també existia una iniciació femenina al costat de la masculina -en el doble vessant antropològic i religiós-. Més enllà de les evidències històriques que es puguin aportar, això no hauria de sorprendre'ns antropològicament; en totes les cultures més arcaiques de la humanitat hi ha hagut tant iniciacions masculines com femenines, encara que unes i altres fossin substancialment diferents i cadascuna impliqués el seu propi univers intragenèric. No es pot negar ni l'existència d'iniciacions femenines ni la diferència substancial entre la iniciació femenina i la masculina. Tampoc es pot obviar el caràcter essencialment intragenèric de la iniciació. Tot

⁶¹Recordem que "sâdhanâ", en sànscrit, significa la pràctica espiritual, el camí de perfeccionament espiritual.

⁶²Sri Aurobindo, "The Upanishads", "Notes on the Chhandogya Upanishad", p 365.

⁶³Cf Maitry Upanishad, I, 1-2.

això són qüestions importants; el problema és que la cultura moderna ha menyscabat completament el valor de la iniciació, oblidant el seu significat i la seva naturalesa.

Els autors que assenyalen l'existència d'iniciacions femenines a l'Índia més antiga adverteixen que moltes pràctiques es perderen posteriorment, quan les condicions per a la formació de les nòies es degradaren paral·lelament a l'enduriment del sistema de castes. Llavors, l'"upanayana" quedà reservat no als nois en termes genèrics, sinó a certs nois més concretament -els fills dels tres ordres "superiors"-. Tot això afectaria bàsicament al sistema religiós i social més convencional. En les zones indígenes, a l'Índia rural i en la cultura popular, sobreviurien nombrosos ritus puberals tant femenins com masculins al marge de l'"upanayana". La supervivència d'una cultura iniciàtica molt antiga, amb arrels ancestrals, no impediria per això les restriccions imposades per l'ordre social a les nòies en general i als nois de les castes més "baixes".

P.L. Rawat descriu amb els següents termes aquesta evolució històrica:

"Puix que la cerimònia de l'"upanayana" constituïa una condició essencial per a la recitació dels himnes vèdics, les dones no estaven tampoc excloses de la celebració de la cerimònia iniciàtica. (...) A mesura que passà el temps (...) s'establí fermament la convicció de que les dones no eren aptes per a l'educació vèdica. (...) Les regles de l'"upanayana" aplicables a les dones també es perderen gradualment."⁶⁴

La durada del període de "brahmacharya"

Podem concloure, doncs, que els anys de "brahmacharya" constitueixen l'"adolescència" entesa en un sentit antropològic, en la seva naturalesa iniciàtica, com aquella etapa de formació en que l'home ja no és un nen però encara no és un adult. Segons la tradició índia, aquest seria el primer "âshrama" o etapa de la vida -després de l'etapa de dependència infantil-.

Hem vist que el límit inferior del primer "âshrama" seria els 8 anys -l'edat d'ús de raó concret-. El límit superior es situaria cap als vint i pocs anys. No en va, a l'entorn dels 21 anys la persona passa a considerar-se plenament adulta en moltes cultures de la humanitat. I no és casual que la formació del novici en el budisme abarqui també dels 8 als 21 anys. Trobem aquests límits d'edat, amb petites variants, en totes les cultures iniciàtiques de la humanitat, més enllà de la diversitat de formes culturals que es dona en funció dels llocs i de les èpoques.

El noi indi acostumava a entrar en l'"âshrama" de "brahmacharya" entre els 8 i els 12 anys. Al llarg dels segles, es definí convencionalment una duració mitjana de 12 anys per completar la

⁶⁴P.L. Rawat, "History of Indian Education", p 27-28.

formació requerida.⁶⁵ L'edat de finalització dels estudis era doncs variable -dins d'un marge de pocs anys-, en funció de l'edat en que hom havia estat iniciat. Shvetaketu Aruneya, un dels protagonistes del Chândogya Upanishad, comença la seva vida de "brahmachâri" amb un mestre quan té 12 anys; torna a la casa paterna quan en té 24. Han passat 12 anys entre la partença i el retorn -els 12 anys de duració convencional del primer "âshrama" segons la tradició-.⁶⁶ D'altres nois començaven la formació una mica abans, cap als 8 o 9 anys, amb la qual cosa sortien de l'"âshrama" cap als 21.

A l'India contemporània, s'ha consolidat el costum entre els "brâhmanas" d'entrar a l'escola vèdica -"pâthashâla"- als 8-9 anys. Els 12 anys de formació romanen incanviats, amb la qual cosa els joves s'incorporen a la vida adulta amb la seva formació completada als 21 anys. En el dret indi modern, aquesta formació vèdica tradicional de 12 anys està homologada com equivalent a l'ensenyament primari, secundari i universitari; quan el jove deixa el "pâthashâla" als 21 anys, el grau de coneixements adquirit és equiparat oficialment a la llicenciatura.

Retornant a l'India antiga, la finalització del període de formació es clausurava amb una cerimònia -"samâvartana"- i uns banys rituals que significaven alhora el pas a la plena adultesa. Així com l'"upanayana", amb la investidura del cordó sagrat, havia tancat l'etapa infantil, marcant la mort simbòlica del nen i el segon naixement d'un jove dotat amb un ésser nou, els banys rituals, en l'inici de la vintena, marcaven l'entrada del jove en la vida adulta. Llavors, el "brahmachâri", plenament adult, passava a ser el "snâtaka" -aquell qui ha pres el bany-.

Donat que el mestre no cobrava honoraris per la seva funció docent, esdevingué costum de fer-li un obsequi al deixar-lo, en ocasió dels banys rituals.

Havent ensenyat al deixeble durant uns quants anys, el mestre dels temps antics s'acomiadava amb una demanda final:

"Digues la veritat, practica el "dharma"⁶⁷ (...)

No descuidis el que deus als déus i als avantpassats. Sigues com aquell per qui la seva mare és un déu. Sigues com aquell per qui el seu pare és un déu. Sigues com aquell per qui el seu mestre és un déu. Sigues com aquell per qui el seu hoste és un déu."⁶⁸

⁶⁵Això apareix ja clarament definit en el Chândogya Upanishad, IV, 10, i VI, 1.

⁶⁶Cf Chândogya Upanishad, VI, 1.

⁶⁷El "dharma", terme sànscrit -com tants altres- altament polisèmic, podria traduir-se aquí per "virtut".

⁶⁸Taittirîya Upanishad, I, 11.

Les quatre fases i els quatre sentits de la vida

Després del primer "âshrama" o etapa de la vida, el "brahmacharya", el sentit del qual és l'adquisició de coneixement i la formació de la persona, per tal que el nen es converteixi en home, seguiria el segon "âshrama": "gârhashtya", el treball mundà en la societat i, en molts casos també, la creació d'una família. Un cop els fills s'han fet grans, o un cop ja ens toca deixar de treballar, vindrien els dos "âshramas" ulteriors: "vânâprastha" -l'ermità al bosc, el retir o recés-, i finalment, "pravrajya" -l'espera de l'alliberament per la mort-, o millor encara, "sannyâsa" -el renunciament total, de cara a abraçar el Diví-.

Cal anar amb compte, però, en abordar la qüestió dels "âshramas" o etapes de la vida en la tradició índia. No es tracta d'un model rígid, estrictament cronològic, i menys encara de quelcom impositiu. El lector avisat haurà intuït ja la significació antropològica i àdhuc el valor simbòlic dels quatre "âshramas". Aquesta quaternitat es relaciona llavors amb els quatre objectius fonamentals o sentits de la vida segons la cultura índia: "artha" -el benestar material-, "kâma" -la realització eròtica-, "dharma" -la realització plena d'un mateix-, i "moksha" -la realització espiritual-.

D'altra banda, la teoria dels quatre "âshramas" de la vida no es definí de cop, sinó gradualment al llarg del temps. En els Upanishads més antics les referències són encara fragmentàries.⁶⁹ I sobretot, els "âshramas" no s'entenien necessàriament en termes successius sinó també alternatius. Formar una família no fou mai vist com quelcom obligatori, amb la qual cosa hom podia passar del primer "âshrama" als dos darrers directament. Molts "brahmachâris", esdevinguts "snâtakas" a través del bany ritual, es casaven i s'incorporaven al segon "âshrama" -"gârhashtya"- . D'altres, però, passaven directament als "âshramas" ulteriors -"vânâprastha" o "sannyâsa"-.

El caràcter relatiu d'aquest patró cronològic de les quatre fases de la vida queda exemplificat per la qüestió de l'educació. Tot i que l'etapa educativa per excel·lència sigui el primer "âshrama", el "brahmacharya", la formació pot continuar, i de fet continua sempre, durant la resta de la vida. En la cosmovisió índia, es té prou clar que la totalitat de la vida constitueix un procés continu i sempre inacabat d'aprenentatge. Coneixem casos de persones que prossegueixen la vida d'estudis després dels 12 anys convencionals de "brahmacharya". El viatger grec Megastenes, per exemple, fa referència a individus que dedicaren més de 30 anys de la seva vida a l'estudi de la ciència sagrada.

En el Chândogya Upanishad també se'ns explica que Upakosala Kamalayana continuà visquent a la casa del mestre, Satyakâma Jâbâla, després dels 12 anys de formació habituals. Els altres "brahmachâris" marxaven al cap dels 12 anys d'estudis, però el mestre retenia a Upakosala amb ell. I fou després d'aquests 12 primers anys, essent doncs més gran, que el deixeble entrà en el Misteri de la Realitat.

⁶⁹Vegeu, per exemple, Chândogya Upanishad, VIII, 15, 1, on tant sols es fa referència de manera clara als dos primers "âshramas".

Quan Satyakâma marxà de viatge, deixant a Upakosala a casa seva, els focs sacrificials instruïren al deixeble sobre la naturalesa última de la Realitat.⁷⁰

En tornar del seu viatge, el mestre digué al deixeble:

"Estimat, el teu rostre brilla com el d'aquell qui coneix "Brahman". Qui t'ha instruït?"

(Tornarem més endavant sobre la idea de Brahman, quan abordem la cultura i l'educació upanishàdiques. Avancem ja que aquest terme, tan polisèmic, podria traduir-se aquí per "Realitat" -entesa en un sentit metafísic-.)

Upakosala contestà:

"Qui podria instruirme, mestre? Aquests focs sacrificials. Ara es veuen així, però tenien un aspecte diferent."⁷¹

La tradició índia establí una formació convencional de 12 anys, des de la preadolescència o la pubertat fins a l'inici de l'adulthood. Això es correspon amb les franges primària, secundària i universitària -de primer cicle- en l'ensenyament modern. Però aquesta història del Chândogya Upanishad ens està dient que la formació continua al llarg de tota la vida.

A més, l'Upanishad ens està suggerint que, per més important que sigui, el mestre no ho és tot. Fixem-nos en un punt crucial de la història upanishàdica: el que instrueix finalment a Upakosala no és el seu mestre estimat, Satyakâma, sinó el foc sacrificial. Però què és aquest foc? Podem interpretar literalment la referència al foc sacrificial, i veure doncs un element sobrenatural i màgic en la història. Ara bé, podem fer una altra lectura, més propera a la visió mística de la vida -que és la visió dels Upanishads-.

El foc sacrificial podria ser entès com el sacrifici interior de la persona, quan aquesta sobrepassa el seu ego més superficial i es dona completament a aquest Misteri que altrament no podria ser copsat. El foc sacrificial està en l'interior mateix d'Upakosala. El veritable sacrifici no és un ritual mecànic exterior; el veritable sacrifici és el sacrifici d'un mateix, del seu ego més estret, per tal d'obrir-se a una dimensió més profunda de la Realitat, quan ja no hi ha escissió entre el jo i el tu, entre el subjecte i l'objecte, entre el pensar i l'actuar. I això tant sols ho pot descobrir un mateix. Ningú ho pot ensenyar des de fora.

El Chândogya Upanishad ens presenta a un mestre i a un deixeble que s'estimen mútuament. Però per més que el mestre estimi al seu deixeble i el formi des d'aquest amor, és conscient que hi ha quelcom, el més important, que el deixeble tant sols pot descobrir per sí mateix. Llavors, el mestre se'n va de viatge, i durant la seva absència, quan el deixeble es troba sol, confrontat amb sí mateix,

⁷⁰Cf Chândogya Upanishad, IV, 10.

⁷¹Chândogya Upanishad, IV, 14.

descobreix Allò que el mestre podia haver suggerit, però que ell havia de veure per sí mateix.

Hem vist, doncs, que la formació de la persona no es redueix al primer "âshrama", el "brahmacharya", i que la vida constitueix en el fons un procés continu i inacabable d'aprenentatge. La història de Bharadwâja, recollida en el Taittirîya Brâhmana, és prou eloqüent.¹²

Bharadwâja va dedicar-se a l'estudi i a la vida espiritual durant tres vides o reencarnacions successives. Al final de la tercera vida, el déu Indra se li acostà i li demanà:

"Bharadwâja, si et dono una quarta vida, a què la dedicaràs?"

L'ancià contestà al déu:

"Faré una vida d'estudiant religiós."

Llavors Indra mostrà al vell tres muntanyes, i de cadascuna en tregué una grapada. Adreçant-se a l'home un cop més, el déu digué:

"Bharadwâja, aquests són els tres Vedas. Els Vedas són infinits. Això és el que tu has estudiat durant tres vides. Però hi ha una quarta cosa que encara no has estudiat; vine i aprèn-ho. Aquesta és la ciència universal."

¹²Cf Taittirîya Brâhmana, III, 10, 11, 3.

d. "Gurukula": el "guru" i el "brahmachâri".

La relació mestre/ deixeble en l'hinduisme⁷³

L'exemple de Shankara

Segons la tradició índia, els mestres dels temps antics haurien proclamat:

"Com les aigües es precipiten cap avall, i els mesos s'escolen a dins de l'any, que de la mateixa manera cap a mi vinguin els "brahmachâris", o Creador, que vinguin de tot arreu!"⁷⁴

De vegades, succeïa que un adolescent viatgés molt lluny a través de l'Índia per anar a trobar un mestre prestigiós i demanar-li de ser acceptat com a deixeble.⁷⁵ Normalment, el noi es quedava a viure a la casa del mestre fins a la plena adultesa i la finalització de la seva formació.

Tot i tenir sovint una residència fixa, els mestres també podien viatjar i moure's d'un lloc a un altre. El cèlebre Gârgya Bâlâki, per exemple, famós pel seu coneixement dels textos vèdics, sojornà successivament entre els Ushînaras, els Matsyas, els Kurupañcâlas i els Kâshividehas.⁷⁶

També era habitual que el deixeble acompanyés al mestre en els seus viatges. Trobem un clar exemple d'això en el Brihad-Aranyaka Upanishad. El jove Sâmathravas fa costat i serveix en tot moment al seu mestre, Yâjñavalkya, durant un viatge que fan junts per trobar-se amb el rei Janaka de Videha i una assemblea de "brâhmanas".⁷⁷

Després dels grans mestres upanishàdics, el cèlebre filòsof Shankara seria, segles més tard, un dels exemples més il·lustres del "gurukula" indi. Shankara -o Shankarâchârya, el mestre Shankara- visqué entre el 788 i el 820 DC (segons indòlegs europeus com M. Müller o Macdonell; R.G. Bhandarkar proposa el 680 DC com a probable data de naixement). Morí doncs força jove, a l'edat de 32 anys, deixant una obra filosòfica de primer ordre, profundament influent

⁷³A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu Pujyasri Chandrasekharendra Sarasvati, "The Guru Tradition".

⁷⁴Taittirîya Upanishad, I, 4, 3.

⁷⁵Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, III, 3, 1.

⁷⁶Cf Kaushîtakî Brâhmana Upanishad, IV, 1.

⁷⁷Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, III, 1, 2.

en la història del pensament indi, i també una obra educativa exemplar. Examinarem més endavant la filosofia de Shankara, màxim representant del corrent del Vedânta "advaita" -no-dual-. Pel moment, ens interessa remarcar la seva carrera com educador.

Shankara nasqué a Kâladi, a la costa de Malabâr. Segons la tradició, a l'edat de la iniciació, cap als 8 anys, deixà la seva terra natal i començà una vida d'asceta errant. També es diu que entrà de jove en una escola vèdica dirigida pel mestre Govinda, que havia estat a la seva vegada deixeble del mestre Gaudapâda. Sembla ser que abans de la pubertat el jove Shankara era ja un prodigi que devorava tots els Vedas, mostrant una capacitat d'aprenentatge i una intel·ligència excepcionals. El seu saber i la seva força espiritual foren reconeguts ben aviat, fins a tal punt que molts el consideraren una encarnació del déu Shiva. Per aquesta raó, se'l coneix amb el nom de "Shankara", un terme sànskrit que significa "benefactor" i que constitueix un dels molts noms de Shiva.

Shankara fundà diversos monestirs -"mathas"-, inspirant-se en el model budista però recreant-lo dins de l'esperit de la tradició hindú. En aquests monestirs, desenvolupà una tasca educativa considerable, formant als seus deixebles i aprofundint i irradiant alhora la seva filosofia. El més important d'aquests centres fou Shringeri, una petita localitat de l'actual Karnataka, situada a prop de la ciutat costanera de Mangalore. Avui dia encara, Shringeri és una seu hindú de primer ordre, amb una forta presència de l'educació hindú tradicional. Els tres centres que segueixen a Shringeri foren Puri a l'est, Dvârakâ a l'oest, i Badarinâth al nord, a l'Himalaya. Alguns dels deixebles de Shankara escriviren biografies del seu mestre; per exemple, "La victòria universal de Shankara" - "Shankaradigvijaya"- de Mâdhava, i "La victòria de Shankara" - "Shankaravijaya"- d'Anandagiri.

L'educació fou una de les activitats humanes que més altament valorà Shankara, i potser la que practicà amb més dedicació. En els Himnes a Shiva, Shankara compara el paper de l'educador amb el sol lleuant que fa que es desclogui la flor de lotus.

"Gurukula", "rishikula" i "âchâryakula"

La figura del mestre és tot sovint exaltada en la tradició índia. Sense el guiatge d'un mestre, no hi hauria educació -per més que l'estudi personal sigui important-. Sense iniciació tampoc hi podria haver educació, puix la vertadera educació seria essencialment iniciàtica. El mestre és, abans de tot, un iniciador, i a partir d'aquí, un guia afectuós i intel·ligent que sab conduir el jove cap a la seva realització i la seva llibertat.

Tant el Katha com el Mundaka Upanishads subratllen la necessitat del mestre. Al Chândogya Upanishad, hi ha una paràbola que apunta en la mateixa direcció.⁷⁸

Un home és tret de la seva terra de Gandhâra amb els ulls

⁷⁸Cf Chândogya Upanishad, VI, 14, 1-2.

embenats. Quan està lluny del seu país, hom li treu la bena dels ulls, i l'home es troba en un paisatge desconegut, sense saber com tornar a Gandhâra. Demanant a la gent de poble en poble, va retrobant, però, el camí cap al seu país. Havent demanat i havent seguit les indicacions rebudes, l'home torna finalment a Gandhâra. Llavors, el Chândogya Upanishad suggereix que el procés educatiu és com la història d'aquest home. El jove que té un mestre té un guia, i aquest és indispensable per trobar el propi camí en la vida. No hem d'oblidar el trasfons místic dels Upanishads. El Chândogya Upanishad ens està dient que el naixement és com un desarralament de la nostra pàtria -el nostre origen diví o la nostra naturalesa espiritual-; néixer és com trobar-se amb els ulls destapats en una terra estranya. Llavors, ens cal el guiatge d'un mestre durant el creixement per adquirir coneixements, i sobretot, per retrobar la nostra pàtria de Gandhâra, que és Brahman, el Diví.

En sànskrit hi ha tres termes similars que fan referència a la relació mestre/ deixeble: "gurukula", "rishikula" i "âchâryakula".

"Guru" significa literalment el qui aparta l'obscuritat -és a dir, la ignorància, ajudant, doncs, a l'altre a adquirir coneixement i a despertar a sí mateix-; habitualment, hom tradueix "guru" per mestre -espiritual-. Alguns autors subratllen un altre significat del terme "guru": la grandesa interior, per causa del Coneixement o de la Gràcia. El "guru" és aquell qui és gran interiorment; els altres reconeixen la força de la seva llum interior i l'accepten llavors com a mestre. El "guru" és un món d'experiència i realització interiors; perquè és un ésser realitzat i és reconegut pels altres com a tal, hom l'anomena "guru". Podem comprovar com aquesta segona accepció no dista gaire de la primera. Amdues apunten cap a la realització i el mestratge espirituals.⁷⁹

"Rishi" s'acostuma a traduir per savi o místic; "Rishi Valley", la vall del sud d'Andhra Pradesh on Krishnamurti obrí la seva primera escola, significa la Vall dels Savis -o dels Místics-. El vertader "guru" també és un místic o un savi; llavors, els termes "gurukula" i "rishikula" no impliquen diferències substancials. En canvi, "âchâryakula" sí que comporta alguns matisos.

Tot i les distàncies, l'"âchârya" estaria més a prop del nostre professor -o mestre en sentit escolar-. Un "âchârya" és un erudit i un docent; però no té necessàriament una vivència espiritual tan profunda com per ser reconegut com un savi o un místic. El terme "âchârya" és més mundà, o al menys més neutre; els termes "guru" i "rishi" són indissociables de la dimensió mística de la realitat. Això no vol dir que el terme "âchârya" no es pugui aplicar a un mestre que és alhora un savi. En els Upanishads, per exemple, s'utilitza la paraula "âchârya" per fer referència a algú que és un "rishi", i doncs un "guru" -en el sentit estricte-. Però en d'altres contextos de la vida índia, hom empra el terme "âchârya" d'una manera més general, sense connotacions místiques ni de mestratge espiritual.

⁷⁹Cf Pujyasri Chandrasekharendra Sarasvati, "The Guru Tradition", p 35-36.

L'"âchârya" de la tradició índia és algú que no sols ensenya sinó que dóna l'exemple a través de la seva conducta, coherent amb els ensenyaments transmesos. Més concretament, l'"âchârya" és algú que viu d'acord amb els llibres -"shâstras"- d'una secta hindú particular. Recordem que l'hinduisme és un concepte abstracte darrera el qual hi ha una gran diversitat de corrents i sectes diferents. L'"âchârya" il·lustra a través del seu propi exemple la filosofia de la tradició en la qual s'inscriu. Després d'indagar en el significat dels "shâstras", viu d'acord amb els seus continguts i ensenya a d'altres a seguir el mateix camí, sempre a través de l'exemple de la seva pròpia vida. Existeix, doncs, una coherència interna en el concepte d'"âchârya", una relació íntima entre la teoria i la praxi, entre la filosofia i la vida, entre els ensenyaments i la conducta. Donat que l'"âchârya" té deixebles i transmet la filosofia de la seva secta a través d'un llinatge, ha d'estudiar a fons els tractats relatius a la seva tradició i ha de saber explicar-los d'una manera sistemàtica.⁸⁰

En tots els casos, el "kula" incorpora la idea d'educació en comunitat, a casa del mestre. Caldria anar amb compte amb la traducció del terme sànskrit "kula". A l'època moderna, hom el tradueix sovint per "família". Aquest és, però, un terreny delicat, puix que la idea de família -mononuclear- que els estudiosos moderns poden tenir al cap no existia a l'Índia antiga. "Kula" seria més bé el clan familiar, i aquest constituiria una vertadera comunitat. De vegades, seria més correcte traduir "kula" per "comunitat" o "clan" més que no pas per "família". Però les persones -i entre elles els acadèmics- tendeixen a transposar inconscientment al passat les categories culturals de la seva època.

Els "gurukula", "rishikula" i "âchâryakula" de la tradició índia no tenen res a veure amb quelcom com l'escola moderna. A les antípodes de l'ensenyament col·lectiu i del caràcter abstracte de la relació educativa, aquestes institucions índies consistien en una petita comunitat educativa formada pel mestre i uns pocs deixebles, visquent junts en un esperit de fraternitat i comunió.

En aquest context, era habitual que el mestre fós solter -quelcom més aviat coherent amb una vida dedicada a la recerca espiritual i a l'estudi intens de les coses sagrades-. Però no hi havia cap objecció perquè el mestre pogués estar casat. En aquest darrer cas, els deixebles convivia amb el mestre i la seva dona -i els seus fills si en tenien-. Tot i que la relació entre els "brahmachâris" i la dona o fills del mestre fós cordial, els estudiants estaven vinculats de manera directa amb el mestre i no amb la seva família. En alguns Upanishads, podem veure com la dona del "guru" posa cullerada i diu la seva. Tot i que això sigui ben normal, el qui decideix sobre l'educació dels "brahmachâris" és el mestre, i no la seva família; i és amb el mestre que els "brahmachâris" estan estretament lligats per una relació pedagògica que és alhora profundament iniciàtica.

"Upakosala, fill de Kamala, visqué com a "brahmachâri" al

⁸⁰Cf Pujyasri Chandrasekharendra Sarasvati, "The Guru Tradition", p 35-36.

costat de Satyakâma Jâbâla. Va atendre els seus focs durant 12 anys. Tot i que el mestre permetia a d'altres deixebles tornar a casa seva després dels estudis, no deixava marxar a Upakosala. La seva dona li va dir:

-Aquest "brahmachâri" ha complert els seus deures, i ha pres cura adequadament dels focs. No donguis raons als focs perquè s'enutgin amb tu. Instrueix-lo."

Però el mestre aparentment no fa cas a la seva dona i segueix el seu propi criteri.

"Satyakâma marxà de viatge sense haver instruit al deixeble."⁸¹

El mestre Satyakâma Jâbâla sab el que es fa. Durant la seva absència, es produirà un salt en l'evolució del deixeble, i és això justament el que el mestre estava esperant.

Després d'aquesta bonica història upanishàdica, voldriem esmentar uns darrers termes que fan referència a la relació mestre/deixeble, o més exactament, a la cadena ininterrompuda de transmissió oral de mestre a deixeble: "gurupâramparya" i "sampradâya". L'educació tradicional índia ha configurat una successió de mestres i deixebles que, sense trencar-se mai, ha permès la conservació i recreació constant del coneixement. Sobre aquest antiquíssim sistema pedagògic personalitzat i oral, l'Índia ha construït tota la seva civilització al llarg dels segles. Recordem que la paraula sànskrita corresponent a la idea de "revelació" significa literalment "allò que hom escolta": "shruti". Durant més de dos mil.lenis, al menys fins al segle VIII de la nostra era, es considerà gairebé un sacrilegi el fet de posar els Vedas per escrit. Això ens mostra fins a quin punt la civilització índia s'ha basat en la paraula viva i en la cultura oral; també ens ajuda a entendre que el procés d'aprenentatge no hagi estat vist com a lectura -de textos- sinó com a realització -de sí mateix-.

Les característiques del "gurukula" antic

Una educació com aquesta reunia, doncs, una sèrie de condicions. En primer lloc, un mestre tant sols podia tenir un nombre reduït d'alumnes. En segon lloc, el mestre i els deixebles havien de viure junts. El pas de la infància a l'adolescència a través dels ritus iniciàtics implicava deixar la casa paterna -i la cura materna-, per tal de passar a viure en comunitat, juntament amb altres nois, a la casa del mestre.

Això vol dir que al costat de la formació intel.lectual i espiritual més elevada, la vida en el "gurukula" també implicava la realització de tota una sèrie de tasques pràctiques i de feines manuals, arrelant el "brahmachâri" en la vida quotidiana i a la terra. Els deixebles treballaven a la casa del mestre, prenent cura

⁸¹Chândogya Upanishad, IV, 10.

del foc sacrificial. Recordem la història del Chândogya Upanishad, segons la qual Upakosala Kamalayana visqué com a "brahmachâri" al costat de Satyakâma Jâbâla, atenent el foc sacrificial del mestre durant 12 anys.

També era habitual que l'estudiant s'ocupés del bestiar del mestre -si en tenia-. Quan Satyakâma Jâbâla era un mestre, acceptà com a deixeble a Upakosala; però el mateix Satyakâma fou deixeble d'un altre mestre uns anys enrera. I quan Haridrumata Gautama inicià al Satyakâma adolescent, el primer que li demanà just després de la iniciació fou de seguir 400 vaques primes i dèbils.⁸²

Aquesta dimensió prosaica i camperola de la vida de "brahmacharya" no deixa de ser interessant. No hem d'oblidar que el "gurukula" de l'India antiga transmet un coneixement sagrat a través de la cadena ininterrompuda de mestre a deixeble, i que aquest coneixement sagrat està orientat a la vida espiritual interior, en una profunda visió mística de la condició humana i del món. Des de la part final del Rig Veda fins als Upanishads clàssics, el "gurukula" incorpora la més alta reflexió filosòfica, indissociable del camí místic i de la vivència íntima del sagrat. Llavors, no deixa de resultar a primera vista curiós que l'estudiant del "gurukula" també s'ocupi de feines tan mundanes com anar a buscar llenya, acompanyar el bestiar, o realitzar tasques domèstiques.

Segles després, quan el "gurukula" upanishàdic pertany ja a la història, podem trobar situacions relativament similars a l'India moderna. Si anem avui dia a un col·legi-alberg de la Missió Ramakrishna, ens adonarem que els alumnes, a més de l'assistència a les classes, esports, temps de lleure, etc, també realitzen feines domèstiques i de jardineria, com ara escombrar el terra, recollir les fulles mortes, regar les plantes, etc. Segons la filosofia educativa de la Missió Ramakrishna, això té com objectiu la dignificació del treball manual, tot i evitant el tall entre el treball intel·lectual i el manual. Aquesta idea de dignificació del treball manual estava sens dubte present en el "gurukula" dels temps antics. Però en els temps upanishàdics hi havia quelcom més: la dignificació d'aquest món, la dignificació del món quotidià, material, aparentment prosaic, del qual l'especulació filosòfica i la vida contemplativa podrien tendir fàcilment a escapar.

En la pedagogia del "gurukula", hi ha una voluntat deliberada d'arrelar l'adolescent en aquest món, tot i iniciant-lo al mateix temps en la més profunda especulació filosòfica i en la dimensió mística de la realitat. Des del respecte i l'amor que sent envers ell, el mestre es sent responsable de la influència que exerceix sobre el deixeble, i no estima oportú animar al jove a volar cap a alçades o a endinsar-se en fondàries sens dubte meravelloses, però alhora tallades d'aquest món. Un cop esdevingui adult, el noi decidirà quin camí segueix en la vida. Si vol volar, podrà fer-ho. Si vol estar present aquí i ara, també podrà escollir-ho. Però el mestre del "gurukula" antic cerca un equilibri en la formació del seu deixeble. L'introdueix en les profunditats de la consciència, l'ajuda a volar vers les alçades de l'esperit. Alhora, el fa anar a buscar llenya o li fa conduir vaques; li fa embrutar-se les mans i cansar-se físicament. Es a dir, intenta que el deixeble també estigui arrelat

⁸²Cf Chândogya Upanishad, IV, 4, 5.

en aquest món i toqui de peus a terra. En els Upanishads, dels quals parlarem àmpliament més endavant, la dimensió sagrada de les coses es manifesta als ulls del "brahmachâri" des de la quotidianitat, des de la Naturalesa, des de la vida mateixa. El noi aprèn a veure -i a viure- el sagrat a tot arreu.

Hem dit que el "gurukula" indi implicava la vida en comunitat entre el mestre i uns pocs deixebles. Cal observar que aquest patró educatiu no és de cap manera peculiar de l'India clàssica; el trobem en moltes cultures al llarg de la història. En el nostre Renaixement, sense anar més lluny, el taller del mestre era en un cert sentit similar al "gurukula" indi: un espai on es formaven un nombre reduït de nois convivint entre ells i amb el mestre. Tant el taller de Verrocchio com el del seu deixeble, Leonardo da Vinci, constituïen un entorn en el qual educació, creació i comunitat eren indissociables; alhora, aquesta comunitat educativa es fonamentava en forts llaços afectius i humans.

Hem vist, doncs, que les dues primeres condicions per a la mateixa existència del "gurukula" eren el nombre reduït d'alumnes i la vida en comunitat. Una tercera condició seria la relació humana i afectiva com a fonament de l'educació. Això és justament el que sustenta el taller renaixentista d'un Verrocchio o d'un Leonardo; també és el que defensava Sòcrates enfront dels sofistes. Aquests darrers concebien la relació educativa en uns termes més abstractes, més propers als de l'escola moderna; l'educació era per a ells un negoci, i calia fins i tot guanyar-se bé la vida i gaudir d'un prestigi social. Davant la institució escolar o el preceptorat col·lectiu, davant l'ensenyament mercantilitzat, Sòcrates encarnà la figura del preceptor-amant, donant vida a una educació vocacional que, a través de l'amor, ajudava al jove a despertar a sí mateix. Els "gurukulas" de l'India clàssica s'assemblaven a la "paideia" socràtica en aquest sentit.

L'educació del "gurukula" combinava un estil de vida senzill amb el pensament més elevat. Alhora, descansava en un fort sentiment de comunió i germanor, en una relació d'igualtat i llibertat entre mestre i deixeble, indestruïble d'un amor intens i d'una profunda tendresa. Submergit en aquesta atmosfera, el noi creixia també en un ambient natural, admirant la bellesa del món, sentint per tot arreu l'halè de Brahman, la presència inefable i tan clara del Diví. La casa del mestre no es trobava a dins d'una ciutat, sinó al camp o al bosc, en un paratge natural on el noi pogués créixer en contacte íntim amb la Natura, on la seva sensibilitat, afinada pels ensenyaments del mestre així com per la seva tendresa, pogués descloure's en la contemplació de la bellesa del Cosmos. Al mateix temps, el "brahmachâri" tocava de peus a terra, i es dedicava a tasques pràctiques que l'arrelaven en aquest món, i li fèien viure la quotidianitat amb la mateixa naturalitat que la recerca filosòfica i espiritual.

Molts indis reconeixen encara avui dia que foren aquestes petites comunitats educatives en els boscos o al camp les que construïren el més alt pensament i la més alta espiritualitat de la civilització índia.

El poeta R. Tagore subratllà un segle enrera:

"Quelcom autènticament meravellós que podem veure a l'Índia és

que aquí el bosc, no la ciutat, és l'origen de tota la seva civilització. (...)

El corrent de civilització que brollà dels seus boscos inundà tota l'Índia."⁸³

En l'essència mateixa del "gurukula" hi ha una preeminència natural de la bellesa i l'amor, de la sensibilitat i la tendresa, que pot recordar-nos l'univers de Leonardo da Vinci, aquella visió del somriure i de la llum que els seus quadres insinuen d'una manera tan captivadora. Uns segles més tard, Krishnamurti va parlar de l'educació des d'uns valors no gaire diferents. No estem, doncs, davant de quelcom que constitueixi un patrimoni exclusiu del "gurukula" de l'Índia clàssica. Els místics, savis o grans artistes que per una via o una altra s'han aproximat a l'educació, ho han fet des d'uns valors profundament humans i espirituals que, lluny de ser patrimoni de ningú, serien més aviat un tresor comú de la humanitat, quelcom que emergeix naturalment, sense cap esforç, quan la consciència s'obra per sobre dels límits i els condicionaments que la fragmenten habitualment.

La veneració del mestre

El "gurukula" indi coneixerà una evolució interessant que no és sinó la història mateixa de la humanitat. En el "gurukula" upanishàdic, el mestre -"guru"- és aquell que ha assolit l'alliberament, és a dir, aquell que ha realitzat en el seu si la consciència que ell és Brahman, el Tot, el Diví. En un cert sentit, el deixeble pot venerar al mestre com encarnació del Diví. Però algú que realment ha assolit la consciència que ell és Brahman no imposarà mai res a ningú, ni tant sols la veneració a la seva figura. En canvi, les estructures religioses i les lleis que han imposat en nom de Déu -i que han imposat la veneració-, han mostrat ben clarament que no saben ni què era l'alliberament ni què era Brahman -o Yahvé, o Allah o Déu-. El vertader "guru" dels temps upanishàdics potser serà genuïnament venerat i alhora estimat pel seu deixeble. Però el mestre es limitarà a estar allí, al costat del deixeble, donant-li el seu amor, guiant-lo subtilment, irradiant aquella llum interior que no es pot posar en paraules, però que brilla a través de la mirada o del somriure.

Això té ben poc a veure amb tants altres "gurus" de temps posteriors que han desitjat i encoratjat la veneració envers ells, o que l'han imposat a través del costum i la tradició. Existeix una altra veneració, doncs, que és dictada per l'ego o bé per les normes socials, i que és ensenyada convencionalment. Aquesta altra veneració és la que institueix la tradició índia posterior als Upanishads clàssics en textos normatius com els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu.

La història índia coneixerà un altre tipus de veneració envers el mestre que no es correspon exactament amb el "gurukula"

⁸³Citat a R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p XXXV.

upanishàdic, i menys encara amb el "gurukula" tradicional més jerarquitzat. En els moviments devocionals hindús -"bhakti"-, el deixeble sent amor i devoció envers Déu -Ishvara-; alhora, sent amor i devoció envers el mestre -"guru"- en la mesura en que aquest és una encarnació o manifestació d'Aquell. A partir del segle VII/ VIII de la nostra era, aquest tipus de veneració es desenvolupa considerablement en els moviments "bhaktis" tan shivaïtes com vishnuïtes; entre aquests darrers, els moviments krishnaïtes agafaran un gran impuls entre el final de l'Edat Mitjana i el Renaixement.

El Svetâshvatara Upanishad, compost possiblement al segle IV AC, es clou amb les següents paraules:

"Les veritats que han estat aquí ensenyades resplendeixen tant sols en aquell que, tenint una ànima elevada, té la més alta devoció per Déu, i una devoció igual pel seu mestre; tant sols en aquest que té una ànima elevada resplendeixen aquestes veritats."⁸⁴

El Svetâshvatara Upanishad conté elements clarament teistes, identificant Brahman, l'Absolut, amb el Déu personal, i més concretament amb Rudra -o Shiva-. La devoció envers un Déu personal, que podem trobar en altres Upanishads, adquireix especial relleu en el Svetâshvatara Upanishad. El Diví ja no és aquell Absolut llunyà i inefable, sinó Ishvara, un Déu personal molt més proper, un Déu que no sols crea el món sinó que el protegeix i en pren cura. Llavors, l'home pot sentir-se més proper al Diví, i és justament l'amor i la devoció -"bhakti"- envers Ell el que permet aquest apropament i àdhuc una intimitat entre Déu i l'home. Quan diem Ell, pot tractar-se de Rudra o Shiva però també de Vishnu o dels seus "avatâras" -Krishna per exemple-. També pot tractar-se d'Ella -la Mare Divina, Shakti o Durgâ-.

Al mateix temps, el Svetâshvatara Upanishad produeix ja una identificació entre el "guru" i Ishvara que tindrà una llarga història a l'Índia. Els moviments devocionals o "bhakti" recolliran amb especial força l'associació entre el mestre i Déu, però en termes generals, la veneració del mestre passarà a constituir una tendència profunda en la cultura del subcontinent fins a l'època moderna. Avui dia encara, és visible a les escoles de l'Índia un respecte pel mestre -entès com a professor- que contrasta amb els problemes d'indisciplina i rebel·lia típics de tantes escoles europees o nord-americanes.

La pedagogia del "gurukula"

Segons la tradició índia, el saber no es pot vendre ni comprar. Per aquesta raó, el "guru" no cobra honoraris i el "brahmachâri" no paga una matrícula. El principi de gratuïtat és inherent al concepte de "gurukula". Això no ens hauria de sorprendre ateses les característiques d'aquest espai educatiu esmentades més amunt. Ara bé, ens podem demanar llavors com es financien els costos del "gurukula" -per modestos que siguin- i de quins ingressos viu el

⁸⁴Svetâshvatara Upanishad, VI, 23.

mestre. La resposta està en el mateix "gurukula" i en el conjunt de la societat. Per un costat, la casa del mestre pot incorporar de vegades algun camp o algun hort així com una mica de bestiar; en aquest sentit, l'espai educatiu podria auto-abastir-se fins un cert punt. Però també ha estat habitual en la història índia que moltes persones facin donacions als ensenyants per tal que puguin realitzar llur tasca educativa. Finalment, tot i que l'educador no cobri en principi honoraris, està estipulat socialment que el deixeble faci un regal al mestre en finalitzar la seva formació -sempre en funció dels seus medis-.

En aquesta petita comunitat educativa que era el "gurukula", es combinaven les classes col·lectives, amb l'assistència del conjunt de deixebles, i un seguiment particular per part del mestre de cadascun dels deixebles de manera diferenciada. Tot i que es combinessin les dues pedagogies, sembla ser que en el "gurukula" antic es donava una clara preferència per la relació personalitzada. El sistema educatiu era fonamentalment individual, i cada alumne rebia els ensenyaments per part del mestre de manera separada -al menys amb relació als continguts més essencials-. La relació mestre/deixeble, que no pot ésser sinó individual, constituïa la base mateixa del "gurukula". Això no treu que en algunes ocasions el mestre donés una lliçó magistral al conjunt de deixebles. Tot i així, l'educació col·lectiva, que implicava d'entrada un nombre reduït d'alumnes, no deixava de ser secundària i estava al servei de la relació mestre/deixeble, i doncs de la relació pedagògica personalitzada amb el vessant iniciàtic que li era inherent.

En la tradició del "gurukula", també es desenvolupà una pràctica prou interessant des d'un punt de vista pedagògic i que trobem en altres cultures de la humanitat: la responsabilitat dels estudiants més grans amb relació als estudiants més joves. El mestre del "gurukula" indi es feia assistir en la seva tasca pedagògica pels deixebles de més edat, permetent que aquests actuessin com a tutors o monitors -"pittiâchâryas"- dels seus companys més joves. Aquests darrers esdevindrien uns anys més tard tutors a la seva vegada de les generacions següents.

En aquest sistema pedagògic gurukular, no hi havia cap necessitat d'exàmens. Tal com remarca S.K. Das:

"Com no hi havia un sistema de classes, no calien exàmens anuals per la formació de classes espontànies. Els alumnes rebien un ensenyament individualitzat, i el mestre podia veure en lliçons espontànies si el seguien o no. Això es considerava suficient."⁸⁵

La importància atorgada al mestre tampoc impedia l'estudi personal. La tradició índia sempre ha subratllat la necessitat del "svâdhyâya", l'aprofundiment en el coneixement per un mateix a partir del guiatge del mestre. Hom ha definit sovint el "svâdhyâya" com un estudi contemplatiu realitzat dia rera dia. De vegades, s'insisteix especialment en l'exercici de recitació i repetició per a un mateix dels textos sagrats. Però això no exclou la comprensió aprofundida

⁸⁵S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 140-141.

d'allò que es recita en veu baixa. D'una manera general, podem entendre el "svâdhyâya" com la part d'estudi personal, indissociable dels ensenyaments impartits pel mestre.

Pel que fa als mètodes d'aprenentatge, la memorització dels llibres sagrats, seguint la pauta dictada pel mestre, era sens dubte cabdal. Per aquesta raó, l'educació índia desenvolupà considerablement les regles mnemòniques, procurant, per exemple, que cadascun dels vocables estigués unit al que el precedia i al que el seguia; si a, b, c i d fossin les quatre primeres paraules, hom retindria: ab, bc, cd. Hi havia d'altres regles mnemòniques: ab, ba, ab; bc, cb, bc; etc.⁸⁶

Però l'educació del "gurukula" no es reduïa a un ensenyament merament memorístic. En diversos passatges dels grans llibres de l'Índia, podem veure com el mestre dona les explicacions necessàries -"arthavâda"- sobre la significació dels textos i sobre qüestions filosòfiques de fons. Això havia de ser especialment important amb relació a textos molt condensats com els Sûtras; sense una dosi considerable d'explicacions prèvies, aquests textos podrien resultar inintel·ligibles. De fet, els aforismes dels Sûtras eren habitualment estudiats amb un comentari adjunt que aportava una mica de llum al text original.

En els Upanishads, el diàleg entre mestre i deixeble, en uns termes similars a la maièutica socràtica, va més enllà de la mera explicació, i constitueix el cor mateix de la pedagogia. En els Upanishads, no es tracta ja de clarificacions per part del mestre, que l'estudiant pot rebre passivament, sinó d'un apassionant joc de preguntes i respostes, d'un veritable diàleg en peu d'igualtat i en total llibertat entre tots dos. A través del diàleg, el jove va descobrint la veritat per sí mateix, a penes guiat subtilment per un mestre afectuós. Trobem també exemples magnífics de qüestionament per part de l'alumne i de diàleg entre mestre i deixeble en el gran poema èpic, el Mahâbhârata.

En els Upanishads, l'ensenyament filosòfic adopta igualment la forma d'històries, faules i paràboles -tretes del món de la Natura-. La història del jove Naciketas visitant el regne dels morts seria prou exemplificativa. En obres posteriors com el Pañchatantra, el gènere del conte i de la faula es desenvoluparà considerablement. L'ús d'aquest tipus de material en l'educació era perfectament deliberat. El mestre, conscient del caire feixuc de l'aprenentatge memorístic dels llibres sagrats, i sentint la necessitat d'explicar en profunditat els continguts presents en aquells versos, acudia al conte, la faula o la paràbola, per tal d'atenuar la monotonia del procés de memorització i de fer entrar més fàcilment els valors morals o les qüestions filosòfiques.

Cal subratllar per això que l'educació del "gurukula" no es

⁸⁶Max Müller estudià ja a finals del segle XIX i principis del XX les tècniques mnemòniques hindús. Basant-se en les indicacions de R.G. Bhandarkar, recollí tots aquests materials a les seves "Lectures on the Origin of Religion" (1901).

limita al nivell merament mental de la consciència, tal com ha succeït en canvi en l'escolarització occidental. El "gurukula" indi no ha menyspreat mai el segon ull del coneixement, la raó, el logos. Però tampoc s'ha limitat a això, ans s'ha obert a aquest tercer ull del qual parlen totes les tradicions místiques de la humanitat. Llavors, l'educació del "gurukula" incorpora la meditació, l'exploració de la consciència i el treball interior, com a contrapunt indispensable de l'explicació i la memorització. No es tracta únicament de saber racionalment sinó de viure interiorment. L'educació no és únicament un conjunt d'explicacions i una feina d'estudi i memorització, sinó també i sobretot un guiatge per al coneixement d'un mateix. No es tracta en cap cas de dir -per part del mestre- i de repetir -per part del deixeble-, sinó de sentir, d'experimentar, de viure per un mateix.

Segons R.K. Mookerji:

"Hom considera, doncs, que la feina principal de l'Educació consisteix en obrir altres avingudes del coneixement més enllà del mer cervell o dels sentits físics exteriors. Es tracta d'educar la mateixa ment com el principi creatiu en l'home, el principi creatiu de la seva cultura i civilització. La Ment és la principal preocupació i objectiu, la peça clau a tractar. Es tracta d'entrenar la Ment com el medi i l'instrument del coneixement, de transformar tot l'organisme psíquic, de refondre el mateix aparell mental, més que no pas d'omplir la ment amb munts de trastam conegut, de coneixement objectiu. Es tracta d'anar al principi del conèixer, a les fonts des de les quals el coneixement brolla i creix, més que no pas al contingut objectiu del coneixement. (...)

Com l'individu és la principal preocupació i el centre d'aquesta Educació, l'Educació també és necessàriament individual. Es una relació íntima entre el mestre i l'alumne."⁸⁷

La filosofia educativa de l'Índia antiga no menysprea el coneixement empíric o racional. Però tampoc oblida el més alt Coneixement -"parā-vidyā-, que la tradició identifica amb els Vedas i d'altres textos o disciplines que s'hi relacionen, però que es correspon finalment amb el coneixement de sí mateix.

Podriem concloure que es donen tres etapes en el procés educatiu gurukular:

- en primer lloc, escoltar la paraula pronunciada pel mestre i aprendre els textos -"shravana"-;
- en segon lloc, comprendre en profunditat el que s'està aprenent i reflexionar sobre el seu sentit -"manana"-;
- en tercer lloc, realitzar en un mateix el que s'ha après, fer-ne una experiència i una vivència, meditar per tal d'assolir intuitivament la veritat -"nididhyāsana"-.

Hi ha diversos proverbis i històries en l'hinduisme que mostren fins a quin punt l'educació índia conreà la intel·ligència i la

⁸⁷R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p XXIV-XXVI.

comprensió aprofundida de les coses davant l'aprenentatge merament memorístic o dogmàtic. Es diu, per exemple, que aquell que ha estudiat els Vedas sense entendre'ls és com un ase portant sobre la seva esquena una càrrega de sàndal sense sentir-ne l'olor. Es diu també que aprendre sense comprendre és com la fusta seca sobre les cendres que no podrà mai inflamar-se.

Abordarem més endavant els sis grans sistemes filosòfics de l'Índia -Darshanas-. Tots ells persegueixen com objectiu últim l'alliberament de l'home, encara que ho intentin per vies diferents i amb aproximacions diferents a l'educació. El més interessant és observar com la cultura índia permet en el si d'un sistema, d'una escola o d'un ensenyament, la contemplació d'altres concepcions i punts de vista que també són considerats i explicats. Llavors, l'educació índia fomenta el debat crític, la relativitat de totes les coses mundanes, l'autonomia de cadascú per discutir l'ensenyament rebut i explorar i experimentar per sí mateix, allunyant els perills del dogmatisme i evitant la contradicció entre la raó i l'esperit.

Tal com remarca S.K. Das:

"Hom esperava de l'alumne i fomentava un esperit crític i de recerca. Als aspirants al coneixement se'ls demanava de fer preguntes "ad libitum". El Nannul tàmil remarca la necessitat de discerniment i de reflexió per part de l'estudiant i aprecia l'espontaneïtat i l'originalitat."⁸⁸

La història del jove príncep Prahlâda és prou exemplificativa. Segons la tradició, Prahlâda era un noi profundament espiritual, pur de cor i enterament entregat al Senyor. Però els ensenyaments que rebia per part del seu pare i dels seus mestres no es corresponien amb el que ell sentia a dintre seu. El respecte envers la figura del pare o del mestre no li impedia afirmar el principi de recerca personal i de qüestionament crític dels ensenyaments rebuts. Malgrat tots els obstacles i dificultats, el jove príncep no traicionà mai la seva veu interior i el seu propi criteri i discerniment. En la seva perseverància, tragué sempre la força de la seva espiritualitat sincera i de la seva devoció pura envers el Senyor. Podem entendre el Senyor -Ishvara- en termes transcendents com a Déu personal. Però també el podem entendre en termes immanents com el Diví en l'interior d'un mateix, o si volem, com la comunió plena de la persona amb el Diví en la fondària del seu ésser més pur i més real. Aquestes diverses perspectives tant sols són excloents per a una ment dualista. En qualsevol cas, el príncep Prahlâda no es sotmet cegament o dogmàtica als ensenyaments aportats per l'entorn, ans deixa que la seva pròpia llum travessi aquests ensenyaments, i doncs totes les idees i conceptes, per tal d'arrelar-se en la lliure investigació des de la seva pròpia realitat.

La relació entre el guerrer Arjuna i el déu Krishna en el cèlebre Bhagavad Gîtâ també posa de relleu la importància del qüestionament i del diàleg en la tradició índia. En el Chândogya Upanishad, trobem altres exemples que il·lustren la llibertat de pensament i l'aprenentatge per un mateix.

⁸⁸S.K. Das, "The Educational System of the Ancient Hindus", p 129.

Pel que fa als àmbits del coneixement, l'evolució històrica portà aviat a una visió global i integrada del "gurukula". Trobem llistats de les diverses matèries a estudiar en el Shatapatha Brâhmana⁸⁹, el Taittiriya Aranyaka⁹⁰, i el Chândogya Upanishad⁹¹.

En els orígens de l'educació vèdica, l'ensenyament estava molt centrat en la transmissió del ritus sacrificial. Però ben aviat aquesta transmissió s'anà enriquint amb altres continguts complementaris. Les regles per a la construcció dels altars, cada vegada més elaborades, portaren al desenvolupament de la geometria i de l'àlgebra. De l'altar sacrificial l'India passaria lentament a l'erecció del temple. A partir dels santuaris antics excavats en la roca o dels primers temples de pedra imitant el model grec, les castes de sacerdots-arquitectes -"sthapatis"- perfeccionarien tot un coneixement arquitectònic. D'aquí sorgirien els primers temples hindús dels segles V a IX. Durant els segles X a XIII, es desenvolupen les tècniques constructives i s'aixequen grans temples per tota l'India; a partir del segle XII, les ciutats-temple com Tiruvannamalai afaïçonen el paisatge del sud del país i en particular de Tamil Nadu.

La necessitat de trobar els moments i les èpoques més propícies per al sacrifici també portà al desenvolupament de l'astrologia i l'astronomia. Alhora, l'estudi acurat dels llibres sagrats, així com la voluntat de preservar-los sense distorsió, facilità l'emergència de la gramàtica i la filologia. Finalment, les qüestions més profundes sobre la condició humana i el món, tractades en els quatre Vedas, foren represes pels Aranyakas i especialment pels Upanishads. Això donà lloc a una evolució filosòfica d'alt nivell i, amb el pas del temps, a l'elaboració de diversos sistemes filosòfics. Com a resultat de tot això, l'èmfasi inicial posat en el sacrifici i en la seva transmissió es transformà gradualment, des de temps relativament antics, en un afany de coneixement universal, i aquest es traduí a la seva vegada per una educació gurukular que, lluny de limitar-se a qüestions religioses en el sentit estret del terme, arribà a abarcar les principals dimensions del saber.

Recordem que el terme "religió", en la seva etimologia llatina, significa allò que uneix. L'educació del "gurukula" indi seria, doncs, profundament religiosa en el sentit original de la paraula, és a dir, una educació que lliga les diverses branques del coneixement en una visió global i integrada del mateix, en una visió d'unitat del saber indestruïble d'una visió d'unitat de la Realitat.

⁸⁹Cf Shatapatha Brahmana, XI, 5, 6, 8.

⁹⁰Cf Taittiriya Aranyaka, II, 9.

⁹¹Cf Chandogya Upanishad, VII, 1.

El "gurukula" antic i el modern

A partir del segle XIX, es desenvolupa a l'India un moviment heterogeni que intenta recuperar les tradicions educatives autòctones davant la implantació del model escolar modern aportat per la colonització. Aquesta tendència es reforça al segle XX, i més encara després de la independència. Avui dia, es parla de "gurukulas" en diversos àmbits de l'educació índia, com a contrapès a les estructures escolars d'origen occidental. Però es dóna de vegades un desconeixement de la pròpia història, i hom anomena "gurukulas" institucions que ben poc tenen a veure amb els veritables "gurukulas" de la tradició; de vegades, sí que s'aprecia l'esforç per entroncar amb la tradició dels "gurukulas" d'una manera més rigurosa. Tot i així, l'India actual no és l'India dels Upanishads o de Shankara; la colonització no ha estat en va, i una certa modernització del país sembla innegable.

Donada aquesta confusió pròpia de l'època contemporània, val la pena subratllar els trets característics del "gurukula". Això no vol dir que d'altres fórmules pedagògiques no siguin possibles; però no podem anomenar "gurukula" qualsevol espai educatiu, simplement pel prestigi d'un passat il·lustre que ens atreu. El "gurukula" es definiria per quatre característiques bàsiques:

- En primer lloc, es tracta d'un espai educatiu comunitari de petites dimensions. Això ho requereix la mateixa concepció de la relació educativa com una relació essencialment humana.

Tal com hem vist, el vincle mestre/ deixeble descansa en una dimensió afectiva, que implica un tracte de tu a tu, en peu d'igualtat, i en un esperit de llibertat. Aquesta manera d'entendre l'educació és incompatible amb un nombre elevat d'estudiants. A més, difícilment pot arribar a donar-se si el mestre i el deixeble es veuen unes poques hores prefixades a la setmana entorn d'una lliçó - és a dir, d'una mera transmissió de coneixements-. Cal, doncs, l'agençament d'un marc de vida en comú que faci possible la dimensió humana i afectiva de la relació.

- En segon lloc, es tracta d'un espai educatiu iniciàtic.

I la iniciació -per definició- vol dir tractar l'educant com una persona en el ple sentit de la paraula; la iniciació està a les antípodes de la infantilització del creixement tan profundament arrelada en la mentalitat moderna. Recordem que la iniciació consisteix en la mort simbòlica del nen i el naixement d'un noi amb més autonomia i un paper nou i més rellevant en la comunitat.

- En tercer lloc, es tracta d'un espai educatiu intragenèric.

El "gurukula" o bé és masculí o bé és femení. Això és una característica indissociable de la iniciació. Aquesta tant sols pot ser intragenèrica, llevat que volgüem fomentar els desequilibris i problemes psíquics. En tota la història de la humanitat, des dels mateixos orígens fins a l'albada de la modernitat, la iniciació ha estat sempre intragenèrica. Hi ha raons antropològiques molt serioses per això. El problema és que la civilització moderna ha prescindit completament de l'antropologia; llavors no s'entén res. De fet, la modernitat no ha respectat ni tant sols els ritmes naturals.

- En quart lloc, es tracta d'un espai educatiu amb un fonament espiritual.

Això no vol dir que no s'imparteixin coneixements d'una diversitat de matèries; però la dimensió espiritual està sempre present -no des d'un punt de vista eclesial o dogmàtic, sinó des de la dimensió interior de la persona, en llibertat-. No es tracta de la catequesi de la religió institucionalitzada, sinó de l'espiritualitat de la dimensió mística.

Es interessant remarcar certes diferències sociològiques entre aquest sistema educatiu de l'India clàssica i el sistema educatiu modern. En el segon cas, tot el que té a veure amb l'educació està supervisat i controlat per l'estat. L'educació, en última instància, depèn de l'estat. Aquest paternalisme estatal està força lluny de la cultura del "gurukula". A l'India dels Vedas o dels Upanishads, l'educació depèn directament dels mestres, de cada mestre, així com de la confiança que els pares tenen en els mestres als quals els hi confien els seus fills. D'entrada, els joves, a partir de l'ús de raó, gaudeixen en aquesta societat d'una autonomia que els ha estat presa en la modernitat per la minorització i la infantilització. En quant a l'autonomia plena dels mestres, sancionada per la confiança dels pares i doncs de la comunitat, és quelcom que resultaria inimaginable en el nostre món.

En paraules de S.M. Rakhe:

"El mestre era la figura central, l'eix mateix del sistema educatiu amb relació al qual l'estat tenia força poc a dir. (...) La relació entre el mestre i l'alumne no era de cap manera mercenària, sinó més aviat sagrada i doncs espiritual."⁹²

La importància social i l'autonomia del mestre no eren incompatibles amb les donacions privades i el finançament públic. El sistema gurukular era en bona part autosuficient, però les donacions de tota mena foren habituals a l'India antiga o medieval. Centrant-nos en l'autoritat política, cal remarcar que es donà una llarga tradició de subvencions públiques a l'educació, les arts i la cultura per part dels reis. Trobem exemples de finançament reial en textos tan antics com el Chândogya i el Brihad-Aranyaka Upanishads. El Mahâbhârata conté històries similars. Adhuc en els himnes vèdics podem trobar mostres de gratitud envers el patronatge reial. Des del sud, amb reis com Aditya II del país Chola, fins al nord, amb reis com Jayasimha de Kashmir, ha estat habitual per tot el subcontinent que els monarques fessin donacions generoses als savis, erudits i professors per a la recerca o l'ensenyament. També fou corrent que els sobirans bequessin directament als estudiants, i fins i tot que prenguessin mesures amb relació a la cura dels orfes.

El finançament reial es podia concretar de diverses maneres. De vegades, el rei feia venir a la cort als homes de lletres, savis o artistes. Segons les cròniques, el rei Janaka de Videha atregué a tants erudits a la seva cort, que el rei Ajâtashatru de Kâsi es lamentà de no poder comptar amb gent cultivada al seu país. D'altres vegades, el rei finançava l'establiment o el manteniment de centres

⁹²S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", p 45.

educatius. La institució de l'"agrahâra", sobre la qual tornarem més endavant, seria un exemple clàssic d'aquest tipus de finançament. L'emperador Ashoka, devot del Buddha, fundaria nombrosos monestirs i escoles per tot el país. D'altres sobirans cèlebres com Kanishka o Harsha serien també grans patrons de l'educació i la cultura.

e. L'educació clàssica en els Upanishads.

El retorn de la paraula viva⁹³

Els Aranyakas i els Upanishads

Els Vedas -el Saber- estan constituïts per diverses col·leccions de textos -"samhitâs"-, generalment en vers, amb himnes, pregàries i fórmules rituals. Les col·leccions o Samhitâs dels Vedas foren desenvolupades per altres textos, els Brâhmanas -comentaris filosòfics i teològics de les col·leccions, describint rituals i sacrificis-. Alhora, es desenvolupà una altra tradició, la dels Aranyakas -els renunciants que es retiraven al bosc, lluny dels afers mundans, dedicats a la vida contemplativa-.

Durant el període final dels Brâhmanas, es van compondre els Upanishads més antics. Després d'aquests 7 primers textos, seguí una llarga elaboració a través de la cadena mestre/ deixeble, arribant-se a més de 100 Upanishads -més de 200 comptant les composicions més tardanes-, durant un període històric dilatat abarçant des del segle VIII/ VII AC fins a la nostra Edat Mitjana i Renaixement. Els Upanishads clàssics daten de l'època del Buddha i Mahâvîra fins al segle III AC -o fins a l'època de Jesucrist-; aquests foren uns segles de reacció contra el domini brahmànic i la religió ritualista establerta. No en va assistim al desenvolupament del jainisme i sobretot del budisme.

La tradició parla d'un miler d'Upanishads. Tot i així, s'han conservat molts menys textos. La col·lecció més coneguda inclou els 108 títols que apareixen citats en el Muktika Upanishad.

Els Upanishads més antics serien: Kausîtakî i Aitareya -relacionats amb el Rig Veda-, Taittirîya, Brihad-Aranyaka i Isha -relacionats amb el Yajur Veda-, i Chândogya i Kena -relacionats amb el Sâma Veda-. Aquests Upanishads més antics són creacions anònimes,

⁹³A més de les obres generals sobre la història de l'educació a l'Índia citades més amunt, vegeu Jogeswar Sarmah, "Philosophy of Education in the Upanisads", i Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya".

Pel que fa als textos upanishàdics, vegeu les edicions de Sri Aurobindo, S. Radhakrishnan, Sri Ramakrishna Math (Mylapore, Madràs), F.M. Müller, R. Hume, H. Le Saux, L. Renou, Panikkar i de Palma, Crespo i Mascaró, C. Martín, i Agud i Rubio.

Vegeu, a més, el Shatapatha Brâhmana, edició d'Eggeling.

Per als restants Brâhmanas, vegeu les edicions de D.G. Bapat, B.R. Sharma, G.V. Chhaya, Godbole Narayanshastri, i Shastri Chinnaaswami i Pattabhirama Shastri.

Amb relació als Aranyakas, finalment, vegeu les edicions de Phadake Balashastri, Shridhara Shastri, i Shastri A. Mahadeva i K. Rangachari.

pensades per ser transmeses per via oral -com tot el coneixement sagrat en aquella època-. Quan aquests primers Upanishads van ser reconeguts com a textos sagrats, es composaren més obres de característiques similars. Llavors vingueren Upanishads igualment clàssics com Katha i Svetâshvâta. En ser acceptat el darrer i quart Veda -l'Atharva Veda- com a literatura revelada, se li vincularen nous Upanishads.

Des de la mateixa època vèdica, s'anà configurant a l'Índia un profund corrent místic que s'allunyava dels aspectes més formals i rígids del ritualisme sacrificial així com del món sacerdotal, per tal d'explorar en llibertat el sentit últim de l'existència i les profunditats de la consciència. En alguns dels darrers himnes del Rig Veda, es perfila ja una especulació filosòfica d'alt nivell. Els qui es plantejaven vitalment aquestes qüestions últimes sobre l'home i el món, deixaven tot sovint la ciutat, la família i els amics, els bens terrenals i la posició social, i marxaven als boscos, on podien dedicar-se en pau a la recerca filosòfica i a la contemplació espiritual.

El Maitry Upanishad s'obra amb les següents paraules:

"La construcció de l'altar de foc sacrificial pels mestres antics és, en realitat, el sacrifici al Diví. Per això, el sacrificador, després d'haver encès el foc, haurà de meditar sobre l'Ànima. Així, el sacrifici esdevindrà verament complet i integral.

Qui és aquell sobre el que hem de meditar? Es aquell que hom anomena l'Alè⁹⁴. Heus aquí la seva història:

Un rei anomenat Brihadratha, havent deixat el seu fill en el tron, considerant la naturalesa mortal del cos i havent arribat a l'estat de total despreniment, marxà cap al bosc."⁹⁵

El rei Brihadratha és un d'aquests homes que, renunciant als afers mundans i a l'ordre social, es retirà a la Natura per seguir el camí espiritual. Aquest moviment místic dels boscos, desenvolupant-se gradualment al llarg d'uns quants segles, es nodrí certament de persones provinents de la casta dels "brâhmanas", però també d'altres castes. En la història que acabem de veure del Maitry Upanishad, el renunciament que es dedica a la vida mística no és un "brâhmana" sinó un "kshatriya", un guerrer.

De fet, en els boscos de l'Índia, on els místics vivien de manera senzilla, meditant i explorant els nivells més profunds de la consciència, no hi havia diferències socials. El sistema de castes havia quedat lluny, confinat a la ciutat i al camp, allí on arribava l'ordre social establert pels homes. Recordem que el qui ha estat potser el més gran de tots aquests místics indis, el Buddha, tampoc

⁹⁴En la tradició upanishàdica, l'ànima és identificada a l'alè, la respiració, la vida -"prana"-.

⁹⁵Maitry Upanishad, I, 1-2.

era un "brâhmana" sinó un "kshatriya". Igual que Brihadratha, el príncep Siddhârtha abandonà el palau i el tron, totes les possessions i privilegis i, seguint les passes d'aquells místics dels boscos dels temps antics, es prometé a sí mateix que no descansaria fins a trobar la causa última del sofriment, per tal d'erradicar la malaltia, l'envelliment i la mort.

El moviment dels "sannyâsins" o renunciants dels boscos cristal·litzà en una sèrie de llibres coneguts com Aranyakas. Aquests llibres dels boscos, profundament místics, es redactaren a l'època final dels Brâhmanas; venen a ser com una transició entre els Vedas i els Upanishads. Amb aquests darrers, es clausura el coneixement vèdic; per això es fa referència a la literatura upanishàdica amb el nom de Vedânta -és a dir, el final dels Vedas-.

Hem dit més amunt que la majoria dels "rishis" vèdics foren homes, tot i que s'hagi oblidat de vegades que alguns dels himnes vèdics foren compostos per dones. Una situació similar es produeix amb relació als Upanishads. La majoria dels "rishis" upanishàdics també foren homes, però un cop més, no sempre s'ha tingut en compte que en els diàlegs upanishàdics apareixen alguns personatges femenins. Podriem citar, per exemple, a Gârgî Vâcakanvî⁹⁶ o a Maitreyî⁹⁷.

També hem dit més amunt que les condicions per a l'educació espiritual de les nòies van tendir a empitjorar després dels temps vèdics. Això ja és més visible a l'època dels Upanishads clàssics, encara que la degradació no es veuria més formalitzada fins als Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu. Aquesta evolució històrica dificultaria la consagració de llinatges de mestre a deixeble femenins, amb llur pròpia dimensió iniciàtica, paral·lels als masculins. L'evolució històrica, en el seu tancament progressiu, també impediria l'accés d'alguns nois -els fills de les castes menys considerades- a la iniciació i a l'educació.

Amb el que cap cultura ha fet mai bromes en tota la història de la humanitat és el caràcter intragenèric de la iniciació. Això ha estat perfectament constatat per l'antropologia moderna i s'explica per diverses raons des de l'antropologia o àdhuc la psicologia. El problema de la cultura moderna és que ha prescindit de la iniciació en sí mateixa. Però tot això són qüestions que caldrà abordar en altres llocs; per ara, haurem de tornar a l'evolució històrica de l'Índia en el període upanishàdic.

Segons el místic del segle XX, Sri Aurobindo:

"Els Upanishads són l'obra suprema de l'esperit indi, i que això sigui així, que la més elevada auto-expressió del seu geni, la seva

⁹⁶Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, III, 6 i 8.

⁹⁷Cf Brihad-Aranyaka Upanishad, II, 4, i IV, 5.

poesia més sublim, la major creació del seu pensament i la seva paraula, no sigui una obra mestre literària o poètica del gènere més corrent, sinó un ample torrent de revelació espiritual de caràcter directe i profund, és un fet significatiu, evidència d'una mentalitat única i d'un talent espiritual excepcional."⁹⁸

De manera semblant als Vedas, els Upanishads són al mateix temps textos filosòfics i religiosos, entenent per religió no un sistema de creences institucionalitzat sinó l'espiritualitat interior de la persona, el desvetllament d'un mateix a la seva pròpia realitat. Els Upanishads, com els Vedas, recullen les experiències genuïnes dels "rishis" o dels "gurus". Els textos upanishàdics, com els vèdics, no repeteixen el que diuen els altres, no elaboren sistemes, teories o conceptes des de l'abstracció de la ment, no canonitzen ni imposen creences de cap mena. El que narra poèticament el text upanishàdic és la traducció directa de l'experiència viscuda. La paraula és transparent a la vida; la paraula és vida. I aquesta vida palpitant en el diàleg upanishàdic s'obra naturalment, sense cap esforç, a la dimensió més profunda de la realitat.

Segons Sri Aurobindo, l'Upanishad:

"Es l'expressió d'un esperit en el qual la filosofia, la religió i la poesia esdevenen u, puix que aquesta religió no s'acaba amb un culte, ni es limita a una aspiració ètico-religiosa, sinó que s'eleva al descobriment infinit de Déu, del Sí Mateix, de la nostra més alta i global realitat d'esperit i d'ésser, i parla amb claredat de l'èxtasi d'un coneixement lluminós i de l'èxtasi d'una experiència sentida i realitzada."⁹⁹

Tal com subratlla Aurobindo, la filosofia upanishàdica no constitueix una especulació intel·lectual o abstracte sobre la Veritat, sinó la Veritat viscuda, sentida, còpsada per la mirada interior i per l'ànima en la joia de la paraula. La poesia upanishàdica és l'obra d'un esperit estètic, que s'eleva per sobre del comú per tal d'expressar la meravella i la bellesa de l'autocontemplació espiritual i de la veritat il·luminada més profunda.

Les imatges dels textos upanishàdics deriven en bona part de les imatges dels textos vèdics -el Ríḡ Veda en particular-. Això es fa tot sovint estrany per a la mentalitat moderna. La nostra cultura no reconeix la veritat viva del símbol. En la cultura vèdica o upanishàdica, en canvi, el símbol és quelcom real, i sobretot, viu.

En paraules de J. Mascaró:

"Entre els llibres sagrats del passat, els Upanishads es poden anomenar en veritat Himalàies de l'Ànima. Els seus apassionats viatges de descobriment per trobar aquest sol de l'Esperit en nosaltres, del qual prové la llum de la nostra consciència i el foc

⁹⁸Sri Aurobindo, "The Upanishads", p 1.

⁹⁹Sri Aurobindo, "The Upanishads", p 1.

de la nostra vida; la grandesa de les seves preguntes i la simplicitat sublim de les seves respostes; (...) tot són com trompetes que canten la glòria de la llum i de l'amor i, per sobre de la foscor dels dubtes i de la mort, proclamen la victòria de la vida."¹⁰⁰

Però els Upanishads no són únicament la cristallització sublim de l'experiència mística d'uns quants savis. Alhora, són el testimoni de l'educació exquisida que aquests homes excepcionals donaren als seus deixebles. L'ésser humà tant sols ho és en relació, dèia Krishnamurti; la relació és inherent a la vida. El més significatiu dels Upanishads no és el descobriment de la dimensió mística, sinó el vincle íntim entre aquesta dimensió i la relació educativa. En els Upanishads, veiem desplegar-se tot d'històries que ens parlen d'una educació personalitzada, de tu a tu, en peu d'igualtat i en plena llibertat, arrelada en l'amor i amarada de tendresa, a través de la qual el mestre guia al deixeble perquè descobreixi i compregui per sí mateix.

Tot sovint, hom té una visió deformada de la mística, pensant que aquesta implica la solitud, l'apartament dels altres, la reclusió en les fondàries d'un mateix; el paral·lelisme entre el místic i l'ermità té una llarga història i pesa encara en les mentalitats. Els Upanishads ens mostren que la dimensió mística i la dimensió relacional de la condició humana són inseparables. El despertar a la dimensió mística no t'aparta dels teus semblants; t'hi acostava més profundament que mai. El "rishi" upanishàdic, com el "rishi" vàdic, no és un solitari, un ermità que viu reclòs en la contemplació, oblidat del món i separat voluntàriament dels seus semblants. El "rishi" de l'Índia antiga és un mestre que posa el seu coneixement i la seva experiència al servei d'un ésser més jove, per ajudar-lo a arribar allí on ell ha arribat. En els Upanishads, la mística és indissociable del compartir, d'una solidaritat còsmica que, des de l'amor i la compassió, no pot sentir-se satisfeta mentre els altres éssers sofreixen o viuen en la ignorància. En els Upanishads, la mística porta a l'educació, i aquesta és un guiatge afectiu i tendre, una donació de sí mateix a aquell ésser més jove, per ajudar-lo a conèixer i a conèixer-se, a comprendre, a ésser, en llibertat.

La mística és obertura i llibertat. Però aquesta expansió de la consciència no pot ésser egoïsta. La mística upanishàdica és essencialment pedagògica, com la platònica. Es, com a Grècia, una "paideia". I com la "paideia" grega, el "gurukula" upanishàdic eleva l'educació fins a unes alçades que poques vegades ha tornat a assolir la humanitat.

La relació mestre/ deixeble en els Upanishads

La mateixa paraula "Upanishad" incorpora la idea d'educació a través de la relació mestre/ deixeble. Es ben sabut que el terme "upanishad" fa referència als famosos textos amb els quals es clausura l'època dels Vedas -això és, el Vedānta-. Però poca gent sab

¹⁰⁰J. Mascaró, "Diàlegs amb l'Índia", p 143-144.

què significa "upanishad" en sànskrit. Tot i que s'hagin donat alguns debats en els àmbits indològics, es podria apuntar que "upa" vol dir a prop; "shada" vol dir asseure's. "Upanishad" ens descriuria, doncs, a l'alumne seient per terra a prop del mestre; ens suggeriria la imatge del noi creixent amb el "guru", formant-se en contacte amb la paraula viva a través del diàleg.

La lletra morta del llibre no era tan important per als indis; el més important, en l'educació, era la paraula viva del mestre en diàleg amb el deixeble. El més important era la relació mestre/deixeble, el diàleg indissociable de l'amor i la comunió. No per casualitat, molts Upanishads adopten la forma narrativa d'un diàleg entre mestre i deixeble; no són exposicions doctrinals o dissertacions on els arguments s'encadenen hàbilment per tal de convèncer al lector. En els Upanishads, l'educació del jove i l'emergència gradual del coneixement tenen lloc a través d'una relació humana, amarada d'amor i tendresa, a través d'un diàleg en el qual els dos interlocutors, malgrat la diferència d'edat, estan en condicions d'igualtat i llibertat.

Segons la mestre espiritual de la nostra època, Vimala Thakar:

"L'era dels Vedas i els Upanishads fou una era de completa i incondicional llibertat de pensament. (...)

aquesta fou l'era de la paraula viva: la comunió entre mestre i alumne. Adhuc la relació entre mestre i alumne no estava institucionalitzada, no estava organitzada. Cap codi de conducta li era imposat a l'alumne, i no hi havia sentit d'autoritat per part del mestre. (...)

El que és fascinant en aquesta era és l'ambient d'absoluta llibertat entre mestre i alumne, la cordialitat, el respecte, l'amor, l'afecte entre ells."¹⁰¹

El mestre no imposava els seus punts de vista o les seves experiències a l'alumne; ni tant sols intentava condicionar-lo amb les seves pròpies conclusions. Més aviat, l'ajudava a aprendre, el guiava amb cura per que el noi fós capaç d'aprendre per sí mateix. El que cercava el mestre era la plena autonomia del deixeble; el que respectava en tot moment era la seva llibertat.

Tot sovint, veiem en els Upanishads com el mestre deixa a l'alumne tot sol; el mestre s'aparta, perque el noi descobreixi per sí mateix, i finalment, es trobi amb sí mateix. El mestre dóna unes pistes o indicacions, suggereix; però mai no ho dóna tot fet. Ni tant sols proposa definicions; tampoc treu conclusions. Davant dels problemes que se li plantegen, no aporta solucions definitives. Donar ja d'entrada la solució, donar definicions prèvies, seria ofegar la recerca i l'exploració, i finalment la intel·ligència de l'alumne. El "guru" deixa que el "brahmachâri" observi, explori, descobreixi i aprengui per sí mateix, no sols sobre el món sinó també -i molt especialment- sobre sí mateix.

Al Chândogya Upanishad, trobem una bella història que

¹⁰¹Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 7-8.

exemplifica aquesta pedagogia.¹⁰²

Satyakâma li diu un dia a la seva mare que vol fer-se "brahmachâri". Llavors, va a buscar al savi Haridrumata Gautama, que l'accepta com alumne. El mestre inicia al noi, i un dia li demana:

"Estimat, segueix aquestes 400 vaques, i observa tot el que succeeix al teu voltant."

L'adolescent s'interna en el bosc amb les seves vaques primes i dèbils, seguint les instruccions del mestre, i viu durant un temps entre els arbres i les bèsties, observant el sol, la lluna i els estels, en comunió amb una Natura que li revela progressivament el misteri de Brahman. El brau, el foc, el cigne i el cabussó li ensenyen cadascún una quarta part del Brahman. I el noi aprèn que Brahman està en tot, al nord, al sud, a l'est i a l'oest, a la terra, a l'oceà, a l'aire i al cel, en el sol i en la lluna, en el foc i en el llampec, en l'halè, en l'ull, en l'oïda i en la ment.

"Brahman" és un terme altament polisèmic que, justament perquè fer referència a allò que està més enllà de la paraula, es fa difícil de traduir, sobretot si tenim en compte que les paraules estan connotades per les tradicions culturals en que s'inscriuen. Brahman, el Diví, l'Absolut, l'Esser, podria traduir-se també com la Realitat -suprema-.

Brahman, principi abstracte que designa l'Absolut, la veritat última, és vist tot sovint com un principi neutre, impersonal, diferent del Diví entès en termes personals com a Creador. De vegades, però, la filosofia índia ha identificat Brahman amb el Déu personal. Aquest és el cas, per exemple, del gran filòsof Râmânua. Tornarem més endavant sobre aquestes qüestions.

Al final de la nostra història, Satyakâma torna a casa del mestre amb 1000 vaques enlloc de 400. Ja no és un adolescent; és un home jove, amb un rostre bell resplendent de llum -la llum de la comprensió-. El goig habita en el seu cos, el seu semblant brilla, els seus ulls transparenten una pau i una benaurança interiors. El mestre se'l mira, i li diu:

"Estimat, brilles com aquell qui coneix Brahman."

El "brahmachâri" havia après per sí mateix. Tot i així, el "guru" acceptà de continuar guiant-lo, perquè el seu coneixement interior s'aprofundís.

Satyakâma es convertí ell mateix en "guru", cap al qual vingueren molts nois demanant de ser acceptats com a deixebles. Un dia, el mestre Satyakâma va fer amb el jove Upakosala Kamalayana el mateix que uns anys enrera el mestre Haridrumata Gautama havia fet amb ell: guiar al "brahmachâri" per que aprengui per sí mateix.

En paraules de Vimala Thakar:

¹⁰²Cf Chândogya Upanishad, IV, 4-9.

"Aquesta manera d'ensenyar i d'entendre l'educació no era gens autoritària; implicava més bé una llibertat total. Obviament hi havia amor i respecte entre l'alumne i el mestre, però també hi havia una llibertat total per aprendre i descobrir per un mateix.

L'èmfasi no estava en ensenyar; l'èmfasi estava més aviat en ajudar a aprendre, i l'aprenentatge no arribava mai a un punt final amb els místics, els savis, els "rishis", i no arribava mai a un punt final tampoc amb els estudiants."¹⁰³

L'educació upanishàdica es situà en aquell punt d'equilibri delicat entre el guiatge de l'educador i la llibertat de l'educant, per tal que cada ésser humà sigui el seu propi mestre.

Tal com digué el gran savi del segle XX, Krishnamurti, dos mil·lenis més tard:

"Llavors trobareu que sou el vostre propi guia, la vostra pròpia llum, que ningú pot apagar. D'aquesta manera hom comença a descobrir per sí mateix la font de tota vida; aquesta font que s'havia assecat, que l'home ha estat buscant eternament."¹⁰⁴

En la tradició upanishàdica, sempre ve un dia en que el mestre li diu al deixeble que ja pot marxar, car la seva feina de guiatge ha conclòs. El deixeble es pot convertir en mestre. Cap a ell vindran aleshores nous joves, demanant-li de ser iniciats i acceptats com a "brahmachàris". Així, la cadena mestre/ deixeble no es trenca, i prossegueix un cicle d'aprenentatge i guiatge. D'aquesta cadena gurukular, evolucionant de manera ininterrompuda al llarg del temps, sota l'escalfor de l'amor, va anar sorgint una de les literatures més importants i elevades de la història de la humanitat: els Upanishads.

L'Upanishad és la comprensió que resulta del diàleg i la comunió entre mestre i deixeble, visquent junts, seient junts per terra un davant de l'altre, parlant sobre les qüestions fonamentals de la vida i l'existència humana.

En aquesta pedagogia, no es tractava d'estudiar la lletra morta de llibres escrits per d'altres, ni tant sols de transcriure sobre un paper el que s'estava escoltant. Quan ho posem tot per escrit mentre escoltem, dediquem una bona part de la nostra atenció al simple fet de transcriure de la manera més acurada possible; llavors, la nostra comprensió minva, o més aviat, transferim la nostra comprensió a les notes que estem prenent. Quan posem per escrit, d'alguna manera renunciem a ser nosaltres mateixos els qui recordem, i deixem aquesta responsabilitat en mans del paper -o de qualsevol altre suport material-. La pedagogia moderna ha abusat dels medis materials i de la transferència del que hom reb a un suport material. La capacitat de comprendre per nosaltres mateixos es va atrofiat inexorablement. No estem dient que un ús intel·ligent dels medis materials, els llibres i les notes no sigui possible; estem dient que

¹⁰³Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 10.

¹⁰⁴Krishnamurti, "¡El ser humano está en peligro!", p 27. (Conferència pronunciada a Nova Delhi al 1966).

n'hem abusat, atrofiant capacitats bàsiques de l'ésser humà i perdent el sentit d'allò que és essencial.

En la pedagogia upanishàdica, la tentació de l'abús era sens dubte més feble, donades les condicions de vida i l'entorn. En qualsevol cas, es valorava aquella dimensió més profunda de l'ésser que la nostra cultura tecnocràtica ha oblidat.

En paraules de Vimala Thakar:

"En els temps antics es tractava de l'educació a través de la paraula viva. L'educació a través de la transmissió. Amb la paraula viva ens ve l'halè de la nostra vida, amb la paraula viva es dóna la transmissió d'energia darrera les paraules, la vida darrera les paraules."¹⁰⁵

La pedagogia upanishàdica

En el Chândogya Upanishad, se'ns explica que Shvetaketu estudià els tres Vedas originals -Rig, Sâma i Yajur Veda- durant els 12 anys de formació establerts per la tradició; de fet, el que estudià el noi foren els himnes sacrificials dels tres Vedas.¹⁰⁶

En un altre passatge del mateix Upanishad, se'ns dóna un llistat més complet de les matèries estudiades pel "brahmachâri" durant la seva formació.¹⁰⁷ Tal com podrem comprovar, es tracta d'una formació global i integral que abarca un àmbit molt més ampli que l'aprenentatge dels himnes sacrificials dels tres Vedas originals.

En aquest passatge, se'ns explica que:

"Nârada s'adreçà a Sanatkumâra i digué:

-Ensenya'm, mestre venerable.

Sanatkumâra contestà:

-Diga'm el que coneixes, i després jo et diré el que està més enllà d'això."

En la seva resposta, Nârada enumera les matèries que ha estudiat:

- el Rig Veda, el Yajur Veda, el Sâma Veda, i l'Atharva Veda;
- la ciència del coneixement sagrat -"brahma-vidyâ"- , el coneixement dels déus -"deva-vidyâ"- , el coneixement dels dimonis o

¹⁰⁵Vimala Thakar, "Glimpses of Ishavasya", p 6-7.

¹⁰⁶Cf Chândogya Upanishad, VI, 1.

¹⁰⁷Cf Chândogya Upanishad, VII, 1.

demonologia¹⁰⁸ -"bhûta-vidyâ"-, els rituals per als avantpassats -"pitrya"-, i la ciència dels auguris -"daiva"-;

- les històries èpiques i mitològiques i les tradicions -"itihâsa-purâna"-, la ciència del temps o cronologia -"nidhi"-, l'ètica -"ekâyana"-, la ciència de la guerra i del govern -"kshatra-vidyâ"-, i la gramàtica -el Veda dels Vedas, "vedânâm veda"-;
- la ciència dels números o matemàtiques -"râsi"-, la lògica -"vâkovâkya"-, i l'astronomia o astrologia -"nakshatra-vidyâ"-;
- la ciència de les serps o verins i la ciència dels genis o esperits, i les arts -"sarpa" i "devajana-vidyâ"-.¹⁰⁹

L'educació upanishàdica, al llarg d'aquests 12 anys de formació, entre els 8-11 i els vint i pocs anys, ofereix un pla d'estudis general que respon en el fons a una vocació universal. No es tracta d'instruir a un especialista, ni tant sols de preparar a un sacerdot. Es tracta de formar a una persona; o més bé, es tracta d'ajudar a l'ésser humà a formar-se per sí mateix. Es per això que l'educació upanishàdica descansa sobre un fonament espiritual.

Cal anar amb compte, però, en introduir la dimensió religiosa en l'educació. La revolta contra l'església, tal com s'ha produït en la història cristiana, no té sentit a l'Índia antiga. D'entrada, no existeix a l'Índia una església tal com l'ha conegut Occident. Certament, hi ha una casta sacerdotal -els "brâhmanas"- amb una influència social creixent. Justament per això, els místics dels Aranyakas i dels Upanishads abandonen les ciutats i se'n van als boscos, on es dediquen al camí espiritual interior, en llibertat. A aquests místics s'adrecen adolescents que cerquen una formació autèntica, des de la llibertat més plena i des de l'amor més pregon. Seran precisament aquest amor i aquest respecte del mestre envers el deixeble el que atreurà a tants nois.

A diferència del que ha estat l'educació religiosa més habitualment a Europa, la base religiosa de l'educació upanishàdica està orientada cap a l'interior de la persona, cap a l'experiència i la vivència del sagrat en un mateix, més enllà de dogmes o sistemes de creences, pertanyents a un nivell merament mental de la consciència i finalment imposats a la persona des de l'exterior. El mestre upanishàdic no imposa; suggereix. El deixeble ha d'experimentar per sí mateix. Ha de conèixer per sí mateix. Altrament, no es tracta de coneixement, sinó de repetició, d'alienació. El mestre upanishàdic és un guia, un guia afectuós que estima al deixeble i li dóna al mateix temps la seva atenció i la seva tendresa.

Reprenquem la història de Nârada adreçant-se a Sanatkumâra. El mestre demana al deixeble què ha estudiat, advertint-lo que tot

¹⁰⁸Per dimonis no hem d'entendre els diables de la tradició cristiana, sinó els esperits elementals o personificacions de les forces naturals de tantes religions antigues profundament vinculades a la Naturalesa.

¹⁰⁹Un altre Upanishad ofereix un llistat de matèries similar tot i que més curt; vegeu Brihad-Aranyaka Upanishad, II, 4, 10.

seguit li explicarà Allò que està més enllà de totes les matèries i coneixements. El mestre sab que Allò que està més enllà no està a fora; està a dins de la persona. Es la seva Realitat. Aquesta és també la seva llibertat. Però el deixeble ho ha de descobrir per sí mateix.

El mateix Nârada confessa:

"Coneixo els himnes, però no coneixo l'Atman. He sentit dir per altres mestres com tu, que aquell qui coneix l'Atman travessa el dolor. Sóc un dels que sofreixen, mestre venerable. M'ajudaràs, mestre venerable, a travessar fins a l'altre riba del dolor?"

"Atman", el Sí-mateix, l'element espiritual de l'individu o principi espiritual a nivell individual, l'Anima, és extrapolat en la filosofia upanishàdica al conjunt del que existeix. Llavors, hom postula la relació essencial entre l'Atman i Brahman -la Realitat, l'Absolut, l'Esser, el Diví-. Amb aquestes qüestions, estem davant de problemes cabdals de la filosofia índia que requereixen algunes precisions suplementàries. Tornarem, doncs, més endavant sobre tot això.

Reprement la nostra història, Sanatkumâra contesta a Nârada:

"Tot el que has estudiat fins ara són noms tant sols."

Nârada demana llavors:

"Hi ha, mestre venerable, quelcom superior als noms?"

El mestre respon al deixeble:

"Certament hi ha quelcom superior als noms."¹¹⁰

Es per això que els grans mestres espirituals de l'Índia moderna, com Sri Aurobindo o Vimala Thakar, han lloat tant sovint la cultura i l'educació upanishàdiques. El mateix Krishnamurti, que no feia mai referència al passat, no partia de zero quan exposava la seva filosofia educativa, arrelada en la llibertat i en l'amor entre educador i educant. Allò que presentava Krishnamurti ja havia existit en aquest món -en el món upanishàdic per exemple, encara que també en altres llocs i en altres èpoques-.

Certament, tot això ha estat minoritari fins ara -de vegades, ha estat àdhuc ignorat o menyspreat-. N'hi ha prou en repassar breument el que ha estat la història de la humanitat, i en observar el món al nostre voltant encara avui dia. Krishnamurti va parlar de quelcom completament, radicalment diferent al que ha predominat fins ara. Però tal com Aurobindo o Vimala Thakar no van dubtar en remarcar, aquest tipus de filosofia educativa havia existit ja.

El fonament espiritual de l'educació upanishàdica

¹¹⁰Chândogya Upanishad, VII, 1, 3-5.

Hem vist que en la pedagogia del "gurukula" upanishàdic el mestre no sols impartia al deixeble coneixements sobre diverses matèries, sinó que li oferia un guiatge afectuós durant el creixement, i l'ajudava a prendre consciència de la seva naturalesa més pregonada, la seva identitat o comunió amb Brahman -el Diví-. Arribar a aquesta identitat o comunió constituïria l'objectiu últim de l'existència. Però el "guru" pensava en primer lloc en la llibertat del deixeble; el "brahmachâri" aprenia sobretot a aprendre, a cercar i explorar per sí mateix, de tal manera que un cop esdevingués adult, pogués continuar per sí mateix el procés d'auto-realització.

"Els Upanishads parlen amb la doble veu de la filosofia i de la religió. Representen la més alta realitat com Absolut i Déu, Brahman i Parameshvara. Parlen de la salvació en termes d'esdevenir u amb Brahman així com d'habitar en la ciutat de Déu. També trobem en els Upanishads descripcions negatives així com caracteritzacions positives de Brahman, tal com les podem trobar en totes les grans literatures religioses."¹¹¹

"L'educació a l'Índia antiga tenia els seus propis rituals i cerimònies per tal d'emfatitzar el seu objectiu i el seu caràcter religiosos com un ajut en la realització d'un mateix, i en l'eclosió de la personalitat. L'educació era un procés vital."¹¹²

"El deure suprem de l'individu és, doncs, d'aconseguir la seva expansió en l'Absolut, la seva pròpia realització, puix és un Déu en potència, una espurna del Diví.

L'Educació ha d'ajudar en aquesta realització d'un mateix, i no en l'adquisició de mer coneixement objectiu. Té a veure amb el subjecte més que no pas amb l'objecte, amb el món interior més que no pas amb l'exterior."¹¹³

Aquesta tradició educativa de l'Índia clàssica, bellament recollida en els diàlegs dels Upanishads -un dels monuments de l'espiritualitat índia juntament amb els Vedas i el Bhagavad Gîtâ-, s'assembla sens dubte a la maièutica socràtica dels diàlegs platònics. Com en els diàlegs platònics, l'educació en els Upanishads es fonamenta en una relació personal entre mestre i deixeble, una relació d'amor a través de la qual el primer ajuda al segon a despertar la llum que ja porta en ell.

Un dia, el jove Bhrigu s'assegué per terra amb Gautama, el seu mestre. A través de la conversa afectuosa entre tots dos, el mestre li feia veure al noi que el sol és ple de llum, i que també hi ha llum a dintre d'ell. El noi se n'adonava que és la llum en el seu interior el que esdevé visió a través dels ulls. I se n'adonava,

¹¹¹S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", vol II, p 656.

¹¹²S.M. Rakhe, "Education in Ancient India", p 45.

¹¹³R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p XXIII.

sobretot, que la llum del dia i la llum a dintre seu són la mateixa llum. Aquest és el tipus d'història que dóna vida als diàlegs upanishàdics. Ens podria recordar fàcilment algunes belles històries dels diàlegs platònics.

Tal com veiem en la història de Bhrigu i Gautama, els Upanishads subratllen la unitat de la Vida i del Cosmos. Són una investigació sobre la naturalesa de la Realitat. Tot sovint, aquesta investigació es va revelant a través del diàleg entre el mestre i el deixeble. També es va revelant a través de la pròpia experiència i percepció, a través de l'exploració i la vivència d'un mateix.

La dimensió espiritual és sens dubte fonamental en l'univers upanishàdic. Però l'espiritualitat dels Upanishads no té res a veure amb dogmes, creences o judicis; no té res a veure amb institucions, esglésies o estructures de cap mena. En els Upanishads, l'espiritualitat és una qualitat inherent a la vida. El deixeble no reb uns ensenyaments -de catequesi-. Més bé, aprèn a explorar i a investigar sobre la naturalesa de la Realitat i sobre ell mateix. Aprèn a observar i a comprendre el que percep i experimenta. Els Upanishads no tracten amb normes, prohibicions o mandats; tampoc parlen de cerimònies, pecats o perdons. Tracten lliurament sobre el sentit de la vida. En els Upanishads no s'imposa cap moral ni cap ordre; no es justifica cap sistema socio-religiós. En aquests textos tan bells, s'explora en llibertat amb vista a la realització de la persona, en la seva dimensió més profundament humana i més profundament espiritual.

En aquest moment de la història humana, potser val la pena recordar que ha existit quelcom com la tradició upanishàdica, un cercle vital il·luminat per la tendresa i l'amor, una cadena de mestres i deixebles, respectant-se i estimant-se, una educació que, en l'escalfor de l'amor i en la jòia de viure, aspirava a la llibertat del jove, a la realització més plena de la seva humanitat i al despertar de la seva naturalesa espiritual.

En paraules del savi contemporani, Krishnamurti:

"Es evident que la crisi actual en el món sencer és excepcional i sense precedents. (...) Això és el que està succeïnt avui en el món. L'home no importa; els sistemes, les idees, són el que importa. (...)

La qüestió és que, com la crisi és de caràcter excepcional, per afrontar-la hi ha d'haver una revolució en el pensament; (...) I aquesta transformació ocorre tant sols quan vosaltres, com individus, comenceu a ser conscients de vosaltres mateixos en cada pensament, acció i sentiment."¹¹⁴

"Llavors, d'aquest ordre, disciplina, virtut, sorgeix a la vida l'amor. L'amor és tremendament apassionat (...) I quan vosaltres teniu aquest amor, podeu deixar estar tots els vostres llibres sagrats, tots els vostres déus. (...) Es l'única cosa sagrada que

¹¹⁴Krishnamurti, "La libertad primera y última", p 151-153.

existeix."¹¹⁵

Filosofia i mística en els Upanishads

Tornem, però, a l'educació upanishàdica. L'educació clàssica del "gurukula" planteja algunes qüestions de fons que, més enllà de l'àmbit estrictament educatiu, entronquen amb el sentit de la vida i la visió del món en la cultura índia.

Es diu tot sovint a l'Índia que Brahman -el Diví- és la suprema realitat; el món material seria il·lusori -"mâyâ"- . I la il·lusió tant sols pot ser dissipada per l'apartament de la ignorància i l'adquisició del coneixement de la vertadera realitat. Segons una certa visió convencional, l'espiritualitat índia no atorgaria gaire importància a l'existència física i al món material. La doctrina del "karma" -acció- seria important socialment i ocuparia un lloc destacat en l'educació. Però la doctrina del "karma" estaria en el fons dirigida vers la salvació. Des d'aquest punt de vista, l'acció no ha de portar la persona a arrelar-se en aquest món, sinó que l'ha d'ajudar a deslliurar-se de l'agitació mundana tot i prenent consciència de la naturalesa irreal d'aquesta vall de llàgrimes. L'acció -"karma"- no hauria d'implicar un lligam per a l'home; ans al contrari, hauria de servir per a la seva redempció.

Cal reconèixer que aquest ha estat tot sovint l'ideal de la vida espiritual -i doncs de l'educació- a l'Índia. En aquesta visió, l'objectiu últim de l'educació -i finalment de la vida- no seria el món, sinó Brahman -el Diví-.

"Llavors l'objectiu de l'Educació és "Chitta-vritti-nirodha", la inhibició d'aquelles activitats de la ment per les quals es connecta amb el món de la matèria o els objectes."¹¹⁶

Ara bé, per més que aquesta manera d'entendre les coses hagi existit a l'Índia, no podem reduir la filosofia i l'espiritualitat del subcontinent a aquesta visió. Han existit altres visions de la vida i del camí espirituals; hi hauria, doncs, alguns matisos a aportar. El missatge de Nisargadatta Maharaj, per exemple, no es correspon amb la concepció més convencional que s'expressa en molts llibres i que es pot sentir en boca de moltes persones. El místic de Bombay va deixar el testimoni d'una visió de la realitat més complexa i profunda. El mateix podriem dir de Ramana Maharshi, la vivència del qual també ha estat simplificada, o dels Upanishads, als quals hem estat fent referència en aquestes pàgines, o de Shankara, el gran filòsof del Vedānta "advaita", el corrent filosòfic basat justament en els Upanishads.

¹¹⁵Krishnamurti, "La raíz del conflicto", p 203. ("El despertar de la inteligencia", vol I).

¹¹⁶R.K. Mookerji, "Ancient Indian Education. Brahmanical and Buddhist", p XXII.

Amb relació a Shankara i a la filosofia "advaita" -no-dual-, S. Radhakrishnan escriu:

"El món no és ben bé negat sinó més aviat reinterpretat. La concepció del "jivan-mukti"¹¹⁷ (...) implica que hi ha Realitat en les aparences; Brahman està en el món, tot i que no com el món. Si el món de l'experiència fós il·lusori i sense relació amb Brahman, l'amor, la saviesa i l'ascetisme no ens podrien preparar per a la vida superior. (...) Potser el món és irreal, però no és en canvi il·lusori."¹¹⁸

Ens trobem aquí amb un problema inherent a la mateixa condició humana. Els qui no han viscut la visió mística, no-dual -"advaita"-, transformen la paraula viva del místic en lletra morta, en un sistema de creences. De manera semblant, el budisme no reproduïx el que va dir el Buddha. Ningú sab què digué el Buddha exactament; el Cànon Pàli fou compost segles més tard, i sobretot, per persones que no havien arribat allí on ell havia estat. El budisme ha repetit durant més de dos mil·lenis un sistema de creences -igual que el cristianisme-. El Buddha o Jesucrist, en canvi, no van ensenyar cap sistema de creences; des de l'expansió de la consciència, van trencar més aviat amb tots els sistemes establerts a la seva època. Però els seus seguidors no van trigar gaire en convertir el seu missatge en conceptes, tradicions i estructures. No es tracta de jutjar res ni a ningú; es tracta simplement de comprendre que aquesta ha estat fins ara la situació de la condició humana.

Les interpretacions més convencionals -tant de l'hinduisme com del budisme- han tendit a una depreciació d'aquest món, paral·lela a l'idealització d'una espiritualitat desencarnada. El camí espiritual consistiria en una superació de la condició material, vista òbviament en termes negatius; això implicaria, per descomptat, una negació de la sexualitat -llevat de la seva funció procreadora indispensable per a la perpetuació de l'espècie-. Aquesta manera d'entendre el camí espiritual implica una absolutització de l'Absolut, i en el fons, una incomprensió de la paraula dels grans mestres espirituals de la humanitat.

Troblem en la història de la mística molts elements que apunten cap a visions diferents. Molts textos han deixat el testimoni d'una vivència i d'una comprensió més riques, i fins i tot, més atrevides -tan atrevides que la majoria d'éssers humans i les estructures de poder no podien assimilar-les-. Possiblement ni el Buddha ni Jesucrist parlessin de transcendir aquesta vall de llàgrimes, sinó de transformar-la, que seria quelcom ben diferent. No es tractaria de superar l'existència material, sinó de transmutar-la. La matèria no seria quelcom baix o negatiu, que caldria defugir ascendint cap a un Brahman purament transcendent; la matèria seria filla de Déu.

Llavors, Brahman es realitza aquí i ara; transcendència i immanència són inseparables. L'espiritualitat tant sols pot ser encarnada. La resta és ascetisme forçat, incomprensió i

¹¹⁷Es a dir, l'home alliberat.

¹¹⁸S. Radhakrishnan, "Indian Philosophy", vol II, p 583.

insensibilitat. La realització no pot consistir en un Nirvâna tan eteri que ningú no sab què és. El Nirvâna no pot ésser sinó l'Home Nou. I l'Home Nou és el pont entre el món creador i el món creat, entre el cel i la terra, entre la matèria i l'esperit. L'Home Nou és el centre de la creu.

Aquest és el missatge d'un text excepcional de la nostra època sobre el qual tornarem més endavant, els "Diàlegs amb Angels" escrits en l'Hongria ocupada pel III Reich. En paraules dels "Diàlegs":

"L'objectiu no és ni a baix, ni a dalt.
ELL no habita pas a dalt - ELL no habita pas a baix.
ELL, habita en l'acte acomplert.
L'objectiu és: fer el lligam.
(...)
El cant de l'elegit és el lligam
entre matèria i esperit - esperit i matèria.
Enfonsar-se en la matèria -
és la mort.
Llançar-se en l'esperit -
és el passat.
Però ara la volta es forma, el lligam."¹¹⁹

Llavors, també canvia el tractament de l'educació. Enlloc d'educar al "brahmachâri" a la renúncia d'aquest món, per tal de fondre's en un Brahman purament transcendent -i en el fons abstracte-, es tracta d'ajudar-lo a prendre consciència de la naturalesa sagrada d'aquest món i d'ell mateix, per tal que sigui capaç de transformar el món tot i transformant-se ell mateix. -Tu ets el món-dèia Krishnamurti.

El místic de Pondicherry, Sri Aurobindo, dedicà tota la seva vida a aquesta visió espiritual més pregonada. A través del yoga integral, Aurobindo intentà trobar el centre de la creu, i fer-ne una vivència, una realitat encarnada.¹²⁰

Una aportació cabdal d'Aurobindo consisteix justament en qüestionar les visions més convencionals i tan profundament arrelades en la nostra cultura. El yoga integral d'Aurobindo planteja la unió d'immanència i transcendència, de matèria i esperit; no aspira a una espiritualitat desencarnada, o a la fugida d'aquest món per tal de fondre's en un Nirvâna transcendent, sinó a la plena transformació d'aquest món, a la divinització de la matèria. Aurobindo també mostrà en diverses ocasions els límits de tants "yoguis" o "rishis" indis - sense negar, per descomptat, les seves realitzacions-. Però per més

¹¹⁹"Dialogues avec l'Ange", recollits per G. Mallasz, p 309-310.

¹²⁰A més de la seva obra capital, "La Vida Divina", vegeu "The Supramental Manifestation and Other Writings", "The Hour of God and Other Writings", "The Synthesis of Yoga", i "Letters on Yoga".

Sobre la mística vèdica i upanishàdica, vegeu "The Secret of the Veda", "Vedic Symbolism", i "The Upanishads".

alçada espiritual que assolissin aquests "yoguis" o "rishis", no arribaren a fer baixar l'espiritualitat aquí i ara -potser ni ho pretengueren tant sols-. Aurobindo insisteix que no es tracta únicament del moviment d'ascens de la consciència cap a nivells superiors de realitat; es tracta, alhora, del moviment de descens, per tal de transformar aquest món a través dels plans més elevats, per tal de penetrar el món subllunar amb la llum celest. Es en la unió íntima de l'ascens i del descens que està la clau de l'evolució.

La gran aportació d'Aurobindo rau en la formulació clara i vigorosa d'aquest punt de la vida espiritual. Ara bé, tampoc pensem que Aurobindo sigui el primer en tota la història de l'espècie humana en haver comprès això. De fet, ens atreviríem a suggerir que el missatge i la vida tant del Buddha com de Jesucrist van per aquesta direcció. La Resurrecció, si els Evangelis són acurats en llur testimoni, representaria la plena realització d'aquesta visió espiritual. I aquestes serien les qüestions que es plantejaria el Buddha quan va parlar de la superació de la malaltia, l'envelliment i la mort. Però els sistemes de creences construïts pel budisme i pel cristianisme no han anat exactament en la mateixa direcció. Es menester establir la distinció entre El Buddha i el budisme, entre Jesucrist i el cristianisme; altrament, no podrem entendre gran cosa de la història de la humanitat. I per ser més acurats, caldria parlar encara de budismes i de cristianismes -en plural-.

Aurobindo escriu en diverses obres que els "rishis" vèdics i els "gurus" upanishàdics, tot i llur grandesa, no arribaren encara a aquest punt en que el moviment d'ascens i el de descens es troben i es junten indissolublement. Els mestres dels Vedas i dels Upanishads haurien fet principalment l'esforç de l'ascens, però no haurien realitzat el descens consegüent per tal de transformar aquest món. Es indubtable que l'espiritualitat índia, àdhuc en els Vedas i els Upanishads, ha tendit a quedar-se en el moviment d'ascens. Però és que trobar el centre de la creu i realitzar-lo plenament no és quelcom fàcil ni senzill. Potser l'evolució de la humanitat, considerada globalment, sigui un camí llarg cap a aquest centre. Així ho veié Aurobindo, insistint sempre que l'evolució no pot saltar-se etapes ni córrer més del compte.

En tot cas, els "rishis" vèdics i els "gurus" upanishàdics no poden ser reduïts a aquesta visió més convencional segons la qual tot és "mâyâ" -il·lusió- aquí baix, amb la qual cosa ens cal cercar la salvació en un Nirvâna que està més enllà de sofriment del món subllunar. En la visió mística dels Vedas i dels Upanishads, immanència i transcendència no estan tallades l'una de l'altra. Aquest món és en un cert sentit il·lusori; Brahman és la veritable realitat. Alhora, aquest món no deixa de ser real també; Brahman està en totes les coses. La visió dels Vedas i dels Upanishads no és ni monista ni dualista; és la visió de la no-dualitat. La filosofia del Vedânta -i de Shankara en particular- reprendran aquesta intuïció no-dual.

Segons un dels autors de la "Philosophia Perennis", F. Schuon:

"Dues enunciacions dominen i resumeixen el pensament vedàntic: "El món és fals, Brahman és vertader"; i "Tu ets Això", és a dir, Brahman o Atman. Perspectiva de transcendència en el primer cas, i perspectiva d'immanència en el segon.

Les dues idees donen compte, cadascuna en el seu lloc i a la

seva manera, del misteri de la Unitat, una expressant la Unicitat i, l'altre, la Totalitat; parlar de la Realitat una és dir que ella és alhora única i total. (...) Això vol dir que els fenòmens són, sigui "il.lusions" que velen la Realitat, sigui, al contrari -però una cosa no exclou l'altre-, "manifestacions" que la revelen prolongant-la per mitjà d'un llenguatge al.lusiu i simbòlic."¹²¹

¹²¹F. Schuon, "Tras las huellas de la religión perenne", p 89.

f. L'educació en els Sûtras i les Lleis de Manu.

La pedagogia jerarquitzada¹²²

Els Sûtras i les Lleis de Manu

A l'època del Buddha, la literatura sagrada s'havia desenvolupat tant que calia algun tipus de text que recopilés el més important i alhora sintetitzés una tradició que havia esdevingut inabarcable per a una sola persona. El conjunt dels quatre Vedas, els Brâhmanas, els Aranyakas i els Upanishads representen, en una edició actual, un conjunt de volums de milers de pàgines. Un esforç de selecció i recensió s'imposà doncs aviat, especialment de cara a l'educació. Els Sûtras vingueren a cumplir aquesta funció tan necessària.

"Sûtra" significa en sànscrit "fil" i "text" al mateix temps. Aquests textos, que venen a ser com fils (conductors), compendien sobretot els continguts dels Brâhmanas. Tot i basant-se en els Brâhmanas, els Sûtras condensen considerablement les fonts originals, per tal de facilitar la memorització i un ús pràctic en termes didàctics. D'aquí surten unes proposicions aforístiques tan concises que es fan impenetrables sense un comentari adicional o sense un coneixement previ de la matèria.

Així doncs, els Sûtras consisteixen tot sovint en aforismes, en frases curtes d'expressió vigorosa, condensant en poques paraules continguts pregons, reprenent de manera succinta segles d'evolució espiritual i cultural de l'Índia. Potser per això, molts Sûtras resulten de difícil comprensió, obscurs i gairebé impenetrables. Per la mateixa raó, no és gaire aconsellable abordar els Sûtras des d'un desconeixement de la cultura índia i de la seva literatura sagrada i filosòfica. Cal estar prèviament familiaritzat amb aquest univers cultural per intentar copsar el significat d'aquests aforismes.

Segons la tradició índia, estalviar-se una síl·laba en un Sûtra donaria encara més plaer que el naixement d'un fill. Tot i que això sigui tant sols un vell adagi, ens mostra fins a quin punt hom valorà la brevetat i la concisió en l'elaboració dels Sûtras.

Els Sûtras més importants es compongueren al llarg d'uns quants segles, aproximadament entre el 600 i el 200 AC. Els més directament

¹²²Pel que fa als Brahma o Vedânta-Sûtras, vegeu les edicions de Swami Sivananda, Swami Vireswarananda, S. Radhakrishnan, D. de Palma, B.N.K. Sharma, G. Thibaut, i C. Martín.

Pel que fa a d'altres Sûtras coneguts, vegeu l'edició dels Yoga-Sûtras per Swami Prabhavananda, i del Kâma-Sûtra per A. Daniélou.

Amb relació a l'educació, vegeu especialment les edicions dels Dharma-Sûtras de Gautama i Apastamba i dels Dharma-Sûtras de Vasishtha i Baudhayana per J.G. Bühler.

Vegeu també les Lleis de Manu -Manusmriti- en l'edició de J.G. Bühler, i Doniger, Smith.

vinculats amb l'educació serien els Dharma-Sûtras; de vegades, hom s'hi refereix amb el terme Dharma-Shâstras. "Shâstra" podria traduir-se per ensenyament, tractat o llibre. La paraula "shâstra" es pot aplicar a una gran diversitat de textos sagrats o clàssics de l'Índia. Els Dharma-Sûtras serien aquells que estableixen els drets i deures així com les regulacions de les diverses castes i de les diverses etapes de la vida -"âshramas"- . Dels Dharma-Sûtras es derivarien potser els codis legislatius posteriors com el Codi o Lleis de Manu -Manusmriti-.

El procés d'elaboració de les Lleis de Manu és més aviat obscur. Alguns autors estableixen un període molt dilatat que abarcaria del segle XIII AC fins al segle XII de la nostra era.¹²³ D'altres autors situen la composició del codi legal durant un període menys dilatat: del 600 AC al 300 de la nostra era.¹²⁴ Sembla raonable pensar que la versió final correspon als inicis de l'era cristiana (segles I/ II), després d'un llarg procés de modificacions i retocs de textos anteriors molt més antics.¹²⁵ Alguns indòlegs clàssics -M. Müller, Weber, Bühler- suggeriren que les Lleis de Manu constituïen una refosa d'un antic Dharma-Sûtra, el Mânava Dharma-Sûtra -és a dir, el Sûtra perdut de l'escola vèdica dels Mânava-. Encara que la hipòtesi sembli interessant, tampoc es pot acabar de confirmar del tot. Alguns fets fins i tot semblarien qüestionar-la.

Val la pena subratllar, en tot cas, el prestigi que s'atorgà al codi legislatiu en vincular-lo a la figura mítica de Manu. Manu seria el progenitor de l'espècie humana i el primer legislador. A aquesta figura mítica es vol referir el legislador social per tal de legitimar l'ordre establert i la llei humana. A través d'aquest procés de transferència, que es reproduïx en tantes societats antigues o tradicionals, el codi legal, i doncs l'ordre social, apareixen investits amb un halo ancestral i alhora sagrat.

També val la pena relativitzar la posició jurídica de les Lleis de Manu -especialment quan parlem des de l'Índia moderna-. La colonització britànica va utilitzar aquest text com el codi legislatiu per excel·lència dels hindús, i el va fer aplicar de manera efectiva en la vida jurídica i social, produint-ne una considerable jurisprudència. Però la preferència dels britànics per les Lleis de Manu i el paper que li van reservar no ens haurien de fer oblidar que la situació era més complexa a l'Índia antiga. D'entrada, tant sols una part de la Manusmriti està constituïda per material normatiu; d'altres parts són clarament metajurídiques -teològiques o filosòfiques-. A més, a l'Índia antiga hi havia d'altres textos amb continguts normatius -els Dharma-Sûtras que acabem d'esmentar-. I sobretot, la realitat cultural i social de l'Índia oferia múltiples facetes al costat de les Lleis de Manu i dels Dharma-Sûtras: les tradicions vèdiques, els llinatges dels Aranyakas i dels Upanishads, els moviments "bhaktis" -dels quals

¹²³Cf J. Herbert, "Spitualité hindoue", p 378.

¹²⁴Cf B. Walker, "Hindu World", vol II, p 27.

¹²⁵Cf A. Daniélou, "Histoire de l'Inde", p 105.

parlarem tot seguit-, les sectes shivaïtes i tântriques, etc.¹²⁶

Amb relació als Sûtras, hi hauria encara d'altres grups de textos a més dels Dharma-Sûtras:

-els Shrauta-Sûtras, que es basen en la literatura revelada - Shruti, és a dir, els grans textos sagrats-, i que tracten sobre la litúrgia dels sacrificis;

-els Shulva-Sûtras, relacionats amb la pràctica religiosa i amb la construcció d'altars;

-i els Grihya-Sûtras o Sûtras domèstics, que regulen tots els ritus domèstics -naixements, casaments, defuncions, etc-.

En darrer lloc, caldria subratllar molt especialment els Sûtras que es vinculen amb els principals sistemes filosòfics de l'Índia - els Darshanas-. Tots els Darshanas filosòfics es formularen originalment en forma de Sûtras. Els més coneguts serien els Brahma o Vedânta-Sûtras de Bâdarâyana i els Yoga-Sûtras de Patañjali.

No hem de confondre aquest ús del terme sànskrit "darshana" amb un ús específicament religiós relativament diferent. En aquest segon cas, "darshana" significa la visió del Diví, sigui en el temple a través de la imatge del déu, sigui a fora del temple a través de la relació amb un mestre espiritual o "guru". En ambdues situacions, l'atenció cap al lloc o cap a l'home sants produiria una purificació interna. A l'Índia actual, els dos usos religiosos del terme "darshana" són molt habituals. Quan hom va al temple per veure la imatge del déu, diu que reb el "darshana" del déu. Alhora, quan hom veu al mestre espiritual o és rebut per ell, també parla de "darshana", puix també té una visió del Diví a través de la seva encarnació en l'home sant. Podriem remarcar que el sentit religiós del terme "darshana" tampoc està tan allunyat del seu sentit filosòfic -referint-se als punts de vista o sistemes filosòfics-; aquests darrers no deixen de ser, en la mentalitat índia, percepcions de la Veritat. Donat que a l'Índia la religió i la filosofia no han estat tallades l'una de l'altra com a l'Occident modern, no importa gaire si hom albira la Veritat per una via més pròpiament filosòfica o més pròpiament religiosa.

El conjunt dels Sûtras configura, juntament amb les Lleis de Manu i d'altres textos, el que hom anomena Smriti. "Smriti" significa originalment memòria o recordatori. Històricament, la Smriti passa a ser el complement de la Shruti, i aquesta darrera ve a ser la Revelació directa, escoltada pels "rishis" i recollida en els grans textos sagrats de la tradició índia -els quatre Vedas, els Upanishads i també els Brâhmanas-. Els poemes èpics -Râmâyana i Mahâbhârata- i els Purânas -narracions mitològiques- formen part de la Smriti, i aquesta deriva la seva autoritat de la Shruti a la qual es pugui remetre.

Els Sûtras venen a constituir el quart graó en un procés històric de construcció religiosa. Els graons anteriors serien:

¹²⁶Cf Doniger, Smith, Introducció a "The Laws of Manu".

-Chhandas, el moment poètic, quan els "rishis" vèdics posen paraules en clau simbòlica a l'exploració de la consciència i al despertar del "tercer ull"; aquest és el temps de la revelació i la intuïció, del pensament inspirat;

-Mantra, el moment de la composició, quan la paraula dels "rishis" és arranjada i preservada en versos, estrofes, himnes i llibres, i transmesa per llinatges de mestres i deixebles;

-Brâhmana, el moment teològic, quan els llibres sagrats són objecte de sistematització i interpretació;

-finalment, vindria el Sûtra, l'aforisme, quan l'extensa i gairebé inabarcable herència històrica es veu condensada i abreujada, per tal d'ajudar a la comprensió de la tradició i de preservar-la sota una forma nova.

En aquesta nova funció de preservació del llegat espiritual, els Sûtras no deixen de rivalitzar amb el budisme emergent. Hem dit que l'època dels Sûtras abarca del 600 al 200 AC. No per casualitat, aquesta també és l'època d'expansió del budisme. Així doncs, els Sûtras s'elaboren com un intent de conservar i defensar la tradició brahmànica enfront d'aquesta "heterodòxia" budista que no cessa de créixer i d'atreure a persones de totes les condicions.

La Bhakti. Amor i devoció

Al llarg dels segles d'elaboració dels Sûtras, l'Índia acaba d'adoptar una forma més similar al que coneixem avui dia, especialment pel que fa al sistema de castes. Hem indicat més amunt que un sistema de castes més senzill i més lax existia des dels temps de les invasions indoàries. Sabem poc sobre les cultures dravídiques i la civilització de l'Índus anteriors a l'entrada dels pobles aris. Tampoc tenim un coneixement massa extens d'aquests invasors indoaris. Al menys, sí sabem que eren indoeuropeus, quelcom que resulta obvi per la seva llengua, el sànskrit arcaic o vèdic, així com pels seus trets ètnics. I sabem que, com els restants pobles indoeuropeus, els aris que penetraren a l'Índia estaven estructurats entorn a tres grups socials bàsics -els sacerdots, els guerrers, i els treballadors manuals o productors dels bens materials-.

Aquesta tripartició social relativament flexible pròpia dels aris i comuna als restants pobles indoeuropeus no hauria de confondre's amb el sistema de castes que coneixen els europeus quan comencen a establir el poder colonial al subcontinent -és a dir, un sistema de quatre o cinc grups socials principals, notablement més rígid i jerarquitzat-. L'evolució del sistema tripartita indoeuropeu fins al sistema de castes clàssic es féu lentament i gradual, en un període dilatat que abarca prop d'un miler d'anys, des de l'època de redacció del Rig Veda fins al final de l'època dels Sûtras. És important subratllar aquesta dimensió històrica i evolutiva de la realitat social índia, especialment perquè a l'Índia contemporània no es té prou sovint en compte.

Quan en els "pâthashâlas" actuals hom diu que, segons la tradició, tant sols pot acceptar-se a nois "brâhmanas", tenim dret a preguntar a quina tradició es fa referència. La tradició en

singular no existeix. Segons estiguem parlant de la tradició del Rig Veda, de la tradició dels primers Upanishads, o de la tradició dels Sûtras, ens trobarem amb uns continguts diferents i amb una realitat social diferent.

A partir dels Dharma-Sûtras, el sistema de castes al subcontinent esdevé una estructura rígida, amb uns privilegis brahmànics clarament definits. Però abans la situació no havia estat així, sinó molt més flexible. Grans místics de l'India com Sri Aurobindo ho van recordar tant com van poder; però tot sovint no se'ls ha volgut escoltar. El mateix naixement del budisme i del jainisme a partir del segle V AC no és independent d'aquest procés històric. Tant el budisme com el jainisme representen en part una reacció contra l'enduriment del sistema de castes i l'excessiu formalisme ritual, amb les conseqüències que això produïa en l'àmbit espiritual.

Els moviments devocionals pròpiament hindús -"bhakti"- també intentaren vorejar les rigideses d'un sistema socio-religiós cada vegada més tancat. Això és prou clar en un moviment "bhakti" tardà com el krishnaïsme de Chaitanya, coronant a l'època del nostre Renaixement una llarga història de corrents místics i devocionals que tenen sentit justament perquè es situen al marge de les rigideses socials i dels formalismes ritualístics del brahmanisme més ortodox. A la mateixa època, un altre místic excepcional, Tukârâm, compon una poesia devocional de gran bellesa al marge dels formalismes religiosos; l'origen "shûdra" de Tukârâm ens recorda que la "bhakti" hindú obeeix a la veritat del cor, no a les normatives ni als sistemes de castes de la societat. Segles abans, el budisme i el jainisme foren originalment escissions de l'hinduisme, i doncs una resposta als límits i a l'ossificació en que s'estava tancant la religió brahmànica convencional. Però si el que avui dia anomenem "hinduisme" ha continuat viu i ha arribat fins als nostres dies amb el vigor que el caracteritza, és sens dubte perquè la religió brahmànica més institucionalitzada representa tant sols una de les seves cares. Alhora, el que els occidentals hem anomenat "hinduisme" va saber produir una plèiade de moviments devocionals autèntics i profunds, tant a nivell místic com popular, i fou aquesta força dels moviments "bhaktis" el que donà vida i vigor a l'hinduisme, fent-ne quelcom viu i en recreació constant al llarg dels segles, sobrevisquent àdhuc durant els segles de govern musulmà i colonial.

L'hinduisme en singular no existeix -igual que la tradició-. Hi ha moltes tradicions i molts hinduismes. En aquest sentit, l'hinduisme seria com algun dels seus déus, un cos amb diversos caps.

"Bhakti" significa originalment "participar"; posteriorment pren el sentit d'"adorar". "Bhakti" implica, doncs, una participació en el Diví. Bhagavat o Bhagavân, el Senyor suprem dels cultes "bhakti", és Aquell que es deixa participar.

L'actitud religiosa del qui participa en el Diví -el "bhakta"- presenta diferències substancials amb relació al savi -"rishi"- dels Vedas o dels Upanishads, i més encara amb relació a la religió sacerdotal i ritualista de l'època dels Brâhmanas o dels Sûtras. Davant del ritualisme i el formalisme de la religió brahmànica, amb la seva execució minuciosa de ritus i amb totes les seves lleis, la "bhakti" tant sols escolta la puresa del cor, l'autenticitat de la devoció, el fervor de l'amor; llavors, la "bhakti" trenca amb l'ordre social i amb les seves normes i regulacions. L'amor i la devoció no

es poden encabir ni en ritus mecànics ni en regulacions de cap mena. Davant la recerca gnòstica i esotèrica del món vèdic i upanishàdic, amb la seva meditació serena i la seva especulació filosòfica, amb l'esforç d'ascensió del "rishi" que intenta alliberar-se, el "bhakta" es dona tot ell en cor i ànima al Senyor, Bhagavân, a través del seu amor i de la seva adoració; llavors, el Senyor respon a l'entusiasme del fidel deixant-se participar.

Tot i així, caldria matisar una mica aquestes diferències. Es indubtable que el món dels "rishis" -tant vèdics com upanishàdics- és diferent del món dels "bhaktas". Alhora, en la religió dels "rishis" no deixa d'haver-hi un cert component d'amor i devoció envers el Diví. En alguns Upanishads en particular -tals com Mundaka, Katha o Maitry-, es dona una clara devoció envers Ishvara -el Senyor-. També caldria anar amb compte en subratllar la distància que separa la "bhakti" del món brahmànic. Aquesta distància s'aplica sobretot al brahmanisme com a religió institucionalitzada; des d'aquest punt de vista, és cert que el brahmanisme va veure inicialment amb mals ulls la "bhakti". Però tampoc hem d'oblidar que bastants "brâhmanas" s'adheriran posteriorment als moviments "bhaktis", nodrint-los amb figures prominents i donant-los vigor renovat al llarg dels segles.

La realitat designada pel terme "bhakti" és força antiga a l'Índia, tot i que el terme no aparegui en els textos sinó en una època més tardana. Hem d'esperar fins al final del període dels Sûtras -segle III AC- perquè aquesta paraula sembli estar perfectament encunyada. Segons alguns autors, els moviments "bhaktis" es desenvolupen originalment en les regions del nord-est del subcontinent, menys brahmanitzades, i en les regions on s'estén el budisme.¹²⁷ Segons altres autors, la "bhakti" en els seus orígens no pertany al món vèdic, i doncs indo-ari, sinó al món dravídica; llavors, el seu naixement s'hauria produït en el sud del subcontinent.¹²⁸ En qualsevol cas, la "bhakti" quedarà consagrada en un dels textos més importants de la història índia, el Bhagavad Gîtâ, centrat en la figura de Krishna; després, es desenvoluparà en textos posteriors com els Purânas -i entre ells, el Bhâgavata Purâna-, així com en nombroses manifestacions de poesia mística.

Cal remarcar la importància històrica d'aquest aspecte de l'hinduisme, la "bhakti" -juntament amb la mística més arcaica dels Vedas i la mística més filosòfica dels Upanishads-. Si tant sols prestem atenció a la religió brahmànica més ortodoxa i institucionalitzada, o a textos normatius com els Dharma-Sûtras, no podrem copsar la complexitat de la realitat índia, i no podrem comprendre l'esdevenir del subcontinent. Ara bé, tampoc podem ignorar la realitat de la religió brahmànica, així com les regulacions i estructures que es deriven dels Dharma-Sûtras.

El Dharma. De l'ordre còsmic al social

¹²⁷Cf Filliozat, Renou, "L'Inde classique", tom I, p 661-662.

¹²⁸Cf B. Walker, "Hindu World", vol I, p 138-139.

"Dharma" és un dels conceptes més importants de la cosmovisió índia, i alhora un dels termes sànskrits més difícils de traduir. Es tracta d'una paraula altament polisèmica que implica una idea de llei i ordre -sagrats-, de justícia, veritat, ètica i religió. Llavors, cal anar amb compte quan utilitzem avui dia aquest concepte; la mateixa tradició índia era complexa amb relació a la qüestió del "dharma", i les interpretacions esbiaixades i els conflictes propis de la nostra època poden interferir sovint en la comprensió de la cultura índia del passat.

R. Panikkar ha parlat en diverses ocasions dels equivalents homeomòrfics dels drets humans occidentals -moderns-. Panikkar suggereix que el "dharma" podria funcionar com un equivalent homeomòrfic dels drets humans; amb una condició, però: que no oblidem que cada cultura és un món.¹²⁹

Segons Panikkar, "dharma" podria ser traduït per una pluralitat de termes: naturalesa de les coses, llei, dret, norma de conducta, ètica, justícia, destí, etc. En el "dharma" hi ha la idea de quelcom que sosté les coses, donant-los cohesió i força. El "dharma" seria, en última instància, l'ordre intrínsec de la realitat, la naturalesa profunda de les coses.

A partir d'aquí, caldria entendre el "svadharma" com el "dharma" inherent a tot ésser, la naturalesa profunda d'un mateix. Llavors, el primer deure de la persona seria amb sí mateixa; seria d'ésser ella mateixa. Tant sols des de la pròpia realització, la persona pot ocupar el seu lloc únic entre els seus semblants, en la comunitat i en el Cosmos.

El "dharma" es pot entendre com un "concepte abarquant per a tot allò que constitueix el nostre ésser veritable; rectitud. El fonament d'allò moral i de l'ètica, l'ordre normatiu, la llei de l'univers, la base de tota religió".¹³⁰

En el seu sentit més ampli, el "dharma" es refereix a les lleis universals que sostenen el Cosmos. De fet, la paraula "dharma" està emparentada etimològicament amb l'arrel "dhar", que implica la idea de portar, sostenir, tenir, guardar, etc. "Dharma" designa allò que sosté. En última instància, "dharma" designa el principi fonamental que està a la base de tots els fenòmens de l'univers i de totes les manifestacions de la vida. Hom associa aquest "dharma" còsmic amb "rita", l'ordre diví, la veritat vivent que emana des del Diví mateix i dóna cohesió al Cosmos.

Segons un dels grans místics de l'Índia moderna, Swâmi Râmdâs:

¹²⁹Cf R. Panikkar, "La noció de "Drets de l'Home", un concepte occidental?".

¹³⁰Schuhmacher i Woerner, "Diccionario de la sabiduría oriental", p 91.

Vegeu també B. Walker, "Hindu World", vol I, p 275, Filliozat, Renou, "L'Inde classique", p 561, J. Herbert, "Spiritualité hindoue", p 116-126, i A. Daniélou, "Les quatre sens de la vie", p 89-118..

"Es tant sols a la llum d'aquest coneixement que la vida d'un ésser humà pot ajustar-se harmoniosament en els seus aspectes més diversos. Així doncs, el sentit del "dharma" és d'omplir totes les activitats de la vida amb l'esplendor, la beatitud i la pau de la realitat divina."¹³¹

A l'altre extrem de l'ordre còsmic i diví, "dharma" es refereix a l'individu singular, significant l'ésser més pregon d'un mateix. Tal com observava Panikkar, el primer deure de la persona és amb sí mateixa; és de realitzar plenament la seva pròpia naturalesa, ocupant el seu lloc únic i insubstituïble en la comunitat i en el Cosmos. Aquí intervé la noció de "svadharma", en contra de la qual cap "dharma" podria ser esgredit.

Però el "dharma" no té únicament unes implicacions còsmiques o espirituals, a nivell global i alhora individual, connectant ambdós plans de la realitat, el general i el particular. En la tradició índia, el "dharma" també té unes connotacions més sociològiques. Llavors, "dharma" implica el codi de conducta, definit convencionalment, per a l'individu i per al grup -casta o comunitat-. Aquest tipus de precepte és el que trobem en els Dharma-Sûtras i en les Lleis de Manu. Això configura les regulacions de casta; segons la visió del legislador hindú, tant sols en el si de l'estructura de castes poden observar-se els drets i deures derivats del "dharma" per a l'individu.

En un nivell més profund, "dharma" designaria la llei universal, el dret natural o absolut, el dret etern, l'ordre i la justícia divins. En totes les societats i en totes les èpoques, l'home intenta reproduir i representar l'ordre diví en aquest món. En un nivell més mundà, el "dharma" es correspon amb el llatí "jus", és a dir, la norma convencional, i doncs humana, la llei particular, el dret positiu, el costum, la tradició. Quan Krishna parla en el Mahâbhârata, es refereix al primer "dharma"; textos com els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu, en canvi, es refereixen al segon "dharma".

En el Mahâbhârata, el Senyor, Sri Krishna, diu:

"Dharma és el meu primogènit, eixit del meu mental, i la seva essència és la compassió envers tots els éssers."¹³²

I en el Bhagavad Gîtâ, el Senyor diu:

"Cada vegada que la justícia -"dharma"- declina, i que la injustícia -"adharma"- pren força, O fill de Bharata, llavors Jo descendeixo a la terra."¹³³

¹³¹Swâmi Râmdâs, "Présence de Ram", p 38.

¹³²Mahâbhârata, Ashvamedha Parvan, capítol LIV.

¹³³Bhagavad Gita, IV, 7.

Donada la polisèmia i riquesa de matisos del terme "dharma", a més de "justícia" també podriem dir "veritat" o "religió" -en

Recordem que en el Bhagavad Gîtâ, el Senyor, Sri Krishna, s'adreça al guerrer Arjuna a la vigília d'una batalla. Arjuna és presentat com a fill de Bharata. Bharata és un personatge llegendari que dona nom a la vall gangètica -Bhârata-varsha- i per extensió al conjunt de l'Índia -Bhârata, Bharat en indo-ari modern-. Es el fundador del llinatge dels Bhâratas, que hom descriu en el poema èpic, el Mahâbhârata, i que alguns autors han identificat de vegades amb els dravídics.

El problema de la història índia consisteix en com es conjuguen els dos "dharmas": el còsmic i el social, el diví i l'humà, la paraula de Krishna i els Sûtras -o Shâstras-. Aquest és el problema de tota la història humana. Un Jesucrist o un Buddha sí que fan descendir aquesta compassió envers tots els éssers. Els "rishis" de l'Índia antiga o els místics de l'Índia moderna també escolten aquest fill primogènit del Senyor, i el porten en el seu interior -malgrat els límits humans que també tinguin-. Podriem dir el mateix dels místics sufís, cristians, budistes, etc.

Però aquests homes i dones, des de Satyakâma Jâbâla -el mestre upanishàdic- fins a Vimala Thakar -la mestre espiritual del segle XX- no han deixat de ser minoritaris, ignorats o fins i tot perseguits, a l'Índia o a qualsevol lloc del món. Mansur-al-Hallaj fou condemnat i executat per l'ortodòxia islàmica; Giordano Bruno conegué el mateix destí en mans d'una altra ortodòxia, la cristiana. I quin fou el destí de Jesucrist, que assumí conscientment i voluntària fins a la creu? Contràriament al que suposaria una visió simplista i ingènua de l'Índia, àdhuc en aquest país els místics han tingut de vegades alguns problemes amb la religió més ortodoxa o l'ordre social. Tukârâm, per exemple, fou condemnat per l'ordre brahmànic.

El "dharma" social pretén ser el mirall del "dharma" diví. Això és el que pretenia l'ortodòxia islàmica que executà al místic Al-Hallaj. Això és el que pretenia l'ortodòxia cristiana que executà a Bruno. Això és el que pretén la religió brahmànica més reificada que condemna a Tukârâm, o el sistema de castes més rígid que menysvalora i margina als "shûdras" i als "pañchamas". Els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu es veuen a sí mateixos com el reflex de la Shruti -la Revelació-, i doncs del "dharma" còsmic i diví. Però des de totes aquestes pretensions, tant a Orient com a Occident, s'ha exercit i s'exerceix encara la violència, en totes les seves formes, brutals o subtils. El savi de l'Índia moderna, Krishnamurti, advertí clarament que de la violència tant sols neix la violència; l'amor tant sols pot sorgir de l'amor. El fill primogènit del Senyor és l'amor i la compassió, diu el Mahâbhârata. Però aquest amor i aquesta compassió no sortiran mai de tribunals, sentències, condemnes i execucions, ni sortiran mai d'estructures socials i regulacions que limitin la realització de la persona, en llibertat. La veritat no la imposa ningú; la veritat és, per sí mateixa. I és aquest amor, aquesta compassió envers tots els éssers, que mai responen a la violència amb violència, i que es deixen àdhuc crucificar.

L'exposició de Panikkar o de Swâmi Râmdâs sobre el "dharma", coherent amb la paraula de Krishna, es correspondria amb la visió més noble, i en el fons mística, de la cultura dhârmica índia. Però en

el sentit d'"ordre diví"-.

la història índia no hi ha hagut únicament místics o savis; també hi ha hagut castes sacerdotals geloses dels seus privilegis, reis despòtics -al costat de reis il·lustrats-, i innombrables històries de violència i tota mena de formes d'abús i d'explotació, convisquent al costat de les vivències humanes i espirituals més sublimes i de les produccions culturals més elevades. Això vol dir que el "dharma" no sols ha estat pensat al servei de la dignitat humana, sinó també com un poderós instrument de dominació de la persona i de control social.

Amb els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu no estem davant de l'Índia mística. Aquesta darrera seria l'Índia dels Upanishads, dels Aranyakas o de la "bhakti". Amb els Dharma-Sûtras o les Lleis de Manu estem davant de l'Índia del sistema de castes, i aquest ha esdevingut, a l'època dels Sûtras, un sistema jerarquitzat i rígid, on no es tracta de la realització humana sinó de la regulació i la dominació socials. Els Dharma-Sûtras estableixen els customs, pràctiques i regulacions de les castes i comunitats, així com les normes sobre les etapes de la vida -"âshramas"-. A través d'aquest "jus" o dret convencional, el "dharma" ja no és allò a que es referia Panikkar: la naturalesa més profunda d'un mateix a realitzar; el "dharma" és allò que l'home està condemnat a ser a partir de la seva posició en la societat. No es tracta d'una diferència de matís; es tracta d'una distància insalvable.

En els Upanishads, el mestre no té en compte l'origen social del deixeble. El mestre upanishàdic és un guia afectuós que ajuda al deixeble a ésser ell mateix. En els Upanishads, no hi ha normes ni lleis constrenyidores, no hi ha aprioris que limitin o escapcin la persona, no hi ha un motlle preestablert en el qual la persona s'hagi d'encabir. La normativa dels Dharma-Sûtras o de les Lleis de Manu, en canvi, constitueix un aparell normatiu constrenyedor que reifica la vida social en funció de privilegis, interessos i estructures de dominació. Els Dharma-Sûtras o posteriorment les Lleis de Manu venen a configurar un motlle social preestablert en el qual la persona no pot sinó inserir-se. El "svadharma" de la visió mística ha d'entrar en la dama de ferro dels Sûtras o Shâstras.

En el pas dels primers Upanishads als Dharma-Sûtras i a les Lleis de Manu trobem condensada tota la història de la humanitat: la llibertat i la dominació, la glòria i l'abjecció, l'amor i la violència. Els romàntics deien que l'Índia condensa el Cosmos sencer. Certament, a l'Índia ho trobem tot, i tot hi té el màxim vigor: la mística més sublim i la dominació més fèrria, l'amor més pur i la violència més cega. Bastants occidentals han menyspreat l'Índia. Bastant pocs l'han comprès. Alguns fins i tot l'han idealitzat. Potser els romàntics van ser més equilibrats.

La relació mestre/ deixeble en els Upanishads representa un dels moments de la història en que la humanitat ha assolit la seva màxima dignitat. La situació de moltes persones en les castes "inferiors" a partir de la reificació del sistema de castes ha produït la màxima abjecció. Avui dia encara, la glòria i l'abjecció conviuen en un país singular i únic.

Tot i que l'estructuració social en termes jeràrquics i de dominació sigui inherent a la normativa dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu, hem d'admetre que aquest factor no és suficient per explicar la pervivència de la societat índia tradicional durant dos mil·lenis. Tampoc hauriem d'oblidar que aquesta societat hindú ha continuat sobrevisquent durant uns quants segles de govern musulmà

i colonial. Tot plegat ens suggereix que hi ha d'haver quelcom en el si mateix del model social que li atorgui una gran força. Malgrat totes les distorsions en termes de dominació i conflictivitat, el Dharma de la societat índia constitueix una visió social inserida en una visió còsmica -i finalment espiritual-. Es segurament aquest arrelament en quelcom meta-social el que dona a la societat índia la força que la caracteritza. Alhora, cal subratllar que aquesta visió còsmica està profundament arrelada en la societat perquè és profundament viscuda per la població. Els indis -de tots els estrats socials- han viscut interiorment aquesta cosmovisió que molts occidentals s'han limitat a explicar -o a mal interpretar- intel·lectualment. Tot això no sols ens ajuda a comprendre la història de l'Índia, sinó també l'Índia actual -malgrat la colonització, i sobretot, malgrat la modernització i l'occidentalització posteriors a l'era colonial-.

En un col·legi de la Fundació Krishnamurti com Rishi Valley, on molts alumnes són fills d'arquitectes, metges, advocats, enginyers, etc, la meditació es veu com quelcom tan natural com l'aire que respirem. En aquest col·legi prestigiós -aparentment força occidentalitzat-, molts nois de 12 o fins i tot de 9 anys viuen naturalment el sentit del sagrat. Al mateix temps, en un alberg públic als afores de Puttaparthi (Andhra Pradesh), els joves camperols de la mateixa edat canten amb devoció uns versos del Bhagavad Gîtâ quan cau el sol, i junten les mans en senyal de pregària mentre tanquen els ulls. El sentit del sagrat també està viu a l'Índia rural.

La normativa sobre la iniciació

Hem dit que els Sûtras fixen un "dharma" social, definint les regles aplicables a les castes i comunitats i estereotipant un sistema social rígid; alhora, marquen les pautes per a les diverses etapes de la vida -"âshramas"-, i estableixen tota una sèrie de directrius en matèria d'educació. En particular, s'enumeren els deures tant de professors com d'estudiants. Els Sûtras també regulen els diversos ritus sagrats -"samskâras"- que solquen la vida de la persona, des d'abans del naixement fins a la mort.

No hem de confondre aquest ús del terme "samskâra" amb un altre ús, completament diferent, en l'àmbit de la filosofia. En aquest segon cas, els "samskâras" són les tendències o disposicions psicològiques de la persona. El conjunt dels "samskâras", relacionats amb els pensaments, emocions i accions de l'individu, influenciats àdhuc per les seves vides anteriors, constitueix el caràcter de la persona en la psicologia hindú.

Els Dharma-Sûtras més antics són els de Gautama, escrits cap al 500 AC. Es conserven encara d'altres Dharma-Sûtras al costat dels de Gautama: els Sûtras d'Apastamba, Vasishtha i Baudhâya, que es redactaren posteriorment. Cal esmentar, a més, la importància social d'un gran codi legal: les Lleis de Manu -Manusmriti-, compilades, tal com hem vist més amunt, durant un període llarg que es clausuraria cap als inicis de l'era cristiana.

Hem analitzat en un capítol anterior les regles aplicables a la iniciació -"upanayana"- . Aquest és un ritus -"samskāra"- especialment rellevant en termes educatius. Es raonable suposar que la iniciació havia existit sempre a l'Índia, no sols entre els invasors indoaris sinó també, abans d'ells, en la civilització de l'Indus i en les antigues cultures dravídiques. Totes les cultures de la humanitat han estat iniciàtiques -llevat de la nostra, occidental moderna-. Les cultures humanes més antigues -els aborígens australians per exemple- basaven ja l'educació i el creixement de la persona en la iniciació. Podem, doncs, suggerir que la iniciació és cabdal en la condició humana i està en els orígens mateixos de la humanitat. Llavors, és més que raonable pensar que la iniciació es donava ja en els temps vèdics més antics, i fins i tot abans, en les primeres cultures del subcontinent.

Ara bé, la cultura iniciàtica índia que podem considerar com "clàssica", i que queda cristal·litzada en la tradició fins a l'època moderna, és aquella que defineixen els Dharma-Sûtras i les Lleis de Manu. Gautama, per exemple, estableix que la iniciació d'un jove "brâhmana" hauria de tenir lloc en el vuitè any -comptant des de la concepció, la qual cosa vol dir el setè any des del naixement-; la iniciació d'un "kshatriya" hauria de tenir lloc en l'onzè any -el desè per a nosaltres-; la iniciació d'un "vaishya" en el dotzè -l'onzè per a nosaltres-.¹³⁴

Les restants castes queden excloses de l'"upanayana". Llavors, aquells que han estat iniciats passen a ser els que han nascut dues vegades; són, finalment, aquells que pertanyen als tres ordres de castes "superiors" -sacerdots, guerrers i mercaders/ agricultors-.¹³⁵

La regulació de les edats òptimes per a la iniciació era flexible segons els Sûtras. L'edat indicada no era obligatòria, sinó aconsellada. El fet que el límit inferior es situés als 7 anys, i el superior als 11, té molt de sentit antropològicament; en totes les cultures de la humanitat, els ritus iniciàtics de mort simbòlica del nen i de segon naixement d'un noi dotat amb un ésser nou, l'ésser d'home, tenen sempre lloc en la preadolescència, just abans de la pubertat, entre els 8 i els 11 anys aproximadament. Als 12 anys com a molt tard, l'ésser humà ja no és un nen, sinó un noi -la qual cosa vol dir un home, amb un paper més rellevant en la comunitat-.

En els Dharma-Sûtras de Gautama, s'estipula que un nen -és a dir, un ésser humà abans dels 7 anys- no pot recitar els versos vèdics.¹³⁶ El que fa el precepte és subratllar la importància i el sentit de la iniciació. El que està dient el legislador, Gautama, és que un nen no hauria de recitar els himnes vèdics abans d'haver estat iniciat, perquè la recitació conscient dels himnes vèdics tant sols

¹³⁴Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, I, 5-14.

D'altres Sûtras així com les Lleis de Manu contenen regulacions similars.

¹³⁵Cf les Lleis de Manu, X, I.

¹³⁶Cf els Dharma-Sûtras de Gautama, II, 5.

pot assumir-la algú que ja tingui ús de raó i hagi estat iniciat. El que entén el legislador hindú és que la iniciació no sols incorpora una dimensió antropològica sinó també espiritual; implica una obertura de consciència de la persona cap a la dimensió sagrada de la realitat. Llavors, no té sentit que un nen reciti els himnes vèdics, quelcom que és alhora una pregària i un sacrifici -de sí mateix, envers el Diví-. Tant sols el qui ha estat iniciat - antropològicament i espiritual- es pot donar a sí mateix al Diví, i pot doncs cantar els Vedas amb tota consciència.

Hi ha dues coses, però, que no s'expliquen antropològicament en les regulacions dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu: la distinció de tres edats iniciàtiques per a les castes "superiors", i l'exclusió de les restants castes de la iniciació.

Pel que fa a la distinció de tres edats òptimes per a l'"upanayana", l'indologia ha intentat aportar diverses explicacions. La menys satisfactòria tindria a veure amb la naturalesa dels estudis segons les castes. Perquè tant sols els "brâhmanas" poden ser iniciats als 7/ 8 anys -una edat, que, antropològicament, té molt de sentit-? S'ha dit tot sovint que els "kshatriyas" i els "vaishyas" necessitaven menys anys d'estudis vèdics perquè no haurien d'executar mai una sèrie de ritus i pràctiques sacrificials que estaven reservats als "brâhmanas"; aquests darrers, havent d'estudiar més coses en els Vedas, necessitarien més anys d'estudis. Aquest argument no té, però, cap consistència. Es cert que els joves guerrers i els joves mercaders no necessitaven estudiar certes parts ritualístiques dels Vedas; però també és cert que necessitaven estudiar, en canvi, diverses matèries relacionades amb la seva pròpia funció social que els joves sacerdots no havien d'estudiar. Així doncs, els joves dels tres "varnas" o grans grups socials "superiors" podrien començar els estudis -i rebre la iniciació- a la mateixa edat.

Hi ha d'haver una altra raó que expliqui aquesta triple distinció característica de la normativa clàssica. Des de fa temps, alguns autors han apuntat que tot això tant sols s'entén com un dels molts gestos d'arrogància sacerdotal.¹³⁷ La diferència d'edat davant de l'"upanayana" no deixa d'emfatitzar una suposada superioritat intel·lectual dels "brâhmanas". En aquest sentit, els nois "brâhmanas" estarien capacitats per començar els estudis vèdics abans que els nois "kshatriyas" o que els nois "vaishyas". Trobem ja en textos relativament antics com el Shatapatha Brâhmana alguns elements d'arrogància sacerdotal per part de certs "brâhmanas" -no pas per part d'aquells que seguiran el camí dels Aranyakas, dels Upanishads o de la "bhakti"-. En els Dharma-Sûtras i en les Lleis de Manu, aquesta actitud de superioritat brahmànica s'ha consolidat. Tant el budisme com el jainisme i els moviments "bhaktis" reaccionaran justament contra aquest estat de coses.

Pel que fa a l'exclusió de les restants castes de l'"upanayana", no hi ha cap argument antropològic que pugui justificar la situació existent a l'India dels Dharma-Sûtras i de les Lleis de Manu. Antropològicament, tots els nois han de ser iniciats; el sentit antropològic profund de la iniciació és universal, i doncs vàlid per

¹³⁷Vegeu, per exemple, F.E. Keay, "Ancient Indian Education", p 29.