

Los ciclos cósmicos y la imagen del continuo renacer en los *Vedas**

Madayo KAHLE

Universidad Complutense de Madrid
madayo@gmail.com

RESUMEN

Los ciclos de la naturaleza han marcado profundamente tanto la cosmovisión reflejada en los himnos védicos como el desarrollo del ritualismo brahmánico. Siguiendo un progresivo proceso de abstracción, el hombre asocia cada vez más su destino a estos ciclos cósmicos lo que conduce a la doctrina de la transmigración de las almas.

Palabras clave: Vedas, ciclos, cosmogonía, cosmología, inmortalidad, transmigración.

Cosmic cycles and the image of continual rebirth in the *Vedas*

ABSTRACT

The vision of the cosmos in the Vedic hymns, as well as the evolution of brahmanic ritualism, are deeply marked by the cycles of nature. Following a progressive process of abstraction, men increasingly link their destiny to these cosmic cycles, leading in the end to the doctrine of transmigration of souls.

Keywords: Vedas, cycles, cosmogony, cosmology, immortality, rebirth, transmigration.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Los ciclos de la naturaleza. 2.1. El sol. 2.2. Uṣas, la aurora. 2.3. La luna. 3. Las unidades de tiempo y la imagen de la rueda. 3.1. El día, el mes, las estaciones y el año. 3.2. Kāla, el tiempo divinizado. 4. Los ciclos cósmicos en los que interviene el hombre. 4.1. El fuego (Agni). 4.2. El ciclo de las aguas. 4.3. Soma. 5. Entre lo inmortal y lo mortal. 6. Los ciclos cósmicos y la transmigración de las almas.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 DE 04 DE 2010
FECHA DE ACEPTACIÓN: 07 DE 06 DE 2010

* Este trabajo forma parte del proyecto HUM2006-09403, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. El autor agradece a su director de tesis E. Luján y a los profesores J. Mendoza y M. Witzel sus valiosos consejos y comentarios, así como la revisión realizada por el prof. J. A. Álvarez-Pedrosa.

1. INTRODUCCIÓN

La observación de los ciclos de la naturaleza ha marcado profundamente la cosmovisión reflejada en los himnos védicos y el desarrollo del ritualismo brahmánico. A la vez que se liga el destino del hombre al ritual, la concepción de los ciclos cósmicos de continua renovación experimenta un progresivo proceso de abstracción, lo que, sin duda, ha influido decisivamente en la formulación de doctrinas posteriores como la transmigración de las almas.

Comenzaremos nuestro estudio con los grandes ciclos cósmicos protagonizados por la propia naturaleza, los movimientos del sol, de la aurora y de la luna, continuaremos con los ciclos que conforman las unidades de tiempo y la imagen de la rueda, que derivan de esos movimientos cíclicos de la naturaleza; el siguiente apartado lo dedicaremos a los ciclos del fuego, del agua y del Soma, marcados por los ciclos cósmicos pero en los que el hombre ya interviene activamente; y finalmente comentaremos las implicaciones de la identificación del hombre con los ciclos rituales, la evolución hacia la doctrina de la transmigración de las almas.

2. LOS CICLOS DE LA NATURALEZA

VS 20.23cd

*samā́ vavarti pṛthivī́ sam uṣā́ḥ sám u sū́ryah *
*sám u víśvam idáḿ jágat *¹

Gira la tierra, la aurora y el sol,
todo este mundo conjuntamente.

Una de las características fundamentales del mundo que nos rodea es que todo está en continuo movimiento. El girar constante de los astros marca los tiempos y ciclos terrestres y con ello la vida de los hombres. En prácticamente todas las culturas de la Antigüedad encontramos divinidades ligadas a ciclos naturales que pasan por algún tipo de muerte y resurrección². Muchas son de carácter agrario y simbolizan el morir y resurgir anual de la naturaleza³. En los himnos védicos, en cambio, es

¹ El texto védico se cita con ligeros cambios de las ediciones publicadas en Internet (<http://titus.uni-frankfurt.de/indexs.htm>). La edición de los himnos del *Rgveda (RV)* se basa en la segunda edición de T. Aufrecht, Bonn, 1877, fue introducida en la base de datos por H. S. Ananthanarayana y revisada por F. J. Martínez García; el texto del *Yajurveda Negro*, la *Taittirīya-Saṃhitā (TS)* se basa en la edición de A. Weber, Leipzig, 1871-1872, y fue editada por M. Fushimi; la recensión *mādhyaṇdina* de la *Vājasaneyi-Saṃhitā (VS)* del *Yajurveda Blanco* se basa en la edición de A. Weber, Berlin, 1849, y fue introducida por M. Kümmel; y la recensión *śaunaka* de la *saṃhitā* del *Atharva-Veda (AV)* se basa en las ediciones de Ch. Orlandi, Pisa, 1991, y de R. Roth und W. D. Whitney, Berlin, 1856, fue introducida por V. Petr y P. Vavroušek.

² Se trata de los dioses que también se conocen como *dying gods*, término acuñado por J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, London, 1890 (trad. esp. Madrid, 2003).

³ Compárese con Perséfone en la mitología griega o la figura de Ištar en las religiones del Antiguo Oriente Próximo.

a los ciclos representados por los astros y regidos por el orden cósmico (*rtá*⁴) a los que se presta más atención. Sin embargo, aunque se insista en el movimiento cíclico no queda claro que su movimiento sea circular. Todo indica que el desarrollo de la astronomía védica en la literatura posterior se debe a una influencia mesopotámica más tardía⁵.

2.1. EL SOL

El sol nace y muere cada día a los ojos de los hombres y marca el cambio de día, de estación y el ciclo anual. El curso del sol representa como ningún otro elemento el orden del cosmos, el *rtá*, al que, según la concepción védica, todo está sometido, incluido los dioses. Especialmente los himnos de la colección más antigua, la *Ṛgveda-Samhitā*⁶, presentan un marcado carácter solar. Tan sólo hay un himno dedicado a la noche que destaca, precisamente, su aspecto luminoso⁷. Las referencias al sol en las *samhitās* son innumerables; aquí se presentan únicamente algunos pasajes característicos en los que se alude a su movimiento cíclico y se interpreta su salida diaria como un nuevo nacimiento.

El sol como astro es habitualmente llamado *Sūrya*. El dios *Savitṛ*, a su vez, simboliza la fuerza que irradia el disco solar y que despierta el mundo por la mañana, provocando con su marcha el descanso por la noche:

RV 4.53.3

*āprā rājāṃṣi divyāni pārthivā ślókam devāḥ kṛṇute svāya dhārmaṇe /
prā bāhū asrāk savitā sāvīmāni niveśāyan prasuvānn aktūbhir jāgat //*

Él ha llenado las esferas celestes, las terrestres; el dios realiza su llamada siguiendo su propia ley;

Savitṛ en su impulso ha extendido sus brazos, avanza haciendo descender y haciendo surgir el universo cada noche.

Savitṛ representa mucho más que el cuerpo celeste del sol: es la fuerza que brilla a través del sol; la divinidad que adjudica a los dioses la inmortalidad y los plazos de vida a los hombres⁸. Él mismo no parece verse afectado por la aparición y la

⁴ *Rtá* es la fuerza activa que ordena y estructura el cosmos. Como fuerza que mantiene el orden universal simboliza también la realidad y la fuerza que es sostenida por la realidad, la «verdad», que reina sobre todo lo que existe.

⁵ D. Pingree, “The Mesopotamian Origin of Early Indian Mathematical Astronomy”, *Journal for the History of Astronomy* 4 (1973), pp. 1-12.

⁶ Para una introducción general a los textos védicos véase J. Mendoza, “Los libros sagrados del hinduismo”, en *Los libros sagrados en las grandes religiones*, eds. A. Piñero y J. Peláez, Córdoba, 2007, pp. 21-58.

⁷ *RV* 10.127. Es en el *Atharvaveda* donde el miedo a la noche se refleja en un mayor número de himnos (*AV* 19.47-50).

⁸ *RV* 4.54.2.

desaparición del sol. Sūrya, en cambio, representa el disco solar y la luz que desprende⁹; es quien mide los días¹⁰ y, por tanto, prolonga también los días de la vida¹¹.

La importancia del saludo y de la despedida diaria del sol se ha mantenido en el hinduismo hasta hoy en día. El verso conocido como *gāyatrī* o *sāvitrī*¹² sigue siendo el *mantra* central en el hinduismo y se recita o se medita sobre él todos los días a la salida y a la puesta del sol.

La imagen del despertar diario del sol y, por tanto, la idea de que el sol duerme durante la noche es una de las posibles explicaciones de su desaparición nocturna¹³. No son muchos los himnos védicos en los que se interpreta el aparente movimiento del sol como un continuo morir y renacer¹⁴ y pertenecen a himnos tardíos del *Ṛgveda*:

RV 1.6.4

*ād āha svadhām ānu púnar garbhatvám eriré /
dádhanā nāma yajñīyam //*

Entonces ellos (Indra y sus ayudantes) han dispuesto que según su propia ley volviera de nuevo al estado de embarazo, ganándose un nombre digno de sacrificio.

El sol vuelve al vientre materno durante la noche para volver a nacer el día siguiente. Este verso se refiere al mito de Vala que simboliza el establecimiento del nuevo orden cósmico. Indra y sus ayudantes, después de derrotar al monstruoso Vala, han liberado la luz al abrir la cueva en la que estaban encerrados el sol y las vacas escondidas por el propio monstruo. El sol vuelve para un «nuevo embarazo» (*púnar garbhatvám*) al vientre de la oscuridad, simbolizado por la cueva, y renace de él una y otra vez. De modo que el renacer diario se reinterpreta como

⁹ Ambos nombres se pueden relacionar con la raíz verbal *sū-* («poner en movimiento, crear, sacar a la luz»). Tanto el sufijo de agente **-ter*, como el sufijo adjetival *-ya* dejan clara sus funciones específicas. También la luz celestial *svár*, la luz del Más Allá, deriva de la misma raíz verbal.

¹⁰ *RV 1.50.7*.

¹¹ *RV 8.48.7*.

¹² *RV 3.62.10*.

¹³ A. Hillebrandt, “Der Nachtweg der Sonne”, *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete* 6, 1 (1924-25), pp. 114-117. Día y Noche también son imaginados como mujeres, madres del Sol, o como sus mantos con los que se viste de día o de noche (*TS 3.2.2*). En *RV 1.115.4* y *2.38.4* es la Noche la que rodea respectivamente a Sūrya y a Savitr con su manto oscuro. Savitr monta en el carro y se cubre de la oscuridad tenebrosa (*kṛṣéna rājasā*) en *RV 1.35.2, 4*; *cf.* *AV 13.2.43*. Otra imagen es la de Savitr circulando alrededor de la Noche (*RV 5.81.4*). Más tardía es la concepción del sol mostrando a la tierra su lado oscuro cuando gira de noche hacia el Este (*Aitareya Brāhmaṇa 3.44.6ss.*).

¹⁴ W. N. Brown, “Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dirghatamas (Rig Veda 1.164)”, *Journal of the American Oriental Society* 88, 2 (1968), pp. 199-218, defiende que también los versos *RV 1.164.30, 32* y *38* hacen alusión a los sucesivos nacimientos del sol; como veremos más adelante, no comparto su interpretación en este caso.

un acto cosmogónico. El sol nace del *tápas*¹⁵, el ardor creativo del que surgió todo el universo:

AV 13.2.25

róhito divam áruhat tápasā tapasvī /

sá yónim aítī sá u jāyate púnaḥ sá devānām ádhipatir babhūva //

El rojizo ha ascendido el cielo con ardor, concentrado en el ardor;

éste vuelve al vientre materno y nace de nuevo, éste se ha convertido en el gobernante de los dioses.

2.2. UṢAS, LA AURORA

El sol no sale directamente de la oscuridad, sino que es precedido por la aurora. Uṣas¹⁶ es la diosa que releva a su hermana la Noche (*nákta*) y como símbolo de la esperanza anuncia la salida del sol, la llegada del nuevo día:

RV 1.92.10-11

púnaḥ-punar jāyamānā purāṇī samānāṃ várṇam abhī śúmbhamānā /

śvaghñīva kṛtnúr víja āminānā mártasya devī jaráyanty áyuh //

La anciana que nace una y otra vez luciendo el mismo color;

la diosa que envejece al mortal reduciendo su tiempo de vida, como el hábil jugador de dados sus malas tiradas.

vyūrṇvatī divo ántām abodhy ápa svásāraṃ sanutár yuyoti /

praminatī manuṣyā yugāni yósā jārásya cákṣasā vi bhāti //

Descubriendo los límites del cielo se ha despertado; ella empuja a su hermana a las lejanías.

Disminuyendo las edades de los hombres, la doncella brilla con el ojo de su novio.

Pero Uṣas, la novia que se sonroja ante la llegada de su novio, Sūrya (el disco solar), recuerda, a la vez, que ha pasado el día anterior. Su aparición se asocia, incluso de manera más explícita que la del sol, con el paso de los días y la disminución del tiempo de vida de los hombres. Los hombres ven pasar a la Aurora durante un tiempo y desaparecen; otros la verán en el futuro. Ella, en cambio, eternamente joven, amanece¹⁷ sin cesar una y otra vez:

¹⁵ *Tápas* en los himnos tardíos del *Rgveda* simboliza el «ardor» creativo, el calor de la incubación, del que surge el universo (*RV* 10.129.3; 10.190) y el ardor interno provocado por la entrega personal al culto de los que tratan de comprender el *ṛtá* en su interior (*RV* 10.109.4; 10.154; 10.169.2; 10.183.1). A este segundo aspecto se dedican los que deciden retirarse de la actividad física, en la medida de lo posible, para crear en su interior este ardor que les permita vivir desde dentro la verdad que se esconde detrás de la apariencia. Los que siguen este camino se convierten en sabios, en conocedores del *ṛtá*. Con el tiempo *tápas* se refiere al ascetismo.

¹⁶ Sobre el culto a Uṣas véase B. Oguiénine, *La déesse Uṣas : Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Rgveda*, Louvain-Paris, 1988.

¹⁷ En el verso *RV* 1.123.2 es llamada *punarbhū* («resurgida»).

RV 1.113.11

*īyúṣ té yé pūr̥vatarām ápaśyan vyuchántīm uśásam márt̥yāsaḥ /
asmābhir ū nú praticákṣyābhūd ó té yanti yé apar̥ś̥ṣu páśyān //*

Se han ido los mortales que vieron nacer la aurora resplandeciente más antigua;
ahora se ha dejado contemplar por nosotros; vienen los que la van a ver en el futuro.

Así, Uṣas, «anciana pero joven»¹⁸, que como fenómeno natural es en sí efímera, se convierte en un símbolo de la inmortalidad:

RV 3.61.3

*úṣaḥ pratīcī bhūvanāni vísvordhvā tiṣṭhasy amṛ̥tasya ketūḥ /
samānám árthaṃ caraṇīyāmānā cakrám iva navyasy ā vavṛtsva //*

Uṣas, volviéndote hacia todos los seres te eriges como el estandarte de la inmortalidad.

Dirigiéndote a la misma meta como una rueda, vuélvete de nuevo hacia aquí, tú eres la (diosa) más reciente.

La aurora nace en diferentes puntos del horizonte a lo largo del año y presenta una gran variedad de colores. Ningún amanecer es igual al del día anterior. De modo que se plantea inevitablemente la pregunta de si es la misma aurora que surge día tras día o si cada día nace una distinta.

RV 4.51.4ab

*kuvít sá devīḥ sanáyo návo vā yāmo babhūyād uśaso vo adyá /
¿Será éste un viaje antiguo o uno nuevo, vosotras, divinas auroras?*

En el libro X se formula la pregunta de forma más clara, revelando un profundo interés de carácter metafísico-especulativo por el conocimiento de la realidad que se esconde detrás de la apariencia:

RV 10.88.18

*káty agnáyaḥ káti sūryāsaḥ káty uśásaḥ káty u svid āpaḥ /
nópaspijaṃ vaḥ pítaro vadāmi pṛchāmi vaḥ kavayo vidmáne kám //*

¿Cuántos fuegos, cuántos soles, cuántas auroras, cuántas aguas hay?

No os planteo una pregunta capciosa, Padres¹⁹, os pregunto, sabios, sólo para saberlo.

Una posible respuesta la encontramos en el libro VIII:

¹⁸ *RV 3.61.1c.*

¹⁹ Los Padres (*pítaras*) son los sabios y los antepasados ya fallecidos hace un tiempo que al concluir su vida en la tierra se han convertido en inmortales y disfrutaban en las esferas celestiales en compañía de Yama, el rey de los muertos, y de los demás inmortales. Un familiar muerto no forma parte del grupo de los *pítaras* hasta que no se haya celebrado un ritual específico. También los míticos Ṛṣis o los Kavyas, los sabios cantores responsables de transmitir la sabiduría, son considerados *pítaras*.

RV 8.58.2

*éka evāgnir bahudhā sāmiddha ékaḥ sūryo vísvam ánu prábhūtaḥ /
ékaivósāḥ sárvam idám ví bhāty ékaḥ vá idám ví babhūva sárvam //*

Uno solo es el fuego que se enciende de múltiples maneras, uno es el sol que todo lo preside;

una sola es la aurora que ilumina todo este (mundo). Efectivamente Uno es todo este (mundo).

Es este uno de los primeros versos en los que se atisba la doctrina del Uno, la idea de que todo el cosmos está formado por un ser universal²⁰. Hay que recordar, no obstante, que este tipo de preocupaciones transcendentales y, sobre todo, la pregunta sobre el origen del mundo, más allá de una explicación mitológica, surgen en la última fase de composición de los himnos del *Ṛgveda*.

Es significativo que no encontremos un pasaje que haga, fuera de toda duda, referencia al atardecer que, por «vestirse» de los mismos colores que la aurora, sería su pareja lógica²¹. Es probable que se deba al silencio casi total en el *Rgveda* acerca de los elementos relacionados con la oscuridad y la muerte. Lo que importa es que el sol vuelva a salir, que la luz del día vuelva a iluminar el mundo. Del anochecer, de la muerte, no se habla en los himnos más antiguos. Ya mencionamos que ni siquiera Nakta, la divinidad de la noche, representa la oscuridad, sino la luminosidad de la noche, su aspecto tranquilizador que se debe a la luz desprendida por las estrellas. La labor en la que se turnan ambas hermanas consiste en proteger a la humanidad ante la oscuridad dando paso a la luz del nuevo día.

2.3. LA LUNA

La luna en el *Ṛgveda* desempeña un papel claramente subordinado al sol, tanto en importancia como en relevancia²². Sin duda, encontramos los versos más significativos referentes a la luna en el himno matrimonial:

²⁰ Véase *RV* 10.129.

²¹ No queda claro si *uśás* también se puede referir al atardecer. H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda / 6. überarbeitete und ergänzte Auflage von M. Kozianka*, Wiesbaden, 1873 (reimpr. 1996), s. v. «uśás», propone que la forma en dual *uśāsā* en *RV* 8.27.2b implica tanto al amanecer como al atardecer. Sin embargo, la Aurora aparece frecuentemente en dual con su hermana la Noche. El tipo de compuesto que forman los dos nombres permite, si se trata de un dual incorporativo, que sólo se exprese el segundo en dual, sobreentendiéndose el primero. Esto explicaría la forma de dual *uśāsā*, descartando, así, la propuesta de Grassmann. Otro ejemplo de *uśás* que ofrece dudas a la hora de interpretar si se refiere al atardecer o si es meramente una metáfora del día, lo encontramos en *RV* 10.127.3 y 7.

²² Tal como recuerda H. D. Griswold, *The Religion of the Ṛigveda*, Delhi, 1971, p. 111, tanto Oldenberg como Hillebrandt han relacionado la luna con la sede del dios Varuṇa, el dios soberano al que se ha tratado de relacionar con Οὐρανός (sobre este dudoso parentesco véase H. Lüders, *Varuṇa. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf*, Göttingen, 1951, p. 3 n.2) y Ahura Mazda, representa los aspectos oscuros de la noche, las aguas, de los tiempos primordiales. La identificación del sol con Mitra y de la luna con Varuṇa es tentadora; pero así como el primer caso es dudoso, no encontramos indicios suficientes en el *Rgveda* para asumir la vinculación de Varuṇa con la luna; véase H. Lüders, *op. cit.*, p. 6.

RV 10.85.18-19

*pūrvāparāṃ carato māyāyaitau śísū krīlantau pári yāto adhvarám /
viśvāny anyó bhūvanābhicāṣṭa ṛtūm̐ anyó vidádhaj jāyate púnah //*

Tan pronto yendo por delante como detrás avanzan los dos como por obra de magia, como dos niños jugando rodean el sacrificio.

El uno contempla todos los seres, el otro nace de nuevo, marcando las épocas.

*návo-navo bhavati jāyamāno 'hnām ketúr usásām ety ágram /
bhāgám devébhyo ví dadhāty āyán prá candrāmās tirate dīrghám āyuh //*

(La luna) renace una y otra vez, como estandarte de los días se dirige hacia la aurora.

Con su llegada adjudica a los dioses su parte, la luna alarga el tiempo de vida.

Este pasaje²³ pertenece a un himno tardío del *Rgveda*. Los dos niños que rodean el sacrificio jugando, alternándose entre ellos, son el sol y la luna. Aquí es la luna la que nace de nuevo, ordenando el tiempo²⁴ y fijando con su ciclo las fechas que corresponden a las ofrendas, alargando de esta manera la vida de los oferentes.

También en el siguiente himno se aplica al ciclo lunar, que apenas se menciona en el *Rgveda*²⁵, el mismo lenguaje de morir y renacer:

RV 10.55.5

*vidhúm dadrāṇām sámane bahūnām yúvānaṃ sántam palitó jagāra /
devásya paśya kávyam mahitvādyā mamāra sá hyáh sám āna //*

Al solitario que corre en compañía de muchos, al que es joven, el anciano se ha tragado.

Admira la sabiduría del dios en su grandeza, hoy ha muerto el que ayer respiraba plenamente.

Indra traza las fases de la luna y, por tanto, es debido a su sabiduría por lo que la luna que un día «respira plenamente», «ha muerto» al día siguiente.

El sol y la luna marcan el ritmo de los sacrificios; su curso y su cambio de apariencia, en cambio, es establecido por los dioses, de modo que en su calidad de cuerpos celestiales, visibles para los hombres, no se consideran dioses, pues éstos viven más allá:

²³ El segundo verso testimonia según H. G. Narahari, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Madras, 1944, p. 180, que los poetas del *Rgveda* ya conocían la idea de supervivencia tras la muerte y nacimientos sucesivos. Según él los poetas adscriben a la luna el imaginario del destino de los hombres. Eso sí, admite que no se encuentre referencia alguna a una teoría del karma.

²⁴ En el verso 5 es llamada «distribuidora de los años» (*sámānām ākr̥tiḥ*).

²⁵ Aun así A. Hillebrandt, *op. cit.*, asocia la imagen del continuo renacer principalmente con la luna y no con el sol o la aurora (a pesar de los versos recogidos más arriba); su punto de vista, sin embargo, es puesto en duda por H. D. Griswold, *op. cit.*, p. 234.

RV 10.12.7-8b

*yásmín devá vidáthe mādáyante vivásvataḥ sádane dhāráyante /
súr̥ye jyótir ádadhur māsy áktūn pári dyotanīm carato ájasrā //*

En la asamblea en la que los dioses se deleitan; en la sede de Vivasvant²⁶ se sostienen²⁷;
–han depositado la luz en el sol, las noches en la luna; ambos giran su brillo sin
descanso–;

yásmín devá mánmani saṃcáranty apīcyè ná vayám asya vidma /

en el pensamiento en el que los dioses convergen, –ellos están ocultos– nosotros
no lo sabemos.

La luz se asocia al sol, que en el *R̥gveda* rige las ofrendas dirigidas a los dioses y los rituales destinados a prolongar la vida; las sombras nocturnas se relacionan con la luna que rige las ofrendas que se han de llevar a cabo con la luna llena y la luna nueva, los sacrificios dirigidos a los antepasados.

En el libro VII del *Atharvaveda* se recogen una serie de himnos dedicados a divinidades relacionadas con el ciclo lunar, como *AV* 7.79 que se dirige a la diosa Amāvāsyā, la noche de luna nueva. En los primeros dos versos se alude a una idea central relacionada con la luna en los textos posteriores al *R̥gveda*: los sacrificios y los bienhechores (*sukṛtas*) van a la luna nueva donde se encuentran con los dioses.

AV 7.79.2

*ahám evāsm̐ amāvāsyāḥ mām ā vasanti sukṛto máyīmé /
māyi devā ubháye sādhyās céndrajyeṣṭhāḥ sām agachanta sárve //*

Pues yo soy Amāvāsyā, hacia mí, en mí se reúnen los bienhechores;
a mí acudieron tanto los dioses como los *sādhyas*²⁸, todos con Indra como líder.

Creciendo así, se convierte en el símbolo de prosperidad (versos 3-4). Evidentemente se intensifica la imagen de plenitud con la diosa de la luna llena, Pāurṇamāsī, en el himno siguiente. En *AV* 7.81.5, al contrario, se pide que la luna se llene con el aliento vital (*prāṇá*) de los enemigos, mientras que ella llene a los que la invocan con riquezas y descendencia.

En los siguientes dos versos del *Yajurveda Blanco* queda patente lo que hemos tenido que matizar para el *R̥gveda*: la luna se convierte en el símbolo cósmico del elemento que vuelve a nacer.

VS 23.9-10 (=45-46)

*káḥ svid ekākī carati ká u svij jāyate pūnaḥ |
kim̐ svid dhimāsyā bheṣajām̐ kim̐ v āvāpanam̐ mahát̐ ||*

²⁶ Vivasvant aquí se nombra en calidad de primer sacrificador.

²⁷ Aceptamos aquí el empleo intransitivo de esta forma del causativo del verbo *dhṛ-*, aceptado por Grassmann, *op. cit.*, aunque sería el único ejemplo.

²⁸ Seres celestiales que habitan debajo de la esfera de los dioses.

¿Quién avanza solitario?; ¿quién nace de nuevo?;
¿cuál es el remedio del frío?; ¿cuál es el gran receptáculo?

sūrya ekāki carati candramā jāyate pūnaḥ |
agnir dhimāsya bheṣajām bhūmir āvāpanam mahāt ||
El sol avanza solitario; la luna nace de nuevo;
el fuego es el remedio del frío; la tierra es el gran receptáculo.

Es en la época posterior al *Ṛgveda* cuando ya se relaciona fuera de toda duda el Soma²⁹, que antes estaba ligado principalmente al sol³⁰ y a la luz celestial, con la luna³¹. El aumento de su relevancia está vinculado al surgimiento de la literatura ritualista y a los conocimientos secretos de los sacerdotes recogidos en los comentarios ritualistas, los *brāhmaṇas*. La luna se ha convertido en el modelo cósmico de un renacimiento cíclico³² y como tal ha marcado sin duda la configuración de la doctrina de la transmigración de las almas³³ en la que desempeñará un papel esencial, pues representa el punto de retorno para aquéllos que no logran acceder a la esfera luminosa de la inmortalidad³⁴.

3. LAS UNIDADES DE TIEMPO Y LA IMAGEN DE LA RUEDA

3.1. EL DÍA, EL MES, LAS ESTACIONES Y EL AÑO

Los ciclos que hemos mencionado hasta ahora se deben a movimientos astrales que indican el paso del tiempo y conforman el orden temporal. El sol marca el día, el año y el paso de las estaciones; la luna, el mes. Estas cuatro unidades regulan la vida de los hombres y las obligaciones de los hombres con los dioses, la realización de las ofrendas y los sacrificios. Las Estaciones (*ṛtús*) comienzan a ser consideradas divinidades intermedias en las *saṃhitās* tardías y desempeñarán un papel central en el *Jaiminīya-Brāhmaṇa*³⁵, donde actúan como guardianes que vigilan el camino hacia la inmortalidad.

²⁹ Soma es la bebida sagrada que preparan los sacerdotes en complejos rituales y que representa la fuerza cósmica gracias a la cual los dioses conservan su poder. Indra, el dios guerrero por antonomasia, es el principal bebedor de Soma.

³⁰ En el *Ṛgveda* es Soma quien depositó la luz en el sol (*RV* 6.44.23 y 9.97.41), lo ha generado (*RV* 9.96.5; 9.110.3) o lo hace brillar (*RV* 9.63.7) y surgir por el cielo (*RV* 9.107.7). Sin embargo, en *RV* 10.85.2, en el himno de cual proceden los versos citados un poco más arriba, parece que ya se relaciona a Soma con la luna.

³¹ *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* (*KB*) 7.20; *Śatapatha-Brāhmaṇa* (*SB*) 1.6.4.5; véase J. v. Negelein, *Weltanschauung des indogermanischen Asiens*, Erlangen, 1924, p. 45; H. D. Griswold, *op. cit.*, pp. 233-238.

³² Sobre la influencia de la luna en los ciclos vitales y temporales véase también M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1968, pp. 139-164.

³³ P. Horsch, "Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre", *Asiatische Studien* 25 (1971), pp. 99-157.

³⁴ *Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* (*BĀU*) 6.2 y *Chandogya-Upaniṣad* (*ChU*) 5.3-10.

³⁵ *JB* 1.18, 46, 49 y *Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa* 3.3.4. Iss. El interrogatorio en el camino al Más Allá es estudiado por J. Mendoza, "Un itinerario al Más Allá: Laminillas órficas de oro y *Jaiminīya Brāhmaṇa* 1.46-50", en *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, eds. A. Bernabé y F. Casadesús, Madrid, 2008, pp. 933-961.

RV 1.164.11, 15

*dvādaśāraṃ nahī tāj jārāya vārvarti cakrām pári dyām ṛtasya /
ā putrá agne mithunāso átra saptá śatāni viṃśatis ca tastuh //*

La rueda de doce radios del Orden gira una y otra vez alrededor del cielo, pues no puede gastarse.

Descansan sobre ella, Agni, los hijos en parejas, setecientos veinte³⁶.

*sākaṃjānām saptātham āhur ekajām śal id yamā ṛṣayo devajā iti /
tēsām iṣṭāni vihitāni dhāmasā sthātré rejante vikṛtāni rūpaśāḥ //*

Dicen que el séptimo de los nacidos en parejas es uno solo³⁷. Seis son gemelos, llamados los sabios nacidos de dioses³⁸.

De éstos los que se mueven están fijados según la norma³⁹; en lo que está quieto vibran cambiando de forma.

Viṣṇu⁴⁰, «el joven que no es un niño» y que se caracteriza por su elevada estatura, empuja la rueda⁴¹ de los trescientos sesenta días y noches, cada uno con su nombre, al compás que marcan los cantores⁴²:

RV 1.155.6

*catúrbbhiḥ sākāṃ navatīṃ ca nāmabhiḥ cakrām ná vṛttām vyātīmṛ avīvipat /
brhāccharīro vimimāna ṛkvabhir yúvākumāraḥ práty ety āhavām //*

Con cuatro veces noventa nombres ha puesto en movimiento a las parejas como una rueda que gira.

De elevada estatura, al compás de los cantores, avanza el joven que no es un niño hacia el combate.

El año⁴³, la unidad de tiempo más completa, representa la barrera entre el mundo mortal e inmortal. Así se narra en un pasaje de la *Taittirīya-Saṃhitā* cómo los dioses colocaron el año en el camino de los hombres para que no les puedan seguir al mundo de los inmortales.

³⁶ Es decir, los trescientos sesenta días y noches.

³⁷ El mes intercalar se añadía al final del año para compensar el desfase entre el año solar y los doce ciclos lunares.

³⁸ Según la tradición védica el año se dividía en seis estaciones.

³⁹ Los días.

⁴⁰ Viṣṇu empieza a adquirir más importancia en los himnos tardíos del *Rgveda* y con el tiempo relevará a Indra en gran parte de sus funciones.

⁴¹ También en *RV* 1.185.1 se compara la alternancia de día y noche con el movimiento de una rueda.

⁴² Otro ejemplo más de la interacción entre dioses y hombres.

⁴³ Un año es, según la *Taittirīya-Saṃhitā*, el plazo simbólico para concluir un proceso importante, dar un paso decisivo o conseguir algo. Así un juramento vence después de un año (*TS* 5.7.6.1.2-3), el mismo plazo que Prajāpati, «el señor de las criaturas», necesita para su procreación (*TS* 5.5.2.5.3-8). El *aśvamedha* (el sacrificio del caballo con el que se celebra la consagración de un rey) se desarrolla a lo largo de todo un año. El levantamiento del altar de los fuegos del sacrificio se realiza anualmente (*TS* 5.6.7.3.13-16); incluso los míticos Rbhus tuvieron que trabajar durante un año «con gran esfuerzo y puntualidad» antes de alcanzar la inmortalidad celestial (*RV* 1.110.4).

TS 6.5.3.1.1-9; 3.4-5

yajñéna vái devāḥ suvargāṃ lokám āyan

tè 'manyanta

manuṣyā no 'nvābhaviṣyantīti

té saṃvatsaréna yopayitvá suvargāṃ lokám āyan

tám ṛṣaya ṛtugraháir evānu prājānan

yád ṛtugrahā grhyānte suvargásya lokásya prājñātyai

dvādaśa grhyante

dvādaśa māsāḥ saṃvatsarāḥ

saṃvatsarásya prājñātyai

(...)

ākrāmaṇam evá tát

sétum yájamānaḥ kurute suvargásya lokásya sámaṣṭyai

Por medio del sacrificio los dioses alcanzaron las esferas celestes. Ellos pensaron: «los hombres nos seguirán hasta aquí»; bloquearon (el camino) con el año y se fueron al cielo. Esto lo descubrieron los Ṛṣis⁴⁴ gracias a las libaciones a los Estaciones; cuando las libaciones se vierten, (sirven) para revelar el mundo celestial. Se vierten doce, el año (consiste en) doce meses, para revelar el año. (...)

Efectivamente el sacrificador se construye una escalera y un puente para alcanzar el cielo.

En este texto ya se plantea que sólo con el cumplimiento de los deberes rituales es posible salirse del eterno movimiento de la rueda del tiempo. Los dioses fueron los primeros en alcanzar las esferas celestiales mediante el sacrificio. Para afianzar su posición privilegiada, bloquearon el camino con los ciclos temporales que gobiernan los continuos procesos de nacer y morir. Esto lo descubrieron los Ṛṣis a través del culto a las divinidades que rigen las estaciones y con ese conocimiento abrieron el camino hacia la esfera inmortal. De modo que tan sólo se puede acceder al mundo inmortal superando las divinidades que controlan los ciclos, rindiéndoles el culto correspondiente y sabiendo cómo realizarlo. Esta imagen no implica aquí la imagen de la rueda de las transmigraciones, pero ya refleja la posibilidad de que algunos hombres mortales pueden traspasar la frontera de la temporalidad y alcanzar la inmortalidad si realizan el culto debido y adquieren el conocimiento necesario. Del destino de los demás, de la inmensa mayoría, en cambio, no se nos dice nada.

3.2. KĀLA, EL TIEMPO DIVINIZADO

En los himnos *AV* 19.53 y 54 el tiempo, *kāla*, es invocado como una divinidad primordial:

⁴⁴ Los siete míticos sabios que compusieron los himnos védicos.

AV 19.53.1-3

*kālō ásvo vahati saptáraśmiḥ sahasrākṣó ajáro bhúřiretāḥ /
tám ā rohanti kaváyo vipaścítas tásya cakrá bhúvanāni víśvā //*

El Tiempo (*kālā*) tira como un caballo con siete riendas, de mil ojos, sin envejecer, de abundante semilla, a él lo montan los cantores inspirados; sus ruedas son todos los seres.

*saptá cakrān vahati kālā eśā saptāsya nábhīr amṛtam nv ákṣaḥ /
sá imā víśvā bhúvanāny añjat kālāḥ sá řyate prathamó nú devāḥ //*

Siete ruedas conduce este Tiempo, siete son sus bujes e inmortalidad su eje; éste unge todos estos seres, éste, el Tiempo, marcha como primer dios.

*pūrñāḥ kumbhó 'dhi kālā āhitas táṃ vaí páśyāmo bahudhá nú śántam /
sá imā víśvā bhúvanāni praťyān kālām tám āhúḥ paramé vyòman //*

Un cuenco repleto es depositado en el Tiempo; ahora, en efecto, concebimos que éste es de muchas formas; él precede a todos estos seres; a él lo llaman Tiempo en el cielo más elevado.

Los que montan al Tiempo son los sabios cantores que, gracias a su conocimiento, lo han trascendido. Todo está en movimiento, salvo el centro de las ruedas; sólo los ejes no se mueven. Esta imagen de la rueda la volvemos a encontrar en la *Kaṭha-Upaniṣad*⁴⁵ donde se indica que precisamente en este punto imaginario reside el ser eterno, el *ātman*.

El Tiempo es la fuerza creadora que ha juntado los seres y que «siendo su padre, se convirtió en su hijo» (verso 4); la que creó cielo y tierra y todos los seres existentes y futuros (verso 5). En el Tiempo se establecieron la mente (*mānas*), el aliento (*prāñā*) y el nombre, *nāman* (versos 6-7). *Kāla*, padre de *Prajāpati*⁴⁶, está formado por el ardor creativo (*tápas*), lo preeminente y *brāhman* (verso 8); convertido en *brāhman*, soporta el ser supremo (verso 9).

AV 19.54.1

*kālād āpaḥ sám abhavan kālād brāhma tápo díśaḥ /
kālénód eti sūryaḥ kálé ní víśate pūnaḥ //*

Del Tiempo surgieron las aguas, del Tiempo *brāhman*, el ardor y las direcciones; a causa del Tiempo sale el sol, en el Tiempo se pone de nuevo.

Es significativo que en estos himnos, donde se desarrolla toda una cosmogonía a partir de *Kāla*, nazca de él incluso *brāhman*, que según la doctrina upanisádica es el ser supremo, eterno y universal, pues se insinúa, así, también en ellos que tan sólo se puede alcanzar la inmortalidad trascendiendo la mortalidad.

⁴⁵ *KaṭhU* 2.22.

⁴⁶ En los *brāhmaṇas* *Prajāpati* es generalmente considerado el dios supremo y universal.

4. LOS CICLOS CÓSMICOS EN LOS QUE INTERVIENE EL HOMBRE

En la concepción védica del cosmos el hombre desempeña una función clave en el mantenimiento del orden cósmico al preparar el Soma y realizar los demás rituales, ofrendas y sacrificios. La vida se mantiene sobre la tierra gracias al intercambio entre hombres y dioses⁴⁷. Este intercambio se fundamenta en la fuerza mágica del ritual⁴⁸ que con el conocimiento apropiado, estableciendo las identificaciones pertinentes, permite transformar los objetos.

4.1. EL FUEGO (AGNI)

Junto a divinidades que representan ellas mismas un ciclo natural, encontramos otras que en parte se ven arrastradas por el movimiento cíclico de las primeras. Una de ellas es Agni que, como fuego del hogar, se ve afectado por el movimiento del sol: Agni ha de ser despertado cada mañana al amanecer⁴⁹, cuando se avivan las brasas, «se rejuvenecen las canosas»⁵⁰, y se convierte, así, en un «nuevamente nacido» (*návajāta*)⁵¹. Antes, incluso, que al sol, se aplica a Agni ya en los libros más antiguos la imagen del renacer diario⁵²:

RV 2.9.5

*ubháyaṃ te ná kṣīyate vasavyàṃ divé-dive jāyamānasya dasma /
kṛdhī kṣumāntaṃ jaritāram agne krdhī pátim svapatyāsya rāyāḥ //*

Tus posesiones en ambos mundos no se agotan, tú, milagroso, que naces día tras día.
Haz, Agni, que el cantor sea rico en comida, conviértelo en un señor que gobierna su propia riqueza.

El fuego del sol se convierte de noche en el fuego ritual y del fuego ritual nace de nuevo el sol:

RV 10.88.6ab

mūrdhā bhuvó bhavati náktam agnis tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán /

De noche Agni es la cabeza del mundo; de él nace Sūrya al amanecer por la mañana.

⁴⁷ Sobre el ciclo que describe el intercambio entre dioses y hombres véase E. Wilden, *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda*, Stuttgart, 2000.

⁴⁸ M. Witzel, *On Magical thought in the Veda [Inaugural Lecture]*, Leiden, 1979 y P. Horsch *op. cit.*

⁴⁹ *RV 5.1.1.*

⁵⁰ Las brasas encanecidas por las cenizas; *RV 5.2.4d.*

⁵¹ *RV 7.3.3a*; ideas similares se expresan en *RV 3.2.7* y *5.15.3.*

⁵² Véase también *RV 1.144.4cd*: *divā ná náktam palitó yūvājani purū cārann ajáro mānuṣā yugā //* «De noche y de día (nace) el encanecido (de nuevo) en un joven, sin envejecer pervive muchas edades de los hombres.»

La idea que se refleja aquí es la que subyace a uno de los rituales védicos fundamentales: el *agnihotra*. Este ritual, que consistía en la recitación de unos versos acompañada de una libación de mantequilla clarificada⁵³, se realizaba a diario en dos momentos críticos: a la salida del sol por la mañana y en el momento de su puesta al atardecer. «Agni es la luz, la luz es Agni» son las palabras que, según el *Kausītaki-Brāhmaṇa*⁵⁴, se recitaban con la primera libación. Como apunta Bodewitz⁵⁵, se trata de acompañar mediante procedimientos mágicos este proceso cósmico y de transferir el sol, simbolizado por la ofrenda, al fuego⁵⁶. El sol debilitado debe ser reforzado, tanto para superar los peligros de la noche y del frío al final del día, como para recuperar sus fuerzas a su salida por la mañana⁵⁷. El *agnihotra* representa la esencia del sacrificio cósmico⁵⁸.

Agni, como recuerda Horsch⁵⁹, es a la vez padre, madre e hijo⁶⁰; lleva la semilla de su padre⁶¹, pero es, a su vez, el padre de su padre⁶². Para encender el fuego sacrificial se frotran dos maderas; un acto que simboliza el momento de la creación. Agni, provocado por el calor que se crea entre las dos maderas, nace de sus padres, pero él, a su vez, los devora: no hay creación sin destrucción.

RV 10.79.4

*tād vām ṛtām rodasī prá bravīmi jāyamāno mātārā gārbho atti /
nāhām devāsya mārtyas ciketāgnīr aṅgā vicetāḥ sá prācetāḥ //*

Ésta es la realidad (*ṛtá*) que os proclamo, Rodasī (cielo y tierra): el recién nacido devora a sus padres.

Yo como mortal no entiendo al dios; pero Agni es sabio, él lo comprende.

El fuego terrenal no es la única forma de Agni, pues está presente en las tres esferas. En el «espacio intermedio» (*antārikṣa*), se manifiesta en forma de relámpago y como Agni *vaiśvānará*, el fuego «de todos los hombres» del sol y ojo de los dioses, ve todas las cosas e ilumina y calienta la tierra desde el cielo. El epíteto *jātavedas* («el que conoce los nacidos») alude principalmente al fuego sacrificial, a la función

⁵³ *RV* 5.1.3.

⁵⁴ *KB* 2.6.1.

⁵⁵ H. W. Bodewitz, *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*, Delhi, 2003, p. 3.

⁵⁶ El principal procedimiento es el de la identificación de un objeto con otro que en este momento se convierte a todos los efectos en este otro elemento.

⁵⁷ Sobre el origen mítico del ritual véase H. W. Bodewitz, *op. cit.*, pp. 14-33.

⁵⁸ En el *Jaiminīya-Brāhmaṇa* (*JB* 1.3-4) se menciona el *agnihotra* como la reducción máxima del sacrificio realizado por Prajāpati que duró mil años, mediante el cual alcanzó la inmortalidad celestial, seguido posteriormente por los demás dioses.

⁵⁹ P. Horsch, *op. cit.*

⁶⁰ *RV* 3.27.9.

⁶¹ *RV* 3.1.10.

⁶² *RV* 6.16.35.

de Agni como *hotṛ́*, como el sacerdote por antonomasia, que actúa como intermedio entre los mundos⁶³.

Son numerosas las referencias en el *R̥gveda* al mítico episodio de la huida de Agni a las aguas que se narra más extensamente en los himnos *RV* 10.51-53⁶⁴.

RV 3.9.2

kāyamāno vanā tvam̐ yān mātṛ́r̥ ájagann apáh /

ná tát te agne pram̐ṣe nivartanam̐ yád dūré sánn ihābhavaḥ //

Si tú que te alegras con las maderas, te has ido junto a tus madres, las aguas, entonces no debes, Agni, olvidar tu regreso; si tú estás lejos, has estado antes aquí.

Agni por miedo al cargo de *hotṛ́* huye a las aguas y se esconde en las plantas. Pero al ser descubierto por Yama⁶⁵, Varuṇa le recuerda que tiene que acondicionar los caminos hacia los dioses y transmitir las ofrendas de los hombres, tarea que habían realizado los hermanos mayores de Agni⁶⁶. Varuṇa le promete una vida sin edad y que no va a sufrir daños. Agni finalmente acepta, exige su parte de las ofrendas y es elegido *hotṛ́*. La huida de Agni y su posterior reafirmación en su cargo representa el paso del desorden al orden, Agni se somete a un ritmo, un ciclo y se convierte en el sacerdote principal.

4.2. EL CICLO DE LAS AGUAS

Indra mató la serpiente Vṛtra que, al retener las aguas, había provocado una profunda alteración del orden del universo. Al caer sobre la tierra, Indra encauzó las aguas en siete ríos, estableciendo con este acto el *ṛtá*.

La vaca simboliza la nube preñada de agua, que bebe el agua a través de sus «patas» (los rayos del sol), lo eleva al sol⁶⁷ y se rejuvenece, una y otra vez, al soltar su carga:

RV 3.55.16a-c

ā dhenávo dhunayantām áśiśvīḥ sabardúghāḥ śasayā́ apradugdhāḥ /

návyā-navyā yuvatáyo (...)

Que se acerquen murmurando las vacas lecheras que no tienen terneros, que dan leche continuamente, que no se han quedado secas, rejuveneciéndose, una y otra vez (...)

⁶³ E. B. Findly, "Jātavedas in the R̥gveda: The Gods of Generations", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131, 2 (1981), pp. 349-373; E. B. Findly, "The Meaning of Vedic Vaiśvānara", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26 (1982), pp. 5-22 y A. Hayakawa, "Three Steps to Heaven", *Asiatische Studien* 54, 1 (2000), pp. 209-247.

⁶⁴ Este episodio se recoge más tarde en *TS* 2.6.6.1; *ŚB* 1.2.3.1; 1.3.3.13 y *KB* 1.2.

⁶⁵ *RV* 10.51.3.

⁶⁶ *RV* 10.51.6.

⁶⁷ *RV* 1.164.7; véase W. N. Brown, *op. cit.*

Pero el ciclo que asegura el correcto funcionamiento del cosmos es más complejo: el agua del océano superior⁶⁸ cae del cielo por obra de los dioses y fertiliza la tierra. De la tierra, en cambio, vuelve al cielo convertido en humo negro que desprenden las llamas doradas del fuego en el que los hombres queman sus ofrendas para los dioses.

RV 1.164.47, 51

*kr̥ṣṇāṃ niyānaṃ hārayaḥ suparnā́ apó vásānā́ divam út patanti /
tá āvavrītran sádanād r̥tásyād íd ghr̥tēna pṛthivī vy údyate //*

Por una trayectoria negra vuelan los pájaros dorados, cubriéndose de agua, hacia el cielo.

Ahora han vuelto de la sede del *r̥tá*; efectivamente, se unge la tierra con mantequilla clarificada⁶⁹.

*samānām etád udakām úc caitý áva cāhabhiḥ /
bhūmim parjányā́ jīnvanti divam jīnvanty agnáyah //*

La misma agua asciende y desciende a lo largo de los días.

Las lluvias reconfortan la tierra, los fuegos reconfortan el cielo.

Por tanto, ya no podemos hablar de un ciclo de la naturaleza, sino de un ciclo⁷⁰ en el que el hombre interviene activamente, que, igual que el *agnihotra*, representa y refuerzan el *r̥tá*. Ya Frauwallner⁷¹ había identificado estos procesos que conformarán la base de la «doctrina de los cinco fuegos» como un antiguo ciclo de aguas⁷².

4.3. SOMA

La preparación y la ofrenda del Soma, «el espíritu del sacrificio» (*ātmā yajñás-ya*)⁷³ conforman el eje central del ritual védico⁷⁴. El Soma asume en gran medida las características del agua, del fuego y de la fuerza vital del aire, así como de las pala-

⁶⁸ *RV* 10.98.6.

⁶⁹ Es decir, con lluvia fertilizadora.

⁷⁰ Véase también *RV* 1.79.2y otros ejemplos en H. Lüders, *op. cit.*, pp. 313s. Así mismo encontramos algunas variantes en textos posteriores como *VS* 22 y 26 (viento-humo-nube-rayo-trueno-lluvia), *AB* 2.28 (relámpago-lluvia-luna-sol-fuego) y *ŚB* 5.3.5.17 (ardor-fuego-humo-nube-lluvia) o *Leyes de Manu* 3.76 (ofrenda-fuego-sol-lluvia-alimento-seres vivos). En cambio, en *Kaushītaki-Upaniṣad* 2.11-12 se excluye la lluvia.

⁷¹ E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. I, Salzburg, 1953, p. 49.

⁷² H. W. Bodewitz, trad., *Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 1-65/Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prāñāgnihotra*, Leiden, 1973, pp. 244s.

⁷³ *RV* 9.2.10.

⁷⁴ T. Oberlies, *Die Religion des Rgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Rgveda*, Wien, 1998, explica la religión védica a partir del culto del Soma. Es la divinidad a la que se dirige el mayor número de himnos en el *Rgveda*, después de Indra y Agni. Soma tiene en Haoma un paralelo iranio, que indica que con toda probabilidad proviene de época indo-irania. A partir de los himnos más recientes del *Rgveda*, Soma junto a Agni y Brhaspati, traducido generalmente como el «Señor de la plegaria», son las tres principales divinidades rituales.

bras rituales. Los dioses se alimentan de Soma y el principal deber de los hombres, en este caso de los brahmanes y de los oferentes que hayan recibido la consagración necesaria, consiste en su preparación. El Soma se preparaba tres veces al día, por la mañana, al mediodía y por la noche. La ofrenda matutina se dirige principalmente a Agni, la segunda a Indra y la vespertina a los Ṛbhus, pero no son, ni mucho menos, los únicos «bebedores de Soma». Entre los innumerables beneficios que derivan de su consumo⁷⁵, el Soma permite a sus consumidores experimentar, al menos, momentáneamente el estado de inmortalidad celestial⁷⁶.

Griswold⁷⁷ divide la evolución de la concepción de Soma en el *Rgveda* en cuatro estratos. Según él predomina en los himnos más antiguos el origen celestial de Soma⁷⁸. Antigua es también la imagen de Soma como un trago de inmortalidad, ambrosía. En los himnos más recientes se distingue entre el Soma terrenal y el celeste. Y, finalmente, la identificación mística de Soma con la luna, implícita⁷⁹ en algunos de los himnos de los libros I y X, y explícita en la literatura védica posterior.

Por tanto, Soma, igual que Agni, tiene un origen celestial⁸⁰, de forma que cuando el hombre prepara y ofrece Soma a los dioses, éste en cierta manera vuelve a sus orígenes. Ambos se establecen en la tierra guardando su paralelo celestial, en el plano macrocósmico. De los relatos míticos sabemos que Agni y Soma son dos *ásuras* que demuestran que son capaces de ordenarse y de someterse al nuevo orden cósmico.

Oberlies⁸¹ describe un «ciclo del Soma» que, como si fuera una variante del ciclo de aguas, consiste en que los hombres aseguran la inmortalidad de los dioses ofreciéndoles Soma, mientras que la vida en la tierra se renueva gracias al agua enviada por los dioses.

La preparación del Soma⁸² nos ofrece una imagen interesante: el Soma es exprimido⁸³ por las dos piedras y brota de las plantas. Es la fuerza del ritual, con la intervención de los sacerdotes, la que hacer brotar de las plantas su esencia y la transforma en alimento para los dioses. Tan sólo la esencia purificada se traslada a la esfera de los dioses, la parte puramente material se deja atrás y ya no cuenta⁸⁴.

⁷⁵ Véase *RV* 8.48.

⁷⁶ *RV* 8.48.3; también el himno *RV* 10.119 describe un estado provocado por el consumo de Soma.

⁷⁷ H. D. Griswold, *op. cit.*, pp. 236s.

⁷⁸ Soma, igual que Agni, tienen un origen celestial (*RV* 1.93.6; *RV* 4.27.4.), de forma que cuando el hombre prepara y ofrece Soma a los dioses, éste en cierta manera vuelve a sus orígenes.

⁷⁹ Véase también A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, pp. 112s.

⁸⁰ *RV* 1.93.6; 4.27.4.

⁸¹ T. Oberlies, *op. cit.*, pp. 478s.

⁸² El ritual de preparación consistía en prensar, filtrar y mezclar el Soma.

⁸³ Soma deriva de la raíz verbal *su-* «exprimir».

⁸⁴ El cuerpo del hombre después de la muerte, sin embargo, no es descartado en su totalidad pues es transformado y sublimado por el fuego sacrificial, tal como se describe en el himno *RV* 10.16; véase M. Kahle, “Los caminos al Más Allá en los himnos del *Rgveda*”, en *Conversaciones con la muerte: la relación del hombre con el Más Allá a través de los textos*, eds. R. Martín Hernández y S. Torallas Tovar (en prensa) y M. Kahle, “Two Ways to Heaven: *RV* 10.16 and 10.14 ”, en *Proceedings of The Fourth International Vedic Workshop*, ed. J. P. Brereton (en prensa).

De modo los ciclos rituales, en un principio externos al hombre, han marcado la configuración de la «doctrina de los cinco fuegos» (*pañcāgnividyā*) que, aplicada al hombre, sigue un esquema muy parecido.

5. ENTRE LO INMORTAL Y LO MORTAL

Ya hemos mencionado que los libros más recientes del *Rgveda*, principalmente los libros I y X, recogen algunos himnos especulativos que reflejan un profundo interés por el origen del universo y muestran un nivel muy elevado de reflexión filosófica que culminará en las enseñanzas de las *upaniṣads*. Así podemos observar cómo la oposición entre luz y oscuridad o diferentes movimientos cíclicos se integran en un sistema filosófico más complejo.

El siguiente pasaje es uno de los versos⁸⁵ en el que se formula la doctrina del Uno: el universo es uno, todo parte de él y se integra en él. En el origen no se distinguía el día de la noche. Pues con el día y la noche se rompe esa unidad del Uno y surge la dualidad entre un estado determinado y su estado opuesto. El surgimiento de estos dos estados opuestos crea la necesidad de un continuo movimiento de alternancia entre uno y otro: el pulso de la vida.

RV 10.129.2

*ná mṛtyúr āsīd amṛtaṃ ná tárhi ná rátryā áhna āsīt praketaḥ /
ānīd avātāṃ svadháyā tád ékaṃ tásmād dhānyān ná parāḥ kíṃ canāsa //*

Entonces no existía ni muerte ni inmortalidad, no había límites entre día y noche. Lo Uno respiraba sin aire por su propio impulso. No había ninguna semilla de algo más aparte de éste.

El universo comienza a respirar por sí mismo y a partir de ese momento la vida consiste en inspirar y espirar:

RV 1.164.30-32

*anáç chaye turágātu jīvám éjad dhruvám mádhya ā pastyānām /
jīvo mṛtasya carati svadhābhir ámartyo mártynā sáyoniḥ //*

Respirando reposa lo vivo y, a la vez, avanza con paso veloz, moviéndose pero firme en medio de las corrientes.

Lo vivo del muerto camina por su propio impulso. Lo inmortal procede del mismo vientre que lo mortal.

*ápaśyaṃ gopām ánipadyamānam ā ca parā ca pathībhiḥ cārantam /
sá sadhrīcīḥ sá viśúcīr vásāna ā varīvarti bhūvaneṣv antāḥ //*

⁸⁵ *RV* 1.164.10; 3.54.8; 3.56.2; 8.58.2; 10.82.6; 10.129.

He visto al pastor⁸⁶ yendo y viniendo por sus caminos sin parar.
Éste, recubriéndose con las (aguas) que fluyen en una misma dirección y en la
contraria, se mueve entre las existencias.

*yá īm cakāra ná só asyá veda yá īm dadārśa hīrug in nú tásmt /
sá mātūr yónā párivīto antár bahuprajā nīrtim ā viveśa //*

El que lo ha producido no lo conoce; ante quien lo ha percibido, se desvanece.
Él, envuelto en el regazo materno, teniendo mucha descendencia, ha entrado bajo
el dominio de Destrucción.

Este himno del que ya hemos comentado algunos versos es, sin lugar a dudas, uno de los himnos del *R̥gveda* más complejos y más difíciles de interpretar. Su comprensión se complica aún más por el continuo cambio de imágenes. El tema central, al menos de este pasaje, es el misterio de la vida, íntimamente relacionado con la respiración⁸⁷. Pero la vida es algo más, superior a las idas y venidas de inspiración y la espiración. La fuerza espiritual provoca el movimiento y se mueve por el impulso que ella misma ha provocado; por ello lo mortal tiene el mismo origen que lo inmortal. Más allá de que en los versos se haga referencia a elementos concretos, la idea que subyace es que el elemento que da vida se mueve entre los seres adoptando diferentes formas y recubriéndose de diferentes elementos. En el momento en el que se integra en un cuerpo se hace invisible; garantizando la unión de los elementos se somete, a la vez, al dominio de las fuerzas destructivas. Pero sólo gracias a ellas se puede reproducir. Lo inmortal y lo mortal tienen un mismo origen y entre los dos estados opuestos se produce una alternancia continua; sin embargo, nunca se puede percibir los dos estados a la vez:

RV 1.164.38

*āpān prāñ eti svadháyā grbhītó 'martyo mártynē sāyonih /
tā śásvantā viśúcīnā viyántā ny ānyām cikyúr ná ní cikyur anyām //*

Inspira y espira tomado por su propia naturaleza. Lo inmortal proviene del mismo
vientre que lo mortal.

Los dos se mueven continuamente en direcciones opuestas; cuando la gente percibe lo uno, no percibe lo otro.

⁸⁶ Según K. F. Geldner, *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, trad. alemana, vol. 63, Cambridge (Mass.)-London, 1951, se refiere a la respiración; Sāyana, P. Deussen, *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, 5, vol. 1, 1, Leipzig, 1922, W. N. Brown, *op. cit.*, y W. Doniger O'Flaherty, *op. cit.*, entre otros interpretan que es el sol. A favor de la interpretación de Geldner habla el hecho de que en los versos siguientes el himno se va acercando al tema de la sílaba *ṛc*, íntimamente ligada a la respiración, y deriva en un canto a la palabra sagrada *vāc* (versos 39-42). Por otro lado, la imagen del pastor se asocia más frecuentemente al fuego (*cf.* *RV 1.96.4, 2.9.2 y 6, 3.10.2, 3.15.2* entre otros).

⁸⁷ M. Witzel y T. Gotō, trads., *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*, Frankfurt a. Main, 2007, pp. 733-747.

En estos versos se alude, sin nombrarlo explícitamente, a *prāṇá*, el aliento vital, otro concepto esencial en la filosofía posterior. El aliento vital nace de nuevo en el hijo, quien lo recibe de su padre⁸⁸.

En el libro X encontramos otro relato. De nuevo los sabios que compusieron los himnos del *R̥gveda* se inspiran en la aparición y la desaparición diaria del sol:

RV 10.72.8-9

*aṣṭaiḥ putráso áditer yé jātās tanvās pári /
devām úpa praít saptábhīḥ párá mārṭāṇḍám āsyat //*

Ocho son los hijos de Aditi que nacieron de su cuerpo.

Con siete se marchó junto a los dioses, a Mārṭāṇḍa lo apartó.

*saptábhīḥ putraír áditir úpa praít pūrvyám yugám /
prajāyái mṛtyáve tvat púnar mārṭāṇḍám ābharat //*

Con siete hijos ingresó Aditi en la nueva era.

A Mārṭāṇḍá lo recuperó, para que nazca y muera.

Mārṭāṇḍa, que no es otro que el sol, es apartado de los demás dioses inmortales. Con este hecho se abre la primera era (*yugá*). Pero, dado su origen, la gran madre de los dioses recupera a su octavo hijo de vez en cuando. Con ello origina el dualismo entre procreación y muerte con los dos momentos opuestos de nacer y morir como frontera entre uno y otro.

La vida comienza en el momento en el que un elemento pasa de un estado a otro y con ese cambio se crea una dinámica de alternancia. Todo impulso tiene que ser compensado por el impulso contrario. El mundo de los dioses, el mundo inmortal es eterno, no existe el tiempo. El tiempo sólo surge en el momento en el que hay movimiento. El espacio y el tiempo están íntimamente ligados el uno al otro.

6. LOS CICLOS CÓSMICOS Y LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS

M. Eliade⁸⁹, en uno de sus trabajos más conocidos, estudia ampliamente el fenómeno de lo que él llama «el mito del eterno retorno». Según él, la fuerza de todo elemento mitológico y ritual reside en la repetición imaginada o escenificada de unos arquetipos que, en última instancia, le sirven al «hombre arcaico» para comprender y aceptar mejor su destino, al recordar una y otra vez diferentes momentos del acto cosmogónico, y reconocerse como participe de un ciclo cósmico.

No cabe duda de que la reescenificación de la cosmogonía conforma uno de los elementos centrales del ritual védico. Sólo hay que recordar la importancia de la sali-

⁸⁸ *AV* 11.4.20; P. Horsch, *op. cit.*

⁸⁹ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972.

da el sol en el *R̥gveda* o los pasajes en prosa, insertados en el *Yajurveda Negro*, que comentan el complejo proceso de construcción del altar del fuego sacrificial que se repite anualmente. En los *brāhmaṇas* los ciclos naturales son reemplazados por ciclos de continuas transformaciones, en los que un elemento pasa al siguiente, gracias al poder mágico del ritual, recorriendo los elementos cósmicos que forman el universo. Una imagen interesante se describe en el *Aitareya-Brāhmaṇa* donde el conocimiento de esta serie de transformaciones⁹⁰, que gira alrededor de *brahman* —que aquí se identifica con el aliento vital *prāṇa*—, protege al rey contra sus enemigos. Es decir, los elementos se transforman, el conocimiento (*vidyā*) no; mueren las manifestaciones de *brahman*, *brahman* mismo representa el ciclo de transiciones⁹¹. Pero al contrario de las «cinco divinidades» (*pañca devatāḥ*) que mueren y renacen uno en otro, los enemigos no deben volver a nacer. De modo que por un lado existe un elemento eterno que asegura la continuidad y por otro hay una serie de elementos que se transforman unos en otros y finalmente hay otros rechazables que pueden no volver a nacer.

Como ya se ha mencionado, todos estos ciclos confluyen en la doctrina de los cinco fuegos, que se desarrolla en los *brāhmaṇas* y se asocia definitivamente con el destino del hombre en las *upaniṣads*. Según la doctrina de la transmigración de las almas en su formulación más antigua en las *upaniṣads*⁹², el ser humano, antes de nacer de nuevo como hombre, recorre los diferentes elementos y las diferentes esferas del mundo mortal⁹³. De modo que podríamos afirmar que el hombre recuerda la cosmogonía recorriendo la cosmología⁹⁴.

Muchos de los pasajes que comentamos en este artículo han sido aducidos como testimonios de que ya existía la creencia en la transmigración de las almas en época en la que se compilaron las colecciones de himnos védicos, las *saṃhitās*⁹⁵. Así, Witzel⁹⁶ observa que hay suficientes indicios para suponer que la creencia de que el alma vuelva a nacer en la misma familia haya formado parte de la cosmovisión de los pueblos indoeuropeos; lo que, de ser cierto, habría que considerar un ciclo natural más. Autores como Keith⁹⁷, a su vez, descartan toda referencia explícita a la

⁹⁰ La doctrina que se describe en *AB* 8.28 y que se denomina «morir alrededor (*parimara*) de *brahman*», no es, sin embargo, *stricto sensu* un ciclo, pues se concibe como una serie reversible cuyo punto de inflexión es el viento.

⁹¹ H. W. Bodewitz, “The Cosmic, Cyclical Dying (*parimara*). *Aitareya Brāhmaṇa* 8,28 and *Kauṣītaki Upaniṣad* 2,11–12.” en *Sanskrit and World Culture*, ed. W. Morgenroth, Berlin, 1986, pp. 438-443.

⁹² *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.3-10.

⁹³ El mundo mortal, sin embargo, ya no está limitado por el curso del sol, sino se expande hasta la esfera lunar.

⁹⁴ Véase M. Kahle, “Empédocles y la *pañcāgnividyā*”, en *Actas del V Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*, eds. J.-A. Belmonte y J. Oliva (en prensa).

⁹⁵ R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona, 1926, pp. 147-152, llega a afirmar que en los libros del *R̥gveda* ya se encuentran «los tres momentos claves en la idea de la transmigración», citando entre otros los versos *RV* 1.164.31; 10.16.3 y 10.58.1-22.

⁹⁶ M. Witzel, “The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India”, conferencia impartida en Tokyo / Kyoto 1983.

⁹⁷ A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols, Cambridge (Mass.), 1925, p. 570 y también A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, p. 166; P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, 4, vol. 1, 2, Leipzig, 1920, p. 268; R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads Translated from the Sanskrit*, 2, Oxford, 1931, p. 54 y, con matices, H. G. Narahari, *Ātman in Pre-Upanishadic Vedic Literature*, Madras, 1944, p. 178.

transmigración de las almas en el *R̥gveda*; dejando abierta la posibilidad de que algunas teorías y creencias reflejadas en los himnos védicos hayan propiciado el surgimiento posterior de esa doctrina. En esta línea, Horsch⁹⁸ trata de buscar y estudiar en los *Vedas* los elementos que hayan podido marcar el proceso de su configuración⁹⁹.

La especulación acerca de la cosmogonía y la preocupación por el origen del ser humano y su destino después de la muerte tan sólo afloran en los himnos más recientes del *R̥gveda*¹⁰⁰. Si queremos establecer diferentes etapas en la evolución de la doctrina de la transmigración de las almas en la literatura védica, podríamos afirmar que el ritual védico sostiene el orden universal al acompañar ritualmente los diferentes ciclos cósmicos, especialmente los momentos en los que se produce una renovación. Mediante el culto a los dioses se fortalece el orden cósmico; la mentalidad del *do ut des*, la idea de un intercambio entre dioses y hombres, subyace a todo ritual védico. Este intercambio, a su vez, representa una fluctuación entre la esfera mortal de los hombres y la inmortal de los dioses, el pulso de la vida.

Los ciclos rituales imitan los cósmicos pero se caracterizan por recorrer las diferentes esferas, lo que les convierte principalmente en cosmológicos. Este aspecto se desarrolla en profundidad en los comentarios ritualistas de los himnos védicos, en los *brāhmaṇas*, y es en esta época en la que el destino del hombre queda indisolublemente ligado al ritual, especialmente después de la muerte¹⁰¹.

Finalmente, en las *upaniṣads* más antiguas el destino del hombre que no encuentra el camino de los dioses, la vía hacia la inmortalidad eterna, es sometido en todas sus consecuencias a un ciclo cósmico-ritual que tan sólo llega hasta la frontera entre la esfera inmortal y el mundo mortal. De modo que podemos observar un proceso de abstracción desde los himnos védicos más antiguos hasta las especulaciones filosóficas de las *upaniṣads*: los ciclos naturales se conciben como temporales; el mantenimiento de este orden temporal requiere la intervención del hombre. El hombre al intervenir activamente en el proceso cíclico lo transforma en ritual y acaba por

⁹⁸ P. Horsch, *op. cit.*

⁹⁹ Sobre la configuración de esta doctrina véase también E. R. Luján, “El mundo del Más Allá y el destino del alma en la India antigua”, en *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, eds. A. Bernabé y F. Casadesús, Madrid, 2008, pp. 963-990 y M. Kahle, “Antecedentes de la transmigración de las almas en la India”, en *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, eds. A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (en prensa). Es especialmente importante en este tipo de trabajos tener muy presente el riesgo de interpretar un pasaje determinado a la luz de doctrinas posteriores, perdiendo de vista el contexto en el que ha surgido, puesto que la tradición brahmánica siempre ha asumido que las *samhitās* ya recogen todas las doctrinas y creencias posteriores. En esta línea, muchos autores tienden a considerar los *Vedas* y la literatura védica como un conjunto y conceden poca relevancia a una evolución diacrónica reflejada en las diferentes fases de composición y compilación de los textos.

¹⁰⁰ H. W. Bodewitz, “Life after Death in the *R̥gvedasamhitā*”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994), pp. 23-41; J. Mendoza, “Mitos Cosmogónicos y Cosmogonías Filosóficas en la religión védica”, en *Actas del V Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*, eds. J.-A. Belmonte y J. Oliva (en prensa).

¹⁰¹ J. Mendoza, “Muerte e inmortalidad en los *brāhmaṇas*: la transición hacia la doctrina de la reencarnación”, en *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, eds. A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (en prensa).

identificarse con él: el ciclo cósmico se convierte en un ciclo vital¹⁰². Sin embargo, en este mismo instante, con la creciente abstracción del pensamiento, el ritual comienza a perder relevancia. Ya no son los méritos rituales los que determinan el futuro del hombre, sino sus actos valorados desde diferentes perspectivas. En el momento en el que la idea del renacimiento cíclico se une con la teoría del karma surge la doctrina de la transmigración de las almas. La consciencia de estar sometido a un ciclo de reencarnaciones, sin embargo, redobla los esfuerzos para tratar de escapar de él. La liberación final, a su vez, tan sólo se alcanza al trascender la temporalidad y todo movimiento cíclico.

La fuerza que se oculta detrás de los cuerpos visibles en el mundo mortal, tal como hemos observado en los casos de Agni y de Soma, parte de su origen espiritual, de la esfera inmortal. Los dioses, al trascender el mundo temporal, se asientan en ella gracias a su conocimiento. Los hombres tan sólo la alcanzan si por medio del ritual, que reinterpreta y escenifica la cosmogonía a través de la cosmología, comprenden que les corresponde un lugar en la inmortalidad.

¹⁰² P. Horsch, *op. cit.*