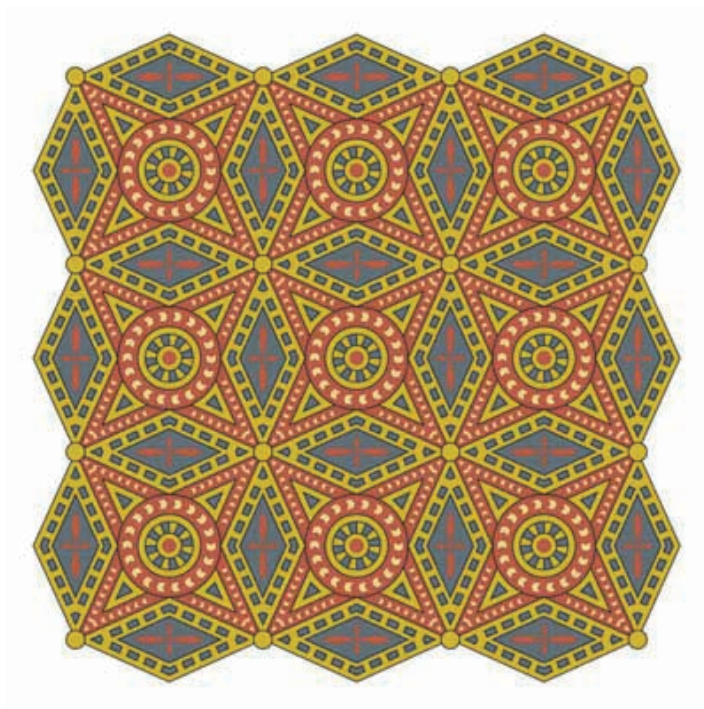


El beso del sol

Ananda K. Coomaraswamy



EL BESO DEL SOL

ANANDA K. COOMARASWAMY



INDICE

<i>Capítulo</i>	<i>Página</i>
UNO.- Sir Gawain y el Caballero Verde: Indra y Namuci	11
DOS.- Ángel y Titán: Un Ensayo sobre Ontología Védica	57
TRES.- El Lado más Oscuro de la Aurora	121
CUATRO.- Magos sin Cabeza; y un «Acto de Verdad»	149
CINCO.- <i>Sarpabandha</i>	157
SEIS.- El Beso del Sol	161

CAPÍTULO UNO

SIR GAWAIN Y EL CABALLERO VERDE: INDRA Y NAMUCI*

Τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ
αὕτη
(Platón, *Teeteto*, 155 d.)

Διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστὶν ὁ γ
ἄρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.
(Aristóteles, *Metafísica*, 982 b.)

Καὶ εἶπε μοι ὁ ἄγγελος, Διατὶ ἐθαύμασας; ἐγὼ
ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον
(*Apocalipsis*, 17:6.)

Śīrṣaṇvate svāhā! Āśīrṣakāya svāhā!
(*Taittirīya Saṁhitā*, VII.5.12.1)¹.

El desaparecido Profesor Kittredge, en su *Gawain and the Green Knight* (1916), estaba más interesado en la historia literaria de los motivos que en su significación mitológica. Su vasta erudición le permitió reunir un gran cuerpo de paralelos, a partir de los cuales evidencia que el motivo fundamental del Desafío se deriva de una remota antigüedad más allá del alcance de la historia literaria: sin embargo, ha pasado por alto una fuente más antigua que cualquiera de las

* Publicado por primera vez en *Speculum*, (Boston, Mass.), XIX, 1944.

¹ «¡Salve a aquel que tiene su cabeza! ¡Salve a aquel cuya cabeza está cortada!».

que cita, fuente que, además, arroja una luz vigorosa sobre el significado de la historia.

De las dos partes del mito, lo que nos interesa aquí es principalmente el «Desafío». Lo que acontece es que un misterioso extranjero (el Caballero Verde) aparece en la corte de Arturo el Día de Año Nuevo, cuando todos están sentados a la mesa; pero la «costumbre»^{**} es no comer hasta que se haya visto u oído alguna maravilla. El extranjero entra cabalgando en la sala de Arturo; y desafía a que cualquier caballero le corte la cabeza, a condición de que se someta a la misma suerte un año más tarde. Gawain acepta el Desafío y decapita al extranjero, que sale a pie, con la cabeza en la mano; la cabeza habla, e invoca a Gawain a que mantenga su palabra. Así lo hace Gawain; el Caballero Verde le perdona la vida y se hace su amigo. En su escenario europeo, el mito es de esencia céltica. Hay otros muchos paralelos. La primitiva versión inglesa es una obra maestra de la literatura.

A modo de introducción, consideremos la cabeza cortada que habla del Caballero Verde, y los paralelos en los que se describe una cabeza cortada que se mueve por sí misma, o más bien que «rueda», al mismo tiempo que habla (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 147-194), y también el mito sioux en el que la «cabeza del Monstruo rebotó y continúa rebotando hasta hoy en la forma del sol» (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 161): y observemos que en la tradición védica también, Indra corta

^{**} La «Costumbre» en estos contextos implica la conformidad a lo que se entiende que es la ley de la naturaleza; así pues, lo que es «costumbre» está en «orden», es decir, es «regular», sánscrito *dharmatas*.

la cabeza del Titán Namuci, cabeza que «rueda² tras de él», reprochándosele amargamente, y que esta cabeza deviene también el Sol (A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 375, *Journal of the American Oriental Society* 55.373-410), como la de Ahi-Viṭra (A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 393), la de Prajāpati en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.1, y la de Makha-Viṣṇu en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.9. Nuevamente, en diferentes versiones paralelas, (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 189) observa que las cabezas persecutorias «ruedan o saltan sobre el terreno», a menudo con una intención canibalística³, de manera que no siempre es fácil ver alguna diferencia esencial entre estas cabezas o cráneos «y la “roca que rueda” tan familiar en el folklore indio de Norteamérica»; mientras que, en los textos indios, la cabeza cortada se describe como una «brillante roca que rota» (*R̥g Veda Samhitā* V.30.8), y el Sol como «una iridiscente roca puesta en medio del cielo» (*Taittirīya Samhitā* IV.6.3.4; *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.2.3.14), y de aquí la plegaria a Indra, «Pon a girar a la Roca del Cielo, prepara tu (arma) afilada con Soma, hiere a los demonios con tu (dardo) de piedra» (*R̥g Veda Samhitā* VII.104.9; A. K.

² Las implicaciones del sánscrito *vṛt* (girar, rodar, mover, -vertir), con sus diferentes prefijos, son que la rotación centrífuga es una extroversión (*pravṛtti*), y que la restauración de la cabeza es una introversión centrípeta (*nivṛtti*); cf. A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 374. Lo que nosotros llamaríamos un «mito de la creación», en sánscrito es *bhāva-vṛtta*, es decir, un «giro, o revolución de la naturaleza» por el que la «rueda del devenir» (*bhava-cakra* = ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως en Santiago 3:6) es puesta a girar (*pra-vṛt*) por el Cakra-vartin desde dentro de su eje.

³ Al Sol se le identifica a veces con la Muerte que devora a sus hijos igual que los genera (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXI.2.1, cf. paralelos en A. K. Coomaraswamy, *Sunkiss* 47, *Journal of the American Oriental Society* 60.46-67), y, desde el punto de vista indio, podría describirse fácilmente como un «caníbal». La palabra que se traduce arriba por «roca» es *aśman*, para la que el *St Petersburg Dictionary* da también el significado de «Comedor», lo que implica una derivación de *aś*, comer.

Coomaraswamy, *Angel and Titan* 375) —en otras palabras, «Decapita a Namuci, que sea la luz». Nuevamente, en un mito cheyenne un héroe mago se decapita a sí mismo con una cuerda de arco (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 161); mientras que en una forma india de la historia, a saber, la de la decapitación de Makha-Viṣṇu, el héroe y el mago, la decapitación se lleva a cabo por un arco cuya cuerda está cortada (A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 377, 378). Estas correspondencias son por sí solas suficientes para sugerir que aquí tenemos equivalentes significativos.

A este Namuci («Represador»), un Faraón que no quiere dejar que su pueblo se vaya, ni dar suelta a las Aguas (cf. Ezequiel, 29:3), se le conoce por otros muchos nombres, tales como Ahi («Serpiente», «Dragón»), Vṛtra («Envolvedor», o «Enrollador»)⁴, Suṣṇa (Siroco, Sequía), Makha (Furia), Viśvarūpa (Omniforme, Proteano), y, ya sea explícita o implícitamente, se le identifica⁵ con Soma, Viṣṇu, Varuṇa, Brahma, el Ātman, Agni y Prajāpati en sus aspectos sacrificiales, a saber, como la fuente de donde brotan todas las cosas. Éstas son las formas del archi-Titán (*asura*) a quien el

⁴ El Monstruo creado por Tvaṣṭṛ era «Vṛtra», ya fuera porque «envolvía estos mundos» (de la raíz *vṛt*) o ya fuera porque «giraba» (de la raíz *vr*); y era Ahi porque vino al ser sin pies, es decir, como una serpiente (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.9, *Taittirīya Saṃhitā* II.4.12.2).

⁵ Por ejemplo, «Soma era Vṛtra... su cabeza rodó cortada» (*Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4), «Prajāpati, el Sacrificio, es el Rey Soma» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XII.6.1.1); «Siendo Él Soma, sacrifica como Viṣṇu... Aquí, lo que por este nombre es Viṣṇu ha de comerse (beberse) en ese nombre de Soma» (*Kausitakī Brāhmaṇa* VIII.2), —lo cual equivale a decir, «Aquí, lo que por este nombre es Bacchus, ha de devorarse en ese nombre de Dionysius», o «Aquí, lo que por este nombre es “vino”, ha de beberse por ese nombre de “Cristo”», pues Soma es la savia de vida que fluyó cuando Vṛtra fue decapitado (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.19, etc.).

heroico Dios (*deva*) Indra⁶ combate en beneficio de sus seguidores, solo o con su ayuda; pero a quien también se le representa a menudo como entregándose voluntariamente a los Dioses, para que lo desmembren de manera que ellos vivan (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.2.1; *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.8.2, *Maitri Upaniṣad* II.6 etc.). La oposición temporalmente sempiterna de los Dioses y los Titanes, en la que participa el sacrificador humano, es el tema básico de la tradición védica; pero no debe perderse de vista que los oponentes son realmente hermanos, o que Namuci era el amigo querido e íntimo compañero de Indra antes de la batalla, o que, inversamente, en la antigua historia inglesa, cuando todo ha terminado, Gawain deviene el amigo y huésped de honor del Caballero Verde⁷.

⁶ A quien difícilmente puede distinguirse del Herakles matador de la Hidra (A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 392, nota 42). Ver además E. Siecke, *Indra's Drachenkampf* (Berlín, 1905); L. von Schroeder, «Herakles und Indra», *K. Akad. Wiss. in Wien, Phil-Hist Kl.*, 58 Bd., 3 y 4 Abh. (Viena, 1914); y G. Rachel Levy, «The Oriental Origin of Herakles», *Journal of Hellenic Studies* 54, 1934. Levy hace referencia al «Dios de la Vegetación... akkadio... en su forma de serpiente» (p. 41). Es cierto que a Soma se le considera usualmente como rubicundo, tostado, o dorado, más bien que verde, pero eso se refiere al extracto más que a la planta, y no tiene nada que ver con la asimilación de Soma al Sol ni con la concepción del jugo como un fuego líquido (cf. el «agua de vida» como un «agua de fuego»); por consiguiente, como una planta o como un árbol, Soma debe haber sido verde. En *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* XI Brahma es, por así decir, «un gran árbol verde» (el Árbol de la Vida). El Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight*, podría haber mencionado también a Khwājā Khizr en su lista de los seres verdes; el Khwājā mismo es verde, y la tierra brota verde bajo sus pies a cada paso; cf. *Ars Islamica*, I (1934), 174, 175.

⁷ En la forma total de la historia original puede asumirse que los dos oponentes eran amigos, que lucharon y que se reconciliaron. Es decir, precisamente la relación que hay entre Dios y Satán —a quien a menudo se le llama la «Serpiente»— y que se expresa sólo tan completamente en aquellas tradiciones, concretamente en la islámica, en las que se prevé una apocatástasis última del Ángel caído. Hemos señalado en otra parte el paralelo reconocible en

En el mito de la creación de *Rg Veda Samhitā* X.90, a la Persona primordial (*puruṣa*) se la divide de manera que (verso 14) «El Cielo evolucionó (literalmente “rodó”) de su cabeza, y de sus pies la Tierra». Esta subdivisión del Hombre primordial se ha comparado a menudo, y justamente, a la del gigante Ymir, «de cuya carne se formó la Tierra, y de cuyo cráneo se formó el Cielo» (*Grimnismál*, 40). Así también, en el mito babilónico, Marduk bisecciona a Tiāmat, y hace el Cielo de su parte superior. Dicho de otro modo, esto es la asunción por Prajāpati de su «forma de mundo», en la cual el Cielo es su cabeza y la Tierra sus pies (*Maitrī Upaniṣad* VI.6)⁸, una concepción del cuerpo de Dios que se refleja en el simbolismo arquitectónico universal (por ejemplo, el indio y el indio americano), simbolismo en el que la casa es una representación del macrocosmo y al mismo tiempo del microcosmo humano, donde su techo adomado corresponde por una parte a la bóveda del cielo, y por otra a nuestra propia bóveda craneal, y donde el lucernario u *oculus* del domo corresponde por una parte a la Puerta del

cualquier representación del misterio de San Jorge y el Dragón: los oponentes, que habían sido amigos, y quizás incluso hermanos, en el «camerino» (en el Otro mundo), aparecen en el escenario (de este mundo) como enemigos mortales, pero son amigos nuevamente cuando retornan a la obscuridad de la cual emergieron primero. Así también, en la mitología egipcia, Horus y Seth son a la vez amigos y enemigos.

⁸ Es desde este punto de vista como tenemos que comprender la gigantesca estatura de la víctima Titán. Así, por ejemplo, en una versión irlandesa (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 11), el enorme tamaño del «rústico horrible» le es enteramente adecuado debido justamente a que él es el Hombre Cósmico o el Gigante Mundo, es decir, ese uno que, en una fórmula india repetida a menudo, se divide a sí mismo, o es dividido, a fin de *llenar* estos mundos, mundos que, en este caso, se representan por la «casa de los hombres de Ulster», en la cual, debido a que es tan alto, parece que pondrá fuego al techo.

Sol, y por otra a la fontanela bregmática, sánscrito *brahamarandhra*⁹.

El Professor Kittredge, (*Gawain and the Green Knight* 165) observa que «es muy común que a los habitantes del Otromundo se les considere como ofidianos» y (195) concluye que «la clase general de monstruos que manipulan sus cabezas, en la concepción original, aunque no en el cuento que estamos investigando, eran Serpientes o Serpientes-hombre»¹⁰. Es muy interesante encontrar que el Professor Kittredge, pudiera alcanzar esta importante y significativa conclusión a partir de los materiales de que disponía, pues, sin mencionar a Zeus, que, como Asklepios, fue una vez una serpiente¹¹ —y aquí debe comprenderse no sólo históricamente, sino también ontológicamente— o a la Serpiente Alada azteca, o al Dragón chino —el ser primordial, de quien, ya sea como Vṛtra o como Mahābhūta o como Brahmayoni o como el Ātman, salen todas las cosas en el comienzo, es típicamente ofidiano (A. K. Coomaraswamy, *Ātmavajña, self-sacrifice* 390, 391, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6.358-398), una proposición que se aplica tanto a los aspectos femeninos como a los aspectos masculinos

⁹ Ver, por ejemplo, mi «Symbolism of the Dome» *Indian Historical Quarterly* XIV, 1938, pp. 1-56, «Eckstein», *Speculum* XIV (1939), «*Svayamāṛṇṇa*, Janua Coeli», en *Zalmoxis*, II (1938), y mi estudio del Poste Rey en «The Sunkiss», *Journal of the American Oriental Society*, 60, 1940, nota 30: Dr. F. G. Speck on the Delaware Indian Big-house, *Pub. Pennsylvania Hist. Comm.*, II (1931).

¹⁰ Esa es la simple explicación de lo que L. A. Magnus llamaba una «característica ininteligible» en la historia de Ilyá, que durante treinta años «no tuvo manos ni pies» (*The Heroic Ballads of Russia*, Londres, 1921, p. 45) —lo mismo que Vṛtra y Brahma, a quienes se describe como «sin pies y sin manos», es decir, como «serpientes» en *Rg Veda Samhitā* X.30.8 y *Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.6.

¹¹ Jane Harrison, *Prolegomena to Greek Religion* (1908), pp. 17-21, y *Themis* (1927), p. 300.

nos de la biunidad divina. Como hemos observado en otras partes, «la bisección de la Serpiente puede igualarse con la separación del Cielo y de la Tierra» (A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 378); y si en *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.17 Indra biseccionó a Vṛtra (*taṁ dvedhān anvabhinaṭ*), solo equivale a decir la misma cosa, en otras palabras y desde el punto de vista de la Persona misma, decir que «él se biseccionó a sí mismo» (*ātmānam dvedhāṇ patayat*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.3, cf. Muchos, I.32), separando así los principios macho y hembra que habían sido un Uno en su unidad andrógina¹². Esa separación entre el hombre y la mujer (pues de esta manera *patiś ca patnī ca ābhavatām*, *idem*) —y obsérvese que el hombre es la «cabeza» de la mujer, como Cristo es la Cabeza de la Iglesia (Efesios 1:22, 5:23)— es al mismo tiempo el cisma entre el Sacerdotium (*brahma*) y el Regnum (*kṣatra*), entre el Cielo y la Tierra, entre el Conocedor y lo Conocido, y en general entre todos los pares de tensiones o de valores opuestos que constituyen un mundo mortal; y es también la separación entre de los «dos sí mismos»¹³ que moran juntos en nosotros», a saber, respectivamente el inmortal y el mortal; y obsérvese que sólo por la realización del «matrimonio sagrado» (*daivam*

¹² El hecho de que «Indra le biseccionó», o que «Él se biseccionó a sí mismo» no implica una contradicción. Debe comprenderse claramente, y desde un punto de vista cristiano será perfectamente inteligible, que el Sacrificio es siempre una víctima voluntaria y que la pasión es siempre una pasión auto-impuesta, al mismo tiempo que el Sacrificio es la víctima inocente de una pasión que se le impone injustamente; éstas son sólo dos maneras diferentes de considerar un único y mismo «evento». Así, en nuestras diversas historias míticas, nos encontramos con héroes que o bien «manipulan» ellos mismos sus propias cabezas, o bien consienten o piden a otros que les hagan esto.

¹³ Cf. Sāyaṇa sobre *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* V.1.4: «El “otro sí mismo”, sin la cabeza, es el cuerpo» (*itaraḥ śirovyatirikta ātmā deha*). Como también ocurre en Platón, el sí mismo inmortal tiene su sede en la cabeza, y el sí mismo mortal en el tronco (*Timeo*, 44 sig., etc.).

mithunam), ritualmente y dentro de vosotros, puede hacerse un todo de nuevo de la imagen rota de la deidad inmanente¹⁴.

Nuestra tarea aquí no será demostrar la naturaleza ofidiana del Primer Principio¹⁵, sino solamente observar que es un modelo establecido el hecho de que «Las Serpientes, abandonando sus pieles inveteradas, proceden, desechan la muerte, y devienen los Soles» (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXV.15.4)^{15a}. Soma es un caso puntual, pues a menudo se nos recuerda que «Soma era Vṛtra», o, como se implica en otras partes, Makha; y así, se dice que sale retozando, «como Ahi de su piel inveterada» (*R̥g Veda Samhitā* IX.86.44), es decir, de «la negra piel que Indra odia» (*R̥g Veda Samhitā* IX.73.5), piel que encontramos representada también en una versión irlandesa en la que el rústico horrible¹⁶

¹⁴ Para todo este material ver A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, 1942.

¹⁵ Ver A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan*, *passim*; A. K. Coomaraswamy, *Ātmayajña, self-sacrifice*, p. 390; y «*The Darker Side of Dawn*», *Smithsonian Miscellaneous Publications*, Washington, 1935. Cf. F. M. Th. Boehl, «aus der Tiefe der Unterwelt kommen das Leben und die Weisheit; und für beide ist die Schlange das Symbol» (*Skizze der Kulturentwicklung Mesopotamiens*, Leiden, 1936), —sin embargo, debemos hacer la reserva de que *in principio* (a la vez «en el comienzo» y «en último análisis», cf. A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan*, nota 48) no hay ninguna división entre un supramundo y un inframundo, entre Dios y Titán, entre Mitra y Varuṇa, entre Zeus y Hades (cf. Eurípides, fr. 912), y que este nivel de referencia «ctónico» (sánscrito *budhnyā*) alude al «terreno de la Divinidad». Así Jeremías, «Das grossartige Symbol der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, stellt den Äon dar» (*Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, 1930, p. 4).

^{15a} De aquí que la «Ciencia de la Serpiente (*sarpa-vidyā*) es el Veda», *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.4.3.9.

¹⁶ El hecho de que el «rústico horrible», al menos potencialmente, es aquí el Sol, se indica por su gran mata de pelo (es decir,

lleva «un viejo cuero pegado a su piel, y un oscuro manto pardo sobre él» (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 11); es menester observar que las «pieles» y los «vestidos» son símbolos intercambiables. Ciertamente, en toda la literatura india antigua este símil de la muda de piel de serpiente corresponde exactamente a lo que, en el cristianismo, se llama «desvestirse del hombre viejo y asumir el nuevo», o, en otras palabras, a un desencantamiento y a una liberación de lo que San Pablo llama el «cuerpo de la muerte»¹⁷. Por consiguiente, y desde un punto de vista indio,

de rayos) que toca el techo, como si quisiera «reclamar la posición del porta-luz de la casa». Como una representación del universo, esta «casa» es el equivalente de la sala de Arturo en la historia de Gawain, y de la sala de Volsung en el Edda, mientras que la «fiesta» es la «fiesta de la vida». Decapitado (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.1), Prajāpati se entregó a los Dioses para ser el Sacrificio, es decir, su alimento (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.2.1, *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.6.2): Arturo y sus caballeros son los Dioses, y su comida es realmente eucarística; como tal, no puede ser compartida hasta que se ha consumado el Sacrificio. Es el comienzo de un «Año» nuevo; los Dioses de ese Año no existen, a no ser *in potentia*, hasta que han comido; es un mito de la creación. En relación con esto mismo, apenas hay necesidad de decir que la «tabla redonda» (y cualquier estudio de la cual debe basarse en el trabajo de A. C. L. Brown *Round Table before Wace*, Boston, 1900), en la que, como dijo Malory, «todo el mundo, cristiano y pagano, se restaura» y en la que, como dice Layamon «todos son iguales, los altos y los bajos», es también un símbolo cósmico, de la misma manera que lo es el caldero mágico de las mismas tradiciones. Vemos también claramente por qué es la «costumbre» que quienes están sentados a esta mesa no pueden comer hasta que se ha visto u oído una maravilla. Nuestra «bendición antes de la comida» todavía reconoce su fuente, al menos para aquellos que no viven «solo de pan».

¹⁷ El Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 214 observa que la decapitación y el desuello son maneras intercambiables de liberar al ser encantado de la forma en la que está encerrado; de esta manera, la persona real emerge de la piel en la que había estado oculto. Así en el Sacrificio indio, el propósito es sacar de la persona vieja una persona nueva, a saber, la del Sí mismo real del sacrificador, y eso es comparado a la extracción de una flecha de su vaina o a una serpiente de su piel. En la historia de

podemos decir que toda procesión (en el sentido teológico de la palabra), es desde una forma ofidiana a una forma con pies. En el folklore europeo la fórmula sobrevive en el tipo bien conocido de la «sirena» que, cuando se casa con un ser humano, adquiere un alma, y pierde su cola escamosa, cola que es reemplazada por pies¹⁸. Más de una dinastía india pretende descender de la unión de un Hombre con una *nāgini*.

La decapitación de Vṛtra, como la del Caballero Verde, y la de Dubthach o Uath mac Imomain en el *Fled Bricrend* (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 10, 17) es una «hazaña de campeón», por la cual Indra, que había sido solo «Indra», deviene Mahendra, «Indra el Grande», Mahāvira, «El Gran Héroe», y Maghavat, «Libérrimo» (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.4.21, XIV.1.1, 13, etc.), pues Indra es ahora lo que Vṛtra era (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.17).

Apālā («La Desprotegida», la Psique), que deviene la esposa de Indra, ella tiene tres pieles, y finalmente aparece en una «piel de sol», es decir, en un cuerpo de gloria de oro (ver referencias en mi *The Darker Side of Dawn*, 1935, pp. 8, 9). Platón compara el desuello de Marsias a la destrucción de un hombre en su mal y a su restauración de nuevo en su bien (*Eutidemo*, 285); Dante, *Paradiso* I.19-21 parece aludir a esto. Cf. también C. G. Jung, «Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos», *Erano's Jahrbuch* para 1937 (Zürich, 1938), p. 30 (Abhäutungsmotive). Macrobio, *Saturnalia*, 1.20.2 relaciona la renovación diaria del sol con la muda de la piel de serpiente.

¹⁸ De la misma manera las «mujeres-focas» de la tradición gaélica (por ejemplo Carmichael, *Carmina Gadelica*, IV, 14-17) se desvisten de sus pieles peludas y aparecen como hermosas doncellas humanas, y el matrimonio con un ser humano hace permanente este desencantamiento temporario. Eso es lo que les acontece a todos aquellos que, en el sentido paulino, «nacen de nuevo». El motivo puede reconocerse también en el *vastra-haraṇa* (el «robo de los vestidos») indio, en el que Krishna roba los vestidos de las gopis que, lo mismo que las mujeres-focas y las doncellas-cisnes, se están bañando desnudas.

Ya hemos comprendido que la decapitación es un desencantamiento de la víctima, una liberación del Sol de la presa de la obscuridad por la que él había estado obscurecido y eclipsado. Pero la muerte Sacrificial es también un hacer muchos de uno, en cuyo sentido el desmembramiento es una consumación deseada por la víctima misma; y eso es la suelta de todos los principios aprisionados, a saber, de «Todo esto» (este universo) que estaba contenido en «Ese Uno» por quien todos los seres y todas las cosas son expirados o derramados a su «muerte», y a quien, en tanto que Makha, «ellos no pudieron vencer mientras era uno» (*Taittirīya Aranyaka* V.1.3). Pues la separación del Cielo y de la Tierra, que eran originalmente uno, y la del Día y de la Noche, proporcionan el «espacio» y el «tiempo» en los que todos los seres pueden nacer y realizar sus potencialidades originalmente inhibidas, potencialidades que ahora se «liberan de los lazos de Varuṇa», de la misma manera que, hasta el presente día, los prisioneros del rey muerto son liberados de su prisión en la accesión de su sucesor, que, en teoría, es también (como lo fue una vez en la práctica) el matador del rey muerto, en lo que era mucho más un sacrificio que un crimen. Lo que Indra obtiene de Vṛtra es «eso por lo que él, Vṛtra, es estos mundos». Al mismo tiempo se recalca repetidamente que cuando se hiere a Vṛtra las Aguas quedan en libertad para correr en sus cursos señalados (*Rg Veda Saṁhitā* y *Brāhmaṇas*, *passim*). Y esto equivale a decir expresamente, aunque en otras palabras, que el Sacrificio de Ese Uno riega y repuebla al mismo tiempo la Tierra Yerma, o la Ciudad Yerma¹⁹. Ciertamente, esa irrigación y repoblación no son un motivo esencial en el Gawain, pero sí lo son en las versiones paralelas (Professor Kittredge, *Gawain and*

¹⁹ Es decir, vivifica al universo como un todo, y al mismo tiempo a sus múltiples partes, incluidos nosotros mismos: «yerma» implica *in potentia*, y «vida» *in actu*.

the Green Knight 52 sig., 245 sig.)²⁰, así como en las versiones del Grial de la Gesta de la Vida²¹, en las cuales el acento se pone en una talismánica Fuente de Plenitud, que en la versión de Cuchulain es un caldero mágico, y que puede identificarse con el vaso del «Gran Héroe» del rito Pravargya (que examinaremos abajo) y, en último análisis, con el Sol (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.1). Ciertamente, es significativo que Arturo y sus caballeros —a saber, los Dioses y los hombres— no puedan *comer* hasta que se haya realizado la hazaña del campeón.

Se comprenderá claramente que de lo que aquí se trata es de un ciclo²² de eventos recurrentes; en relación con esto

²⁰ El Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight*, observa que «aparentemente la repoblación de la Ciudad Yerma no se lleva a cabo por la cesación de los hechizos [aunque a nosotros nos parece que esto está implícito necesariamente], sino meramente por el retorno de los habitantes desde los bosques de los alrededores en los que habían estado ocultándose [¿de qué?]. La situación habría estado clara si, en lugar de hacer esta pregunta, hubiera dicho «donde habían estado ocultados». El «bosque» oscuro es el equivalente de la «caverna», en realidad el «buche» de Vṛtra y la «matriz de Brahma» desde donde se producen todas las cosas en el «comienzo». EL contraste entre el bosque y el campo, entre los animales salvajes y los animales domésticos es frecuente en las fuentes védicas, donde, para ser breve, los primeros son titánicos, y los segundos divinos o humanos. Cf. la evocación de un mundo de gentes del «bosque» y su retorno último al bosque en *Merlin* (EETS. [1899], II, 309-311, resumido también en *Isis*, XIX [1933], 79). El «Desierto» y el «bosque» son símbolos intercambiables: el nombre del Caballero Verde es Bernlak de *Hautdesert*.

²¹ Muchos motivos típicos del Grial, combinados con los de una cabeza cortada que se restaura al cuerpo al que pertenece y donde, per contra, se corta la cabeza del enemigo, se encontrarán en Shaikh Chilli, *Folk-Tales of Hindustan*, Allahabad, 1913 (ver pp. 149-152), resumido también en *Ars Islamica*, I (1934), 174, 175. Para otros materiales indios del Grial, y en particular el Cuenco de Plenitud, cf. mi *Yakṣas*, II (Washington, 1931), 37-47.

²² «Ciclo» no debe interpretarse «sistemáticamente», pues como ha observado acertadamente el Dr. Murray Fowler, «No es posible hablar estrictamente de un “ciclo”, pues el acto de creación

no es en absoluto insignificante el hecho de que en muchos casos la historia comience y acabe con el «Año»; pues cualquiera que sea el orden del tiempo, ya sea humano o aeviternal, en el que se compute el «Año», el período implica un comienzo y un fin, al que sigue inmediatamente otro comienzo (cf. A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan* 415). En el comienzo de cualquier ciclo todas las cosas están en posesión de los Titanes. «Todo está en Vṛtra» (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.15, V.5.5.1), que se había apropiado de todas las cosas antes de su pasión, pasión por la cual las cosas son liberadas (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.8, XII.7.3.1, etc.), de la misma manera que el oro está en la custodia de Fafnir, antes de que Sigurd lo tome de él. Por una parte, Vṛtra es drenado de sus contenidos, y se le compara a un odre de piel vacío (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.16), y por otra, Prajāpati, a quien se identifica repetidamente con el Sacrificio (la víctima), «cuando hubo emanado (o liberado) a todos los seres, por así decir, se sintió vaciado y estaba temeroso de la muerte: entonces él pensó para sí mismo, “¿Cómo puedo yo lograr que estos seres vuelvan adentro de mí mismo? ¿Cómo puedo yo retrotraerlos adentro de mí mismo? ¿Cómo puedo yo llegar a ser de nuevo el Sí mismo de todos estos seres?”» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.2.3). Por una parte, «Todo estaba en Vṛtra, a saber, los Tres Vedas» (*Śatapatha*

nunca está completo y nunca retorna sobre sí mismo. Para mayor exactitud puede considerarse como una espiral, aunque, por su parte, esa es también una vaga imagen media. El mito se desarrolla en una historia que es simultánea y eterna» (*Journal of the American Oriental Society* 62.39). Ciertamente, también podría decirse que el acto de creación es siempre completo y que nunca se aparta de sí mismo; desde este punto de vista, a saber, el de la *via remotionis*, y como en el «Análisis Último» (*mahā-pralaya*, ἀνάλυσις, Götterdämmerung), el acto de creación se reduce a su fuente inmutable, y puede decirse de Indra que «no combatió ni un solo día, que no tiene ningún enemigo, y que sus presuntas “batallas” no son sino su “magia”» (ŚV X.54.2, *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.6.9.10; cf. *Bhagavad Gītā*, VII.25).

Brāhmaṇa V.5.5.1), y por otra Prajāpati vio que en estos Vedas, que son ellos mismos inmortales, están contenidas todas las cosas, tanto las mortales como las inmortales, y así resuelve «edificar para sí mismo un Sí mismo de tal suerte que contenga la totalidad de esta Triple Ciencia» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.2.22). De hecho, es bien sabido que el propósito expreso del Sacrificio, como un rito que se realiza y que se ha de comprender, es edificar de nuevo, a uno y al mismo tiempo, al Sí mismo del sacrificador y al Sí mismo de la deidad, íntegro y completo; y de la misma manera que fue por la realización del Sacrificio como Prajāpati se reintegró a sí mismo, así puede el sacrificador reintegrarse a sí mismo hoy²³.

Aunque decapitado, el Caballero Verde no es en modo alguno matado. E, igualmente, cuando Prajāpati es decapitado, «sobrevive a esta aflicción», y debido a eso al vaso de Soma (*droṇa-kalaśa*) se le llama el «vaso superviviente», pues «él es la cabeza de Prajāpati que fue cortada» (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.1-6)²⁴, y Prajāpati, el Sacrificio,

²³ Ejemplos de las labores de un Año llevadas a cabo por el Héroe pueden observarse en Gawain, en la realización de los trabajos de Herakles, en la historia de Purūravas y Urvaśī (*Śatapatha Brāhmaṇa* XI.5.1 sig., etc.), en Rūmī, *Mathnawī*, I.3056-3065, y en las «sesiones» sacrificiales de un año de duración de la tradición védica.

²⁴ Las palabras «fue cortada» traducen el término *udahanyata*, para el que Caland tiene «fue matada»; la impropiedad de las palabras de Caland ilustra muy bien el importante punto de que en sánscrito *han* (con o sin prefijo) no significa necesariamente «matar», sino más bien «golpear» o «herir». Así también, en *Taittirīya Saṃhitā* II.1.4.5, donde, en la versión de Keith, es *después* de que Indra ha «matado» a Vṛtra cuando Vṛtra le envuelve en dieciséis anillos, nosotros debemos comprender más bien que es después de que Indra ha «herido» a Vṛtra cuando acontece esto. Así pues, Indra es más bien ὄφιομάχος que ὄφιοκτόνος. El hecho de que en *Taittirīya Saṃhitā* VI.4.2.3 Vṛtra «muera» es excepcional. Cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.5.7 donde Vṛtra es Malo (*pāpman*), pero que Vṛtra sea quemado significa que se quema su mal.

es el Rey Soma (*Śatapatha Brāhmaṇa* XII.6.1.1), que «era Vṛtra» (*Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4). Nuevamente, cuando se sacrifica a Soma, «no es a Soma mismo, sino a su mal (su Vṛtra, *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.5.7) lo que se mata» (*Śatapatha Brāhmaṇa* III.9.4.17, 18); en otras palabras, Soma es solo aparentemente «aquietado» por sus matadores (*śamitārā*, «pacificadores») pero, en realidad, es liberado o desencantado, de la misma manera que muchos otros príncipes encantados, que deben ser decapitados antes de que puedan desvestirse de las formas animales en las que están ocultos. Vṛtra sobrevive como el Sol o la Luna y como el apetito dentro de nosotros²⁵: el hecho de que la bisección no implica necesariamente la extinción, está muy claro en *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.17 donde Vṛtra manda a Indra, «No me arrojes tu dardo: sólo córtame en dos (*vy eva mā kuru*)²⁶, pero no dejes que yo venga a ser *allí*»²⁷, es decir, «no dejes que yo muera» («aquí» y «allí», como en griego, se refieren a «este» y a «aquel» mundo. Vṛtra es un «Gusano Inmortal», y mientras una parte de él sobrevive como el Sol (o la Luna), la otra permanece viva dentro de nosotros, como el apetito (*Taittirīya Saṁhitā* II.4.12.6, *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.17) o el «alma sensitiva (estética)», a la que, a menudo y acertadamente, Rūmī llama «el Dragón»; y es

El hecho de que en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4 es la cabeza de Vṛtra la que deviene el *drona-kalaśa* es una de las muchas pruebas de que Prajāpati, en tanto que el Sacrificio, ha de identificarse con Vṛtra, en el mismo sentido en que «Soma era Vṛtra»; ese Soma de quien se dice que no es él mismo, sino sólo su «mal», lo que se mata (*Śatapatha Brāhmaṇa* III.9.4.17); es decir, que él no es «matado» (como podría parecer), sino realmente «desencantado».

²⁵ Como Typhon (Seth) para Filón (I.39, 85, 86, etc.) y Plutarco (*Moralia*, 371, B, C).

²⁶ Las palabras podrían significar «Solo transforma (*vi-kr*) me», pero, por lo que sigue, es evidente que ha de comprenderse el sentido literal de «Solo párteme» (y así «transforma-me»).

²⁷ En sánscrito, «aquí» y «allí» se usan, como en griego, para denotar este mundo y el otro. Estar vivo es «estar aquí», morir es «ir allí».

con este «dragón» con el que todo hombre valiente debe combatir su propia batalla si, en el sentido teológico, quiere ser un «Victor».

Pero si la decapitación del inusitado y misterioso extranjero no es su muerte, hasta ahora nosotros sólo hemos sugerido el inevitable desenlace²⁸, en el que se recoloca la cabeza y el Victor, en el primer encuentro, debe someterse a su vez a la Víctima inmortal. Para comprender el contexto en el que se efectúa esta recolocación debemos saber que el Sacrificio, por el que al Uno se le hace muchos, aunque, por una parte, es un auto-sacrificio voluntario, puesto que Prajāpati desea multiplicarse y se divide a sí mismo, por otra, en tanto que es efectuado por los Dioses y padecido por la Víctima, quiera ella o no, es un pecado original, del que los sacrificadores mismos retroceden, y por el que, más pronto o más tarde, debe hacerse una expiación; y debemos saber también que, como observa el Dr. Murray Fowler, el mito de la creación «es igualmente un mito de redención»

²⁸ Decimos «desenlace» a propósito, porque no puede haber ninguna introversión final hasta que se ha desatado «ese nudo de Śuṣṇa que Indra resuelve» (*Rg Veda Samhitā* X.61.13). En el libro de Caradoc (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 26 sig., 225 sig., cf. E. K. Heller en *Speculum*, XV [1940], 338 sig.) el mago Elyafres crea una serpiente para que sea enemigo de Caradoc, de la misma manera que el mago Tvaṣṭṛ crea una serpiente (Vṛtra) para que sea enemigo de Indra. El mismo Caradoc es el héroe de un desafío decapitatorio paralelo al desafío cuyos héroes son Cuchullain y Gawain. La serpiente se enrolla en el brazo de Caradoc, y no puede ser desenrollada; finalmente es cortada en pedazos por su cuñado. Así también Vṛtra, creado por Tvaṣṭṛ, «enrolla a Indra en dieciséis anillos» (*Taittirīya Samhitā* II.4.1.6, V.4.5.4) y es quemado por Agni (*Taittirīya Samhitā* II.4.1.6, V.4.5.4, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.5.8), que es, por supuesto, hermano de Indra. En lo que concierne a estos nudos ver además mi *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (1942), p. 31, y *Sarpabandha* en *Journal of the American Oriental Society*, 62, 1942, 341-342.

(*Journal of the American Oriental Society* 62.39, c.2)²⁹. Por consiguiente, el propósito final del Sacrificio no es meramente continuar el proceso creativo de «hubo una vez un tiempo» que comenzó con una decapitación, sino también invertirlo, edificando nuevamente a la deidad dividida, íntegra y completa, y con ello al sacrificador mismo, identificado con la deidad y con el Sacrificio. Hemos visto ya que es por medio del Sacrificio como Prajāpati se restaura a sí mismo; pero, nuevamente, esa no es una tarea unilateral, y la deidad debe ser curada también por aquellos que le dividieron³⁰. Si el Sacrificio no implicara a la vez un acto de desintegración y un acto de reintegración no podría haber servido, como sirve, «para el logro de *ambos* mundos» (*Taittirīya Saṁhitā* VI.6.4.1, etc.) o para el beneficio del sacrificador aquí y en el más allá. Para pagar su deuda, como ha jurado hacerlo, el sacrificador debe ahora sacrificarse a sí mismo, y encontramos explícito que «El que es un Comprehensor de la “cabeza del Caballo Sacrificial” (Varuṇa, *R̥g Veda Saṁhitā* I.164.4; Prajāpati, *passim*) deviene él mismo “uno cuya cabeza es apta para el sacrificio”» (*śiṣṇanvān-medhya*, *Taittirīya Saṁhitā* VII.5.25.1)³¹.

²⁹ De la misma manera que en el cristianismo el plan de creación y el plan de redención están inseparablemente conectados.

³⁰ «Los Dioses dijeron, “No nos bastará con que el Sacrificio haya sido hecho pedazos; venid, juntémoslo de nuevo”. Ellos lo juntaron, y dijeron a los Ásvins, “Vosotros dos, curadlo”» (*Aitareya Brāhmaṇa* I.18). Es desde el mismo punto de vista como el Mangosta, que es sin duda un tipo de Indra y del sacrificador, como lo es el Ichneumon egipcio de Atum-Ra (ver A. K. Coomaraswamy, *Ātmayajña, self-sacrifice* p. 393 sig.), no solo «corta a Ahi en pedazos, sino que le junta nuevamente» (*Atharva Veda Saṁhitā* VI.139.6).

³¹ Para casos de decapitación sacrificial efectiva ver J. Ph. Vogel, «The Head-offering to the Goddess in Pallava Sculpture», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* VI, 1931; aquellos casos en los que la deidad misma impide que el sacrificador devoto consume el sacrificio, y que le otorga una gracia en su lugar, se relacionan muy estrechamente con el de Sir Gawain, que

La historia mítica de la doctrina de la restauración de la cabeza se complica con una segunda decapitación. Sin embargo, podemos ver fácilmente por qué Indra, que realizó el Sacrificio original, amenaza y corta otra vez la cabeza de la deidad, a saber, de Dadhyañc Ātharvaṇa, quien revela a los Áśvins «como se repone de nuevo esta cabeza del Sacrificio» (*yathaitad yajñasya śiras pratidhīyate, Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.18): ello se debe a que la restauración es un deshacer toda su obra y un juntar de nuevo lo que él había dividido, y, en este sentido, su propia derrota por la restauración de las cosas como ellas eran³²: quienquiera que

es incuestionablemente un *śīṣaṇvān-medhya* y que ofrece su cabeza en efecto, pero a quien se le hace gracia y es bien tratado. Donde el sacrificio se consuma efectivamente, y la víctima es devuelta después a la vida de nuevo, equivale a la misma cosa: puesto que en ambos casos el sacrificador se ha sometido. De la misma manera que el Dios Prajāpati (= el Caballero Verde) se entrega a sí mismo, así a su vez el sacrificador (= Gawain) se entrega a sí mismo y es redimido (*Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.8). Cf. también H. A. Rose, «Sacrificies of the Head to the Hindu Goddesses», *Folklore*, XXVII (1926).

La historia de Rājā Jagdeo (en el libro de Sir Richard Temple, *Legends of the Panjāb*, II, N° XXIX) es la de un héroe que vence y decapita a un demonio, y gana así a la hija del Rey como esposa; y después corta su propia cabeza, a modo de limosna (dada a la Diosa de la Verdad disfrazada de mendicante), «en el nombre de Dios», pero es restaurado a la vida. Puede observarse que mientras que la cabeza y el cuerpo están separados, se cuida de que «ninguna mosca toque su cuerpo». Otros a quienes se pide que corten sus cabezas se niegan, diciendo «Nosotros vinimos al mundo a disfrutar de nosotros mismos, no a cortar nuestras cabezas».

En todos los casos estudiados por Vogel el sacrificio de la propia cabeza de uno se hace a la Diosa. Pero yo poseo un dibujo Rajput de la escuela tardía de Kāngrā en el que se ve el suicidio sacrificial del rey Hamir (siglo XIII), que está cortando su propia cabeza sobre el Lingam en un templo de Śiva; cf. el *Journal of Indian Art*, XVII, 1916, pp. 37, 39 y Lám. 10, fig. 20.

³² Cf. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XIV.6.8 donde un rey Kutsa corta la cabeza de su Praepositus Upagu, que ofrece sacrificios de Soma contra sus órdenes. El padre de Upagu le restaura a la vida. Ocurre la misma cosa siempre que el Rey intenta silenciar al Sacerdote, cuyo oficio es velar para que el Rey no cometa ningún

viene a ser una vez más «adentro de Varuṇa» (una consunción que ha de desearse devotamente, *Rg Veda Saṁhitā* VII.86.2), se libera absoluta y finalmente, no sólo de la «cólera» de Varuṇa, sino también del dominio bajo el Sol de Indra. Así pues, Dadhyañc sólo consiente en revelar la «doctrina de la miel» (*madhu-vidyā*, «la ciencia de la hidromiel», es decir, de Soma), a los Ásvins, y en aceptarlos como sus discípulos, si ellos le protegen de Indra; los Ásvins lo hacen cortando su cabeza, y reemplazándola por la de un caballo, de manera que cuando Indra le decapita, ellos pueden restaurarle su cabeza propia³³.

Este mismo Dadhyañc era de tal energía ígnea y lustre sacerdotal, que siempre que alguno de los Titanes le veía desde lejos era abatido y perdía su cabeza (*viśīṣāṇas śerate*, que hay que comprender literalmente). Cuando muere y va al cielo, Indra no puede vencer a los Titanes por sí mismo y pregunta «¿No queda aquí ninguna parte de Dadhyañc?» (cf. *Rg Veda Saṁhitā* I.84.14)³⁴. Entonces se le dice que hay

desorden (como es explícito en *Jaiminiya Brāhmaṇa* III.94): serán evidentes algunas aplicaciones contemporáneas.

³³ «Él entonces los recibió (como sus pupilos); y cuando los hubo recibido, ellos cortaron su cabeza, y la pusieron en otra parte; y habiendo traído la cabeza de un caballo, la pusieron sobre él: con ella él les enseñó; y cuando les hubo enseñado, Indra cortó aquella cabeza suya; y habiendo traído su propia cabeza, ellos la pusieron de nuevo sobre él» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.24). Éste es, ciertamente, el estilo del «cuento de hadas»; pero ¿qué son los «cuentos de hadas» y de dónde vienen?

³⁴ Hay aquí una indicación de la naturaleza de la filosofía del culto de las reliquias; como un icono, la reliquia «participa» en la naturaleza del Deus Absconditus (aquí Dadhyañc), y puede usarse «como si» ella fuera la deidad en persona. Es así como las reliquias del Buddha (entre otras, el *uṣṇīṣa*, o protuberancia escapular) se usan como representaciones de él en su ausencia y como soportes de contemplación. «La contemplación de una imagen, la “asimilación” de los símbolos expresados iconográficamente, tiene por resultado una “imitatio dei”: es una técnica mística a cuyo través, como en una práctica de yoga, la condición humana es

«esa cabeza de caballo (*aśvaśīrṣa*) con la que Dadhyañc había enseñado la doctrina de la miel a los Ásvins». Entonces Indra hiere a los Titanes con los huesos de esta cabeza³⁵: la cabeza tiene un poder tan terrible que a su mera visión los Titanes, como si fuera Dadhyañc en persona, todavía «pierden sus cabezas»³⁶ (*Rg Veda Samhitā* I.84.13, Sāyaṇa sobre *idem* 13-15; *Jaiminīya Brāhmaṇa* III.64, *Pañcaviṃśa Brāh-*

rebasada» (Mircea Eliade, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* V [1937], 196).

Como es bien sabido, de tales reliquias la cabeza o el cráneo es la más importante, y esto ha sido así desde los tiempos de la Edad de Piedra hasta los del «pobre Yorick». Pero a veces se pasa por alto que la decapitación de un enemigo o de un criminal es, hablando estrictamente, un sacrificio, y que la erección de la cabeza sobre una lanza o un poste, en la puerta de una ciudad, no es una desgracia adicional, sino un honor que se rinde al decedido, que ha sido «despachado a los Dioses» y «deificado». No es solo a un enemigo al que puede tratársele así, sino también al héroe; así, en el *Mahākapi Jātaka* (*Jātaka* III.375), encontramos que el cráneo del Bodhisattva se incrusta de oro y se erige en la punta de una lanza a la puerta de la ciudad, donde se le trata como una reliquia (*dhātu*, «depósito») y se le proporciona una capilla y un culto. De hecho, la colocación de una cabeza o un cráneo sobre una lanza o un poste es solo otro modo de restaurar la cabeza al cuerpo o al tronco, e implica al mismo tiempo una asimilación al Sol, considerado como un «poste que soporta el cielo» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.10.10), lo mismo que un pilar junto con su capitel sostiene un techo.

³⁵ Esto tiene un paralelo estrecho en la matanza de los filisteos por Sansón con la quijada de un asno, de la que también fluyen para él aguas curativas (Jueces, 15:15, 19). Sansón es un héroe solar, y el asno, parece, no es un burro común. Cf. mi nota en el *Art Bulletin*, XXIV, 383-384.

³⁶ Nosotros usamos todavía esta frase para significar «estar fuera de sí». Cf. *Taittirīya Brāhmaṇa* II.3.3.1, «Quienquiera que vive como un necio (*avidvānn avartayate*) ha «perdido su cabeza» (*viśīrṣā*) y viaja mal en el mundo de allí, pero el que vive como un Comprehensor (*vidvān*) «tiene una cabeza sobre sus hombros» (*saśīrṣā*) y viene a ser en el mundo de allí libre de todo mal». Similarmente, *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* 14: «Al que no estudia el Veda, todos le llaman ignorante. Al cortar así su cabeza, hace de sí mismo un mero tronco».

maṇa XII.8.5)³⁷. Cf. la «Cabeza de Brahma» como arma cósmica, *Mahābhārata* I.123.74 (edición de Pūna).

Ahora puede preguntarse, ¿Quién es este Dadhyañc? De lo que precede es claro que es un brahman, y, de hecho, es el Sacerdotium (*brahma*) sin el que Indra, en tanto que el Regnum (*ksatra*), no puede realizar con éxito sus funciones heroicas (cf. *Rg Veda Samhitā* VIII.100.1 y *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.4.3, 4, 6). Eso explicará al mismo tiempo su amistad con Indra, con quien coopera contra los Titanes, y su oposición a Indra con respecto a la revelación del secreto de la salvación. Puede deducirse algo más de los patronímicos de Dadhyañc, a saber, Ātharvaṇa y Āṅgīrasa: «Ātharvaṇa» (*Rg Veda Samhitā* VI.16-14; y *passim*) hace de él a la vez sacerdote y médico, pues los Hijos de Athar-

³⁷ El poder apotropaico de la terrible cabeza recuerda al del Fratzenmaske griego y al de sus equivalentes, el Kāla-makara indio y el Tao Tieh Chino. El Fratzenmaske griego es originalmente una representación solar, y sigue siendo un tipo masculino (barbado) incluso cuando la Gorgona deviene la Medusa (femenino); el cambio de sexo no representa ninguna dificultad, pues el Dragón es siempre en algún sentido femenino para el héroe solar, y puede ser «matado» en más de un sentido (cf. A. K. Coomaraswamy, *Ātmajajña, self-sacrifice* p.361 y la raíz *śnath*, en *Rg Veda Samhitā* «penetrar», generalmente a Vṛtra o a Śuṣṇa, pero en X.95.4, 5 a Urvaśī, sexualmente). La Medusa misma aparece a veces en la forma de un centauro, y de la misma manera, en la India, a la Diosa Tierra se la considera a menudo como una yegua o con cabeza de yegua. Aquí no podemos emprender un examen pleno de esto. Sobre el Gorgoneion ver Roscher, *Lexikon der Griech. und Röm. Mythologie*; Hampe, *Frühe Griech. Sagenbilder in Bötien*, Atenas, 1936, p. 58 sig.; y Kaiser Wilhelm II, *Studien zur Gorgo*, Berlín, 1936. Este último observa (p. 36): «In Verbindung mit dem Perseus-Mythos... könnte man vielleicht den Sinn unterlegen: Perseus, der Sonnenheld, enthauptet an jedem Morgen die durch die Gorgo symbolisierte Nachtsonne, so dass aus dem kopflose Rumpf die Symbole des Lichts entspringen und als Söhne Poseidon's aus dem Ozean aufsteigen? Der Perseus-Mythos hätte dann die Bedeutung: Stirb und werde!». Ese es indudablemente el sentido más profundo del Sacrificio. *Mors jauna vitae*.

van (Agni en tanto que el Fuego sacerdotal; Rudra en tanto que el Médico Supremo, *bhiṣaktama*, *Rg Veda Samhitā* II.33.4) son a la vez sacerdotes y curadores, y estaría difícilmente fuera de lugar identificar a Dadhyañc con ese de los Ātharvaṇas a quien se le llama «el Médico» (*bhiṣaj*, *Kāthaka Samhitā* XVI.3), pues, ciertamente, Dadhyañc es un cirujano que sabe «como puede recolocarse de nuevo la cabeza del Sacrificio» (*yathaitad yajñasya śiras pratidhīyate*, *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.18) y es claro que los Ásvins, que adquirieron de él ese conocimiento y a quienes se llama los «médicos de los Dioses» (*devānām bhiṣajā*), son los pupilos de un gran «hombre de medicina»³⁸. A su vez, los Ásvins devienen los instructores del sacrificador; cuando encontraron a los Dioses «realizando el culto ineficazmente con un sacrificio sin cabeza (*viśīrṣa*)», sirvieron como sacerdotes y «restauraron la cabeza del Sacrificio» (*Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.5.15)³⁹.

³⁸ Sobre la gran significación del «Médico» en el ritual del Grial ver J. L. Weston, *From Ritual to Romance* [1920], cap. VIII. El conocimiento que tiene Gawain de las hierbas es notorio, y «el carácter de Curador le pertenece en su *papel* de ganador del Grial» (*ídem*, p. 102). De hecho, quienquiera que cura al Rey Tullido (es decir, a la deidad immanente y dividida, que no puede reintegrarse a sí mismo, *Taittirīya Samhitā* V.5.21, al Progenitor repartido en sus hijos, *Maitri Upaniṣad* II.6, etc.) «desempeña el *papel* asignado al Médico, a saber, el de restaurar a la vida y a la salud a los muertos, o a los heridos, representativos del espíritu de la Vegetación» (*ídem*, p. 104). Hemos visto ya que en la historia del Grial india del Príncipe Mahbub, el Rey Tullido está sin cabeza; el Héroe, su hijo, efectúa su cura y decapita también al usurpador, y así restaura el reino (es decir, el Reino del Cielo, dentro de vosotros). El Héroe, además, es (como Perceval, cf. J. L. Weston, *From ritual to Romance* 194) el hijo de una viuda, y ha sido criado en la ignorancia de su nacimiento y destino.

³⁹ Los Ásvins, los «hombres-caballo», son iconográficamente «de cara de caballo» como su padre espiritual Dadhyañc, y se les asocia con el médico divino Dhanvantari (Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II.544), a quien debemos identificar con Dadhyañc y Bhiṣaj Ātharvaṇa. Pueden igualarse con el Cielo y la Tierra, etc., y se les llama sacerdotes (*Rg Veda Samhitā* II.39.1, *Śatapatha*

Dadhyañc es también Āngirās (*Rg Veda Saṁhitā* I.139.9) o Āngirasa y Praepositus (*Purohita*) de los Dioses (*Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XII.8.6). A diferencia de lo que pensaba Macdonell (*Vedic Index*, s.v.) eso es difícilmente una equivocación; por otra parte, si aceptamos la distinción entre Ātharvaṇa y Āngirasa hecha por Bloomfield (*Journal of the American Oriental Society* XVIII.180, 181), Dadhyañc puede considerarse como Ātharvaṇa en tanto que cura a sus amigos, y como Āngirasa en tanto que mata a sus propios enemigos y a los de Indra. No debemos dedicar demasiado espacio a la identidad de Dadhyañc aquí, y sólo diremos que, en su relación con Indra y como Sumo Sacerdote y Praepositus de los Dioses, Dadhyañc debe igualarse o considerarse como un aspecto de Bṛhaspati. Eso, además, explicará sus poderes mágicos y su carácter tanto siniestro como auspicioso; pues Bṛhaspati era un Titán a quien engendró Tvaṣṭṛ (*Rg Veda Saṁhitā* II.23.2 y 17), sin duda Viśvarūpa, el hijo de Tvaṣṭṛ, que era también el Praepositus de los Dioses (*Taittirīya Saṁhitā* II.5.2.1), y que debe haberse pasado a su lado, como lo hizo el Titán Uśanas, Sumo Sacerdote y Praepositus, que «sabía lo que Bṛhaspati sabía» y que, aceptando un soborno, abandonó a los Titanes y se pasó a los Dioses (*Jaiminīya Brāhmaṇa* I.125, *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* VI.5.20). Que Dadhyañc era de origen Titánico se sugiere, además, por el hecho de que una forma más reciente de la deidad solar de cabeza de caballo, conocido como Hayaśīrṣa («De Cabeza de Caballo»), que «recupera las vías de los Vedas» es «de la naturaleza de Makha» (*makha-mayaḥ*, PhP

Brāhmaṇa IV.1.5.15, 16); cf. también A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, nota 24. Los Áśvins no están presentes en el Sacrificio de Makha-Viṣṇu por la razón suficiente de que es solo con este Sacrificio como el Cielo y la Tierra y todos los otros pares son traídos a la existencia separada; así pues, ellos no son originalmente Dioses ni Titanes, sino, por así decir, «Hombres», a quienes debe enseñarse.

II.7.11); y, además, por el hecho de que en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.8.4, al caballo sacrificial⁴⁰ se le llama el «señor de las huestes» (*gaṇānām gaṇapati*), originalmente un epíteto de Bṛhaspati o de Indra (*Ṛg Veda Saṁhitā* II.23.1, X.112.9), pero posteriormente de Gaṇeśa, Dios de la Sabiduría, que también fue decapitado, y que ahora lleva la cabeza de un elefante, con la cual dictó la Epopeya a Vālmīki.

Así pues, si como ya podemos inferir, y de la misma manera que «Soma era Vṛtra», Dadhyañc había sido el Titán a quien Indra decapitó primeramente antes de que el tiempo comenzara (puesto que el Sol es traído al ser efectivo únicamente por ese acto), la subsiguiente decapitación por Indra, después de que el mundo hubiera venido al ser y debido a que el secreto de la salvación había sido descubierto, debe considerarse como un reflejo en el tiempo del pecado original por el que Indra llevó a cabo la matanza del Brahman, pecado por el que, como ya hemos observado, se debe una expiación. En la historia arturiana, Gawain, que sacrifica (como nosotros nos aventuramos a decir) al Caballero Verde, hace la expiación después de un año sometiendo a la misma pasión. Veamos ahora «como se recoloca de nuevo la cabeza del Sacrificio, como este Sacrificio deviene íntegro de nuevo» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.18); al hacerlo, tengamos presente siempre que el sacrificio, en tanto que un rito humano, es una imitación de lo que los Dioses hicieron en el comienzo, que el Sacrificador, como tal, se identifica con Indra como matador de Vṛtra (*Śatapatha Brāhmaṇa* V.3.2.27 y *passim*), y que incumbe a cada hombre matar a su propio Dragón y juntarlo de nuevo.

⁴⁰ En un relato del sacrificio del caballo, la cabeza de un caballo puesta sobre el altar del fuego, con un efecto apotropaico (*Mahābhārata*, VII.143.71).

Por supuesto, se trata de una «doctrina secreta», y de la misma manera que Indra corta la cabeza de Dadhyañc, así está dispuesto ahora a cortar la cabeza⁴¹ de quien se la revela «a cualquiera» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.26)⁴². Sin embargo, tales secretos no se revelan con una mera descripción de los actos que los presuponen, y sólo pueden comunicarse a aquellos que *participan* en el Sacrificio en todos los sentidos de la palabra, y es para esta participación para lo que se requiere una cualificación; cada sacrificador debe haber sido iniciado; y más allá de eso, la «doctrina de la miel» puede ser enseñada al que está preparado intelectual-

⁴¹ Lo mismo que, en el *Rāmāyaṇa*, Rāma corta la cabeza del Śūdra a quien encuentra practicando el Yoga; pero ese condigno castigo es nuevamente un Sacrificio, por el que el Śūdra se libera como cualquier otra víctima sacrificial. De aquellos que ofician sin las cualificaciones necesarias se dice a menudo que «su cabeza caerá» o que «Indra cortará su cabeza» (por ejemplo, *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.2.2.44; *Chāndogya Upaniṣad* I.10.10).

⁴² De la misma manera que, «para los escritores romances, el Grial era [también] algo secreto, misterioso, y terrible, cuyo conocimiento exacto estaba reservado a unos pocos elegidos, y del cual solo debía hablarse con un anhelo vehemente, y con una cuidadosa consideración de la exactitud estricta» (J. L. Weston, *From ritual to Romance* 131). Pero habría sido claro para cualquier Comprensor (*yad evaṃ vidvān*), como pienso yo que debe serlo para el lector del presente artículo, que no había «ninguna incongruencia en identificar el misterioso Vaso Proveedor de Alimento de la versión Bleheris-Gawain con el Cáliz de la Eucaristía, y en adscribir el poder de conceder la Vida Espiritual a ese vaso que algunos eruditos modernos han identificado [acertadamente] como un *Wunsch-Ding*, a saber, el Vaso de Plenitud de los cuentos populares» (J. L. Weston, *From ritual to Romance* 132). De manera que, el hecho de que se hiciera la identificación, es la prueba de que aquellos que la hicieron sabían de lo que estaban hablando. Cuanto más pronto nos demos cuenta de que los misterios populares no han de distinguirse esencialmente, sino solo accidentalmente, de los Misterios Mayores, tanto más cerca estaremos de llegar a una comprensión de la naturaleza de ambos. Es una gran equivocación suponer que los motivos folklóricos han sido alguna vez «obligados a servir» al pensamiento más alto; ciertamente, pueden usarse en su servicio, porque brotan de la misma fuente y son de la misma esencia.

mente, y que ha sido pupilo del maestro durante un año, pero sólo por un maestro que lleva él mismo una vida de austeridad (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.26-31), de la misma manera que el secreto del Grial puede ser revelado, pero «Ne par nul home qui soit nés Si prouvoires n'est ordenés U home qui mainte sainte vie» (Potvin, citado por J. L. Weston, *From ritual to Romance* 131, 1920).

La restauración de la Cabeza del Sacrificio se realiza en el Pravargya, un sacrificio que se llama así porque en el acto original la víctima herida fue «desechada» (*pravṛjyate*)⁴³. Puesto que es un Sacrificio, el Pravargya se identifica con el Sol y el Año, con Brahmanaspati (Bṛhaspati), Brahma y Makha, con el Sacrificio y el sacrificador⁴⁴. Como un objeto, el Pravargya, al que también se llama Gharma, «Calor», y Mahāvira⁴⁵, «Gran Héroe», y *droṇa-kalāśa*, es un caldero de leche y mantequilla disuelta hirviendo; el caldero es de arcilla, y mientras se hace se le dirigen repetidamente las

⁴³ Todo lo que sigue está tomado de *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1 sig. (lo cual puede consultarse fácilmente en *Sacred Books of the East* LIV), a saber, «El Capítulo de los Divākīrtiyas», en el que se explica «como ellos restauraron la Cabeza del Sacrificio», de la misma manera que se expresa en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.5.15. Ver también *Aitareya Brāhmaṇa* I.8-22 y *Kausitakī Brāhmaṇa* VIII.3-7.

Cf. también *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.7.9 sig., donde, cuando se rompe la continuidad del Himmelfahrt ritual, a esto se le llama una decapitación del Sacrificio, y entonces se necesita una expiación, para que la cabeza pueda ser restaurada (*pratidhā*).

⁴⁴ El sacrificio es una reintegración, a uno y al mismo tiempo, de la deidad desmembrada y del sacrificador; de aquí que, como se explica en *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.2.6.1, la «cabeza del Sacrificio» es también la cabeza del sacrificador, cabeza que, ciertamente, el sacrificador redime con el Sacrificio, de la misma manera que Gawain redime su cabeza al fin del «Año».

⁴⁵ Mahāvira («Gran Héroe») es un epíteto primariamente de Makha y secundariamente de Indra, que le venció y adquirió su carácter. Posteriormente, es también un epíteto del Buddha, y del «Encontrador del Vado» jaina.

palabras «¡Para Makha, tú! ¡Para cabeza de Makha!», y cuando se ha completado se le dirigen las palabras «¡La cabeza de Makha eres tú!».

Ahora el adhvaryu, dirigiéndose al brahmā, le dice «Permanece sedente imperturbable, pues nosotros estamos a punto de reponer (*pratidhāsyāma*)⁴⁶ la Cabeza del Sacrificio». Entonces se erige un trono de Emperador a la altura del hombro, «pues la cabeza se pone sobre los hombros». Cuando el Gharma está candente, dicen «el Dios (Gharma) se ha unido con el Dios Savitr (el Sol), Agni con Agni»; pues tanto el caldero como el Sol y el Fuego están candentes, y se identifican así *per analogiam*. Al vaso se le dirigen las palabras, «Oh Señor de todos los mundos, oh Señor de todo pensamiento, oh Señor de toda habla, oh Dios Gharma, guarda a los Dioses, tú eres nuestro Padre»⁴⁷. El sacrificador

⁴⁶ El sánscrito *dhāna* es etimológicamente «tesis»; por consiguiente, el *prati-dhāna* es la «anti-tesis» de la decapitación, y completa el ciclo, cuyo «fin último es él mismo que el primer comienzo».

El Adhvaryu usa el plural, porque hay realmente dos (cf. IV.2.5.3), de la misma manera que hay dos Ásvins.

⁴⁷ La tradición universal es que el Sol es nuestro Padre real, y que el padre humano es solo el medio por el que se transmite la Vida, pero no su fuente. «La luz es el poder progenerativo» (*Taittiriya Saṁhitā* VII.1.1.1, etc.): «O lume prego di gran virtù, ... quelli ch' è padre d'ogni mortal vita», (Dante, *Paradiso*, XXII, 112 sig.); «Generatio non potest fieri in materia generabili et corruptibili secundum rationes seminales nisi beneficio luminis corporum supercaelestium, quae elongantur a generatione et corruptione, scilicet a sole, luna et stellis» (San Buenavetura, *De reductione artium ad theologiam*, 21). Se podrían citar extensamente otros paralelos indios, egipcios, griegos, cristianos, islámicos (notablemente Rūmī, *Mathnawī* I.3775) e indio-americanos. Es bien conocida la palabra de Aristóteles «El Hombre y el sol generan al hombre» (*Phis.* 2.2). Cf. mi «Primitive Mentality» en *Q. J. Mithic Soc.*, XXXI.

Lo que se aplica a la generación natural se aplica *a fortiori* a la regeneración, donde «Spiritus est qui vivificat, caro no prodest quicquam» (San Juan 6:63). Es bien sabido que el sacrificador

y su esposa juntos dicen «a Ti te serviremos, concédenos hijos»: pues, ciertamente, «el Pravargya es macho, y ella es hembra».

La leche y la mantequilla disuelta se vierten ahora dentro del Gharma; a éste se lo alza y se lo agita hacia arriba con las palabras «Coloca este Sacrificio en el Cielo»: pues «el Sacrificio es el Sol de allí, y, ciertamente, está puesto en los Cielos». El brahmā, que hasta aquí no ha tomado ninguna parte activa en el rito, pronuncia ahora la consagración, «pues el brahmā es el mejor médico entre los sacerdotes oficiantes⁴⁸, y así el sacrificador cura al Sacrificio por medio del que es el mejor médico entre los sacerdotes»⁴⁹: «y

nace nuevamente del (Altar del) Fuego, altar que es también el lugar de nacimiento de Agni, dentro del cual él se insemína a sí mismo con actos simbólicos; pero todo lo que hace, realmente es «Agni quien le emite así como semilla dentro de la matriz, donde prevalece sobre esa muerte» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.10.6, cf. *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.17). Similarmente ahora (*Āitareya Brāhmaṇa* I.22), el Gharma, cuando ha sido reintegrado y curado, y en tanto que representante del Sol, desempeña el papel del Padre: el Gharma es el órgano masculino, y la leche que rebosa es la semilla; y así, el sacrificador, que es un Comprehensor y que sacrifica como tal, nace nuevamente del Fuego como uno compuesto del Rg, del Yajus, y del Sāma Vedas (es decir, de «todo»), renace del Sacerdotium (*brahma*), y como un inmortal, alcanza a los Dioses (donde «inmortal» significa, por supuesto, que no morirá prematuramente aquí, y que será inmortal absolutamente cuando, por tercera y última vez, nazca de nuevo del Fuego funerario, en el que es finalmente sacrificado, cuando llega el tiempo, cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* nota 35).

⁴⁸ En *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.2.5.3 el Pratihartṛ actúa como el «médico».

⁴⁹ En otras palabras, el Brahmā es el «Médico», y corresponde a Dadhyañc, de la misma manera que el Adhvaryu (o los dos Adhvaryus) representan a los Ásvins, y el sacrificador a Indra. Ciertamente, en Gawain y El Caballero Verde no hay ningún «Médico», y Gawain mismo es a la vez el Héroe y un curador (del Rey Tullido y de otros); esto solo significa que, como héroe solar, él es a la vez Caballero y Curador, de la misma manera que Cristo

Prajāpati es eso a lo que cura así». Los Ásvins son invitados a beber: el sacrificador murmura, «Los Ásvins bebieron el Gharma» e «identificándose a sí mismo con el Sacrificio, cura así al Sacrificio con el Sacrificio». Entonces se hacen siete oblacones «que corresponden en número a “estos soplos (*prāṇāḥ*) en la cabeza”; son estos poderes lo que el Sacrificio le concede así». Entonces el sacrificador participa del resto del fluido, diciendo «Comamos de ti, oh Dios Gharma»⁵⁰.

La Cabeza del Sacrificio no está todavía en su tronco. En el último día del rito ponen el Pravargya sobre el Altar del Fuego Septentrional (= Āhavanīya), «pues el Altar Septentrional es el Sacrificio, y el Pravargya es su Cabeza; y así el sacrificador restaura su Cabeza al Sacrificio»⁵¹. Entonces el sacrificador dispone los implementos sacrificiales de tal manera que proporcionen al cuerpo carne, brazos, órganos sexuales y todo los demás hasta los pies; y vierte leche de-

es «Rey y Sacerdote». Miss Weston (*loc. cit.* p. 102) vio claramente que Gawain no es un médico en su capacidad de caballero, sino «en su *papel* de Ganador del Grial», es decir, en su capacidad espiritual.

⁵⁰ En *Aitareya Brāhmaṇa* I.22, «Comamos de ti, oh Dios Gharma, pleno de dulzura, pleno de alimento, pleno de fuerza» — como del Grial. «Tomad y comed: esto es mi cuerpo... Bebed todos de él; pues esto es mi sangre» (San Mateo 26:26-28). Es difícil ver por qué los eruditos han sido confundidos por el hecho de que el Grial es a la vez un «Vaso de Alimento» y el «Cáliz de la Sangre Sagrada» (J. L. Weston, *From ritual to Romance* 195). Prajāpati es a la vez el Sacrificio y el alimento de los Dioses, es decir, de los «poderes inmanentes del alma». *Kalaśa*, κύλιξ, y «cáliz» son etimológicamente la misma palabra.

⁵¹ Así también, en el Agni-cayana regular, «El Pravargya es la Cabeza del Sacrificio, y este Altar del Fuego edificado es su cuerpo; de aquí que, si el sacrificador lo pusiera en algún otro lugar que el Altar del Fuego, estaría poniéndolo aparte de ese cuerpo, pero puesto que lo pone sobre el Altar del Fuego, habiendo juntado ese Pravargya al cuerpo de Agni, le restaura la cabeza» (*Satapatha Brāhmaṇa* IX.2.1.22, 2.3.49, 3.1.3-6).

entro del Gharma en representación de su alimento⁵². Entonces cantan el Vārṣāhara Sāman (el Canto del Garañón de Oro, cf. *R̥g Veda Samhitā* IX.2.6). Entonces los sacerdotes se purifican: el sacrificador sale del recinto sacrificial, diciendo «Desde la obscuridad hemos salido, contemplando la

⁵² No se vierte toda la leche, «no sea que el alimento se aparte del sacrificador»; «la mitad o más de ella» se reserva para él. Esto explica *Taittirīya Samhitā* I.7.1.4.5, «ellos comen la mitad, y la otra mitad la transfieren» (de la raíz *m̐j*, como en «ordeñar») y justifica la glosa de Sāyaṇa, *sāmy... śīrasī sīñcantī*, «ellos vierten la mitad en la cabeza».

Con esta Cabeza hay que identificar el «plato lleno» (*pūrṇa pātra*) que se guarda dentro del recinto del Altar para que sea una fuente de prosperidad para el sacrificador (*idem* I.7.5.3). Tales «vasos llenos» (*pūrṇa pātra, kalaśa, ghaṭa*) son ubicuos en el arte indio, todavía se usan ceremonialmente, y han de considerarse como «vasos del Grial» (cf. mi *Yakṣas* II [Washington, 1931], cap. 3 y láminas 27-33). El cuenco de mendicante del Buddha es un Grial: «alimentado desde ese cuenco inagotable, todo el mundo revivirá». El cuenco pasa a las manos de la santa virgen Maṇimekhalai, que lo usa para alimentar a los hambrientos, y es «como si una lluvia copiosa hubiera caído sobre un desierto agostado por el calor del sol» (ver S. K. Aiyangar, *Maṇimekhalai in its Historical Setting* [Madras, 1928], pp. 137 sigs.). Ver además von Schroeder, «Die Wurzeln der Sage vom Heiligen Gral», *Sitz. k. Akad. Wiss., Wien.*, Bd. 166, 1910 (2ª edic. 1911) y *Arische Religion*, II (1923), 390, 465, 662, 664.

Ha sido usual identificar el vaso del Grial con la Luna (Soma); pero en realidad la Luna es un *alimento* que el Sol recibe y asimila, y este alimento corresponde a lo que se pone dentro del cuenco de mendicante del Buddha, cuenco que, como el Sol, es el Grial *qua* receptáculo. En casi todas las historias de vasos inagotables se nos dice que todo lo que se pone dentro del vaso deviene inagotable, por poco que fuera originalmente; no se nos dice que el cuenco vacío lo produzca. Cf. el milagro de los panes y los peces que se le dan a Cristo; Cristo no los crea, sino que solo los multiplica.

Por las consideraciones expuestas, comprenderemos también por qué a un cuenco de limosnas se le llama tan a menudo una «copa craneana» (*kapāla*), un término que se aplica también a los recipientes en los que se hacen ofrendas; y comprenderemos también por qué un cuenco de limosnas puede estar hecho efectivamente de un cráneo.

Luz Más Alta»⁵³, y camina «sin mirar atrás»: «así se establece a sí mismo en el mundo del Cielo»⁵⁴.

El Pravargya se realiza virtualmente en todos los demás sacrificios en los que participa el Comprehensor; el Pravargya es todas las cosas. «Ciertamente, el Pravargya es Soma, pues Soma es todo, y el Pravargya es todo... Los Dioses y todos los seres se valen de él. Y, ciertamente, para quienquiera que es un Comprehensor del Pravargya, Soma sobreabunda; y, ciertamente, para el que es un Comprehensor del Pravargya no se ofrece ningún sacrificio que no incluya el Pravargya; Y ciertamente, quienquiera que enseña, o participa de (*bhakṣayati*) este Pravargya entra dentro de Esa Vida y Esa Luz. La operación actual es la misma que fue en el Primer Derrame»⁵⁵.

Hemos visto arriba que al mito de Soma se le llama una «doctrina secreta»⁵⁶. Esto quiere decir que aunque podía contarse como una historia, su significado interior solo podía ser realizado por aquellos que tienen cualificación para comprenderlo. Este significado interior, y la naturaleza de esta cualificación, pueden elucidarse mejor si hacemos uso de fuentes Sūfis, en las que, al símbolo de la «cabeza rodante» se le llama un «misterio». Así, en el *Dīwānī Shams-i-Tabrīz* (II.3)⁵⁷ se nos dice:

⁵³ «De lo que no es, condúceme a eso que ES; de la obscuridad a la Luz; de la muerte a la Inmortalidad» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.3.28).

⁵⁴ «Aquellos que están destinados al cielo no miran atrás» (*Taittirīya Saṃhitā* V.4.7.1, *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.2.3.7, XIV 1.3.28): «Acordáos de la mujer de Lot» (San Lucas, 17:32).

⁵⁵ *Śṛṣṭi*, «derrame», «emanación» («creación»), cuando «Todo Esto» que había estado en «Ese Uno» fue derramado o exhalado.

⁵⁶ Cf. R. S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, 1927, cap. XXVI, «On the Mysteries of the Grail».

⁵⁷ Las referencias a los textos Sūfis que siguen inmediatamente están tomadas de R. A. Nicholson, *Selected Poems from the*

«Cuando veas en tu senda una cabeza cortada,
Que rueda hacia nuestro campo,
Pregúntale, pregúntale, los secretos del corazón:
Pues de ella aprenderás nuestro misterio oculto».

Nuestra cabeza es nuestro sí mismo, y cortar la propia cabeza de uno es el ego-abandono, la ego-negación, y la ego-anonadación; e, inversamente, «hacer» (aumentar, exaltar, valorar) la propia cabeza de uno, es la ego-afirmación de uno mismo. Así pues:

«¿Por qué, en el amor sin cabeza (*dar bi-sarī 'ishq*)⁵⁸, haces tú tu cabeza?⁵⁹

(*chi sar mikuni*) —¡no lo hagas! (XXVII.16)

¿Por qué, por causa de esta cabeza, iba uno a lavar sus manos de Ti? (XVIII.2)»

Pues si nosotros ofrecemos la nuestra, Él nos dará otras:

«Yo tendí mi cuello y Le dije,
“Corta la cabeza del “agente” con Dhū'lfīqār”:
¡Cuánto más él atizaba su espada, tanto más debe
nía mi cabeza,

Dīwānī Shams-i-Tabrīz, Cambridge, 1898 (Las cifras romanas se refieren a las Odas, y T. a la edición de Tabriz citada en sus notas). Algunas de mis versiones son más literales que las de Nicholson, que, por ejemplo, traduce «haz tu cabeza» por «introdúcete tú mismo», lo cual es correcto en significación pero no expone el sentido que es tan pertinente en el presente contexto.

⁵⁸ La paráfrasis de Nicholson es «en arrobamiento de amor». En estos contextos Ṣūfīs, el «amor» es, por supuesto, eso de lo que Rūmī habla (*Mathnawī*, II, preámbulo) en la pregunta «¿Qué es amor?» y responde, «Tú (lo) sabrás cuando devengas Mí mismo».

⁵⁹ Cf. Hāfiz, «Mi cabeza, yo no hago» (Oda 430.6, H. Wilberforce Clarke, *Dīwānī Hāfiz*, 1891, p. 710). Para el símbolo de la decapitación ver también las Odas 164.3 y 355.6 —«el golpe de Tu espada es vida sempiterna». Similarmente en el *Rāmāyana*, donde Rāma decapita al Śūdra, que estaba practicando el yoga.

Hasta que de mi cuello surgieron un millar de cabezas! (T. 206.6; p. 320)»

Dh̄l'fiqār es la espada que Muḥammad dio a 'Alī, y aquí significa muerte, es decir, la «muerte» de aquellos que «mueren antes de morir»; corresponde a la espada de la Palabra de Dios que penetra hasta la separación entre el alma y el espíritu (Hebreos 4:12). El «agente» es el Ego, sujeto al engaño de la ego-ismidad (*manam*, «yo soy»; *mā va man*, «nosotros y yo»; *aharīkāra*, *karto 'ham iti*, la noción de que «yo soy el hacedor»; el οἷσις de Filón; el *cogito ergo sum* de Descartes), Ego que debe ser vencido si hemos de conocer al único «Agente Real» (*aslī kār*, XXVI.9), es decir, al único Agente a quien pertenece el derecho a decir «Yo soy». El argumento no es *Cogito ergo sum* sino *Cogito ergo EST*⁶⁰.

Ésta es la verdadera enseñanza de la «pérdida de la propia cabeza de uno». Se la llama un «secreto» y un «misterio» no porque no pueda enunciarse en palabras, sino porque permanece incomprensible para quienquiera que no ha dado los primeros pasos en la vía de la ego-anonadación, y que, no habiendo sacrificado nunca, es todavía un «no nacido»⁶¹. Quienquiera que, como Gawain, busca al Maestro Cirujano, para pagar su deuda, y se somete al hacha de *este* «Verdugo», se encontrará a sí mismo, no sin cabeza, sino con otra cabeza sobre sus hombros; de la misma manera que Gawain, habiéndose tendido para morir, ciertamente se levantó nuevamente como un hombre nuevo. Eso es lo que

⁶⁰ «Ego, daz wort ich, ist nieman eigen denne gote alleine in sīner einekeit» (Maestro Eckhart, Pfeiffer, p. 261). «Otro que Dios, quienquiera que dice “yo” es un Shaitān» (dicho derviche, citado por H. Wilberforce Clarke, *Diwānī Hāfiz*, 1891, p. 7). «Él ES, sólo con ÉL ES ha de comprendérse-Le» (*Kātha Upaniṣad* VI.12), cf. Damasceno, *De fīd orth.* I, «EL QUE ES».

⁶¹ Ver mi *Hinduism and Buddhism*, 1943, p. 19 y nota 98.

se realiza en el ritual, en el que el sacrificador mismo se identifica siempre con la víctima —«y, ciertamente, *para el Comprehensor del sacrificio*, no se ofrece ningún sacrificio que no sea el Pravargya. Y, ciertamente, quienquiera que enseña, o que participa en (*bhaksayati*) este Pravargya entra dentro de esa Vida y de esa Luz. La observancia de la regla del sacrificio es la misma que la que fue en el primer derrame» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.3.2.30, 31).

Ahora hemos visto que, en la mitología y el ritual indios, se pueden encontrar, y en una variedad sin fin, los motivos característicos de los romances y cuentos de hadas occidentales del Caballero Verde y de los tipos de la gesta del Grial. Se pueden encontrar igualmente, y en minucioso detalle, paralelos a historias y motivos de otros tipos, y lo mismo se aplica a las doctrinas⁶². Pero no tenemos ninguna

⁶² Por ejemplo, el «ardid de la cuerda» indio, que se describe en Jātaka N° 498, en «O'Donnell's kern» (Standish Hayes O'Grady, *Silva Gadelica*, 1892, II, pp. 321, 322) se atribuye a Manannan Mac Lir (¿Varuṇa?), que vaga errante por el mundo en disfraces extravagantes urdiendo «ardides» (y que es también un experto en cortar cabezas y en reponerlas de nuevo). Tanto en las versiones indias como en las irlandesas al escalador se le desmembra y se le junta de nuevo. Aquellos que atacan a Manannan encuentran que el golpe cae sobre sus propias cabezas, cf. Rūmi *Mathnawī* II.759, «Los golpes dados a Dios, caen sobre uno mismo».

En Jātaka N° 407 el Bodhisatta hace de sí mismo un puente por el que sus seguidores pueden cruzar desde aquí a la otra orilla, y así hace también Bendigeid Vran en el *Mabinogion* (en la versión de Lady Guest, ed. 1902, p. 36). La Cuerda y el Puente implican igualmente la doctrina del «hilo del espíritu», doctrina que aparece en Platón como la «única cuerda de oro» a la que la marioneta humana debe agarrarse con firmeza (*Leyes*, 645A), en Homero como la cuerda o la cadena de oro por la que Zeus tira de todas las cosas hacia sí mismo (*Iliada*, VIII. 18 sig.) y la que Platón conectaba acertadamente con el Sol (*Teeteto*, 153), en las palabras «Yo *tiraré* de todos los hombres hacia mí» (San Juan, 12:32, cf. VI.44 y *Hermes* Lib. XVI.5 y 7), y en Dante en las palabras «Questi la terra in se stringe ed aduna» (*Paradiso*, I.117). Los

intención de sugerir que la India fuera por ello la fuente de la «matière» Occidental. El R̥g Veda mismo es un documento «reciente»; y mucho de lo que comúnmente se llama ario era ya sumerio. Incluso si pudiéramos probar que las historias célticas eran de origen indio, todavía tendríamos que preguntar, ¿Qué hay sobre los paralelos indio-americanos?⁶³ De hecho, todavía tenemos que explicar la distribución mundial de los motivos folklóricos: y pienso que si hemos de hacer lo que debemos, entonces, tenemos que retroceder a la «literatura» y preguntar lo que *significan* los motivos del folklore, y a qué se debe que haya parecido tan importante que deban transmitirse fielmente⁶⁴ —durante milenios, pues como dijo Eurípides, «El mito no es mío propio, yo lo he recibido de mi madre» (frag. 488). Así pues, no es en cuanto a su fuente, sino con respecto al significado de las fórmulas donde la India puede ayudarnos, con su gran cuerpo de literatura exegética antigua del tipo más congruente y más convincente. Allí el mito sigue siendo el lenguaje propio de la metafísica. Además, en la India estamos tratando con una tradición ininterrumpida; y, prover-

equivalentes indios y platónicos son innumerables, siendo el más notable el de las almas mortal e inmortal que moran juntas en nosotros, y el del simbolismo del carro con todas sus implicaciones. Nosotros no creemos que de tales correspondencias pueda deducirse alguna historia literaria, sino mucho más que «Die Menschheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes, und in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der einen Geistesprache» (Jeremias, en *Altorientalische Geisteskultur*, Vorwort).

⁶³ Los paralelos indio-americanos e indios son más estrechos y más numerosos de lo que generalmente se piensa. Cf. mi «Sun-kiss», *Journal of the American Oriental Society* 60, y con lo que se dice sobre el poste rey de la cámara sacrificial, cf. la exposición de F. G. Speck sobre la Delaware Indian Big-House, citado por W. Schmidt, *High Gods in North America* (1933), pp. 75-77. El motivo de las Simplegades es indio, griego, irlandés, y americano tanto del sur como del norte.

⁶⁴ Éstas son, por supuesto, dos maneras de hacer la misma pregunta.

bialmente, uno solo tiene que hacer la pregunta acertada (lo que en sí mismo ya es una «cualificación») para recibir la respuesta acertada. Y cuanto puede depender de la «pregunta acertada», nosotros ya lo sabemos por la literatura del Grial.

Nosotros sostenemos con J. L. Weston que «La historia del Grial no es en absoluto el producto de la imaginación, ya sea literaria o popular. En su raíz yace el registro, más o menos distorsionado, de un antiguo Ritual, que tiene como objeto último la iniciación al secreto de las fuentes de la Vida, física y espiritual». Todo esto, por supuesto, se aplica igualmente a la historia del Caballero Verde; y por «un antiguo Ritual» debería leerse «un antiguo Mito y Ritual» — pues es inconcebible que el Ritual, en el que se realiza el Mito, haya sido la fuente del Mito mismo, como se ha argumentado a veces.

El material aducido arriba, proporciona, además, pruebas adicionales de la verdad de las palabras de Lord Raglan, a saber, que «la literatura del pueblo no es su producción propia, sino que viene a ellos desde arriba»⁶⁵ (*The Hero*, 1936, p. 144). Lord Raglan continúa (p. 145): «La postura a la que hemos llegado ahora es que el cuento folklórico jamás es de origen popular, sino que es meramente una forma de la narrativa tradicional»⁶⁶; que la narrativa tradicional no

⁶⁵ Así Andrae, en palabras similares pero con un significado más profundo, «Ergründet man die Urform, die letzte Herkunft der Formen, so sieht man sie verankert im Höchsten, nicht im Niedrigsten» (*Die ionische Säule, Bauform oder Symbol*, 1933, p. 65).

⁶⁶ Similarmente René Guénon, «La concepción misma del *folklore* como se entiende comúnmente, reposa sobre una hipótesis fundamentalmente falsa, a saber, la suposición de que hay realmente tales cosas como “creaciones populares” o invenciones espontáneas de las masas». [«El Santo Grial», *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*].

«De los 3.000 cuentos (populares indios) recogidos hasta aquí, al menos la mitad pueden mostrarse como derivados de fuentes literarias» (W. N. Brown, *Journal of the American Oriental Society* 39.4). Por supuesto, es solo en este último sentido como Lord Raglan habla de la literatura folklórica que les viene «desde arriba».

Pero ¿cuál era la «literatura» en la que bebió el pueblo? No, ciertamente, lo que nosotros entendemos cuando hablamos de la Biblia como «literatura», sino lo que entendemos cuando llamamos a la Biblia «la Palabra de Dios», o cuando hablamos de la Escritura como *śruti*, «Eso que fue escuchado», es decir, la Revelación. En el «período de elaboración de los mitos» que está detrás de nuestro problema, la «literatura» era, en primer lugar, principalmente *sacerdotal*, y en segundo lugar *tan* oral como los cuentos populares mismos (en la India, incluso hoy día, la transmisión oral se considera de un valor mucho más alto que la lectura de libros). Así pues, «derivado de fuentes literarias» equivale a decir con otras palabras «derivado del mito».

A los Jātakas a menudo se les llama «cuentos populares», adoptados por los budistas y usados por ellos para fines edificantes. Sin embargo, cuando los examinamos, encontramos que su contenido es preponderantemente mítico, metafísico y dogmático; y su formulación es a menudo tan precisa como para hacer inconcebible que haya sido inventada por una mentalidad profana. Para tomar un simple ejemplo, pertinente en relación con lo presente pues tiene que ver con una decapitación sacrificial, el Jātaka N° 465 describe la encarnación del Boddhisatta como el Devarāja Yakkha de un poderoso árbol Sāl, que ha crecido durante 60.000 años: el Rey desea construir un palacio soportado por una sola columna, y no hay ningún otro árbol que pueda servir; el Boddhisatta está dispuesto a someterse a su destino, pero pide que se corte primero su copa (*agge ca chindvā*), para que no aplaste a los árboles más pequeños, sus hijos alrededor de él. Esto es mucho más que una historia bonita; pues no cabe duda de que el Yakṣa en el Árbol de la Vida es Brahma, y de que la historia se remonta a *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.8 donde «Ese sacrificio de Prajāpati (decapitado, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.1, y que es dividido, o que se divide a sí mismo por amor de sus hijos, *passim*) es como un árbol con su copa cortada» (*agraprasāṃ vṛkṣaḥ*); y también, a la pregunta «¿Cuál era la madera y cuál era el árbol del que ellos hicieron el Cielo y la Tierra?» (*Rg Veda Saṃhitā* X.31.7) y a la respuesta «Brahma era la madera, Brahma era el Árbol» (*Taittirīya Brāhmaṇa* II.8.9.6), cf. el griego ὕλη como «materia prima». Por el mismo motivo, Cristo, «por quien todas las cosas fueron hechas», es inevitablemente un carpintero y el hijo de un carpintero. Cf. el Tvaṣṭṛ indio, que ha de ser identificado probablemente

tiene ninguna base en la historia ni en la especulación filosófica, sino que se deriva del mito»; y que «el mito es una narrativa vinculada con un rito». Mantiene que todas las narrativas tradicionales son mitos, y que «Ningún contador de historias populares ha sido conocido nunca como inventor de ninguna de ellas», señalando que los «incidentes en los cuentos folklóricos son los mismos por todo el mundo» (p. 134)⁶⁷. Ciertamente, por íntima que pueda ser la relación del mito con el ritual, nosotros no podemos estar de acuerdo con Lord Raglan (ni con muchos otros eruditos a quienes cita), o aún comprenderle, cuando deriva el mito del rito⁶⁸; pues entonces sería igualmente lógico, o más bien ilógico, derivar el mito de la iconografía, argumentar que Brahmā tiene cuatro cabezas debido solamente a que *una* estatua de Brahmā tiene cuatro cabezas, y decir que los significados se originan en las palabras que los expresan⁶⁹. Sin embargo,

con el Titán Maya, hacedor de «autómatas» auto-móviles; y el Lou Pan Chino, deidad patrón de los carpinteros y hacedor de autómatas de madera (para este último ver P. Pelliot en *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* II.143).

⁶⁷ Las cosas que son las mismas por todo el mundo deben ser de una alta antigüedad. Es perfectamente posible que el hombre de Cromagnon ya «las tuviera de su madre».

⁶⁸ Lord Raglan examina los orígenes (rituales) del drama, pero ignora las «artes primitivas». Pero en todas estas investigaciones es importante tener presente que en el medio tradicional que estamos considerando (todavía una realidad viva para los indios y los indios americanos) no sólo son «ritos» las representaciones dramáticas y las danzas, sino que, hablando estrictamente, también lo son todos los demás tipos de operación artística (por ejemplo, la construcción, la agricultura, y los juegos); y que, como observó acertadamente Hocart (*Les Castes*, 1938, p. 27) «cada ocupación es un sacerdocio». Mucho pensamiento antropológico está viciado por la falacia patética, es decir, por la asunción de que el «hombre primitivo» tenía nuestras preocupaciones «estéticas» y hacía nuestro tipo de distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo significativo y lo útil. Es solamente el tipo de hombre más «civilizado» el que intenta vivir «solo de pan».

⁶⁹ Si nosotros no podemos derivar el mito del rito, tampoco es necesario, aunque es preferible, si debemos escoger entre estas

estamos completamente de acuerdo con Lord Raglan en su rechazo de todas las explicaciones históricas y naturalistas de la génesis del mito. Por supuesto, la explicación por la «ciencia primitiva» es sólo otra forma de la teoría «naturalista». Sin embargo, con respecto a la explicación naturalista, querríamos decir que el punto de vista de que «todos los mitos son mitos solares» es ridículo *solo* desde un punto de vista materialista, es decir, *solo* si nosotros no alcanzamos a distinguir entre Helios y Apolo (Plutarco, *Moralia*, 393D, 400C, D; Platón, *Leyes*, 898D), entre el sol que ven todos los hombres y el Sol a quien no todos conocen intelectualmente (*Atharva Veda* X.8.14).

Hay otro punto de vista, a saber, el de la «teoría alegórica», que forma la base, por ejemplo, de la exégesis bíblica de Filón. Éste era también el punto de vista de Creuzer, que desarrolló en su voluminosa obra, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (3ª edic., 4 vols., 1831-42), donde mantiene que los pueblos antiguos «no poseían, ciertamente, una filosofía completa, pero sí una concepción difusa, y al mismo tiempo grandiosa, de algunas verdades religiosas fundamentales, y en particular del monoteísmo⁷⁰. Estas verdades, sus sacerdotes las

alternativas, que derivemos el rito del mito. El «Rito» y el «mito» pueden ser dos maneras de describir la misma cosa, de la misma manera en que un símbolo *es*, para el «místico que participa», eso que representa. Indudablemente el rito es una mimesis; pero como Aristóteles vio claramente, la imitación es una participación (*Meta physica* I.63). Cuando «Indra danza sus heroicas hazañas» (*Rg Veda Samhitā* V.33.6) nosotros no podemos separar la batalla (mítica) de su mimesis (dramática); de la misma manera, los sacrificadores, que también danzan o representan (*Kausitakī Brāhmaṇa* XVII.6, *Jaiminiya Brāhmaṇa* II.69-70) el mito, están *viviéndolo*. Cf. también C. Kluckhohn, «Myths and Rituals, a General Theory», *Harvard Theological Review*, XXXV (1942).

⁷⁰ Cf. W. Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, 2ª edic. (Londres, 1935).

expusieron en una serie de símbolos, los cuales permanecieron en gran medida los mismos para todos los pueblos, pero, en épocas posteriores, dejaron de comprenderse irremediablemente». Para recuperar las ideas más antiguas, según él, haremos bien en tomar los mitos que parecen más absurdos⁷¹, e intentar interpretarlos.

Lo que precede es el resumen del Profesor H. J. Rose (en *Handbook of Greek Mythology*, 1933, p. 3). Sin duda, Creuzer no era un «crítico»; pero eso solo puede significar que intentó sostener una teoría sana con argumentos falsos. Pero el Profesor Rose tiene otra objeción: «nosotros no tenemos ningún derecho (dice) a suponer que los antiguos cretenses tenían una elaborada filosofía solar o que, si la tenían, la habrían expresado en alegorías», o digamos, «en símbolos». En cuanto a esto, solo diré que a menos que se aprenda a pensar en símbolos, daría lo mismo no intentar comprender la presunta mentalidad primitiva, seguir llamándola «prelógica», y quedarse satisfecho. De hecho, si excluyéramos de nuestro pensamiento teológico y metafísico todas aquellas imágenes, símbolos y teorías que nos han llegado desde la Edad de Piedra, nuestros medios de comunicación se limitarían casi enteramente al campo de la observación empírica y de las predicciones estadísticas (las leyes de la ciencia) que se basan en estas observaciones; el mundo habría perdido su *significado*.

⁷¹ Por supuesto, los «milagros» no son accidentes de la narrativa tradicional, sino que le son esenciales y su parte más significativa. Ciertamente nosotros no podemos llegar a su «forma original» eliminando las «maravillas». Por ejemplo, la historia de los conflictos del Buddha con Māra (Mrtyu), y con el «Ahi-Nāga» en el Templo del Fuego, son recensiones del conflicto de Indra con Ahi-Vṛtra y, en ambos casos, son acontecimientos esenciales a la «carrera» del Héroe.

Así pues, estamos necesariamente de acuerdo con el Profesor Eliade (en *Zalmoxis*, II, 78) en que «la memoria colectiva conserva a veces algunos detalles precisos de una “teoría” devenida desde hace mucho tiempo ininteligible... símbolos arcaicos de esencia puramente metafísica... La memoria popular conserva sobre todo los símbolos que se refieren a “teorías”, inclusive si esas teorías ya no se comprenden». Y al hablar del arte folklórico, señala muy acertadamente que sus orígenes son metafísicos, y que, de hecho, «los símbolos primordiales —que por degradación han devenido simples motivos decorativos— tienen siempre sentidos metafísicos». Pero el contador de historias populares no se toma libertades con su material, aunque él ya no lo comprenda; por el contrario, conserva las formas de las historias y los modelos antiguos mucho mejor que el artista literario, que es mucho menos escrupuloso (Professor Kittredge, *Gawain and the Green Knight* 242, etc.)⁷², y de aquí el descenso desde el mito y el ritual a la épica, de la épica al romance, y del romance a la novela realista. La última degradación del material mítico se la debemos a esos literatos que

⁷² Pues «der Machtkunst sich die Dinge überlegt ansieht und sie im Sinne der Macht oder *den eigenen Geschmack* entsprechend ändert, während der Volkeskünstler völlig unbefangen bei dem bleibt, was überliefert ist» (Strzygowski, *Spüren indogermanischen Glaubens in der bildenden kunst*, 1936, p. 344): «Sin embargo, el arte rural, aunque más joven en milenios en cuanto a ejemplos de hecho, conserva, y éste es el hecho más destacable, el significado verdadero y original, y sus motivos, mucho más fielmente que el arte de la corte, o que todo otro cuerpo representativo de la clase educada. El simple artista aquí difícilmente es consciente de nada, ni venera como el hombre del pueblo lo venera, el significado, cósmico en lo principal, que la tradición ha puesto en su cuna desde un tiempo inmemorial» (Strzygowski, en *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, V, 1937, p.56). De aquí que «Mientras se transmite el material del folklore, estará disponible el terreno sobre el que puede edificarse la superestructura de la plena comprensión iniciatoria» (Coomaraswamy, *Q. J. Mythic Soc.* XXXI, 1940, p. 76).

hoy día, sin ningún respeto ni comprensión de su tema, componen «cuentos de hadas para niños», y que sólo saben como ser divertidos, o sentimentales, o moralistas. Y si puede decirse del pueblo que ya no comprende el material que ha conservado, ¿qué diremos entonces del folklorista y de *su* «ciencia de los cuentos de hadas»? Sólo esto, pienso, que *su* «ciencia» equivale a poco más que a la tesis del azar de Ph. D. en la que las atribuciones literarias se basan sobre cálculos estadísticos.

Para una aceptación del punto de vista de que la narrativa y las formas del arte tradicional, en general, son expresiones precisas de doctrinas metafísicas (que a menudo no podían haberse expresado ni expresarse de ninguna otra manera, ni de ninguna manera mejor, debido a que los principios primeros nunca pueden observarse empíricamente) solo existe una única objeción fatal, a saber, nuestro orgullo y nuestra fe en el progreso. Una vez que hemos vencido la ilusión de que la sabiduría nació con nosotros, ya no queda ninguna dificultad para concebir que el hombre primitivo era un metafísico mucho más profundo que nosotros; por lo cual, ciertamente, nosotros no entendemos lo que ahora se entiende por una «filosofía» sistemática. Así, en 1855, un observador que conoció a los navahos, concluyó que no poseían ninguna religión, ni tradiciones, ni ritos, sino que estaban «inmersos en la más profunda degradación», mientras que, un observador mucho más reciente, pudo decir que sus «ceremoniales podían rivalizar en alegoría, simbolismo y complejidad ritual con las ceremonias de cualquier otro pueblo, antiguo o moderno», que poseen «un panteón tan bien surtido de dioses y de héroes como el de los antiguos griegos», y que «sus ritos son muy numerosos, muchos de ellos de nueve días» de duración, y «con cada uno hay asociados un número de cantos apropiados», y que «tienen cantos de construcción, los cuales celebran cada acto del

levantamiento de la tienda, desde “su concepción” hasta el movimiento dentro de ella y el encendido del primer fuego. Tienen cantos para cada ocasión importante en la vida, desde el nacimiento a la muerte... Y estos cantos están compuestos acordemente a las reglas establecidas (a menudo rígidas), y abundan en figuras de lenguaje poéticas»⁷³. Esto podría haberse escrito, palabra por palabra, como una descripción de la vida espiritual de los indios védicos. El Dr. Speck observa «Creo yo que no se negará, ni siquiera por los propositores de otros credos, el hecho de que los delawarenses produjeron una religión en el sentido real, casi clásico... y, ciertamente, podría haber devenido una gran [religión] del tipo medieval si hubiera estado ligada a los destinos de una raza militante agresiva»⁷⁴. Yo mismo he observado que, si se las considera intelectualmente, las pinturas de arena amerindias son superiores en tipo a toda pintura que se haya hecho en Europa o en la América blanca en el curso de los últimos siglos. Strzygowski observa que «Von den Eskimos hat man gesagt, sie hätten ein viel abstrakteres Bild von der menschlichen Seele als die Cristen: die Ideen mancher sog. primitiven Völker seien wesentlich durchgeistiger als die mancher sog. kulturvölker. Wir müssten wohl überhaupt in der Religion die Unterscheidung zwischen Natur und Kulturvölkern fallen lassen» (*Spüren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst*, 1936, p. 344). Por consiguiente, teniendo presente que no estamos hablando de un

⁷³ Estos son extractos de citas en G. W. James, *Indian Blankets*, 1934, pp. 184, 185. Ver también W. Schmidt, *High Gods of North America*, 1933. Estos volúmenes demuestran como no solo nuestra estimación, sino incluso nuestro conocimiento de las culturas extranjeras, reflejan nuestra propia mentalidad más bien que la suya. Para comprender tales culturas nosotros debemos aprender a pensar en sus términos, no en los nuestros propios, que ya están admitidamente *pre-juiciados*.

⁷⁴ F. G. Speck, *A Study of the Delaware Indian Big-House Ceremony*, Publications of the Pennsylvania Historical Commission, II (1931), p. 21.

conocimiento aprendido, sino de una «antigua sabiduría», una sabiduría que el mundo moderno no ha originado, sino que rechaza desdeñosamente («todo conocimiento que no es empírico, carece de significado para nosotros», Keith, *Aitareya Āraṇyaka*, 1909, p. 42)⁷⁵, ¿puede hacerse alguna objeción real, digamos, a la consideración de que el hombre neolítico conocía ya lo que San Agustín ha llamado la «Sabiduría increada, la misma ahora que siempre fue y que siempre será»? Aquí solo tenemos que preguntarnos si esta teoría correlaciona y explica más que cualquier otra sobre los hechos conocidos. ¿Con cuál otra suposición podemos contar para explicar el hecho de que la *Philosophia Perennis* haya dejado sus huellas por todas partes, tanto en los medios populares o salvajes como en los medios más sofisticados? Esta es una sabiduría que brota de un nivel cultural en el cual «las necesidades del alma y del cuerpo se satisfacían juntas»⁷⁶; ha sido heredada por toda la humanidad; y sin ella nosotros seríamos todavía solo «animales racionales y mortales».

En el presente artículo, nuestra tarea no ha sido mostrar como puede leerse *un* significado *dentro de* los mitos de los

⁷⁵ Un punto de vista que excluye los *valores*. Como observaba E. M. Manasse «la ciencia es incompatible con cualquier percepción directa del valor... El reino de los valores es absolutamente diferente en tipo del reino de la experiencia racional» (*Journal of Philosophy*, XLI, 58).

⁷⁶ R. R. Schmidt, *Dawn of the Human Mind* (1936), p. 167.

Post-scriptum: El presente artículo no es exhaustivo. En particular, no he tratado el material recogido por Karl Preisendanz en *Akephalos, der kopflose Gott* (Alten Orient, Beiheft 8, Leipzig 1926, pp. 80). Entre los puntos más interesantes están (1º) la conclusión de que «die kopflose Schlange am griechischen Sternhimmel findet ihre Erklärung im Mythos vom Kampfe des Herakles mit dem Drachen, dem der Heros den Kopf abhaut» y (2º) el estudio de Osiris como la deidad sin cabeza, y la identificación de su cabeza con el Sol.

héroes que pueden «manipular sus cabezas», sino como puede leerse *el*/significado *de* estos mitos. Sirva el resultado para apoyar las conclusiones alcanzadas por el gran erudito J. L. Weston, a saber, que «Los romances del Grial [y afines] reposan eventualmente, no sobre la imaginación de un poeta, sino sobre las ruinas de un augusto y antiguo ritual, un ritual que una vez proclamó ser el guardián acreditado de los secretos más profundos de la Vida» (J. L. Weston, *From ritual to Romance* 176).

CAPÍTULO DOS

ÁNGEL Y TITÁN: UN ENSAYO SOBRE ONTOLOGÍA VÉDICA*

Ekam vā idam vi babhūva sarvam
Ṛg Veda Saṁhitā VIII.58.2.
Bhrātaram varuṇam agna ā vavṛtsva
Ṛg Veda Saṁhitā IV.1.2
Sarpyā vā ādityāḥ
Pañcaviṁśa Brāhmaṇa XXV.15.41¹

Introducción

La idea principal que desarrollaremos en el presente artículo es que los Devas y los Asuras, los Ángeles y los Titanes, los poderes de la Luz y los poderes de la Oscuridad en

* Publicado por primera vez en el *Journal of American Oriental Society*, (New Haven, Conn.), LV, N° 4, 1935.

¹ «Este Uno deviene el Todo»; «Vuelve hacia aquí, oh Agni, a tu hermano Varuṇa» (es decir, «Revélate a ti mismo», puesto que Agni es «la faz de Varuṇa», *Ṛg Veda Saṁhitā* VII.82.2, y Sūrya es la «faz» de los Ángeles, Mitra, Varuṇa, y Agni», *Ṛg Veda Saṁhitā* I.115.1); «Las Serpientes son los Soles».

Algunos de los problemas tratados aquí los ha planteado previamente el Profesor W. Norman Brown, «The Sources and Nature of *puruṣa* in the *Puruṣasūkta* (Rig Veda 10.90)», *Journal of the American Oriental Society* 51.108-118, y «Proselyting the Asuras», *Journal of the American Oriental Society* 39.100-103. El presente tratado es independiente de Siecke, *Drachenkämpfe*, Leipzig, 1907, y de Scharban, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, Stuttgart, 1933.

Las siguientes son traducciones invariables: *deva*, «Ángel»; *asura*, «Titán»; *ahi*, «Serpiente» (*sarpa* también, «Serpiente» o «serpiente»); *viṭra*, «Dragón»; *māyā*, «Magia»; *māyín*, «Mago».

el *R̥g Veda Saṁhitā*, aunque distintos y opuestos en su operación, son consubstanciales en su esencia, puesto que su distinción no es una cuestión de esencia, sino de orientación, de revolución, o de transformación, como se indica por tales afirmaciones expresas como «Las Serpientes son los Soles» en el *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa*, y el constante empleo de la raíz *vṛt*, «girar», «—vertir», «—volver», etc. en el *R̥g Veda Saṁhitā* y en los *Brāhmaṇas*, en conexión con las relaciones entre los Ángeles y los Titanes, *passim*. En este caso, el Titán es potencialmente un Ángel, y el Ángel es todavía por naturaleza un Titán; la Oscuridad *in actu* es Luz, y la Luz *in potentia* es Oscuridad; por consiguiente, las designaciones de Asura y de Deva pueden aplicarse a una y la misma «Persona», según su modo de operación, como ocurre en el caso de Varuṇa, o, alternatively, puede haber una distinción de nombres en el mismo sentido, como en *R̥g Veda Saṁhitā* I.163.3, «Tú (*Agni*) eres Trita por tu operación interior» (*guhyaṇa vratena*). Al mismo tiempo se propone mostrar que mientras los Ángeles son típicamente «hombres» o «pájaros», los Titanes son típicamente teriomorfos y en particular ofidianos (*sarpya*). Estas tesis son de primerísima importancia en la exégesis de la iconografía y del «culto de la serpiente». La proposición como se esboza arriba se resume en las citas prefijadas a modo de «argumento». En el presente ensayo sólo se tienen en cuenta los poderes masculinos; en conexión con los poderes femeninos correspondientes, la cuestión de la *sarpatva* se ha tratado en «The Darker Side of Dawn», *Smithsonian Miscellaneous Publications*, vol. 94, nº 1; los dos artículos deberían leerse juntos.

1. Indra y Namuci

La historia de Indra y el Titán Namuci, «Retentor», ha sido tratada admirablemente por Bloomfield². Aquí sólo nos referiremos a lo que es pertinente para los propósitos presentes. Indra y Namuci, Titán y Mago, cuya identidad con Vṛtra es evidente, habían sido compañeros dichosos, es decir, bebedores de soma juntos, *ante principium*. Se ha hecho un pacto entre ambos de que Indra no matará a Namuci «con nada seco ni con nada húmedo, ni de día ni de noche», es decir, ostensiblemente, bajo ninguna circunstancia cualquiera que sea. Ciertamente, hay una marcada relucencia por parte de ambos a matar al otro; así, en *Maitrāyaṇī Saṁhitā* IV.3.4, Namuci dice, «Seamos amigos», e Indra responde «Yo no mataré». Esta relucencia por parte de los Ángeles a hacer daño a los Titanes, que de hecho son sus

² «The Story of Indra and Namuci», *Journal of the American Oriental Society* 15.143 sigs. No estoy de acuerdo con Bloomfield en que la «espuma de las aguas» usada por Indra como su arma signifique necesariamente «plomo». En *Śatapatha Brāhmaṇa* XII.7.3.3 el *vajra* de Indra está hecho efectivamente de la espuma de las aguas. Así pues, nosotros podríamos comprender que Indra corta la cabeza de Namuci con la espuma «a modo de *vajra*», siguiendo a Mahidhara sobre *Vājasaneyi Saṁhitā* X.33, y sobre la analogía de *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XV.5.20, «con una caña a modo de *vajra*» y *Jaiminiya Brāhmaṇa* III.266, con una «hoja de hierba dentro de la cual Indra infundió su *vajra*». En X.61.8 *phena* = *retas*. Si correlacionamos ahora I.103.7 *vajreṇa* con II.11.2 *vīryeṇa*, y recordamos que *vīrya* no es meramente «bravura», sino también «semilla» (como lo traduce Bühler en su versión de *Mānava Dharmaśāstra* I.8), es evidente en qué sentido, a saber, con la «virtud seminal» en tanto que *vajra*, como Indra decapitó a Namuci (y así generó, la vida); y esto lo confirma *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XV.5.20 *iṣikām vajram*, si igualamos *iṣikā* con *vetasa*, según se emplea significativamente en X.95.4 *śnathita vaitasena*, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.1.2.22 donde el bambú (*vetasa*) es un tipo de «agua» que se usa simbólicamente para «apagar» (*śamayati*) el feroz aspecto interior de Agni, es decir, para «alejar su mal abrasador» (*śucam asya pāpmānam apahanti*, *ídem* 20), lo cual es justamente lo que Indra hace a Namuci.

parientes, aparece a través de toda la literatura tradicional; cf. la reluctancia similar de Mitra a matar a Soma en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.4.8, la reluctancia de Arjuna en *Bhagavad Gītā* I.26 sig. («Yo no lucharé»; pues los oponentes de Arjuna, «sus mayores, familiares, y amigos», son de hecho los Titanes Védicos), y la de Indra nuevamente en *Jātaka*, I. pp. 202-203 (donde «no por amor del imperio» es un paralelo de *Bhagavad Gītā* I.35 «no por la realeza de los tres mundos», puesto que el dominio en cuestión, en ambos casos, es ese que se revierte de hecho en *R̥g Veda Saṁhitā* X.124.4, *pary āvard rāṣṭram*, y ese que finalmente ganan los Pāṇḍavas en el *Mahābhārata*).

Sin embargo, Indra encuentra el medio de matar a Namuci, evadiendo las condiciones con un subterfugio. La cabeza cortada de Namuci «rueda tras de» (*anvavarta*) Indra, reprochándole amargamente como al «traidor de un amigo» y al «artero héroe matador del inocente» (*Taittirīya Brāhmaṇa* I.7.1.7-8 y *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XII.6, cf. *Mahābhārata* IX.2.436). Indra efectúa su reparación por medio de un sacrificio (sin duda una ceremonia Pravargya, donde la «cabeza del sacrificio» se restaura simbólicamente) y de un baño expiatorio en el río Aruṇā.

En los relatos del *R̥g Veda Saṁhitā* Indra, «que buscaba una vía para Manu, retorció y arrancó (*avartayaḥ*) la cabeza de Namuci... batió (*mathāyat*) la cabeza de Namuci, a saber, la brillante gema que rota» (*aśmānaṁ cit svaryaṁ vartamānam*, V.30.7-8); esta «gema» es el Sol, cf. V.47.3 donde Agni es *pr̥smir aśmā*, la «gema veteada», y VII.104.19 *pra vartaya dīvo aśmānam*, «pon a rotar la gema del Cielo», dirigido a Indra como matador del demonio.

Aquí debe observarse la equivalencia de *vṛt*, y *math* = «rotar»; esta última raíz se usa en el *R̥g Veda Saṁhitā*

passim, primero, con referencia a la generación de Agni por Mātariṣvān (= Vāyu, Spiritus)³ en el comienzo, o por los sacrificadores en el rito análogo, y segundo, con referencia al rapto de Soma por el Halcón (*śyena* = Agni, como lo demuestra Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society* 16.11 sigs.). La naturaleza del movimiento implicado en ambos casos es la misma, a saber, una rotación, y de aquí nuestra traducción «rotar», puesto que la significación «batir» sólo está implicada cuando el proceso se aplica a un líquido, como ocurre en el *samudramathana*. Los pasajes más importantes para la producción de Agni por «rotación» incluyen I.141.3, donde Mātariṣvān «le rota desde su terreno (*budhnāt*), desde la imagen del Búfalo (*varpasah*), cuando él yace oculto» (*guhā santam* = *ab intra*)⁴, él, que así es «traído a nosotros desde el Padre Supernal» (*pituh paramāt*);

³ La «Naturaleza de Viento» de Mātariṣvān (= Mātali) la examina Charpentier en *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*, Uppsala, 1911, pp. 68-83; Charpentier concluye (en general de acuerdo con el punto de vista de los comentaristas indios) «Alles in allen kann ich nicht umhin die Windnatur des Mātariṣvān-Mātali für sekundär in Bezug auf seine Natur als Prometheus und einer der “Vater” zu halten». Mātariṣvān es Vāta-Vāyu, el Viento, el Viento de la Aurora (I. 122 *vasarhā... vātah*) que despierta a Agni (*pra bodhaya purandhim*, ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* 16.18 sigs.), que aventa la llama de la Vida (VI.6.3, donde Agni es *vātajūtāsah*). Cf. el «Espíritu», el «Viento», y el «Viento del Este» en Génesis 1:2 y 8:1 y Éxodo 14:2. La referencia al viento de la aurora puede rastrearse en casi todas las natividades, cf. el alemán medieval «Do in der Stāl kimt überall der Kalte Wind herein».

⁴ *Varpas* = *rūpa* (Sāyaṇa); el Agni manifestado es «La propia imagen del Padre morando en Sí mismo (cf. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.6.2)... su imagen, es decir su Hijo» (Maestro Eckhart), cf. *Atharva Veda Samhitā* X.8.28 (= *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.11), «¿Es él su primogénito o su benjamín? ¿Es él su Hijo o su Padre? Verdaderamente, es un único Ángel quien ha entrado dentro del intelecto, nació como primogénito, y, sin embargo, aún ahora está en embrión», es decir, como en *Rg Veda Samhitā* III.55.7, «aunque procedió el primero, todavía permanece dentro de su terreno».

III.9.5, donde Mātariṣvān trae a «Agni aquí desde allí, a Agni, que había estado oculto (*tirohitam*) de nosotros; Mātariṣvān trae desde los Ángeles al que había sido rotado» (*mathitam*); y VI.16.13, donde Atharvan «te rotó (*nir amanthat*) a ti, oh Agni, desde el loto (*puṣkarāt* = *budhnāt*, arriba)⁵, desde la cabeza de *Viśva(-rūpa)*, el sacerdote»

⁵ Apenas es necesario demostrar aquí (cf. mi *Elements of Buddhist Iconography*, 1935, pp. 19-21) que Śāyaṇa explica correctamente el loto, *puṣkara*, como una designación del terreno de la existencia en cualquier mundo. Sin embargo, en conexión con el sobrenombre de *abja*, «nacido del agua», equivalente a «loto», *puṣkara*, puede agregarse, que en VII.34.16 este epíteto se aplica a la Serpiente, «Yo celebro con letanías a la Serpiente nacida del agua (*abjām... ahim*, cf. *apām napāt* = Agni), cuya sede está en el terreno de los ríos, en los lechos de los ríos» (*budhne nadinām rajahsu śīdan* —un poco difícil, pero evidentemente equivalente a *nadī-vṛtam* aplicado a Vṛtra en otras partes), a quien en el verso siguiente se hace referencia más específicamente como Ahi Budhnya. La exégesis consecuente, es muy sugerente; pues nosotros podemos decir que de la misma manera que Ahi es *abja*, no ciertamente porque sea un loto, sino porque es como el loto, tanto en este aspecto como en el que es la fuente de Agni, así Agni, nacido del loto, es *abjaja*. En plena concordancia con esto, hay un pasaje en el que se describe a Agni, como encontrado «donde ha trepado desde las aguas hasta la hoja del loto» (*adbhya upodāsīptam puṣkaraparṇe*, *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.2.14), pasaje con el que puede compararse también el relato de la procesión de Arbuda Kādraveya (hijo de Kadru, es decir, de la Reina Serpiente, y probablemente el mismo que Ahi, o al menos un *ahī*), «El Profeta Serpiente había hecho una encantación, con lo cual él trepó, y a eso, ciertamente se le llama “el trepado de Arbuda”» (*sarparṣi mantrakṛt yenopodāsarpāt... arbudodāsarpaṇi nāma*, *Aitareya Brāhmaṇa* VI.1, donde a Arbuda se le llama también una serpiente o basilisco venenoso, *āśīviṣah*, que es el equivalente sánscrito de *azhi-visha* avéstico en Azhi-vishapa; por *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* IX.8.7-8, cf. IV.9.4-6, parece que el *mantra* aludido es *Ṛg Veda Samhitā* X.189, pues aquí es «por el verso *sarparājñyā* como Arbuda se desviste de su piel corrupta», *mṛtām tvacam apāhata*).

Para el loto (= tierra) como lugar de nacimiento de Agni cf. también VIII.72.11, donde soma es «vertido en el loto» (*niśiktam puṣkare*), y *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII. 6.3.7, *yonir vai puṣkara-parṇam*. *Ṛg Veda Samhitā* 33.11, donde Vasiṣṭha (Agni)

(*mūrdhno visvaśya vāghataḥ*). Los pasajes para la producción de Soma por rotado son I.93.6, donde «el Halcón rota (o “muele”, *amathnāt*) a Soma desde la Roca» (*pari śyeno adreḥ*), y IX.77.2, Soma «a quien el Halcón del Cielo retorció» (*yaṁ divas pari śyeno mathāyat*, cf. en V.30.8 citado arriba, *śiro dāsasya namucer mathāyat*). Los últimos pasajes son especialmente inteligibles a la luz del repetido «Vṛtra era Soma» en el *Śatapatha Brāhmaṇa*.

2. Makha

Las referencias a un Titán Makha ahuyentado por los Bhṛgu en *R̥g Veda Samhitā* IX.101.13, o cuya cabeza es cortada por Indra en X.171.2, presuponen las versiones Brāhmaṇa en las que la cabeza de Makha deviene el Sol. En X.171.2 Indra «levanta de su escondrijo la cabeza enfurecida de Makha» (*makhasya dodhataḥ śiro 'va tvaco bharaḥ*), anticipando así la plegaria del cuarto verso, de devolver desde el Oeste al Este «al Sol, a Vaśa, que se les había ocultado a los Ángeles» (*sūryam... devānāṁ cit tiro vaśam*): aquí, la «cabeza enfurecida de Makha» corresponde a la «cabeza enfurecida de Vṛtra», cortada por Indra con su dardo de cien juntas en VIII.6.6 (*vi cid vṛtrasya dodhato vajreṇa śiro bibheda*); «Vaśa» corresponde a ese «Vaśa equino» a quien ayudan los Aśvins en I.112.10, etc., y que en VIII.46.33 es evidentemente el Sol; y el «escondrijo» corresponde a la «piel negra que Indra odia» (*indra-dviṣṭām... tvacam asīknīm*, IX.73.5), es decir, a «la inveterada piel de la Serpiente» de IX.86.44, donde Soma, «como Ahi, se desliza fuera de su antigua piel» (*ahir na jūrṇām ati*

brahman... jātaḥ... puṣkare, corresponde a *Gopatha Brāhmaṇa* I.16 *brahma ha vai brahmāṇaṁ puṣkare asṛje*. El hecho de que se diga que Agni trepa de las aguas hasta el loto corresponde al símbolo gnóstico de la ninfa y la imago.

sarpati), en armonía con *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXV.15.4, donde las serpientes «abandonando sus pieles inveteradas (*hītvā jīrṇāṃ tvacam*) se deslizan fuera (*atīsarpanti*), apartan a la Muerte, y devienen Ādityas». Anticipándonos un poco, podemos señalar que la bisección de la Serpiente puede igualarse con la separación del Cielo y de la Tierra.

Volviendo ahora a las versiones *Brāhmaṇa*, en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.5.6. Agni, Indra, Vāyu, y Makha, deseosos todos de gloria (*yaśas*), toman parte en una sesión sacrificial. Makha obtiene la gloria, pero al apoyarse en su arco, la punta de éste salta hacia arriba, cortando su cabeza, y «ésta devino el *pravargya*, pues Makha es ciertamente el sacrificio». En el ritual, a este *pravargya* (o *pravarga*) se le llama también el *mahāvīra*, o *gharma*, y «la cabeza del sacrificio». En *Taittirīya Aranyaka* V.1.1-5, donde a Makha se le llama Vaiṣṇava (Saumya en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.17), el arco hace que la cabeza «rote» (*udavartat*), la cual gira entonces alrededor del Cielo y de la Tierra (*dyāvāpṛthivī anuprāvartata*, cf. *Ṛg Veda Samhitā* V.30.8, *vartamānaṃ rodasī*); y el hecho de «que rodó» (*prāvartata*, es decir, de que “procedió”, cf. *pravṛtti*) es el origen del término *pravargya*; el hecho de que estaba incandescente es el origen del término *gharma*; y el hecho de que tenía gran heroísmo es el origen del término «*mahāvīra*». *Taittirīya Brāhmaṇa* II.6.13.1, *sa bibheda valam magham*, cf. *Ṛg Veda Samhitā* III.34.10 *bibheda valam*, sugiere la identidad de la «Caverna» personificada, Vala (cf. *vara*, *varaṇa*, *varuṇa*, *vṛtra*, *varāha*) con Makha, pero el hecho de que la lectura sea *magham* y no *makham* (cf. IX.20.7 *kṛīṇur makho na marīhayuḥ pavitrāṃ soma gacchasi*, «lo mismo que Makha, Soma», etc.), ratifica la indivisibilidad de la incansable bravura, riqueza, y generosidad en el héroe ideal. La exposición es más completa en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1; los Ángeles presentes son Indra, Agni, Soma,

Makha, y Viṣṇu (quizás deberíamos leer Soma-Makha ó Makha-Viṣṇu); aquí es la cabeza de Viṣṇu la que es cortada por el arco, cuya cuerda es roída por hormigas, y esta cabeza deviene «aquel Sol de allí»; el resto de él yace extendido (*pravṛj*, de donde *Śatapatha Brāhmaṇa* deriva *pravargya*, mejor que como en el *Taittirīya Aranyaka* citado arriba)⁶.

⁶ En *Rg Veda Samhitā* V.30.15 se dice que el *gharma* se calienta (*pravṛje*), «para el Pravargya». En relación estrecha con *pravṛj* tenemos el védico *parā vṛj*, «rechazar», «desechar», que se emplea tan a menudo en relación con Agni, *Rg Veda Samhitā* II.13.12; II.15.7; IV.30.16; y probablemente en la misma relación en I.112.8. En I.116.24, Soma también es «como Rebha, *pravṛktam*»; mientras que en X.8.9 *parā vṛj*, en la forma *parā vark*, se usa en relación con la decapitación de Viśvarūpa; de donde puede inferirse que *parāvṛj*, *parāvṛkta*, aplicados a Agni y a Soma, se dicen con referencia a la deposición del cuerpo después de la decapitación. Estos términos aparecen en asociación con la expresión «hacer ver al ciego, y andar al lisiado», y si como nosotros suponemos esto significa «efectuar la procesión del Sol», que, por así decir, había sido un «gusano ciego», la relación de ideas es evidente; pues siendo el Sol el «ojo» de Varuṇa, *passim*, Varuṇa solo puede considerarse como ciego mientras el Sol es todavía *tamasā apagūḷham*, *guhā nihitam*, etc., es decir, antes de la sección de la cabeza de la Serpiente, y como «ofidiano», lo cual se expresa diciendo que el Sol era originariamente «sin pies» (*apad*, a menudo equivalente a «serpiente», cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.9, «puesto que él, Soma, era sin-pies, por eso era Ahi») y sigue siendo sin pies hasta que Varuṇa «le hace pies, para que pueda proceder» (I.24.8); para la distinción correspondiente de los aspectos «sin pies» y «con pies» de los principios femeninos, ver *The Darker Side of Dawn*. Para un estudio más completo de *vṛj* o *varj* en el *Rg Veda Samhitā* ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* 35.273 sigs.; el sentido primario es el de «ejecutar», y de aquí «incapacitar», como en la expresión «incapacitado» = «arruinado». *Parā vṛj* corresponde también a *parāsa* en IV.18.8 y *parāsyat* en X.72.8.

Con referencia a las designaciones de Agni como *prśnir āsmā* y del Sol como *vartamānam āsmānam* citadas previamente (de donde el uso en el ritual de una «piedra yeteada», *āsmānam prśnim*, que representa a «ese Sol de allí», *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.2.3.14), puede observarse que estas formulaciones, tomadas en relación con el carácter ofidiano de la deidad *ab intra*, explican el origen de lo que ahora (en la medida en que se ha olvidado su

Indra se abalanza sobre el «héroe» (*mahāvīra*) caído, lo engulle (*taṁ paryagrṇāt*, en otras palabras, traga o más bien bebe, a quien es realmente Soma), y así «devino *makhavat*, pues Makhavat es el que es metafísicamente (*parokṣeṇa*) Maghavat»; además, «Makha es lo mismo que Viṣṇu... el Sacrificio»⁷. Es evidente que se requiere una expiación (pues la matanza de Vṛtra, paralela a la de Viśvarūpa, es ciertamente uno de los *kilbiṣāṇi* [pecados] de

significación) es, hablando estrictamente, una superstición, a saber, la noción de que hay una joya en la cabeza de una serpiente.

⁷ Devorando, o como debemos expresarlo en la presente conexión, bebiendo a Makha-Soma, Indra se apropia de las cualidades deseables del héroe caído por una incorporación que es al mismo tiempo sacrificial y Eucarística, cf. San Juan 6:56, «El que come mi carne y bebe mi sangre, mora en mí, y yo en él». Por supuesto, esto era el principio básico del canibalismo, y es notable que haya sobrevivido en los rituales de Comunión tanto védicos como cristianos.

Los relatos Brāhmaṇa se prefiguran claramente en las referencias védicas más breves. El hecho de que Makha es el sacrificio y la causa de su eficacia es particularmente claro en IX.20.7, «Tú, Soma, vas gozosamente (*kṛīluḥ*) al filtro, como Makha pródigo de dones (*makho na maiṇhayuḥ*), confirmando al laude su virtud heroica (*suvīryam*)», donde también debe observarse que *kṛīluḥ* (cf. el uso de *kṛī* en otras partes en el *Ṛg Veda Saṁhitā*) implica lo mismo que *līlāvatāraṇa*, o, en otras palabras, un sacrificio voluntario. En IX.17.6 Soma es la «cabeza del sacrificio» (*mūrdhan yajñasya*). En IX.5-6 Soma se asimila a la vez a Indra y a Prajāpati explícitamente, y por las expresiones empleadas, a Agni como en I.13. En I.134.1, VIII.7.27, y VIII.46.25 a Vayu solo, o a los Devas colectivamente, se les invita a «participar de Makha» (*makhasya dāvane*, mejor quizás, «a participar del sacrificio»), y «a ser pródigos» (*dāvane*) a su vez; y el hecho de que todos participen efectivamente de la virtud de Makha, puede inferirse del uso de *makha*, «bravo» (en la batalla, cf. gigante-*maquia*) como un epíteto no solo de Indra mismo (III.34.2), sino también de Pūṣan, Savitṛ, Agni, los Áśvins, y los Maruts.

Un pálido reflejo de la doctrina precedente sobrevive incidentalmente en el budismo pali, donde se explica que a Indra se le llama Maghavā porque, cuando era un hombre, había sido una vez un brahman con ese nombre» (*Dialogues of the Buddha*, 2, p. 297, donde se cita a *Saṁyutta Nikāya* I.230 y *Jātaka* IV.403 = V.137). *Makkha*, en pali, es «cólera», «inmisericordia», etc.

Indra, *Aitareya Brāhmaṇa* VII.28; para los cuales pecados de Indra ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* 19 (2).118 sigs). Pero sólo Dadhyañc At-harvan sabe cómo ha de reponerse la cabeza del sacrificio, e Indra, perfectamente satisfecho con lo que se ha hecho, le prohíbe revelarlo⁸. Sin embargo, los Áśvins, como ocurre

⁸ A Dadhyañc mismo se le hace sufrir la decapitación, después de lo cual su cabeza es reemplazada por la de un caballo; lo cual constituye un paralelo de la decapitación, no sólo de esa por la que se efectúa la procesión de Agni-Sūrya, donde hay una reposición simbólica de la cabeza en el ritual, sino también de la de Gaṇeśa, que, en la mitología śaiva, se relaciona con Skanda Kumāra como Agni se relaciona con Indra en el *Ṛg Veda Samhitā* (a saber, la relación del *brahma* y *kṣatra*), y a quien, al perder su cabeza, se le da la de un elefante.

La doctrina del «misterio», la doctrina de la «miel», es decir, la doctrina de «soma» (cf. X.68.8 *asnāpinaddham madhu*) es la del verdadero significado del ritual sacrificial, y su significación como un acto de expiación y de reintegración, es un deshacer la obra de desintegración con la que comienza el mundo; misterio que, aunque se efectúa exteriormente en el ritual, no ha de revelarse a nadie excepto al aspirante cualificado (*Śatapatha Brāhmaṇa loc. cit.*).

No obstante, la naturaleza de la «doctrina de la miel» se indica suficientemente en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.1.18, y más claramente que en *Taittirīya Samhitā* VII.3.1.4; se han hecho tres cuencos Mahāvira, de los cuales a uno se le trata con la fórmula «la cabeza de Makha eres tú», y a los otros silentemente, y se explica «Con todo lo que se hace (*karoti*) con la fórmula Yajus, con eso se constituye (*samśkaroti*, “integra”) ese aspecto (*rūpam*) de Prajāpati que es explícito y finito (*niruktaś ca parimitaś ca*), y con todo lo que se hace silentemente (*tuṣṇīm*), con ello se constituye ese aspecto de él que es implícito e infinito», de manera que, haciendo de ambas maneras, se constituye a Prajāpati en su entereidad (*sarvaṁ kṛtsnam*), y así se reintegra a sí mismo. Esta explicación se aplica además a la práctica de la «recitación silente» en otras partes, por ejemplo, *manasā stuvate* en *Taittirīya Samhitā* VII.3.1.4, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* II.1.4.29; cf. también las *orationes secretae* en el sacrificio cristiano (la Misa). El principio del culto sutil (*sūkṣma*), en tanto que se distingue del culto grosero (*sthūla*) en la práctica posterior, es análogo

En cuanto al ritual mismo, no debe olvidarse nunca que «la observancia de su regla es la misma que en la creación» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.26 y XIV.3.1.36, etc.); y, hablando estricta-

también en *Rg Veda Samhitā* I.116.12, obtienen de él el secreto, e instruyen a los Ángeles, acordemente, en como, con el uso apropiado del vaso Mahāvira, «se repone nuevamente la cabeza del sacrificio, y se hace que el sacrificio sea entero»; los Ásvins mismos son admitidos entonces a una participación en el sacrificio⁹. *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.17 da fórmulas para hacer el vaso, el cual tiene partes correspondientes a las de una cabeza, y cuando está completado se le trata con las palabras «La cabeza de Makha eres tú», tomadas de *Vājasaneyi Samhitā* XXXVII.8, palabras a las que el *Śatapatha Brāhmaṇa* agrega «pues él es ciertamente la cabeza de Makha Saumya», es decir de ese Makha que es o que era realmente Soma»; cf. «Pues Vṛtra era Soma», citado abajo. En *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5 el Sol es emanado (*asṛjyata*) desde la cabeza de Prajāpati, «él¹⁰ arrancó su cabeza» (*udahan* en lugar del usual *udvavarta*), y «eso devino el *droṇa-kalaśa*», lo cual corresponde a *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4 citado abajo. La identidad de

mente, si la «creación» es eterna (ver mi «Eternal Creation in the Rg Veda» que ha de aparecer en el Ramakrishna Memorial Number of the *Vedanta Kesari* en 1936), del sacrificio, como se considera en los Brāhmaṇas, puede decirse lo que se ha afirmado del sacrificio cristiano, la Misa, a saber, que «no está confinado ni limitado por las condiciones del tiempo y del espacio» (Bede Frost, *The Meaning of Mass*, Oxford, 1934, p. 63); y en cuanto a su eficacia, puede decirse igualmente lo que se afirma del sacrificio hebreo, a saber, que «el impulso del sacrificio es el sostén de los mundos» y que es por el impulso del humo de abajo como «la lámpara (es decir, el Sol) se enciende arriba» (Zohar, Vayehi section, II.374 en la versión de Sperling y Simon). Aquí, como en otras partes, no hay nada único en el punto de vista védico.

⁹ En el que, originalmente, no tenían ninguna parte, como sabemos también en relación con la historia de Cyavāna (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XIV.6.10; *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.5; *Jaiminiya Brāhmaṇa* III.120 sigs., etc.), a quien nosotros identificamos con Prajāpati.

¹⁰ Aquí «Él» debe entenderse «Indra». En *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4 (Kāṇva), *devāḥ... vyagrṇata*, (Mādhyamīna) *udvavarta*.

Makha-Saumya con Prajāpati es muy evidente también en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2, donde ambos igualmente son el sacrificio; e incluso prescindiendo de esto, la equivalencia sería obvia, puesto que, en ambos casos, uno de los principales propósitos del ritual es siempre reintegrar al creador, cuando está desintegrado por la expresión de las criaturas, cuando está caído, y no puede levantarse (para Prajāpati, ver *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.35-37, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* IV.10.1, VI.5.1, etc.).

3. El Sacrificio del Rey Soma

En *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.4.3.4 encontramos «Pues Vṛtra era Soma¹¹. Cuando los Ángeles le hirieron, su cabeza rotó (*udvavarta*) y devino el *drona-kalaśa*», es decir, el vaso de soma, cf. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5.7 «el vaso de los Ángeles». El hecho de que la cabeza devenga un vaso explica la designación de algunos vasos como *kapāla*, «copa cráneo», en éste y en otros rituales. El «Vaso de los Ángeles» parece ser el Sol, más bien que la Luna, la cual es el vaso de los Asuras.

La preparación de soma representaba un sacrificio efectivo del Rey Soma, como es explícito en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.3.4.1, cf. IV.4.5, 21-22, donde al prensado de los tallos se le llama la matanza de Soma, y donde a los tallos secos se les rejuvenece simbólicamente con su inmersión en el agua, en tanto que equivalente de la tintura (*rasa*), como un acto de expiación; el sacrificio efectivo se indica similarmente en el uso de la raíz *śam* en *Rg Veda Samhitā*

¹¹ «Vṛtra era Soma» parece traducir el texto más literalmente, y concuerda mejor con el orden de los acontecimientos que el «Soma era Vṛtra» de Eggeling.

V.43.4, *bāhū... somasya ye śamitārā*, «estos brazos que dan a Soma su *quietus*».

Recordando la equivalencia de *vṛt* y *math* puede verse claramente cómo el machacado de los tallos del soma refleja la pasión de Makha-Saumya o Vṛtra. El hecho de que la obtención de soma tenga que representarse también como un raptó llevado a cabo por el Halcón (Agni) en favor de Indra, o como un robo por parte del propio Indra (otro de sus *kilbiṣāṇi* [«pecados»]), depende, por supuesto, del hecho bien conocido de que ya sea como Rey o ya sea como Árbol, Soma estaba originalmente en posesión de los Titanes, y bien guardado por ellos; cf. X.97, donde Soma es el rey de las hierbas, que estaban en el ser mucho antes del ser de los Ángeles mismos¹². En relación con la idea del sacrificio

¹² Es notorio el que los Titanes eran los primeros poseedores del Soma, poderosos bebedores de soma antes de la natividad de ningún Ángel; allí «el Gandharva protege su sede (la de Soma)», IX.83.4 etc., de aquí que el Halcón (Agni) lo traiga para Indra, o que Indra lo robe para sí mismo, *Rg Veda Samhitā passim*. Como un árbol, Soma es el rey de las plantas, el Árbol de Vida en tanto que se distingue del Árbol de Muerte, cf. Génesis 3:22 «no sea que tome también del árbol de vida, y coma, y viva para siempre». Como un líquido, obtenido cuando se sacrifica al «árbol», el soma es la savia (*rasa*), la sangre del árbol, el Agua de la Vida. Por otra parte, el soma que se bebe en los rituales terrenales no es nunca ese verdadero vino de la vida con el que el intoxicado Indra es capaz de vencer a los Titanes y producir toda la emanación, sino que es *rasa*, *amṛta*, sólo analógicamente. Expresiones tales como *parvatāvṛdh*, IX.46.1. o *nābhā pṛthivyā giriṣu*, IX.82.3 (cf. V.43.4, IX.72.7 y Yaśna XLII.5) no son en el comienzo designaciones de un hábitat local, cuyo emplazamiento pudiera haberse perdido en tiempos mas recientes; el soma se «pierde» en un sentido completamente diferente, pues «cuando la planta se prensa, ellos imaginan que beben del verdadero soma, pero del que los Brahmanes comprenden como Soma, nadie saborea jamás, nadie lo saborea de cuantos moran sobre la tierra» X.85.3.4. «Lo que los Brahmanes comprenden por “Soma”» no es, por supuesto, una entidad física. En relación con esto, es significativa la enunciación explícita de una doctrina de la transubstanciación en *Aitareya Brāhmaṇa*

puede observarse también que las designaciones de *soma* y *puruṣa* se asimilan definitivamente en X.51.8, donde «la Persona de las hierbas», a quien Agni obtiene cuando acepta el sacerdocio, difícilmente puede ser otro que el Rey Soma.

Es «como Ahi como Soma se desliza fuera de su piel inveterada, y como un vigoroso corcel glauco corre y juega» (*ahir na jūrṇām ati sarpati tvacam atyo na kṛlann asarad vṛṣā hariḥ*, IX.86.44), lo cual concuerda con «Vṛtra era Soma» citado arriba, cf. la designación de Soma como «Jabalí» (*varāha*, IX.97.7).

4. Viśvarūpa y Vṛtra

Viśvarūpa, «Omni-forme», aparece a la vez como el nombre de un Titán, y como un epíteto con aplicación a su padre Tvaṣṭṛ, el Creador *per artem*. En *R̥g Veda Samhitā* II.11.19, X.8.7-9, y X.99.6 (combinando estas exposiciones) encontramos que Trita Āptya (es decir Agni, *ab intra*, sediento de proceder) en alianza con Indra mata a Viśvarūpa, el de siete rayos, seis ojos, y tres cabezas¹³, arrancando

VII.31: «Por así decir, es metafísicamente (*parokṣeṇa*) como él obtiene la bebida de soma, pero ella no es literalmente (*pratyakṣam*) bebida por él. El [árbol] Nyagrodha es metafísicamente el Rey Soma; metafísicamente el Kṣatriya obtiene la semejanza del poder espiritual (*brahmaṇo rūpam*), por medio del sacerdote, de la consagración, y de la invocación». Soma, *amṛta*, es *divi... gūlham*, *R̥g Veda Samhitā* VI.44.23-24. Cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* III.6.2.10-11, donde el único acceso a Soma es por la vía de *dīkṣā* (iniciación) y de *tapas* (ardor).

¹³ Las tres cabezas de Viśvarūpa, como las del Sol, pueden corresponder a los tres mundos, cf. *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.11-12, donde es «por las tres vueltas» (*āvṛdbhir*) del Gāyatra (Sāman) como el Puruṣa conquista el Cielo, el Mundo Intermedio, y Este Mundo, y todo lo que hay en ellos; el Gāyatra mismo es *tryāvṛt*. El uso de *āvṛt* aquí, responde al uso de la raíz *vṛt* en todas

(*parā varṣ*) o llevándose (*ava... bharat*) sus cabezas y levantando su ganado. En II.11.19 Indra entrega Viśvarūpa a «Trita de nuestro partido», y ha de inferirse que tiene lugar una decapitación, pues en el verso siguiente el Sol se pone a orbitar (*avartayat sūryo na cakram*)¹⁴. En X.99.6 los epítetos

partes, e igualmente al sentido especial de *āvartta*, que equivale a *pravṛtta*, y que significa una entrada en los mundos.

¹⁴ A veces se ha malentendido la relación de Indra con el Sol; hablando estrictamente su posición es la de Lucifer antes de la Caída. Indra nunca está en guerra con sus compañeros los Ángeles. Son ellos los que le suplican «trae la rueda del Sol hasta nosotros» (*pra sūras cakram vṛhatād abhike*, IV.16.12) Indra «roba la rueda solar» (*cakram muṣāya... sūryam*, IV.30.4) más bien a los Titanes y para Kutsa cuando luchaba; de la misma manera que Indra «fija» (*ni khidat*) la rueda y «roba» (*apa dhayī*) la Vida Universal (*viśvāyu*, es decir Agni) al Gran Demonio (*mahā druhaḥ*, IV.28.2); enteramente paralelo a esto es su abducción de la Palabra (*vācam muṣayati*, I.130.9), cuya restauración se demanda y se efectúa en X.109. En X.23.5, donde Indra «gana» (*jayat*) el Sol como si fuera en un juego de azar, es a los Titanes a quienes se lo gana, y no se trata de que «venza al Sol» como se pretende en Macdonell, *Vedic Mythology* p.31.

La gran rebelión de Indra contra el Padre, por la que se subvierte el reino, tiene lugar en el comienzo. Sin embargo, en su mayor parte, en el *Rg Veda Samhitā* Indra observa las relaciones legítimas entre el *kṣatra* y el *brahma*, es decir, actúa como Fidei Defensor (*vratapā*), y su coraje y su lealtad hacia sus compañeros están muy lejos de ser innobles; el dual Indrāgnī preserva incluso la coincidencia primordial de la realeza y el sacerdocio en una y la misma persona. Pero en la literatura posterior (*Brhād Devatā* VII.54-58) y especialmente en el budismo, las posibilidades inherentes al principio del poder temporal se desarrollan más plenamente, e Indra deviene Mammon.

Debe comprenderse, por supuesto, que Indra, Lucifer, y Satán, no deben confundirse con el poder «malo» de Oscuridad, de la Muerte (*mṛtyu*, *māra*), de la Divinidad, a saber, el «inclemente Padre» mismo. La anchura de todo el universo separa al uno del otro, separa la «oscuridad exterior» de la Oscuridad *ab intra*, «impenetrable a toda iluminación y oculta de todo conocimiento» (Dionisio, *Ep. ad Caium Monach*, citado por Santo Tomás, *Summa Theologica* III.92.1), Oscuridad de la que dice Santo Tomás que se llama «Oscuridad» «debido a su excesiva brillantez», es decir, debido a que es una luz *cegadora*. Indra, aunque como todo otro Ángel es Titán de nacimiento, sigue siendo un

son inconfundibles, pero al *dāsa* se le llama el Jabalí (*varāha*), y no se le nombra de otro modo.

En las versiones más largas de *Taittirīya Saṁhitā* II.4.12 y 5.1. sigs. (cf. *Kausitakī Brāhmaṇa* XV 2-3) Viśvarūpa es hijo de Tvaṣṭṛ y de «una hermana de los Titanes»; Viśvarūpa ya ha sido matado, y Tvaṣṭṛ prepara un sacrificio de soma, del cual se excluye a Indra. Pero Indra se apodera del soma por la fuerza, como en muchos otros textos se dice que hace¹⁵. Tvaṣṭṛ rota (*avartayaṭ*) el resto del Soma en el fuego sacrificial, diciendo «Salve, gran creciente, como enemigo de Indra». Ello viene a la vida y se lo llama Vṛtra, ya sea porque Tvaṣṭṛ lo «separó» dentro del fuego, o ya sea (más correctamente) porque ello «envuelve» a estos mun-

Ángel incluso en su orgullo, y como Satán mismo, «no está caído en naturaleza, sino en gracia»; mientras que el Padre-Dragón jamás ha sido *naturado* y jamás puede ser *naturado*, puesto que es él quien por su naturaleza *natura* todas las cosas.

¹⁵ Otro de los muchos pecados (*kilbiṣāṇi*) de Indra. En *Rg Veda Saṁhitā* III.48.4 «Cuando al nacer hubo vencido a (su padre) Tvaṣṭṛ, Indra robó (*āmuṣya*) por la fuerza el soma y lo bebió»; en VI.44.22 Indu (Indra, aquí como en II.22) «roba las armas (*ayudhāni*) y las artes mágicas (*māyāḥ*) de su inclemente padre» (*pitur aśivasya* —obsérvese el contraste en X.124.2-4, donde Agni, aunque elige a Indra y deserta al Padre, se llama inclemente a sí mismo, y clemente al Padre); en IV.17.12 «¿Qué inquieta a Indra de su Madre, qué le inquieta del Padre Progenitor que le engendró? (Le inquieta solo) eso que desata inmediatamente su furia» (a saber, el trago de soma). La violenta ruptura de la armonía preexistente por Indra, y el brutal tratamiento de sus padres, como en IV.18, aunque está realmente de acuerdo con la providencia del Padre Supernal (*dhītiṁ pitur... parasya*, X.8.7), deviene una ocasión de reproche: por éstas y las demás ofensas, y aunque actúa por necesidad infalible y «hace lo que debe hacerse», a Indra se le excluye a veces del sacrificio, por ejemplo, en *Aitareya Brāhmaṇa* VII.28, donde se cita su agravio contra Bṛhaspati y contra Viśvarūpa, y «por el hecho de que robó el soma a Tvaṣṭṛ, incluso hoy el poder temporal (*kṣatra*) está privado de beber soma». Por otra parte, Agni es el Redentor (*kilbiṣaspt* X.71.10).

dos¹⁶. Este Vṛtra toma posesión demoniaca de Agni y de Soma, quienes caen así en el poder *asurya*. Indra, e incluso Tvaṣṭṛ (como ocurre también en *Rg Veda Samhitā* I.80.14) se alarman. Tvaṣṭṛ proporciona a Indra su dardo (como es usual, por ejemplo, *Rg Veda Samhitā* I.85.9, pero en VI.44.22 Indu —es decir, Indra, como en II.22— «roba las armas de su inclemente padre y también su magia») e Indra lo levanta para matar a Vṛtra, pero Agni y Soma gritan que ellos están «en él». Indra hace boquear a Vṛtra, y Agni y Soma escapan de su boca¹⁷. El Cielo y la Tierra son extraídos con la promesa de luces para él, y de especies (*rūpāṇi*) para ella¹⁸. La observación dirigida por Indra a Viṣṇu es muy significativa, «Ven, cojamos eso por lo cual él (Vṛtra) es estos mundos» (*vo yena ayam idam*), cf. *Rg Veda Samhitā* X.88.9 donde «en él (en Agni) los Ángeles ofrecieron todo el universo» (*yasmīn ājuhāvur bhuvanāmi viśvā*). En *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3 el curso de los acontecimientos es similar; cuando el soma es arrojado en el fuego «en

¹⁶ La derivación de Vṛtra, como la de Varuṇa, de la raíz *vṛ*; «cubrir», «encerrar», «ocultar», parece preferible a una derivación de la raíz *vṛt*.

¹⁷ En X.90.13-14 es Agni e Indra quien procede de la boca del Puruṣa; la cabeza del Puruṣa se «con-vierte» (*sam avartata*) en Dyauh, aquí evidentemente el Sol.

¹⁸ Similarmente en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XVIII.9.6, el Cielo obtiene sus luces (*nakṣatrāṇi*) de Vṛta y la Tierra sus fenómenos diversificados (*citrāṇi rūpāṇi*). En conexión con esto tomamos *rūpāṇi* como las «cosas en su tipo», como las «obras de distinción y ornamento»; cf. los *pururūpā vapūṃśi* de la Tierra en *Rg Veda Samhitā* III.55.5, los *viśvarūpāḥ paśuvaḥ* en VIII.100.11, y los *sarvāṇi rūpāṇi* en *Aitareya Brāhmaṇa* V.23 en relación con la Tierra en tanto que la Reina Serpiente, y *Jaiminiya Brāhmaṇa* I.160, cf. *Taittirīya Samhitā* II.4.6, donde la Tierra es *citrā*. La partición de Vṛtra, de Puruṣa, de Prajāpati, es el acto de creación que implica la separación del Cielo y de la Tierra; para la división correspondiente de las «luces» y de las «especies», a saber, de la luz portaimagen y omniforme y de los fenómenos ejemplificados, ver mi «Vedic Doctrine of Exemplarism», que ha de aparecer en el James Haughton Woods Memorial Volume.

tanto que rotaba (*vartamānaḥ*) devino el Dragón, y en tanto que era sin pies (*apad*) devino la Serpiente». Todas las cosas, los Ángeles, las ciencias, la gloria, el alimento, y la belleza salen de Vṛtra, que yace drenado de sus contenidos como un odre vacío, «contraído y vaciado»¹⁹. Indra está a punto de matarle, pero él dice, «No tires, pues tú eres ahora lo que yo era; sólo divídeme»²⁰. Indra le corta en dos (*dvedhānvabhīnat*), haciendo la luna de esa parte de él en la que estaba inherente el soma, y de la otra, es decir, de la parte titánica, el vientre en todas las criaturas, de donde que los hombres digan que «Vṛtra está dentro de nosotros»²¹.

En *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.5.20 es Uśanas Kāvya, «que era el sacerdote de los Titanes», el que es persuadido a pasarse al lado de los Ángeles, que así son apoyados por el poder espiritual²², y esto explica la alusión «cuando Uśanas

¹⁹ En *The Darker Side of Dawn* hemos señalado que *apad* deviene un sobrenombre de «serpiente», y la significación de *apad* en contraste con *ekapad*, *padavī*, etc.

²⁰ El hecho de que Vṛtra está «vaciado» corresponde a la expresión *aricyata* empleada en relación con Prajāpati cuando ha derramado a las criaturas, por ejemplo, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* IV.10.1 *prajā asṛjāta so 'ricyata*; y a las palabras del Maestro Eckhart, «la totalidad de lo que conoce, la totalidad de lo que puede dar», que es, por supuesto, su aspecto finito y presentable, es decir, su «faz», pues es solo un «cuarto» de su ser lo que «deviene» (*abhavat*, *Rg Veda Saṃhitā* X.90.3.4), y «tres cuartos permanecen dentro» (*trīṇi padāni nihitā guhā*, *Atharva Veda Saṃhitā* II.1.2).

²¹ En la mayoría de los relatos, más bien que matarle, es evidente que al Dragón se le hiere vitalmente y se le hace impotente; esto es válido también para Prajāpati, el Sacrificio, que «sobrevive a esta pasión» (*tām vā āyusārtim atyajīvat*, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.5).

²² El alimento es la condición *sine qua non* de la *ex*-istencia en cualquier modo, y la *anna-maya* es el soporte de todas las modalidades; de aquí que en X.90.2 se diga del Puruṣa como Señor de la Vida, que «surge por el alimento», puesto que el alimento, como en *Maitrī Upaniṣad* VI.11, es la primera manifestación del Espíritu, y «por el alimento el soplo de vida es modificado (-*maya*)».

te alcanzó», en *Rg Veda Samhitā* V.31.8²³. En *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.125, Bṛhaspati (también hijo de Tvaṣṭṛ, *Rg Veda Samhitā* II.23.17) es el sacerdote de los Ángeles, y Uśanas Kāvya el de los Titanes; la victoria de los Ángeles está asegurada cuando Uśanas Kāvya se pasa a su lado. En la versión de *Bhāgavata Purāṇa* VI. caps. 7-13, Vṛtra se comporta con gran nobleza, pero acusa a Indra de matador del brahman, debido a que ha matado a su gurú, Viśvarūpa, que aquí es hermano de Vṛtra. A Indra le lleva 360 días cortar la cabeza de Vṛtra, es decir, evidentemente, un «Año» eónico, durante el cual, por así decir, el Tiempo se devana gradualmente. De hecho, esto es una repetición de la exposición de *Taittirīya Samhitā*, en la que Viśvarūpa es un

El hecho de que «Vṛtra está dentro de nosotros» no responde sólo al concepto de un fuego o combustión digestivo, sino que sugiere también un interesante paralelo; pues es el «estómago» el que nos incita a tomar «alimento» (como se señala en *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.17), y si el estómago se identifica con el Dragón o la Serpiente, entonces, cuando el «pájaro» come del dulce fruto de la higuera (*svādu pippalam atti*, I.164.20), podemos decir que «la Serpiente le tentó» —como en el Génesis, «La Serpiente me engañó y yo comí»— e, inversamente, puede verse que ayunar puede considerarse, no como un ejercicio moral, sino como un rito metafísico, en imitación de ese otro «pájaro» que «no come del árbol», sino que meramente lo mira (*abhi cākaśīti*, *idem*). La designación de «alimento» tiene, por supuesto, una amplísima aplicación, que cubre todos los objetos del deseo, objetos por cuya adquisición el individuo funciona como tal. La identificación de Vṛtra con el vientre —y aquí la semejanza de los intestinos con una culebra es evidente— corresponde a la concepción, tan extendida en la antigüedad, de los «intestinos» como la sede de las emociones, es decir, de la voluntad, en contraste con el «corazón», donde tiene lugar la operación del intelecto.

²³ La «persuasión» aquí, que a menudo es un soborno, corresponde a la «con-versión» que se lleva a cabo en otras partes por medios más violentos; por ejemplo, en *Rg Veda Samhitā* I.148.1 es a Agni a quien Mātariśvān «agarra y muele» (*mathīd yad īm viṣṭaḥ*) para que sea el «sacerdote multiforme de todos los Ángeles» (*hotāraṁ viśvāpsuṁ viśvadevyam*, donde *viśvāpsuṁ* = *vaiśvaraupyam*). Cf. Agni como «Sacerdote Titán» en VII.30.3, y el Sol como «Sacerdote Titán de los Ángeles» en VIII.101.102.

brahman, e Indra incurre en el crimen de matar a un brahman, crimen con el que carga durante un «Año», es decir, hasta el fin de un eón, hasta el «Día del Juicio».

La versión del sacrificio de Tvaṣṭṛ dada en *Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.4.1-8 es de particular interés y arroja una luz aclaratoria sobre su significación como un acto creativo. Aquí el nombre de Prajāpati reemplaza al de Tvaṣṭṛ; es decir, el concepto de creación por generación reemplaza al concepto de creación *per artem*. Prajāpati es único en el comienzo, y desea propagarse; entonces exhala a Agni, el fuego sacrificial, como ciertamente podía esperarse del que es realmente el Dragón. La tierra (*pr̥thivī* = *urvarā*, sin pelo, similarmente en *Ṛg Veda Samhitā* VIII.91.5-6) está «calva», y sin vegetación. El fuego es un devorador. Prajāpati está atemorizado: por consiguiente su Omnipotencia (*mahimā*), su Palabra (*vāc*), parte (*apacakrāma*); en otras palabras, la separación del Principio Primero, la división de la Esencia y la Naturaleza, del Cielo y la Tierra, que habían sido un junto sin división (*parikṣitā*, *samokasā*, etc. en el *Ṛg Veda Samhitā*), tiene lugar ahora (como en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.3, cf. 17, *ātmānam dvedhāpātayat*, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.54, *te vyadravatām*, *Ṛg Veda Samhitā* X.27.23 *kṛntatrād eṣām*, etc.). Prajāpati «busca hacer una ofrenda en sí mismo» (*ātmann eva āhutim iṣe*); entonces «frota» (*udamṛṣṭa*, cf. *Ṛg Veda Samhitā* X.167.4, *stoman... un mṛje*, «Yo aticé al himno») y frotó sus manos juntas tan fuerte, que aún ahora las palmas están sin pelo. Lo que obtiene así (*viveda*, «encuentra») es una ofrenda de «leche» (*payas*), evidentemente el equivalente del soma en las versiones del *Taittirīya Samhitā* citadas arriba. Esa «leche» la arroja dentro del fuego, y de ahí brotan las plantas. Frota de nuevo, y obtiene un segundo flujo. Duda de si hacer o no una ofrenda con esta otra leche (que corresponde al «resto de soma» en las versiones del *Taittirīya Samhitā*). Su propia

Omnipotencia exclama (*svo mahimābhyuvāda*), «Haz la ofrenda» (*juhuddi*). Nuevamente arroja la «leche» dentro del Fuego; «y al instante el Sol salió (*udiyāya*), el Viento saltó (*pra babbhūva*), y el Fuego fue apartado» (*agnih parāñ paryāvartata*, donde el Fuego al que se hace «retroceder» así es, por supuesto, el «Fuego devorador» contra quien se emplean tantas encantaciones apotropáicas en los *Saṁhitās* y en los *Brāhmaṇas*). Así, Prajāpati «se propaga a sí mismo, se pare a sí mismo a través del Fuego, a través de la Muerte» (*prajāpatiḥ... agnir mṛtyor ātmānam atrāyata*); obsérvese el paralelo en *Rg Veda Saṁhitā* X.53.8 (*atra jahāma ye assan aśevāḥ śivānvayam uttarema*, donde *atra* = *parāñ* en *Śatapatha Brāhmaṇa* citado arriba). Finalmente, esta Resurrección del Dios Muriente (cf. *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.17.2-3, donde Prajāpati, cuando está «estupidizado por la vejez», *jīryā mūraḥ*, por el cumplimiento del sacrificio, una vez más comienza a actuar como el principio vivificador de todas las cosas, *sarvasya prasavam agacchat*) es para el que comprende la promesa de una regeneración igual, «pues cuando muere, y cuando le ponen en el fuego, entonces nace (nuevamente) del fuego (*agner adhijāyate*), y el fuego consume sólo su cuerpo» (*Śatapatha Brāhmaṇa* loc. cit. 8), todo lo cual está en completo acuerdo con las asunciones de los Himnos Funerales del *Rg Veda Saṁhitā*, y ninguna doctrina podría ser más explícita.

Han de señalarse algunos rasgos comunes evidentes en Viśvarūpa y Agni, Sūrya, y otros aspectos del primer poder que procede. En *Rg Veda Saṁhitā* I.146.1 Agni *ab intra* (*pītror upasthe*) es como Viśvarūpa de tres cabezas y de siete rayos; en II.5.2 Agni, y en VIII.72.16 el Sol son similarmente de siete rayos; y «donde son esos siete rayos, ahí recede mi afinidad (*nābhi*, ombligo), y Trita Āptya sabe eso, Trita Āptya que conversó con mi linaje», I.105.9, cf. X.64.13. En III.38.4 es como el Sol como Viśvarūpa se

manifiesta a sí mismo, «Cuando el Sol culminó, todas las cosas le adornaron, a él, que se mueve auto-luminoso; esa es la poderosa figura del Toro, la poderosa figura del Titán; él es el Omniforme que toma su sede en sus aeviternidades» (*mahat tad vṛṣṇo asurasya nāmā, ā viśvarūpo amṛtāni tathau*, cf. IX.75.2). En *Vājasaneyi Samhitā* V.35, a Agni se le llama la «luz omniforme» (*jyotir asi viśvarūpam*).

5. El jabalí, Varāha, Emuṣa

El Jabalí, que en la mitología puránica es un avatāra de Viṣṇu, que levanta la Tierra desde las Aguas en el comienzo, en el *Ṛg Veda Samhitā* es un poder hostil que retiene los medios de vida de los Ángeles y los hombres, y se identifica con Viśvarūpa (X.99.6) y con Vṛtra (I.61.6-8, y I.121.11, cf. I.32 donde Vṛtra es también Vyaṁsa y el «primogénito de las serpientes», *prathamajām ahīnām*, IV.1.11 donde Agni *jāyata prathamāḥ... budhne... apād asīrṣā guhamāno antā*, es decir es Ahi Budhnya, y X.90.7 *puruṣam jātam agrataḥ*).

En dos de los textos del *Ṛg Veda Samhitā* Viṣṇu se asocia con Indra en la matanza del jabalí; en el primero, I.61.7, donde se menciona el robo en la fiesta de soma, *viṣṇu* puede ser adjetival, y puede calificar a Indra; en el segundo, VIII.77.10, es explícitamente Viṣṇu quien «trae de vuelta el tocino». En general, la hazaña es típicamente de Indra, aunque sea para beneficio de Viṣṇu, como en *Taittirīya Samhitā* II.4.12 citado arriba. Por ejemplo, en *Ṛg Veda Samhitā* I.121.11 encontramos «Tú, grande (Indra), pusiste con tu dardo a dormir al Jabalí, al Dragón (*vṛtram... varāhum*) cuando él yacía (*āśayamānam*) en los canales del agua». En *Taittirīya Samhitā* VI.2.4.2-3 se dice que el jabalí Emuṣa tiene en custodia la riqueza de los Titanes, más allá de las siete montañas, es decir, aparte de los siete mundos, y

en concordancia con la posesión *asurya* de todas las cosas en el comienzo; Indra, instado por Viṣṇu, traspasa las montañas (cf. *Ṛg Veda Samhitā* VIII.77.6 y 96.2) y ambos entran en posesión del alimento y de la riqueza, es decir, como en *Ṛg Veda Samhitā* VII.5.3 se hace que los Titanes cedan sus «delectaciones» (*bhojanāni*). En *Taittirīya Samhitā* VII.1.5.1 el Jabalí, que ahora levanta la Tierra de las Aguas, se identifica con Prajāpati; Prajāpati, que es el Sacrificio, también con la Muerte y con el Año en *Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.3.1-3. Eso no nos sorprenderá ya; ni tampoco podemos extrañarnos del papel dual que desempeñan el Jabalí o Viṣṇu, puesto que tales aparentes contradicciones son las consecuencias inevitables de las operaciones opuestas (*vivrata*, X.23.1, *virūpā kṛtāni*, III.38.9, etc.) y de la doble apariencia (*virūpa*, *viṣurūpa*, *passim*) de la deidad que se mueve en direcciones opuestas (*dvivartani*, X.61.20, etc.), que permanece en la separación de las vías (*panthān visarge... tathau*, X.5.6 = *Vājasaneyi Samhitā* XII.66 *tathau samare pathinām*), y que cambia su modo como quiere (*yathāvaśam* = *anu vratā*), desde la esterilidad a la productividad (VII.101.3 como en *Śatapatha Brāhmaṇa* 7.2.17).

Ahi-Vṛtra

Ya hemos esbozado algunas versiones de la historia de Vṛtra; y no puede haber duda por *Ṛg Veda Samhitā* I.32 y otros textos de la identidad del Dragón, Vṛtra, con Ahi²⁴, la

²⁴ Ahi corresponde al Azhi avéstico, conocido también como Vishapa, «de baba ponzoñosa», y también al Mušhuššu sumerio, el dragón de siete cabezas matado por Nimurta, el Tiāmat posterior biseccionado por Marduk, que hace el Cielo de una de sus partes; «sería notable que esta leyenda india e iraniana no fuera finalmente sumeria» (Langdon, *Semitic Mythology*, p.130, y fig.

57, la cual bien podría describirse como una pintura de Indra con su *vajra* matando a Ahi-Vṛtra). Frankfort adelanta consideraciones semejantes en «Gods and Myths in Sargonid Seals», *Iraq*, I, 1934, p. 19 en relación con su Lámina III, fig. h, cf. Lám. I, fig. a en la misma revista; de estas figuras puede decirse lo mismo que de las de Langdon. Frankfort señala también que los sellos sumerios son arquetípicos de la matanza de la Hidra de múltiples cabezas por Herakles; puede agregarse que en la mitología griega a Zeus se le representa como serpiente y como toro, y que el conflicto de Herakles con la Hidra es realmente el del hijo con el padre, cf. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 495.

No puede haber ninguna duda de la correspondencia del *ahi*, *sarpa*, y *ṛdāku* védicos con el *nāga* posterior; esto es evidente no sólo sobre los terrenos ontológicos (a saber, el poder característico de los *nāgas* de aparecer a voluntad ya sea como «serpientes» o ya sea como «hombres», la asociación de los *nāgas* con Varuṇa, y el Oeste, y las aguas en general, y la manera en la que los *nāgas*, a menudo de siete cabezas, se representan en la iconografía), sino también en la significativa designación de *ahi-nāga* aplicada a la Serpiente vencida por el Buddha en el templo del fuego, en *Mahāvagga* I.57.7 (*Pali Text Society Translation Series, Vinaya Pitaka*, I.25).

En lo que concierne a Varuṇa, la asimilación a Ahi-Vṛtra se desarrolla en la sección siguiente. Aunque en el *Ṛg Veda Saṁhitā* no se le llama explícitamente una serpiente, los textos y la iconografía posteriores son unánimes en el reconocimiento que tal es su naturaleza real. Varuṇa es una serpiente (*ṛdāku*) en *Atharva Veda Saṁhitā* XII.3.57, como los ríos *ab intra, ṛdākvaḥ*, *idem* I.27.1; *idem* X.4.17, Indra vence a la vez a las serpientes macho y hembra, es decir, los purifica como hace con Apālā en *Ṛg Veda Saṁhitā* VIII.91. Respecto a Varuṇa abundan los textos apotropaicos, por ejemplo, *Ṛg Veda Saṁhitā* X.97.16, donde Varuṇa se asimila a Yama, y *Śatapatha Brāhmaṇa* XII.7.2.17, donde Varuṇa es el «mal» (*pāpman*), y donde el propósito de la ofrenda es convertirle en Savitṛ de acuerdo con *Ṛg Veda Saṁhitā* VII.101.3. Los tres últimos textos citados se relacionan inseparablemente. El Océano, que es el dominio expreso de Varuṇa, es la «morada de los *nāgas*» (*nāgānām ālayam*, *Mahābhārata* I.21.6 y 25.4), y los *nāgas* están representados entre los ángeles del cuadrante occidental en Barhut (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1928, p. 392). Varuṇa y Sagara son *nāgarājas* en el *Mahāvīyutpatti*; Varuṇapañcamī reemplaza a la expresión más usual de Nāga-pañcamī en el *Nilamata Purāṇa*; en Nepal, un Varuṇa de siete caperuzas puede ocupar el centro de un *nāgamaṇḍala*. En la cosmología budista Virūpākṣa, que como Regente del Oeste corresponde a Varuṇa, es nuevamente un *nāgarāja*. Debe observarse que *virūpa* no puede

haber significado originalmente «deformado», para lo cual tenemos *duṣkṛta* en muchas otras conexiones; en el *Rg Veda Saṁhitā virūpa* implica siempre una dualidad de aspecto, es decir, una alternancia de aspecto en lo que es esencialmente lo mismo o consubstancial, por ejemplo, I.95.1, I.122.2, V.1.4, donde la Noche y la Aurora son *virūpa*, «de aspecto diferente», VII.103 donde a las ranas brahman se las designa similarmente, y X.95.16 donde Urvaśī mora entre los mortales «en un aspecto diferente», *virūpa*. Por consiguiente, Virūpākṣa debe significar «que tiene ojos diferentes», lo cual es apropiado para Varuṇa, cuyos «ojos» son el Sol y la Luna.

La leyenda del Buddha conserva una versión doble de la batalla de Indra (ocasionalmente la batalla de Agni o la de Bṛhaspati) con Ahi-Vṛtra, que es también Mṛtyu, el principio de la Muerte: la primera, en el Māra Dharṣaṇa, donde puede observarse el uso por Māra (= por Mṛtyu) de las armas características de Ahi, que recurre igualmente al rayo, al trueno, y a la lluvia de granizo (*Rg Veda Saṁhitā* I.32.13), o del Dāsa Namuci, que «hace de las mujeres sus armas» (*Rg Veda Saṁhitā* V.30.9), y puede observarse también que el Buddha es desertado por los empavorecidos Ángeles, de la misma manera que Indra en *Rg Veda Saṁhitā passim*, por ejemplo, IV.18.11, VIII.93.14-15, VIII.96.7 («retrocediendo del resoplido de Vṛtra, todos los Ángeles, tus compañeros, te dejaron en la estacada»), y en *Aitareya Brāhmaṇa* III.20 y IV.5; y la segunda, en la Conversión de los Jaṭilas (que son también Kaśyapas, «Tortugas», cf. *Rg Veda Saṁhitā* IX.114.2 y *Atharva Veda Saṁhitā passim* donde Kaśyapa es un Prajāpati, o el Prajāpati, ver *Mahāvagga* pp.151, 153), en cuya ocasión el Buddha pasa la noche en un templo del fuego, que es la guarida del Nāga Ahi (*ahināgam* en *Mahāvagga*, I.15.17), y le vence, luchando fuego contra fuego (*tejāsa tejām*). En la tradición jaina la historia sobrevive en el episodio del conflicto del Mahāvira (un nombre significativo de Indra en las formulaciones védicas, por ejemplo, I.32.6) con un adversario sin nombre que aparece en la forma de una serpiente (Hemacandra, *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra*, parva 10, ver *Bulletin of the Museum of Fine Arts*, Boston, N° 197, 1935, pp. 38, 39 con fig. 3 en la p. 37); sin embargo, aquí, a la serpiente se le llama Saṁgana en otras partes, es decir, Yama (para un examen más extenso ver mi «The Conqueror's Life in Jaina Painting», que ha de aparecer inmediatamente en el *Journal of the Indian Society of Oriental Art*. El nombre de Jina, «Conquistador», que se aplica al Mahāvira, e igualmente el de Tirthaṁkara, nos recuerda la fraseología védica. De hecho, en la tradición india no hay, en el comienzo, ningún aspecto del poder procedente que no esté comprometido necesariamente en un conflicto mortal con la Muerte.

Serpiente. La decapitación se indica en I.52.10 «cortó su cabeza» (*abhinac chiraḥ*, cf. II.11.2 *ava abhinat*, II.20.6 *ava... śiro bharad dāsasya*, VIII.6.6 *śiro bibheda*), y si recordamos la equivalencia de *śiras* y *sānu* (que denotan la «cabeza» del vaso Mahāvira respectivamente en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.1.2.17 y *Āpastamba Śrauta Sūtra* XV.2.14), lo mismo es manifiesto en I.32.7, donde puede comprenderse un golpe en la nuca, lo cual se sigue por un desmembramiento posterior. En los textos que vamos a citar, lo que debe observarse especialmente es esta subdivisión de un principio yacente y durmiente originalmente simple. En *R̥g Veda Samhitā* IV.19.3 «Tú (Indra) le desmembraste (*vī m̄nā*), desmembraste a la Serpiente (*ahim* = *vṛtram* en el verso 1) impartita (*aparvan*), desmembraste al insaciado, que estaba no despertado (*abudhyam*), durmiente (*abudhyamānam*), profundamente dormido (*susupāṇam*), tendido (*vīyatam*) yaciendo (*āśayānam*) contra las siete pendientes» (*sapta prati pravataḥ*, cf. *varāham tiro adrim* en I.67.7, *saptānām girīṇām* en *Taittirīya Samhitā* VI.2.4.3). En II.11.5 «Tú, Campeón (Indra), has herido en tu viril fuerza (*vīryeṇa*) a la Serpiente (*ahim* = *vṛtram* en el verso 9), al Mago, mientras acechaba obscurecido y ocultado en secreto en las Aguas (*guhā hitam guhyaṁ gūlham apsv apīvṛtam*)

Finalmente, todo el problema del carácter ario o no ario de los *nāgas* se ha planteado algo incorrectamente, cf, Vogel, *Indian Serpent Lore*, pp. 32, 191, 225, 226. Por definición, las serpientes mismas no son arias, y sólo devienen arias por la «cualificación» (*arhaṇa*) y por el «deslizamiento» (*atisarpaṇa*, de donde que se imite este movimiento en el ritual sacrificial); por otra parte, la doctrina *sobre* las serpientes es una parte integral e indispensable de la tradición védica aria, como lo es igualmente de toda otra tradición no aria, por ejemplo, de la tradición sumeria. El tremendo énfasis que se pone en el motivo de la matanza del dragón en todas las tradiciones puede comprenderse inmediatamente cuando nos damos cuenta de que el desmembramiento del poder ofidiano es precisamente el acto de creación.

māyinatī kṣiyantam), ha herido a quien tenía presas las Aguas y la Luz del Cielo» (*apo dyām tastambhvāṁsam*)²⁵, donde, como en muchos otros textos, *dyu* es el equivalente del «Sol»). La secuencia es explícita en II.19.2.3., donde «Este poderoso Indra, cortando en dos a la Serpiente que retenía la corriente (*aṇo vṛtam*)²⁶, propulsó la corriente de las aguas al mar (de vida), llevó a efecto la natividad del Sol (*ajanayat sūryam*), encontró el ganado, por medio de la noche cumplió el trabajo de días» cf. I.61.10. Similarmente II.11.8, «Tú hendiste al arácnido, a Vṛtra, hijo de Dānu»²⁷

²⁵ La raíz *stabh* no se emplea aquí en el sentido favorable de «soportar», sino como en *Ṛg Veda Saṁhitā* VI.44.22, donde Soma «inmoviliza al mísero» (*paṇim asthabhāyat*).

²⁶ *Vṛtam*, de la raíz *vṛ*, «encerrar», etc., y ciertamente con un *vṛtram* implícito, como es explícito en I.52.2 y VIII.12.26, *vṛtram nadi-vṛtam*, «el Dragón que encierra a los ríos y no quiere dejarlos ir». En relación con esto, y sin recurrir extensamente a la exégesis cabalística del Génesis, y a la correspondencia del Faraón, Moisés, los egipcios, y los israelitas, respectivamente con Vṛtra-Namuci, Indra, los asuras, y los arios, puede destacarse el notable texto de Ezequiel, 29:3, «He aquí, yo soy contra ti, Faraón, rey de Egipto, el gran Dragón (*tānim* = el *tiāmat* babilonio) que yace en el medio de sus ríos, el cual ha dicho: Mi río es mío propio, y yo lo he hecho para mí mismo».

²⁷ Los nombres pueden confundir. En *Śatapatha Brāhmaṇa* loc. cit., Danu y Danāyū o Dānavī reciben al Vṛtra herido «como su madre y su padre». Danu no aparece en el *Ṛg Veda Saṁhitā*. Dānu en II.11.18 es evidentemente un patronímico o un matronímico, presumiblemente esto último, en cuyo caso podría asumirse que tanto Danu como Dānu son el nombre de la madre. En I.32.9 Dānu con *vṛtraputrā* debe ser la madre; de manera que cuando Indra los hunde a ambos, «La madre encima y el hijo debajo, allí yace Dānu, como al vaca con su ternero» (*sahavatsā na dhenuḥ*); y el hecho de que *dānu* sea también «fluido», «humedad», o «niebla», es perfectamente congruente, pues se dice que las corrientes fluyen sobre el cuerpo herido de Vṛtra. «La vaca con su ternero» sugiere a Aditi-Vāc y Agni (cf. I.164.17), que aquí, por supuesto, es ese Agni que se refugia en las Aguas (X.51.1 etc.). De hecho, Dānu es la consorte de los Ādityas Mitrāvaruṇā (*dānuṣa patī* en I.136.3 y II.41.6), o de los Áśvins (*dānuṣa patī* en VIII.8.16), Ahi nace de las Aguas (*abjā* en VII.34.16), Śuṣṇa es hijo de la niebla

(*vṛtram dānum aurṇavābham*, puesto que Vṛtra es similarmente Dānava en *Rg Veda Samhitā* I.32.9 y *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.9), develaste la Luz para el linaje ario (*apa avṛṇor jyotir āryāya*), hundiste al Dasyu»²⁸; el verso siguiente implica una identificación de Viśvarūpa con Vṛtra, que en otras partes es su hermano. La exposición más completa y quizás la más interesante aparece en *Rg Veda Samhitā* I.32; aquí Indra divide a Vyāṇsa, «el sumo Vṛtra, el primogénito de las Serpientes, como se corta en troncos un árbol, de

(*miho napāt*, V.32.4), y Agni es hijo de las Aguas, *passim*, de las «Aguas resplandecientes (*dānucitrāḥ*)» de V.31.6, de las «Aguas cuya riqueza» (*rādhasā dānuḥ*) fluye para Indra en I.54.7. Dānu y Dānava, examinados arriba, son etimológicamente distintos de *dānu* y *dānava* derivados de *dā*, «dar», y que significa generoso. Tales complejidades solo pueden comprenderse a la luz de la doctrina de la operación dual (*vivṛata*), doctrina que se asume tan evidentemente en todo el *Rg Veda Samhitā*, como se asume también en todo otro cuerpo de enseñanza tradicional.

²⁸ Ārya y Dāsa o Dasyu en el *Rg Veda Samhitā* son sinónimos de Deva y Manuṣya o Narya, y de Asura respectivamente, puesto que los arios son aquellos que cruzan las Aguas y se establecen alrededor de la Luz, una proposición que se examina en mi *Rg Veda as Land-Nāma-Bók*. Es sólo por analogía como tales términos se han aplicado a sociedades humanas; incidentalmente, la consecuencia de una discriminación racial, basada sobre la supuesta existencia de un tipo étnico ario, deviene manifiesta cuando reflexionamos que todos nosotros somos arios por derecho paterno y no arios por la línea materna, pues el principio femenino es siempre una Asurī en el *Rg Veda Samhitā*; nosotros somos hijos del día y de la noche, del fuego y del agua, y nuestra existencia misma se deriva de una exogamia y miscegeración, que hereda, por consiguiente, una simetría bilateral, cf. la correlación de los ojos derecho e izquierdo con Indra e Indrāṇī en *Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2 y las Upaniṣads; Eva, «la madre de todos los vivos», se saca del *costado* de Adam, cf. Parśu, la «Costilla», hija de Manu (X.86.23), que es la madre de los hijos de los hombres (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.8.1.8-11); mientras que en el Shah Nāmah, al cual el profesor F. W. Buckler llamó «una epopeya de la genealogía del Reino de Dios en la tierra», la madre es siempre turaniana, y muchas dinastías indias remontan su linaje a una Nāginī; y en el Edda, las consortes de los Aesir son siempre de origen menguante o gigante.

manera que Vṛtra yace emasculado (*vṛṣṇo vadhriḥ*)²⁹, dividido en muchas partes» (*purutrā... vyastāḥ*). En I.61.10 Indra corta en pedazos al abrasador Vṛtra (pues *śuśantam* es equivalente a una identificación con Śuśna, «Sequía», como también en VIII.6.14-15); en VIII.6.13 «le desgarran junta por junta, y lleva las Aguas al Mar»; en I.130.4 «usa su dardo (sobre Ahi) como un cuchillo de trinchar», mientras que en VIII.7.23 son los aliados de Indra, los Maruts, quienes «le desgarran junta por junta» (*vi vṛtram parvaśo yayuh*). Nos queda reseñar las correspondencias y contrastes evidentes. Generalmente, se admite la consubstancialidad de Agni con Ahi Budhnya (Macdonell, *Vedic Mythology*, p.73); en I.79.1, Agni es una «serpiente enfurecida» (*ahir dhunir*; *dhuni* aparece también como el nombre de un Titán

²⁹ «Emasculado», en línea con las descripciones en otras partes de la deidad *ab intra* como ciego, lisiado e inefectivo, y de la designación del principio femenino *ab intra* como Vadhriṃatī: «Ora es estéril, ora progenitivo, él forma su forma como quiere» (*starir u tvad bhavati sūta u tvad, yathāvaśaṃ tanvaṃ cakra eṣaḥ, Rg Veda Samhitā* VII.101.3), corresponde, por una parte, a *Atharva Veda Samhitā* VI.72.1, «Por su magia titánica, el negro (la serpiente) se extiende, asumiendo formas (es decir, las de “serpiente” o las de “hombre”) a voluntad» (*yathāsitāḥ prathayate vaśāṃ anu vapūrṃsi kṛṇvann asurasya māyayā*) —donde *asita*, el «negro» (serpiente, piel, o vestidura) se refiere al aspecto *ab intra* de Agni o el Sol, como en *Atharva Veda Samhitā* XII.3.55 y TS III.2.2.2— y por otra, a *Rg Veda Samhitā* X.168, donde «el Espíritu de los Ángeles se mueve a voluntad, así pues vayamos a este Viento con ofrendas» (*ātmā devānām... yathā-vaśaṃ caratī... tasmai vātāya haviṣā vidhema*). La doctrina de la «impotencia de la Divinidad» es común a la tradición védica y a la exégesis cristiana (típicamente en el Maestro Eckhart), pero requiere un examen más largo y más completo que el que puede emprenderse aquí.

La asimilación de la caída de Vṛtra a la tala y partición de un árbol (cf. X.89.7) es ella misma significativa en relación con la pregunta formulada en *brahmodya*, X.31.7 = X.81.4, «¿Qué era la madera, qué era el árbol de los cuales ellos formaron el Cielo y la Tierra?», y con la designación habitual de Agni y de Soma como *vanaspati*.

en VII.19.4 y X.113.9); *Aitareya Brāhmaṇa* III.36, que emplea una terminología estrictamente técnica, explica que Ahi Budhnya es invisiblemente (*parokṣena*) lo que Agni Gārhapatya es visiblemente (*pratyakṣa*); y *Vājasaneyi Saṁhitā* V.33, donde se identifican Ahi Budhnya y Aja Ekapad³⁰, el Sol, y donde el epíteto «Señor de la Vía» (*adhvapati*), distintivo de Agni, se usa en la invocación. El lenguaje de II.11.5, citado arriba, corresponde a términos que son característicos del Sol oculto, por ejemplo, V.40.6 sigs., donde el Sol ha sido herido con oscuridad por el

³⁰ Para el Sol como Ekapad, «De un solo pie», ver Dumont en *Journal of the American Oriental Society* 53.326 sigs. El Sol es originalmente sin-pies, Varuṇa le da pies para que pueda proceder, *Rg Veda Saṁhitā* I.24.8; así, Varuṇa mismo, en tanto que el Sol «con su brillante pie asciende a la bóveda del cielo (*arcinā padā nākam āruhat*, VIII.41.8). Los pies del Sol son sus rayos; y su pie único, que es alternativamente oscuro y brillante (*Mahābhārata* XII.362.7-8), coincide con el eje del universo (*skambhena vi rodasī ajo na dyām adhārayat*, VIII.41.10); el hecho de que sea alternativamente oscuro y brillante (*asita, śucina*, *Mahābhārata* XII.362.7-8) corresponde a *Rg Veda Saṁhitā* V.62.8 donde el pilar que escalan Varuṇa y Mitra es de oro en la aurora y de bronce en el ocaso, mientras que lo que ven desde arriba cuando el pilar es de oro es lo finito (*ditim*), y lo que ven cuando es de bronce lo infinito (*aditim*). El Sol tiene también, por supuesto, un «millar de pies» (*sahasrapādām*, VIII.69.16), es decir, de rayos indefinidamente numerosos, y desde el punto de vista del individuo correspondiente, cada uno de estos rayos es el «pie único» del Sol, y al mismo tiempo el pilar (*skambha* = stauros) o el puente (*setu* = cinvad, biföst, etc.) que conecta y separa a la vez el Cielo y la Tierra, la luz y la oscuridad.

Una alusión adicional al Sol como *ekapad* aparece en *Vājasaneyi Saṁhitā* XXIII.50, *ekena aṅgena paryemi*. En alguna época la concepción debe haberse representado visualmente, pues ha sobrevivido en el arte folklórico hasta el día presente; ver las dos representaciones de la «Mansion of the Sun» reproducidas de *alpōna drawings*, en A. N. Tagore, *Bāṅglar Vrata*, Calcuta, n.d., Lám. 99, donde, además, el «pie único» del Sol es soportado por un barco o balancín (*nau* y *preṅkha* en *Rg Veda Saṁhitā* VII.88.3, cf. VI.58.3, *preṅkha* de oro en VII.87.5, *naunagara* en *Jaiminiya Brāhmaṇa* I.125).

titánico Svarbhānu, y Atri «le encuentra, oculto por la obscuridad e inoperativo» (*gūḷham sūryam tamasā apavratena... avindaṭ*, donde *apavrata* = *avrata*, «sin actividad», una designación peyorativa que a menudo se aplica al aspecto no ario y que denota la «no actividad» divina, y que aquí y en otras palabras significa que el Sol no brilla, sino que está encubierto, *apīṇṇam*, como en II.11.5); cf. I.117.4-5, donde Rebha, necesitado de ayuda, se asimila al «caballo oculto (*aśvaṃ na gūḷham*)... que duerme en la matriz de la Destrucción (*susupvāṇsaṃ na nirṇter upasthe*, cf. I.164.32), al Sol que mora en la Oscuridad» (*sūryam na tamasi kṣiyantam*, cf. *tamasi kṣesi* dirigido a Agni, cuya procesión se retrasa, en X.51.5, y *kṣeti budhnaḥ* aplicado a Agni en tanto que «permanece en su terreno» incluso cuando sale, en III.55.7)³¹.

La designación de *aurṇavābha*, que es un patronímico o simplemente una forma adjetival de Ūrṇavābha, «hilandero», es decir, «Araña», es de mucho interés. En *Rg Veda Saṃhitā* VIII.77.1-2 «los fuertes y afamados Aurṇavābha y Ahīṣuva» están destinados a ser abatidos por Indra, como

³¹ Todas las asociaciones de Agni con la palabra *budhna* en el *Rg Veda Saṃhitā* implican su *budhnya*, es decir, su carácter ctónico [subterráneo]; y su origen terrestre en los mundos es siempre análogo a esta originación en el terreno del ser divino. Puede citarse evidencia adicional de la consubstancialidad de Agni con la Serpiente *ab intra* en la identificación de Mitra con el Titán Vamacitra o Vipracitti, el hijo mayor de Danu y padre de Rahu o Namuci, según lo muestra Przyluski, «Un Dieu Iranien dans l'Inde» en *Rocznik Orientalistyczny*, VII.

En Apuleyo, al marido de Psyche, por otra parte asimilable al Purūravas indio, se le describe, en lo que se propone que es un oráculo miletiano, como «no criatura de semilla humana, sino Serpiente tan horrible y feroz como pudiera pensarse, que vuela con alas... los ríos, corrientes de dolor negras y letales, y la oscuridad también, como servidumbre con él permanecen» (traducción de Adlington, 1639).

ello acontece en VIII.32.26, donde *aurṇavābham* califica a *ṽttram* como en II.11.18. En los Brāhmaṇas, Ūrṇāyu es un Gandharva. En *Ṛg Veda Samhitā* VI.15.16, el altar, el lugar de nacimiento de Agni, es «un nido plumoso y ungido». (*ūrṇāvantam yoniṁ kulāyinaṁ ghṛtavantam*, donde *ūrṇāvantam* puede considerarse también como sinónimo de *aurṇavābham*, y hay también una alusión a la bulba pubescente, cf. la plegaria de Apālā en VIII.91.5 cumplida en Romasā en I.126.7)³². De la misma manera I.105.9, «Donde

³² Lo mismo está implícito en V.5.4, donde, al *barhis* o «esparcido», se le trata de «suave como plumón» (*ūrṇamradāḥ*), seguido en el verso siguiente por «Abríos a vosotras mismas, oh puertas angélicas, aptas para el adviento» (*devīr dvāro vi śrayadhvam supṛāyanāḥ*), un paralelo casi literal de X.18.10-11 donde se invoca a la «juvenil Madre Tierra para que sea tan suave como plumón para el del Galardón» (*dakṣiṇāvate*, siendo Dakṣiṇā la Aurora como en I.123.1 y X.197, la madre de Agni como en III.58.1, e igualmente Indrāṇi como en II.11.21, y la Reina Serpiente), seguido por «Ábrete (*uc chvañcasva*), oh Tierra, y no le obstaculices (*mā ni bādhatathā*), sé apta para el adviento (*sūpāyanā*), envuélvele en plumón (*abhi... ūrṇuhi*, de la raíz *ṽ*; como en *ūrṇa*) como una madre envuelve su falda alrededor de su hijo», por lo cual nosotros comprendemos envuélvele en la túnica de luz (*nirṇījan, drāpiṁ hiraṇyam*, etc.) que él viste cuando aparece en los mundos; «Ábrete» no implica «Abierta para recibir», sino «Abierta para dar». Sería muy largo examinar aquí la proposición de que la aplicación de los himnos funerales debe distinguirse claramente de su redacción, la cual se refiere en todo al nacimiento, y no al enterramiento. No se trata de que el tema de la resurrección no sea una materia adecuada para un réquiem; sino más bien y al contrario, se trata de que el lenguaje de los himnos funerales implica la concepción *Mors janua vitae*. El hecho de que en general el *yogī* y el *sarṇnyasī* no sean quemados, sino arrojados al agua o simplemente enterrados, está de acuerdo con la lógica más estricta, puesto que éstos no han deseado una resurrección, sino estar muertos y enterrados en la Divinidad.

A *ūrṇamradāḥ* (*barhis*) citado arriba de *Ṛg Veda Samhitā* V.5.4 le corresponde exactamente *Śatapatha Brāhmaṇa* I.3.37 y *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI.4.3, *lomāni barhis*. Puede agregarse que no puede haber ninguna duda de la identidad del *ūrṇāvantam yoniṁ kulāyinaṁ ghṛtavantam savitre*, es decir, el lugar de nacimiento de Agni en *Ṛg Veda Samhitā* VI.15.16, cf. *Aitareya*

están esos siete rayos hilados (*ātātāḥ*), ahí está mi ombligo» (*nābhiḥ*, es decir, el ombligo ctónico de Agni, *nābhiḥ pṛthivyāḥ*, y el ombligo de la aeviternidad, *amṛtasya nābhiḥ, passim*). Este último pasaje ha de tenerse presente en relación con la palabra *ūrṇanābhi*, que es la designación regular del Araña en los Brāhmaṇas y Upaniṣads: por ejemplo, *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* II.1.20, donde se dice que todas las cosas proceden desde su fuente «como una araña podría ascender por medio de su hilo (*yathorṇanābhiś tantunocaret*), o como las chispas ascienden desde el fuego», y *Muṇḍaka Upaniṣad* I.7, «De la misma manera que una araña emana y retrae (*srjate ghrjate*, literalmente «derrama y deseca»), así todo esto viene al ser desde el que no fluye» (*akṣarāt sambhavati iha viśvam*). Como ya hemos visto, el Sol brilla con siete rayos; o, alternativamente, son los co-creadores (*kavayaḥ*) quienes, operando sacrificialmente como causas mediatas, «hilan sus siete hilos para formar la tela» (*sapta tantūn vi tantire kavaya otavai*, I.164.5); estos

Brāhmaṇa I.28 *savitre kulāyam... ūṇāstukāḥ*, con el *viśvambhara kulāya*, es decir, el «omnisoportante nido» en *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.7, que Hume traduce acertadamente, aunque no literalmente (*Thirteen Principal Upanishads*, p.82), como «contenedor del fuego», es decir, fogón u hogar. Pero ésta no es (como supone Hume) la mejor fuente para el símil vedántico «como el fuego está latente en la leña o en las brasas cubiertas»; este símil deriva mucho más directamente del familiar concepto védico que se expresa en V.11.6 donde los Angirasas encuentran que Agni «yace oculto en cada tronco» (*guhā hitam... śísriyāṇaṁ vanevane*, cf. X.91.2 y muchos pasajes similares).

La imaginería del «Araña» es la fuente evidente del bien conocido *ūrṇā*, es decir, del muñete que es un *lakṣaṇa* [marca] constante del Buddha como Mahāpurisa; el cual *ūrṇā*, especialmente en la iconografía japonesa, se representa a menudo no meramente como un lunar, sino también como una fuente de líneas de luz radiante. El hecho de que este *ūrṇā* es también en un cierto sentido un «ojo», y de que es análogo al tercer ojo de Śiva, marca aun más el parentesco solar de aquel a quien se llama el «ojo en el mundo» (*cakṣhurṁ loke*), es decir, ese «Ojo», el Sol, que en *Rg Veda Saṁhitā passim* «presencia todas las cosas» (*viśvam abhi caṣṭe*).

«siete rayos hilados» (*sapta rasmayaś tatāḥ*) son propios al Inductor del Sacrificio (Agni o el Sol) que, como octavo Āditya, «impele todas las cosas» (*viśvam invatī*, II.5.2); y, como ya hemos visto, estos siete rayos son también los de Viśvarūpa.

Un *gāthā* sacrificial citado en *Kausitakī Brāhmaṇa* XIV.3 se refiere explícitamente al Año, al Sol, como un araña. Así pues, el «Araña» es Agni y/o el Sol, considerado como un Titán mientras los rayos están ocultos en su vientre, y como un Ángel cuando teje la tela; y cada uno de sus hilos, para el que puede perseguir el ovillo, para el que puede seguir, digamos, la *vía de la analogía*, deshilando el tejido, proporciona una vía que conduce nuevamente dentro de su fuente. No hay necesidad de decir que la imagen del «Araña» analizada arriba implica la doctrina bien conocida del *sūtrātman*, como puede verse fácilmente si comparamos *R̥g Veda Samhitā* X.168.4, donde el Sol «es la espiración de los Ángeles» (*ātmā devānām*), con *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.10 «Ese Sol de Allí conecta (*samāvayate*) a estos mundos con un hilo (*sūtre*), y lo que ese hilo es es el Viento» (*vāyuh*), cf. también *Bhagavad Gītā* VII.7, «Todo este universo está encordado en mí como hileras de gemas en una cuerda» (*protam sūtre maṇigaṇā iva*). Puede agregarse que el simbolismo de la tela de araña, cuyos hilos son rayos de luz, es solo una forma especial del simbolismo más universal del hilado y del tejido que se emplea tan comúnmente en la tradición védica y en otras formas de la tradición universal, cf. por ejemplo, Dante, *Paradiso*, XXX.49.51, «Luz viva... de tal velo de su fulgor» (*luce viva... di tal velo di suo fulgor*).

En IV.19.3, citado arriba, han de destacarse los términos *abudhyam*, *suṣupānam*, y *āśayānam*. Todos tienen una implicación común, y puede reconocerse un atisbo de la cual

cuando nosotros hablamos coloquialmente de que el sol «se acuesta» por la noche; pues, similarmente, el sol «se acuesta» en la noche del tiempo. *Abudhya* es primariamente «no despertado», y secundariamente «estúpido», una característica bien conocida de los gigantes en todo el folklore; *susupānam* y *āśayānam*, «adormecido y yacente» corresponden a la noción igualmente característica de «anidando» (sobre el tesoro). En efecto, es significativo que en I.103.7, Indra «despierta a la Serpiente inerte con su dardo» (*sasantarī vajreṇa abodhayo 'him*); pues el hecho de estar despierto (*budh, jāgr*) es específico de los Ángeles en el *Rg Veda Samhitā passim*, y sobre todo de Agni, que es *uṣarbudh*, «despertado en la aurora», pues despertar es lo mismo que encender, cf. V.1.1, *abodhy agniḥ samidhā... prati... uṣasam*, y en IV.23.7-8 la secuencia «Él hiere al destructivo demonio sin-Indra» (*druhaṁ jighāṁsan dhvasam anindrām*)... El radiante laude cósmico³³ penetra en los oídos sordos de la Vida, despertándole» (*ṛtasya śloko badhirā tatarda kaṇā budhānaḥ śucamāna āyoh*); en este último pasaje Āyus es específicamente Agni³⁴ (Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* XX.180), y nosotros reconocemos el concepto de Agni como una «serpiente sorda» *ante principium*. Alternativamente, en I.113.4 es la Aurora la que despierta a los múltiples mundos, o a todos los seres (*ajīgar bhuvanāni viśvā*). Así pues, el hecho de que Ahi sea herido y despertado es lo mismo que decir

³³ *Ṛtasya*, «cósmico», en la medida en que el griego Kosmos es precisamente «Orden».

³⁴ La designación de Āyu se aplica aquí a Agni *ab intra*; el Gandharva Ūṇāyu dentro es Viśvāyu fuera: para la razón de ser de *ūṇā* aquí, ver el estudio del simbolismo del «Araña», arriba, y para la de *-āyu*, «Vida», cf. San Juan 1:3-4 «Todas las cosas que han sido hechas eran Vida (*vīta* = *āyus*) en Él», y Colocenses 1:16, «En Él (en el Hijo) fueron creadas todas las cosas», cf. *Atharva Veda Samhitā* XII.3.47 «ha nacido un mundo filial (*kaumāra*), ha nacido un hijo».

que la Serpiente ctónica es con-vertida (*samvṛt*) o extrovertida (*pravṛt*), y lo mismo que decir que la Oscuridad es vuelta (*udvṛt*) literalmente Luz. De aquí que *buddha*, «despertado», es también «iluminado». Es muy interesante observar que el concepto original de la serpiente despertada se conserva claramente en el pensamiento budista, a saber en la explicación de *budh* por el Comentador como «un levantamiento, desde el sueño, de la progenie del limo» (*bujjhati kilesa-santāna-niddāya utthahati, Atthasālinī*, 464, texto p.217).

Āśayānam, «yacente», es específico de la deidad *ab intra*, y contrasta con el acto de procesión, acto que es un estar sedente (*sad*), un estar de pie (*sthā*, generalmente con *urdhvā*, cf. el *sthitāṁ padārtham jātam* de Sāyaṇa), y una moción (*car*, de donde que a los *pañca jana* se les llame a veces *carṣaṇayaḥ*). Yacer y dormir, estar de pie y despertar, son respectivamente coincidentes. Por supuesto, desde el punto de vista del *karmakāṇḍa* ésta última condición es superior, aunque la primera es lógicamente anterior; pero desde el punto de vista del *jñānakāṇḍa*, lo válido es lo inverso; el dicho indio bien conocido «Mejor parado que caminando, mejor sentado que de pie, mejor tumbado que sentado» proporciona un buen ejemplo de lo que se conoce como «pensamiento inverso» o «procedimiento contracorriente».

La procesión divina implica una partición aparente; *krama* es *dvitva* (*Taittirīya Pratiśākhya* XXI.16). En los textos védicos sobre la matanza del dragón, en otros tanto como en los citados arriba, nada es más evidente que el acento que se pone en la escisión o subdivisión del principio ofidiano originalmente indiviso (*aparvan*). Es precisamente de la misma manera, excepto que, hablando estrictamente, también se indica el carácter mental del acto, como el *Rg Veda Samhitā* describe la subdivisión de Ese Uno (*tad*

ekam, X.129.2), la Multiplicidad Integral (*viśvam ekam*, III.54.8 — y una fórmula característica de Plotino), la unidad de la Persona y la Palabra (*puruṣa, vāc*), división que se efectúa por el Primer Sacrificio. «Es con sus palabras como los vibrantes co-creadores (*vipraḥ kavayaḥ*) conciben como múltiple a quien permanece Uno» (*vacobhir ekam santam bahudhā kalpayanti*, X.114.5), y «llaman múltiple a quien es sólo Uno» (*ekam sad viprā bahudhā vadanty agnim...*, I.164.46), cf. Makha, a quien «mientras era uno, los muchos no vencieron» (*ekam santam bahuvo nābhyadhīṣṇvan, Taittirīya Aranyaka* V.1.3). Similarmente en lo que concierne al aspecto femenino: «Por el sacrificio ellos siguieron la huella (*padavīyam = vestigium pedi*) de la Palabra, la encontraron a cubierto en los Profetas, la sacaron, la repartieron distributivamente (*vy adadhuḥ purutrā*), Los Siete Cantores la pronunciaron en concierto por todas partes» (X.71.3); la Palabra, que dice también de sí misma, «Los Ángeles me han repartido distributivamente» (*mā devā vy adadhuḥ purutrā*³⁵, X.125.3).

Es igualmente significativo que ningún valor esencial cambiaría realmente en el *Puruṣasūkta* si se sustituyera «Puruṣa» por «Vṛtra»: aquí, X.90.11-14, la pregunta se formula a la manera *brahmodya*, «Cuando dividieron (*vy adadhuḥ*) a la Persona, ¿cuán múltiple le concibieron?» (*katidhā vy akalpayan*), y la respuesta que sigue acaba con las palabras «Así designaron a los mundos» (*lokān*

³⁵ *Vy adadhuḥ* equivale a «contraído e identificado en la variedad». El uso de *vad, klp* (como también en *saṁkalpa*, «noción», por ejemplo, *Kena Upaniṣad* 29-30, donde la noción de deidad formada se contrasta con la visión cegadora de la deidad como es en Sí mismo) debe comprenderse en relación con toda la doctrina védica de la creación por designación, *nāmadheya*; ver mi «Vedic Exemplarism» que ha de aparecer en el *James Haughton Woods Memorial Volume*, y Scharbau, *Der Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, pp. 123-132.

akalpayan); en el verso 14 es patente una correspondencia más, a saber, «de su cabeza se hizo el Cielo (*śīrṣṇo dyauh sam avartata*), de sus pies la Tierra»³⁶, por lo cual es evidente que el Puruṣa ya ha asumido un aspecto humano *ante principium*, o más bien que lo hace así *in principio*; «él brilla en el mundo como la Persona» (*puruṣarūpeṇa, Aitareya Āraṇyaka* II.2.1), pues el Brahman-Yakṣa «elige a la Persona para la procesión» (*puruṣam prapapadanāye, Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV. 23-24); el Sacrificio es el Hombre Eterno, nuestro Sire (*yajño manuḥ... naḥ pitā, X.100.5*), es decir, Agni («Sé Manu, engendra la progenie angélica», *manur bhava janayā daivyaṁ janam, X.53.6*), y el Año (*Aitareya Brāhmaṇa* II.17, *Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.3.1-3, etc.). El Sacrificio es un eterno *puruṣa-medha*.

La expresión «sin pies y sin manos» (*apād ahastah*) — una metáfora para serpiente — que se aplica en I.32.7 a Ahi-Vṛtra, y en III.30.8 a Kuṇāru y a Vṛtra³⁷, representa la inversa de lo que se aplica al Sol manifestado, a saber, Sūrya o Savitṛ, que son respectivamente «de un único pie» y «de manos de oro» (*ekapad, hiranyahastah, passim*), y al Agni manifestado, que es «con pies» o preeminentemente «experto guía con pies (*padavīḥ*)» (*vidvān pathaḥ puraeta, V.46.1*),

³⁶ Como en el Edda, *Grimnismal*, 40, «De la carne de Ymir se formó la Tierra... y de su cráneo el Cielo» (*ór hausi himinn*). El relato del ser anterior del Titán Ymir, que se encuentra en *Völuspa*, 3, *Ár vas alda pars ymir bygpi... jörps fannsk áeva né upphiminn, gap vas ginnunga, en gras hvergi*, corresponde exactamente a *Rg Veda Saṁhitā* I.129 y 3. Similarmente, en la leyenda babilónica, Marduk bisecciona a Tīāmat, el dragón-madre de los dioses, y hace el Cielo de su parte superior, etc.

³⁷ En *Śatapatha Brāhmaṇa* I.7.1.1 el guardián del soma (es decir, el Gandharva, a cuya consorte Indra engaña tan a menudo, por ejemplo, en *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.125, ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* XXVIII.80 sigs.) es similarmente un «arquero sin pies» (*apād astā*); en otras palabras, el Gandharva es el dragón o la serpiente guardián del Árbol de la Vida, como en todas las demás mitologías.

que es «el pastor que jamás falla cuando toma sus caminos» (*gopām anipadyamānam... pathibhiś carantam*, I.164.31), pero que es «sin pies y sin cabeza, y que oculta sus dos puntas» (*apād asīrṣā guhamāno antā*, cf. X.79.2, *guhā siro nihitam ṛdhag akṣī*) como primogénito en el terreno del espacio (*budhne rajasah*, es decir, cuando nace como Ahi Budhnya), en su matriz, en el nido del Toro» (*asya yonau... vṛṣabhasya nīle*, IV.1.11), es decir, *ante principium*, inmediatamente antecedente a su encendido.

7. La procesión es un giro según el sentido del sol

En relación con el uso de *vṛt*, ha de observarse que el «giro» es siempre a mano derecha, pues, como ocurre en otras tradiciones, los poderes de la obscuridad son los de la izquierda, y los poderes de la luz los de la derecha. El Dasyu herido «se hunde a la izquierda de Indra» (*Ṛg Veda Samhitā* II.11.18), «con su mano izquierda Indra constriñe a los gigantes» (*vṛādhataḥ*, como en X.49.8, X.69.10), y con su mano derecha sostiene sus obras» (*dakṣiṇe sam grbhītā kṛtāni*). De la misma manera que Dakṣa es virtualmente la mano derecha de Dios, así Dakṣiṇā es la «señora derecha», a saber, en el *Ṛg Veda Samhitā* principalmente la Aurora, la vaca lechera, y madre de Agni (I.123.1, III.58.1) y en *Taittirīya Samhitā* VI.1.3.6 similarmente la madre de Indra, y puede verse fácilmente como se deriva el significado secundario de *dakṣiṇā*, «estipendio sacrificial»; pues el Primer Sacrificio es siempre un *sattra* que los oficiantes realizan en su propio beneficio, y su recompensa es la rica Aurora con su abundante vacada. Por otra parte, cuando se considera el principio femenino con respecto a su origen, de la misma manera que el Cielo está «arriba» y la Tierra «abajo», así «él» está a la derecha y «ella» está a la izquierda, como en *Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.9, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*

IV.2.2-3, y *Maitrī Upaniṣad* VII.11 donde la «persona» en el ojo derecho es Indra, y la «persona» en el ojo izquierdo es Indrāṇī o Virāj, y su conjunción tiene lugar en el «corazón», o ritualmente, dentro del *sadas* velado. El sacrificador mismo se mueve según el sentido del sol, «El sacrificador hace un giro a la derecha (*prasalavyāvartayati*), y con ese giro gira a aquel Sol de allí a la derecha, y por ello aquel Sol de allí se mueve alrededor de estos mundos de izquierda a derecha» (*Śatapatha Brāhmaṇa* VII.5.1.37); de la misma manera, el ceñidor de cáñamo se trenza según el sentido del sol, sentido que es la manera «humana», «y si se trenzara en sentido inverso al sentido del sol, estaría consagrado a los Padres» (*idem* III.2.1.13, cf. también I.2.1.12 con la nota de Eggeling).

Así pues, la noción de un principio único que mira en dos direcciones opuestas, a saber, el del tipo de Janus en la iconografía, está extensamente desarrollada en el *Ṛg Veda Saṁhitā*, por ejemplo, X.5.6, donde Agni está estacionado «en la separación de las vías» (*panthām visarge*), es decir, por supuesto, en el umbral de la puerta de los mundos (*lokadvāra*). Entre las consecuencias de una tal orientación opuesta entre los mundos de la luz y de la obscuridad, podemos destacar, por ejemplo, «Al hecho de venir hacia aquí (*arvañc*) ellos llaman partir» (*parācaḥ*), *Ṛg Veda Saṁhitā* I.164.19, y «Cualquier encantación que los Ángeles pronuncian hacia adelante (*avastāt*), eso mismo los Titanes lo pronuncian hacia atrás» (*parastāt*), *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.125; análogo a lo cual es el tiro de los Devas y los Asuras en dirección opuesta en el Batimiento del Océano, y no debe pasarse por alto que una tal oposición de los principios opuestos es indispensable para la creación. Desde el punto de vista *karmakāṇḍa* y *kṣatriya*, la moción auspiciosa es hacia adelante en un sentido rectilíneo; pero desde el punto de vista *jñānakāṇḍa* y *brāhmaṇa*, la dirección auspiciosa no es,

ciertamente, hacia atrás, aunque —en un sentido que vamos a explicar— es sin embargo una dirección opuesta. E inevitablemente opuesta, pues una vez que se han dado todos los pasos hacia adelante, deben desandarse, todo lo que se ha afirmado debe negarse, y todo lo que se ha robado debe restituirse, si es que el Viajero ha de alcanzar alguna vez a Ese Uno «que jamás sale ni se pone realmente». Por consiguiente, para la consciencia extrovertida se requiere una introversión, y a esto es a lo que se alude en expresiones tales como *pratyakcetanā*, «pensamiento revertido», definido como sigue por Maṇiprabhā sobre *Yoga Sūtra* I.29, «Se dice que el pensamiento se revierte (*pratyañc*) cuando se vuelve (*añcati*) contra la corriente» (*pratīpam*), lo cual, como agrega Bhoja, «se lleva a efecto en el caso de los yoguis». La imagería de la «contracorriente», que aparece también en el término budista pali *uddhamśota*, «Contracorrientador», según mi conocimiento se emplea por primera vez explícitamente en *Taittirīya Samhitā* VII.5.7.4, *pratikūla iva vā itaḥ svargo lokaḥ*, «Por así decir, el mundo del Cielo es contracorriente desde aquí», cf. *Jaiminīya Brāhmaṇa* III.150 y *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXV.10.12-18. Como ejemplo posterior de «pensamiento revertido» puede citarse *Bhagavad Gītā* II.69, «Eso que es la noche de todos los seres es para el hombre verdaderamente pobre (*saṁnyāsī*) el tiempo de su despertar; cuando otros seres están despiertos, entonces es de noche para el Muni vidente», cf. «La luz que está en vosotros es oscuridad», y el examen de *susupānam* en la sección 6 arriba, recordando que *susupta*, el «Sueño Profundo», se contrasta en el *jñanakāṇḍa* con el «Estado de Vigilia» de la consciencia, como de superior a inferior.

Al mismo tiempo, es importante observar que la «dirección opuesta» no es una dirección hacia atrás, sino hacia adelante (*Taittirīya Samhitā* VII.2.1.3 *prāñ iva hi suvargaḥ*).

El Viajero, ya sea que continúe en el *devayāna* o ya sea que se demore en el *pitṛyāna*, siempre se considera que sigue el círculo del Año, y que nunca gira hacia la izquierda para ir hacia atrás (sólo en la magia *negra* se repiten al revés las encantaciones y se hacen contra el sentido del sol los movimientos); un tal deslizamiento hacia atrás (*avasarpaṇa* en tanto que se contrasta con *atīsarpaṇa*) no implicaría la deseada integración (*samśkaraṇa*), sino una desintegración (*vikaraṇa*, *visraṇsaṇa*). Debe agregarse que la circumambulación del Año, la cual representa la peregrinación del individuo, considerada como si tuviera lugar en un nivel de referencia dado, a saber, un único «mundo» (*loka*), puede considerarse, desde otro punto de vista, como un movimiento hacia afuera (*pravṛtti*), desde el centro hacia la circunferencia; e inversamente, como un movimiento hacia adentro (*nivṛtti*), cuando esta moción sigue primero un curso hacia abajo y después hacia arriba en lo que es una espiral continua centrada en el eje del universo; los puntos en los que la espiral corta los sucesivos niveles de referencia, y en particular aquellos planos que representan los «siete mundos», representan entonces las diferentes estaciones que son ocupadas por este principio individual en el curso de su trans migración (*paribhramāṇa*) y modificación (*vṛtti*). El viajero en uno y otro caso —ya sea cuando se ha recorrido la mitad del círculo, o ya sea cuando se revierte la espiral— se mueve ahora en una dirección nueva y opuesta, en una dirección «contra-corriente». Al punto de giro, tan crítico en la historia del individuo, se le llama en religión un «arrepentimiento», o aún más significativamente una «conversión», mientras que en metafísica esto es la «reversión del poder espiritual» (*brahmaṇa āvartah*), como se cita arriba, una reversión cuyo signo es la «no pasión» (*vairāgya*). La peregrinación tiene un significado para el peregrino sólo hasta que alcanza su fin, sólo hasta que «llega a casa» (*astam eti*), donde nadie le preguntará de dónde vino ni a dónde fue; la

peregrinación comienza con una salida (*prasarpaṇa*, *upōdāsarpaṇa*, etc.) de los lazos de Varuṇa, de la Muerte, (una salida que coincide con la salida del Sol, la «Luz de quienes se sientan en la oscuridad» (*tamasi harmye*), la Luz que convoca a los dormidos a dejar sus lechos y a caminar), y acaba en una «salida total» (*atisarpaṇa*) que es una liberación plena (*atimokṣa*) de «todos los males que siguen en cortejo a la recién casada» (X.85.31). Esta emancipación es un retorno a Varuṇa, a la Muerte, ya no como prisionero, sino como un amigo; allí el peregrino ve una vez más a su «Padre y Madre» (I.24.1), a Varuṇa y Aditi, al Cielo y la Tierra, unidos en el nido común (X.5.2); Varuṇa es sin-muerte (*Ṛg Veda Saṁhitā* I.164.38), «la Muerte no muere» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.3), el Comprensor unificado con la Muerte «deviene el Único Ángel, la Muerte, y desecha a la muerte recurrente, la muerte recurrente ya no le tiene» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.2.7). Una comprensión de la ontología y de la teología que se formulan así en el *Ṛg Veda Saṁhitā* y posteriormente, resulta pues completamente indispensable para una interpretación válida de los textos mismos —*kas taṁ praveda... so asmin madeta* (*Atharva Veda Saṁhitā* IX.1.6), o en otro caso, *yas tan na veda kim rcā kariṣyati* (*Ṛg Veda Saṁhitā* I.164.39).

8. Desechar la piel de serpiente, o cambiar de color o de vestido

La proposición de que «las serpientes son los Ādityas, es decir, consubstanciales con los Ādityas», los «Soles» o los hijos de Aditi, que ya hemos citado del *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa*, puede ratificarse y amplificarse desde muchos otros textos. Por ejemplo, en *Ṛg Veda Saṁhitā* IX.86.44 Soma, «lo mismo que Ahi, se desliza fuera de su piel vieja» (*ahir na jūrṇām ati sarpatī*); en IV.13.4 «Tú sales con pode-

rosísimos corceles, desechando la túnica negra (*asítam... vasma*, cf. *asitaḥ* en *Atharva Veda Samhitā* VI.72.1); los vibrantes rayos del Sol, cuando extiende su tela (puesto que *tantum avavyayan... raśmayaḥ* implica la imagería del «araña»), hunden la obscuridad como una piel (*carneva*) dentro de las Aguas», cf. VII.63.1; es decir «cuando la libación del hombre me llama al vestido blanco» (*nirṇije*, X.49.7), pues, ciertamente, Varuṇa «en su operación, cambia las túnicas negras en limpias y blancas» (*anu vratā*, VIII.41.10, siendo sus operaciones respectivamente interior, *guhya*, y exterior, *āvis*), «Agni ora blande, ora depone su herramienta (*vāśīm*), como el Titán depone su vestidura blanca» (VIII.19.23, cf. X.20.6 *agnīm... vāśīmāntam*, ¿«con la espada flamígera»?); en X.63.4 los Ādityas «presenciadores del hombre», con los ojos siempre abiertos, han ganado como Ángeles, han ganado por su cualificación (*arhaṇā*) una elevada aeviternidad; conduciendo carros de luz (*jyotirathaḥ*, contrasta con las corrientes jóvenes que son todavía «sin pies y sin carro» en X.99.4), y teniendo la magia de las serpientes pero siendo no obstante inocentes (*ahimāyā anāgasah*, equivalente exacto de San Mateo 10:16, *prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*), les han vestido con una gloriosa vestidura celestial». En *Jaiminīya Brāhmaṇa* II.134 «De la misma manera que Ahi desecha su piel, como se sacaría una hoja de hierba de su vaina, así él (Indra) se libera de todo mal» (*yathāhīrahicchavyai nirmucyeta... eva, sarvasmāt pāpmano nirmucyate*). En *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXV.15.4 «Por esa sesión sacrificial, las serpientes conquistaron a la Muerte; (y de la misma manera) conquista a la Muerte quien sigue el mismo curso. Con lo cual ellos sacudieron su piel vieja, y se deslizaron hacia adelante, apartaron a la Muerte y la conquistaron. Las serpientes son los Ādityas. El que sigue el mismo curso brillará con la gloria de los Ādityas». En *Śatapatha Brāhmaṇa* II.3.1.3 y 6 el Sol, que cuando se pone entra co-

mo un embrión (*garbha*) dentro de esa matriz que es Agni (*agnāṁ eva yonau*)³⁸, y a quien la noche oculta como se

³⁸ «La matriz que es Agni», a saber, el Agni que está oculto, *ab intra*, quizás necesite alguna explicación. La expresión concuerda con *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.10.10, donde «Este Mitra derrama su semilla en Varuṇa» (*retāḥ varuṇo siṁcati*), *Śatapatha Brāhmaṇa* II.4.5, donde, estando Vāc ausente, el Agni que consume, recibe la semilla de Prajāpati, que así se reproduce a sí mismo (cf. *Aitareya Āraṇyaka* II.3.7, donde la semilla en el hombre es propia del Sol, y la sangre en la mujer es propia de Agni, y también *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI.4.3, donde, en una interpretación sacramental del acto sexual, el lugar del encendido de Agni es analógicamente *madhyatas tau muṣkau*); y está igualmente de acuerdo con *Bhagavad Gītā* XIV.3, «Mi matriz (*yonī*) es el Gran Brahman, dentro del cual yo deposito el embrión» (*garbham dadhāmi*, cf. *Ṛg Veda Samhitā* IX.74.5, donde «Soma deposita el embrión en la matriz de Aditi», *dadhāti garbham aditer upasthe*); este «Gran Brahman» corresponde a la «Naturaleza Trascendental» (*para prakṛti*) que es la «matriz de todas las existencias» (*etad yonīni bhūtāni sarvāṇi*, *Bhagavad Gītā* VII.5-6), «Naturaleza que es mía propia, y cuando yo recurro a la de ella, derramo en su voluntad todo este cuerpo del ser que no tiene ninguna voluntad independiente» (*idem* IX), cf. Maestro Eckhart, «Del abrazo del Padre a su propia naturaleza viene el juego eterno (= *līlā*) del Hijo»; o nuevamente, *Muṇḍaka Upaniṣad* III.1.3, donde al Altísimo se le llama «Creador, Señor, Persona, y Brahma-matriz» (*brahma-yonī*), cf. *Ṛg Veda Samhitā* X.29.14, donde Agni «nace de la matriz del Titán» (*asurasya jātharāt ajāyata*), y *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.2.6-9, donde Prajāpati está «preñado» (*garbhin*).

Nada de todo esto es extraño, ni siquiera para la teología cristiana, sino sólo infamiliar: la Identidad Suprema, *tad ekam*, es la unidad de un principio conjunto, y si fuera de otro modo el nacimiento del Hijo no podría llamarse una operación vital (Santo Tomás, *Summa Theologica* I.27.2). Esa Identidad Suprema puede llamarse por los nombres de uno u otro de sus principios conjuntos, es decir, puede llamarse como Varuṇa o Agni (ambos usualmente masculinos, pero en los pasajes estudiados semánticamente femeninos) o como Aditi o Virāj (ambos usualmente femeninos, pero a menudo también masculinos); en otras palabras, puede considerarse ya sea como femenina o como masculina o como ambos a la vez. Lo que puede decirse de la Virāj, de quien todas las cosas maman su virtud característica, «¿Quién conoce su dualidad progenerativa» (*mithunatvam*, *Atharva Veda Samhitā* VIII.9.10), cf. *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.54, donde los principios conjuntos, a saber, el Sāman y la Ṛk, es decir, el Cielo y la

Tierra, «devienen Virāj», y —sólo así, en unidad, dentro— «engendran» (*tau virāḍ bhūtvā prājanayatām*) al Sol, después de cuyo nacimiento se separan nuevamente, se afirma también repetidamente en el *Rg Veda Samhitā*, por ejemplo, X.27.23 *kṃtatrād eṣām uparā udāyam*, «de su separación surgió el último».

El hecho de que quien «engendra» y «pare» —y en la doctrina cristiana encontramos expresiones tales como «la preñez del Padre»— es un principio conjunto alude a su esencia y a su naturaleza, las cuales son uno y lo mismo en él, de modo que nosotros podemos hablar indiferentemente de la «esencia divina» y de la «naturaleza divina»; a él puede llamársele igualmente una Madre o un Padre, como en la expresión «Natura naturans, Creatrix, Deus». La doctrina del nacimiento eterno del Hijo no implica meramente una madre temporal, sino una maternidad eterna en Dios, que es precisamente la de la naturaleza divina «por la cual engendra el Padre» (Santo Tomás, *Summa Theologica* I.41.5, cf. San Juan Damasceno, de *Fid. Orth.* I.18 y San Agustín, de *Trin.* XIV.9). El hecho de que Dios es así el Padre-Madre, o simplemente los «Padres» (plural, dual) puede compararse con el uso védico, en el que a los «Padres» se les llama indiferentemente «Madres» (*mātārā*) o «Padres» (*pitarā*), pues el sánscrito tiene la ventaja del recurso a formas gramaticalmente duales que no implican exactamente lo que implica un «y», sino que especifican más bien el aspecto dual de una substancia única, por ejemplo, Mitrāvaruṇau o Indrāgnī, donde, en el primer caso, la relación es la de Hijo-Padre, y en el segundo la de Rey-Sacerdote. No debe olvidarse que desde un punto de vista indio la «semilla» es consubstancial con aquel de quien ella es la semilla, y así el padre *es* el embrión, y renace *como* el hijo, como por ejemplo en *Rg Veda Samhitā* VI.70.3, «En su engendrado, él nace nuevamente, por Ley» (*pra prajābhīr jāyate dharmaṇas pari*). Debe tomarse nota de esto en relación con la doctrina, tan a menudo incomprensible, de la reencarnación y con la confusión común de la reencarnación con la transmigración — es decir, como un principio individual, el padre *transmigra*, y renace así en otro modo del ser, pero, como padre, *se reproduce* en su hijo en ese mismo modo del ser en el que el hecho de la paternidad había sido ocasionado por el hecho de la filiación. El padre, que más pronto o más tarde muere— y esto se aplica tanto al Padre como a cualquier principio individual, pues «Dios viene y va, Dios muere» (Maestro Eckhart) —resucita en el hijo, a quien, nuevamente, como de esta manera trae a su padre al nacimiento, y también en la medida en que la filiación es la ocasión de la paternidad, se le llama entonces el «padre de su padre». La resurrección y la transmigración son doctrinas védicas, pero no así la «reencarnación» en el sentido supuestamente budista y en el sentido teosófico. En *Bhagavad Gītā* II.22 está muy lejos de la probabilidad que

ocultan los embriones, ahora sale, «Y de la misma manera que Ahi, así se libera de su piel (*yathā ahiś tvaco nirmucyeta*), así se libera de la noche, así se libera del mal» (*pāpmanaḥ*, cf. *Aitareya Brāhmaṇa* V.25, donde al Sol se le llama «ese Ángel que ahuyenta el mal más eficazmente»); y todo esto se imita en el ritual cuando los sacerdotes ofician-tes «se deslizan» (*sṛp*, con *pra*, *prati*, *niḥ*, etc.) hacia el *sadas* o desde el *sadas*, «Y de la misma manera que Ahi se libera de su piel, así ellos se liberan de todo el mal». Por consiguiente, desvestirse de la piel de serpiente corresponde a «desvestirse del hombre viejo».

Desvestirse de la Muerte es escapar de Varuṇa, es decir, de los lazos de Varuṇa. La mayoría de las dificultades que se han encontrado en la interpretación de Varuṇa, como «un dios del Día» o un «dios de la Noche», han surgido de una falta de observación del hecho de que Varuṇa es desde el comienzo ambos, ora uno y ora el otro «según su manera de operación» (*anu vratā*, VIII.41.10), aunque, cuando se contrasta con Mitra, como Titán con Ángel, eterno con mortal, noche con día, el Varuṇa que no procede es el poder de la obscuridad, el Padre o el Hermano Mayor *ab intra* (I.164.38, X.85.17³⁹, X.132.4, y más explícitamente en *Taittirīya Saṁhitā* II.1.7 y 9). De la misma manera Agni, «Que es Varuṇa al nacer, y Mitra cuando se enciende» (*Rg Veda Saṁhitā* V.3.1), «Que es Varuṇa como Jātavedas, y Mitra

el «morador del cuerpo» (*dehī*) que abandona sus cuerpos inveterados (*śarīrāṇi viḥāya jīṇāni*, es un eco de *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.15.4 *hitvā jīṇān tvacam*) no implique el principio vivo en todas las cosas más bien que un principio individual como tal.

³⁹ Que en X.85.18 «el que ordena las estaciones y nace nuevamente» (*ṛtūṇ anyo vi dadhaj jāyate punaḥ*) no puede ser como dice Sāyaṇa la Luna, sino Agni o el Sol, puede verse por comparación con X.72.9 *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtaṇḍam ābharat*, II.38.4 donde Savitṛ *vi ṛtūṇ adardhaḥ*, y X.2.1 y 3 donde a Agni se le llama, *vidvāṇ ṛtūṇ ṛtupate... ṛtūṇ kalpayāti*.

como sacerdote y amigo» (III.5.4), «Que es Tanūnapāt como Titán embrión, y el Laude de los Hombres cuando nace» (III.29.11), es, desde el primer punto de vista, un poder devorador de hombres, un poder comedor de carne, que ha de evitarse por todos los medios (X.16.9 etc.), y, desde el segundo, el heraldo (*dūta*) de los Ángeles y el Amigo (*mītra*) y Huésped (*atithi*) del hombre; de la misma manera que su equivalente Nórdico, Loki, es ora el enemigo y ora el aliado del Aesir. En la teología general, estos aspectos contrastados de la deidad son, respectivamente, los de la Misericordia y la Justicia; por ejemplo, en la metafísica islámica, el Cielo es el reflejo de su Amor absoluto, y el Infierno el de su Majestad absoluta. Aquí nos ocupamos de Varuṇa en este último aspecto, el del Varuṇa de cuya justicia se suplica a las hierbas que nos liberen⁴⁰ —«Libérame de la maldición, libérame de la maldición de Varuṇa, libérame de la atadura de Yama» (*muñcantu mā śapathyād atho varuṇyād uta, atho yamasya paḍbīśāt*, X.97.16, donde puede observarse la asimilación de Varuṇa a Yama, y que estar «sujeto por el pie», o «atado», es virtualmente ser «sin pies», cf. *paḍgṛbhi*, «Agarrador del pie», un demonio en X. 49.5)⁴¹.

En X.129.1 se hace la pregunta, «¿Qué cubría?» o «¿Quién envolvía?» (*kim āvarīvar*), es decir, cuando todavía no había distinción de ser y no ser, de vida y muerte, de día

⁴⁰ Aquí se invoca a «las hierbas», cuyo rey es Soma, porque es el trago de soma lo que inspira y faculta a Indra para liberar a sus amigos.

⁴¹ En lo que concierne a la «liberación de Varuṇa», debe notarse el pensamiento revertido (*pratyakcetanā*) en VII.86.2, *kadā nv antar varuṇe bhuvāni*, «¿Finalmente, cuándo vendré yo a ser nuevamente dentro de Varuṇa?», es decir, «muerto y enterrado en la Divinidad», cf. VII.88, donde también Varuṇa es amado y temido a la vez. Ciertamente, Varuṇa mismo, cuando muestra su faz (Agni VII.88.2), cuando deviene Savitr (*Śatapatha Brāhmaṇa* XII.2.7.17) es el que libera de los lazos de Varuṇa; es el Padre, *en tanto que* el Hijo, el que es el redentor de la cólera del Padre.

y noche; las respuestas más evidentes se encuentran en VIII.100.7. «Era Vṛtra quien envolvía» (*yo vo avāvarīt vṛtraḥ*), y X.90.1 donde es la Persona (*puruṣa*), cuya identidad con Ahi-Vṛtra ya se ha deducido sobre otros terrenos, quien «encierra a la Tierra por todas partes, y sobrepasa el *daśāṅgulam*» (*sa bhūmim viśvato vṛtvā aty atīṣṭhad daśāṅgulam* —el significado de la última palabra no precisa que nos detengamos); o nuevamente en *Taittirīya Saṁhitā* II.4.12 «Por cuanto él encerraba estos mundos, por eso es por lo que él es “Vṛtra”» (*yad imān lokān avṛṇot tad vṛtrasya vṛtratvam*)— y aquí esta derivación de la raíz *vṛ* es etimológicamente preferible a la de la raíz *vṛt*, aunque desde un punto de vista *nairukta* o hermenéutico, tanto como desde el punto de vista semántico (puesto que ambas operaciones coinciden en el referente), ambas derivaciones pueden considerarse como válidas.

En cualquier caso, y aparte de la evidente equivalencia funcional, la derivación común de «Varuṇa» y «Vṛtra» de la raíz *vṛ* sugiere que «Ese Uno», en quien y por quien todas las cosas están ocultadas mientras él es todavía «igualmente espirado, despirado» (*ānīd avātam*, X.129.2) debe ser tanto Varuṇa como Vṛtra. Que Varuṇa es ciertamente él mismo el «cercado» (*varaṇa*) se indica en los textos variantes, *varaṇo vārayātai* en *Atharva Veda Saṁhitā* VI.85.1 y X.3.5, y *varuṇo vārayāt* en *Taittirīya Aranyaka* VI.9.2; cf. también «*vala*» = *vara*, y *varāha*, también de la raíz *vṛ*: *Gopatha Brāhmaṇa* I.7 toma las palabras de *Rg Veda Saṁhitā* X.90.1 con una ligera variación; las tímidas aguas eligen al Brahman para que sea su rey, y «en tanto que las rodeaba, él era su cercado (*yac ca vṛtvātīṣṭhaṁ tad varaṇo 'bhavat*), y puesto que es un tal “cercado”, también ha de conocerse como “Varuṇa” (*taṁ vā etaṁ varaṇaṁ santaṁ varuṇa ity ācakṣate*), es decir, metafísicamente (*parokṣeṇa*)». Además, «Por el hecho de que él fue separado del mar

(*samudrād amucyata*), él devino “Mucyu”, y a este Mucyu se le conoce metafísicamente como la “Muerte”... Varuṇa, Mṛtyu, de todos cuyos miembros, cuando se esforzaba y hervía (*srāntasya taptasya*), la tintura fluía como sudor (*raso 'kṣarat, so 'ṅgaraso 'bhavantam*), y a ese “*aṅgarasa*” se le conoce metafísicamente como “Aṅgirasas”». La última parte de este texto relativamente «reciente» corresponde exactamente a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.2.2, pero ya se considere o no como enteramente explícita en el *Ṛg Veda Saṁhitā*, la exégesis es completamente correcta. Mucyu es sin duda el mismo que el Nāga budista Mucalinda o Mucilinda, cf. Mucukunda en el *Mahābhārata*. En cualquier caso, es imposible dudar de la identidad de Varuṇa *ab intra* con el Asura-pitṛ, con Ahi-Vṛtra, y con Mṛtyu = Māra, y de su identidad con las formas temidas de Agni y Rudra —*Noster Deus ignis consumens est*⁴². Y tampoco puede negarse que Mitra, el Agni encendido, es la «faz» de Varuṇa, y que Sūrya su «ojo». El dual Mitrāvaruṇau es la unidad de ambos en lo que, desde nuestro punto de vista, parece ser una operación dual, una operación de actividad e inocupación, de productividad e impotencia, de misericordia y juicio, de duración y eternidad contrastadas, es decir, los *viśurūpāṇi*

⁴² Esta identidad o coincidencia fue mantenida por Bergaigne, pero ha sido dudada por otros, incluyendo a Norman Brown (*Journal of the American Oriental Society* 39.108), quien, sin embargo, me informa en correspondencia que no niega de manera absoluta su posibilidad. De hecho, sólo si omitimos la cualificación *ab intra* de la proposición enunciada como aparece arriba, «requiere un gran esfuerzo de voluntad identificar dos caracteres tan extremadamente disimilares en el Veda como son Varuṇa y Vṛtra» (Brown, loc. cit.). Puede observarse también, que incluso para el erudito que no es un cristiano profeso, una herencia cristiana moderna y una preocupación «moralista» le han hecho difícil aceptar la posición de la enseñanza más antigua, que no era en modo alguno desconocida en la Edad Media en Europa, de que el «bien» y el «mal» tienen una significación válida sólo «bajo el sol» y «dentro de los mundos», pero en la Identidad Suprema son coincidentes sin oposición ni composición.

savratā de VI.70.3. En esta identidad, el par consubstancial o consanguíneo, Mitra y Varuṇa, uno hecho manifiesto y sujeto a inveteración, el otro inmanifiesto y eterno (I.164.38 y X.85.17.18), son, respectivamente, el *apara* y el *para* Brahman de las Upaniṣads, igualmente mortal e inmortal, en una semejanza y no en una semejanza (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.3)⁴³.

⁴³ En el presente artículo, las referencias se han sacado en lo posible del *Rg Veda Samhitā* más bien que de fuentes «más recientes». Al mismo tiempo, estoy mucho más de acuerdo con Bloomfield, que argumenta que debemos abandonar la creencia «de que las alusiones a la historia que pueden recogerse de *mantras* dispersos son el único material verdadero para su reconstrucción», y como él estoy «cada vez más inclinado a la creencia de que *mantra* y *brāhmaṇa* no son en absoluto distinciones cronológicas; que representan dos modos de actividad literaria, y dos modos de lenguaje literario, que son ampliamente contemporáneos... Ambas formas existieron juntas, por lo que nosotros sabemos, desde los primeros tiempos» (*Journal of the American Oriental Society* 15.144, cf. Eggeling en *Sacred Books of the East* XII.XXIV, y Edgerton en *Journal of the American Oriental Society* 36.197), que con Brown, que argumenta que «el material posterior es así proclive a seguir ideas que no están contenidas realmente en el Rigveda» (*Journal of the American Oriental Society* 51.108). Incluso en las Upaniṣads yo no veo el desarrollo de ninguna doctrina nueva, sino meramente una cierta distinción en la fraseología y una diferencia de acento. Por ejemplo, en lo que concierne a la identidad de Varuṇa con el Brahman: en primer lugar, como observó Grassmann, *Wörterbuch*, s.v. *brahman*, «die Keime der späteren Sonderung finden sich schon vereinzelt im RV» (una afirmación que yerra ciertamente por el lado de la moderación), y en segundo lugar, sería muy difícil distinguir la concepción de Mitrāvaruṇau, este último el «hermano inmortal y uterino del mortal; los hombres reparan en uno y no alcanzan a reparar en el otro» (*Rg Veda Samhitā* I.164.38, cf. X.85.17-18) de la de los dos aspectos del Brahman, *para* y *apara*, respectivamente inmortal y mortal, en una semejanza y no en una semejanza (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.3); en tal caso es la referencia, y no el nombre lo que es significativo, y en cualquier caso la distinción entre el *brahma* y el *kṣatra*, así como su coincidencia, exteriormente en el dual *Indrāgnī*, e interiormente en la Identidad Suprema, son suficientemente explícitas.

Por supuesto, nuestra intención no es negar que hay un desarrollo lingüístico en las Upaniṣads, cuando las comparamos con el *Rg Veda Samhitā*, negación que, por otra parte, sería absurda. Pero la historia literaria y la historia de la metafísica son dos cosas muy diferentes, e incluso se podría decir que la *Philosophía Perennis* no tiene historia, y que no puede tener historia, lo cual era también el punto de vista de San Agustín. ¿Qué entendemos nosotros entonces por los «dos modos de expresión literaria (pertenecientes al) mismo ciclo de pensamiento» de Bloomfield (loc. cit.)? Ciertamente no sus modos «lírico» y «épico-didáctico»; pues a nuestro entender el *Rg Veda Samhitā* no es en ninguna parte más «lírico» que «satírico», y si los Brāhmaṇas son en parte didácticos (y deberíamos describirlos más bien como técnicos y exegeticos), ciertamente no son «épicos» en ningún sentido literario. Los modos en contraste son los de la liturgia por una parte y los de la enseñanza iniciatoria por la otra: las partes exegeticas de los Brāhmaṇas, y las Upaniṣads en general, se ocupan primariamente de la *jātaṇḍyā*, la *bhāvaṇḍyā*, o el «Génesis», a saber, ese tipo de conocimiento que se adscribe y se espera del brahman por excelencia, a saber, ese sacerdote que él mismo no toma ninguna parte activa en el ritual, sino que es *jātaṇḍyāṇḍ vadati* (X.71.11), en otras palabras, el que en las ocasiones apropiadas, ya sea en los coloquios de los brahmanes o ya sea dando instrucción a un pupilo cualificado, da las respuestas a todas aquellas preguntas que se hacen en los himnos *brahṇḍyā*, preguntas tales por ejemplo como *kim āvaṇḍarīva* («¿Quién cubría?») en X.129.1.

Expresado de otro modo, el *karmakāṇḍa*, que sanciona y prescribe la acción, representa esa parte de los Vedas que es propia al *kṣṇṇa* o poder temporal; el *jñānakāṇḍa*, que es teórico en el sentido estricto de la palabra, representa esa parte propia al *brahṇṇa* o poder espiritual. Nada nos impide suponer que esta última parte no se «publicara» originalmente, y que de hecho no se «publicara» hasta más tarde, cuando ya había tenido lugar un desarrollo lingüístico. Las razones para una tal publicación en esta época más tardía pueden estar relacionadas con la reacción *kṣṇṇīya* contra el poder espiritual, reacción que implicaba en primer lugar la pretensión a una igualdad o incluso a una superioridad intelectual, y que condujo finalmente a un desarrollo heterodoxo en el budismo y el jainismo.

Sea como fuere, en una liturgia, donde estaría fuera de lugar, nosotros no podríamos esperar encontrar también una exposición doctrinal. Es cierto que el material es tan extenso y tan infaliblemente congruente consigo mismo («cada una de sus partes parece ser consciente de y asimilarse a todas las otras partes», Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* XXIX.288), y, podemos agregar, tan congruente con las doctrinas metafísicas conser-

9. La Sinfinitud de Agni

En *Ṛg Veda Samhitā* IV.1.11-12, citado arriba al final de la sección 6, q.v., en una descripción de Agni, cuando se le considera como «primogénito en su terreno», *budhne*, es decir, como Ahi Budhnya, se le alude como «sin pies y sin cabeza, ocultando sus dos puntas» (*apād asīrṣā guhamāno antā*). Evidentemente, *guhamāno antā* es equivalente a *ananta*, «sin fin», «infinito», «eterno», «sin comienzo ni fin», y también es el nombre del *nāga* de siete cabezas, Śeṣa, «Residuo», que forma el lecho (*śayana*) de Nārāyaṇa-Viṣṇu cuando éste yace tumbado sobre la espalda de las Aguas primordiales en la aurora de la creación, en el comienzo de un eón (*Mahābhārata* I.36.24, etc.). *Guhamāno antā* implica además una conjunción de extremidades, es decir, lo inverso de la separación de la cabeza y los pies del Puruṣa en *Ṛg Veda Samhitā* X.90.14⁴⁴, con la que se inicia la creación; en

vadas por otras culturas además de la cultura india, que no es en modo alguno imposible extraer de los *mantras* las doctrinas que se asumen en ellos, de la misma manera que sería posible deducir la doctrina implícita partiendo de los Salmos o de los himnos latinos medievales; de hecho, lo que prueba la congruencia es que aquellos que compusieron los *mantras*, ya fueran seres humanos o suprahumanos, deben haber sido plenamente conscientes de todas sus implicaciones, y si ello no fuera así sería como si nosotros hubiéramos encontrado una serie de fórmulas de alta matemática, y sin embargo creyéramos que habían sido transcritas a ciegas, lo cual equivale a decir bajo una inspiración verbal tanto como teórica; y si consideramos esto es imposible suponer que el Veda, en su forma presente, pueda haber antecedido, digamos, a un conocimiento de la carpintería, lo cual significa que las *ipssissima verba* del Veda, en tanto que distintas de sus referencias, deben considerarse en algún sentido como de origen temporal y humano. El *sanātana dharma* es eterno, pero no con respecto a las palabras en las que está registrado; la «eternidad» de la tradición no tiene nada que ver con la posible «datación» de una escritura dada tan reciente como el primer milenio a. C.

⁴⁴ El hecho de que en X.90.1 se diga que el Puruṣa, en el comienzo, tiene un millar de cabezas, un millar de ojos, y un millar de pies, no puede tomarse literalmente; el sentido es más bien que

otras palabras, implica una conjunción de extremidades tal como la que se representa en el antiguo y bien conocido símbolo de la serpiente que se muerde la cola, o en tales motivos de trenzado en el arte como los que se representan en su forma más simple por el familiar símbolo ∞ que denota la infinitud matemática. No es sorprendente entonces que en el ritual, cuya significación principal es una reintegración simbólica del principio dividido, y con él la del oficiante mismo, se ponga tanto énfasis en juntar nuevamente las dos puntas, por ejemplo, las dos puntas del Año o el comienzo y el fin del Sāman, cuyas puntas están separadas en los mundos, por ejemplo, como el Cielo de la Tierra, o el Sol de la Luna. En relación con esto, los textos rituales son del mayor interés a la vez con respecto a la doctrina implícita y también, lo que equivale a la misma cosa, en tanto que proporcionan una explicación inteligible y autorizada del significado de los símbolos y del contenido de las artes tradicionales.

Por ejemplo, en *Aitareya Brāhmaṇa* III.43, encontramos: «El Agniṣṭoma es (exteriormente un rito, pero) metafísicamente Agni... Nuevamente, porque ellos le alabaron como la Cabeza (*mūrdhnaṁ santam*) y como habiendo devenido la Luz (*jyotis*)⁴⁵, puesto que el Agniṣṭoma es la ala-

todos éstos están latentes en él, que es omniforme o proteano, es decir, como en *Vājasaneyi Saṁhitā* XIII.4.1, donde al embrión Solar (es decir, *ab intra*, «de noche», ver *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.1.3 citado en la sección 8) se le llama «la omniforme semejanza de un millar» (*sahasrasya pratimāṁ viśvarūpam*), y donde, por consiguiente, el Sol manifestado «de mil pies» (*sahasrapad*, VIII.69.16).

⁴⁵ *Mūrdhnaṁ santam jyotiḥ bhūtam*; en concordancia con todo lo que ya se ha citado respecto a la transformación de la cabeza de la serpiente en el Sol o el Cielo, y más exactamente con *Rg Veda Saṁhitā* X.88.6 «De noche Agni es la Cabeza del ser (*mūrdhā bhūvo bhavati naktam agniḥ*), desde donde por la mañana nace como el Sol saliente» (*tataḥ sūryo jāyate prātar udyan*); texto que

aclara también que la supuesta doctrina Brāhmaṇa, que es también la de Sāyaṇa (sobre I.103.1), a saber, que por noche el Sol entra dentro de Agni, no es una doctrina nueva. Cf. también X.8.6 «Al Cielo tú (Agni) elevaste tu radiante Cabeza».

Estas doctrinas sobre la «Cabeza» tienen paralelo en formulaciones gnósticas, cf. el himno siríaco valentiniano incluido en el *Panarion* de Epifanio, verso 5, que dice, «Desde la Cabeza él proclamó nuevas sobre el Padre», en cuanto lo cual W. R. Newbold (*Journal of the American Oriental Society* 38.15) observa «“La Cabeza” es la primera emanación del Abismo, usualmente llamado Noûς o Μονογενής, pero a menudo Πατήρ o Ἀρχή... Fue “desde la Cabeza” desde donde la Luz proclamó nuevas, pues, siendo él mismo una emanación del Noûς, el único que conocía al Padre, derivó de él todo lo que proclamó a los Eones». De la misma manera, la subdivisión del Uno, que ya hemos reconocido que es el acto sacrificial de la creación —auto-sacrificial, puesto que Él se da a sí mismo a esta división, es decir, a una pasión sufrida, porque se debe al «hombre» el que Él esté extendido mentalmente en el lecho procusteano del tiempo y el espacio en la crucifixión cósmica— es también una doctrina gnóstica, por ejemplo, en el «Untitled Apocalypse» (Bruce Codex), «Sus miembros hacen muchas miradas de miradas de poderes, y cada uno de ellos viene de Él». El carácter gnóstico de la doctrina india del Sacrificio fue observado por Eggeling en *Sacred Books of the East* XLIII. XVII. El hecho de que las enseñanzas de Plotino se distinguen difícilmente de las de las Upaniṣads ya se ha reconocido a menudo. Con mucha frecuencia este problema se ha examinado también (por ejemplo, por Keith, en *Indian Culture*, II.135 sigs.) como si las únicas alternativas fueran la del traspaso o la de la originación independiente. Sin embargo, no es así como las similitudes, que a menudo equivalen a una identidad en las escrituras de culturas ampliamente separadas, son consideradas por aquellos que hablan de la «Sabiduría Antigua» — una expresión que, por mucho que se haya abusado de ella, está lejos de carecer de significado. La verdadera explicación ha de encontrarse en la integridad de lo que se ha llamado «la tradición universal y unánime»: «Die Menschheitsbildung ist ein einheitliches Ganzes, und in den verschiedenen Kulturen findet man die Dialekte der einen Geistessprache» (Jeremias, *Altorientalischen Geisteskultur*, Vorwort); «Eine grosse Weltlinie der Metaphysik zieht sich durch aller Völker hindurch» (Sauter, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Oct. 1934, p.9). Prescindiendo de toda comparación de las formas verbales, esto debería ser evidente por sí mismo para todo estudioso de la historia de los símbolos, puesto que los símbolos visuales son

banza de la luz, por eso, metafísicamente, le llaman Jyotiṣṭoma, o “laude de la Luz”... Éste es el modelo sacrificial (*yajñakratuḥ*) sin comienzo ni fin (*apūrvo anaparaḥ*, cf. *nè prima nè poscia* de Dante, *Paradiso*, XXIX, 20); el Agniṣṭoma es como una rueda de carro, sin-fin (*ananta*)⁴⁶, y como es su salida así es su curso (*yatheva prāyaṇam yathodayanam*). En cuanto a esto se canta un verso sacrificial (*yajñagāthā*)⁴⁷: “Eso que es su comienzo es también su fin (*yad asya pūrvam aparaṁ tad asya*), y eso que es su fin es también su comienzo”⁴⁸; como el deslizamiento de una serpiente (*aher iva sarpaṇam*) así es el del Śākala⁴⁹; ellos no

esencialmente el lenguaje de la metafísica, de la misma manera que las palabras lo son de la filosofía.

⁴⁶ Cf. *Rg Veda Samhitā* V.58.5 y VIII.20.14, «donde ninguno de los radios es el último en el orden».

⁴⁷ La fuente de este *gāthā* es desconocida, pero Sāyaṇa dice que «se canta por todas partes».

⁴⁸ Cf. Boecio, *de Cons.* I, prosa 6, «¿Es posible que tú que conoces el comienzo de todas las cosas (sánscrito *jātaśīdyā*) no conozcas también su fin?»; similarmente Santo Tomás *Summa Theologica* I.103.2c; Maestro Eckhart, I.224 (Ed. Evans) «*In principio* (sánscrito *agre*) significa, en el comienzo de todas las cosas. También significa el fin de todas las cosas, puesto que el primer comienzo se debe al fin último... ¿Qué es el fin último? Es el misterio de la obscuridad de la Divinidad eterna, misterio que es desconocido (sánscrito *anirukta*, etc.), que jamás ha sido conocido y que jamás será conocido»; Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, 1930, p.4, «Der Abendländer denkt linienhaft in die Ferne, darum mechanisch, areligios, faustisch... Das Morgenland und die Bibel (y podría haberse agregado, el Edda) denken nicht linienhaft, sondern zeitraumlich, spiralisch, kreislaufig. Das Weltgeschehen geht in Spiralen, die sich bis in die Vollendung fortsetzen... Das grossartige Symbol der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beisst, stellt den Äon dar». La circunferencia de un círculo es «sin fin», y al mismo tiempo está enteramente constituida de comienzos y finales que coinciden.

⁴⁹ Sāyaṇa dice que Śākala es un «nombre de Ahi». Esto es difícilmente «absurdo», como Keith lo llama; no es en absoluto improbable que *śākala* designara también un ritual «serpentino» particular, de un tipo tal como, por ejemplo, el Prṣṭhya Śaḍaha que se describe en *Aitareya Brāhmaṇa* V.22, donde se lauda a la Reina Serpiente.

discriminan cuál de las dos (puntas) es anterior» (*na vi jānanti yatarat parastāt*, cf. las palabras de Dante *sanza distinzione in esordire* de Dante, *Paradiso*, XXIX, 30).

En *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.35 «El Año está en el Sāman... El Año es sin fin (*ananta*), sus dos puntas (*antau*) son el Invierno y la Primavera; según (*anu*) esto es como se unen las dos puntas de un pueblo, según esto es como se encuentran las dos puntas de un collar, según esto es como la Serpiente yace enrollada en sus anillos (*etad anv ahir bhogān paryāhṛtya śaye*); verdaderamente, como un collar que se pone punta con punta alrededor (*samantam... abhiparyakta*) del cuello, así es el Canto Sin Fin» (*amantaṁ sāma*). En *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.2, nuevamente, se prescribe que el Gāyatra Sāman debe cantarse «según el curso del Viento y de las Aguas» (*vāyoś ca apāñ cānu vartma geyam*), curso que, con respecto al Viento, es «desde todos los cuadrantes juntos, enrollándose en sí mismo para generar un torbellino» (*reṣmānañ janamāno niveṣṭamānaḥ*), y que, en cuanto a las Aguas, es «haciendo curvas, enrollándose en sí mismas, corriendo en remolinos» (*aṅkāṅsi kurvāṇā niveṣṭamānā āvartān*⁵⁰ *śṛajamānāḥ*), y que, con respecto a ambos, es de esta manera a la vez fuente y refluente (cf. *Taittirīya Saṁhitā* III.2.2), «no en una dirección recta (*parāñ*), para que no haya una pérdida» (*kṣayād eva bibhyāt*, cf. *Rg Veda Saṁhitā* VIII.7.16, *utsaṁ duhanto akṣitam*). Similarmente, en *Aitareya Brāhmaṇa* V.2, «ellos proceden en series de tres días sin interrupción» (*saṁtatais tryahair avyavachinmair yanti*), e *ídem* III.44, donde se establece que el Agniṣṭoma debe celebrarse «sin prisa», y de

⁵⁰ Cf. *Rg Veda Saṁhitā* X.30.10, *āvarvṛtatih... dvidhārāḥ*; *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.33, donde cuando el «soplo vuelve resonando límpido y claro» (*prāṇas svarya upary upari vartate*) a esto se le llama el «re-torno del poder espiritual» (*brahmaṇa āvartaḥ*); y el valor dado a las «volutas auspiciosas» (*nandyāvarta*, etc.) en la iconografía posterior.

acuerdo con la moción del Sol «que nunca se pone ni sale realmente» (*nā kadācanāstam eti nodeti*), sino que sólo «se invierte» (*vīparyasyate*, cf. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.10.3, y *ā vavṛtsva* en *Rg Veda Saṃhitā* IV.1.2), «ciertamente el Sol nunca se pone» (*na ha vai nimrocati*)⁵¹, y «el que comprende esto (*ya evaṃ veda*) alcanza la conjunción, la igualdad, y la mismidad con Él» (*sāyujyam sārūpatām salokyatām*). En *Rg Veda Saṃhitā* I.115.5. al brillo del Sol, aunque alternativamente radiante u oscuro, se le llama «sin fin» (*ananta*).

Ciertamente, la continuidad sin fin del acto de ser divino se recalca incesantemente a través de todo el *Rg Veda Saṃhitā*. Por ejemplo, I.164.51, «Una y la misma, este Agua sube y cae como el día sucede al día» (*samānam etad udakam uc caity ava cāhabhiḥ*); I.123.8, las Auroras, «Cada una como la otra, hoy y mañana, siguen la larga vía de Varuṇa» (*sadṛśīr adya sadṛśīr... śvo dīrgham sacante varuṇasya dhāma... trimśatam yojanāni*, el *trimśad dhāma* de X.189.3, todo el día y la noche); I.124.3 «ella siguió derecha la vía cósmica» (*ṛtasya panthām anv eti sādhu*); I.160.1, donde el Sol «procede por Ley» (*īyate dharmaṇā*, cf. en IV.18.1 «la antigua vía fundada desde antaño», y la supervivencia de la misma concepción, y casi de la misma

⁵¹ Parafraseado en *Chāndogya Upaniṣad* III.11.3 «Ciertamente, Él ni sale ni se pone, y para el que comprende esto, siempre es mediodía, tal es la interpretación de la encantación» (*na ha vā asmā udeti na nimlocati sakṛd divā haivāsmāi bhavati, ya etām evaṃ brahmōpaniṣadam veda*, donde *nimlocati* reemplaza al *Brāhmaṇa nimrocati*, en concordancia con un cambio familiar (cf. *jāthara* y *jāthala* en el *Rg Veda Saṃhitā*) y no hay necesidad de la enmienda *nimumloca* de Böhtlingk, ni de la designación de *na mimloca* (*tī*) de Hume como «imposible» (*Thirteen Principal Upanishads*, p. 207). *Nimlocan* (*jaghanārdhah*) aparece en el sentido de «Oeste» en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.1.1, y *nimlocanī* aparece en el *Viṣṇu Purāṇa* con referencia al Paraíso Occidental de Varuṇa.

expresión, en el relato budista de la Natividad, *Dīgha Nikāya* XIV.1.21 sigs. donde, en relación con cada detalle, se repite, *ayam ettha dhammatā*); IV.18.6, donde los Ríos de la Vida «fluyen cósmico-ordenadamente» (*arṣanti ṛtavarī*) y IV.19.7 donde estas jóvenes doncellas son «conocedoras del Orden» (*ṛtajñāḥ*, es decir, preconocen su vía)⁵². En I.113.3 las vías del Día y de la Noche son «sin fin» (*adhvā anantaḥ*); en V.47.2 la moción del Cielo y de la Tierra es en «vías sin fin» (*anantāsaḥ... panthāḥ*); en *Atharva Veda Samhitā* X.7.42 el lienzo tejido por el Día y la Noche «jamás se deshará ni se acabará» (*nāpa vṛjāte na gamāto antam*, cf. las palabras de Dante «un nudo tal que nunca se desatará», *Paradiso*, XXIX.36). Todo esto se resume en los hermosos versos de *Taittirīya Samhitā* III.2.2. Y el *Rg Veda Samhitā* afirma, no verdaderamente con voz incierta, sino más bien con la Voz de quien en X.125.5 «proclama lo que es sumamente feliz igualmente para los Ángeles y para los hombres»: *Sicut erat in principio, est nunc et semper erit, in saecula saeculorum*.

10. La huella de la «sinfinitud» en el arte

En relación con *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.35, citado arriba, hemos señalado en otra parte de qué manera un pasaje como éste ilustra el concepto del arte como una imi-

⁵² Plotino ofrece un paralelo al concepto védico de la Fuente de Vida (*utsa*, etc.) con sus inagotables corrientes siempre fluentes de agua o de leche vivas (*utsaṁ duhanto akṣitam*, VIII.7.16, *avatam akṣitam*, VIII.72.10): «Imagina un manantial que no tiene ninguna fuente fuera de sí mismo; él se da a todos los ríos, y sin embargo jamás se agota por lo que toman, sino que permanece siempre integralmente como era; los ríos que proceden de él son uno dentro de él antes de que sigan sus múltiples vías, y sin embargo todos, en algún sentido, conocen de antemano en que canales verterán sus corrientes» (*Enéadas*, III.8.10).

tación de las «formas celestiales», tal y como se enuncia, por ejemplo, en *Aitareya Brāhmaṇa* VI.27. También hemos mostrado repetidamente, y una vez más arriba, en la sección 6, en conexión con el *ūṛṇā*, que el simbolismo y la iconografía del arte indio casi siempre pueden ser referidos a formulaciones védicas, y que aparte de estas fuentes, el simbolismo y la iconografía no pueden explicarse, sino sólo describirse. Aquí podemos dar algunas ilustraciones más de esto en relación con el concepto de la sinfinitud examinado arriba. Si el canto védico era efectivamente de tal suerte como indican los Brāhmaṇas, ciertamente podemos esperar encontrar huellas de una cualidad similar en la música india de períodos mucho más recientes. De hecho, la música india es de un tipo que en Europa sólo se ha conservado en relación con el canto gregoriano, canto que a su vez representa un «estilo» de gran antigüedad, y que puede tener fuentes babilónicas (Lachmann, *Musik des Orients*, 1929, p.7). En efecto, encontramos que algunos oyentes europeos han observado repetidamente las secuencias ininterrumpidas y la ausencia de *crisis* y de *finale* en la música india: por ejemplo, Keyserling, *Travel Diary*, III.30, «No es fácil explicar en palabras lo que significa la música india... ningún comienzo, ningún final; es la ondulación y la vibración de la corriente de la vida que fluye eternamente», y Fox-Strangways, *Music of Hindustan*, p.2, «Nosotros no sabemos qué hacer con una música que es dilatoria sin ser sentimental, y que expresa pasión sin vehemencia». No hace mucho pude escuchar a un niño americano de cinco años que, al oír un registro fonográfico de música india, observaba «Ese tipo de música gira y gira, de esta manera y de esa manera y después retorna». Precisamente son éstas las cualidades formales que los Brāhmaṇas adscriben al *sāman* védico.

Por consiguiente, si la *Philosophia Perennis* ha llegado hasta nosotros en términos «espiroidales», tales como los que se emplean tan a menudo en relación con los remansos de aguas inagotables, que son las posibilidades del ser traídas a la vida por los vientos de creación de la aurora y de la luz del Sol saliente, entonces bien puede asumirse que las espirales y los meandros, dondequiera que aparezcan en el arte primitivo, es decir, en el arte ideológico de un tiempo en el que el hombre pensaba en términos mucho más abstractos que los que estamos acostumbrados ahora, son los signos y los símbolos de estas aguas. Ciertamente, las nociones de sinfinitud, de eternidad, y de recurrencia, no sólo subyacen en el símbolo bien conocido de la serpiente que se muerde la cola, y que, en este sentido, es «sin fin», sino también en todos aquellos motivos antiguos, ya sean indios u otros, de formas de serpiente y de dragón entrelazados, en los que los comienzos y los finales se confunden, y en esos dibujos bien conocidos de «trenzados» y de «nudos» cuyas cintas componentes no tienen comienzo ni fin⁵³.

⁵³ En el arte chino el motivo del *tao t'ieh* que, con o sin cuernos de búfalo, parece representar la cabeza de un dragón sin mandíbulas (por ejemplo, *Eumorfopolos Cat. I*, Lám. XX, A, 26); también encontramos ejemplos del dragón que se muerde su propia cola (*Relics of Han and pre-Han Dynasties*, Tokyo, 1932, Lám. LXI, fig. 4, y Pelliot, *Judes Archaiques de Chine*, 1925, Lám. XVII), o cadenas de dragones dispuestos similarmente (*Eumorfopolos Cat. I*, Lám. LI, A, 72); y si la forma del dragón se representa una y otra vez contra un fondo de espirales o de meandros, ¿qué otra cosa pueden representar estos meandros sino la morada acuática de estos hijos de la niebla?

Sobre los dragones chinos ver también Visser, *The Dragon in China and Japan*, 1913; Werner, *Dictionary of Chinese Mythology*, 1932, s.v. *lung*; Mackenzie, *The Migration of Symbols*, 1928, donde deben observarse también, en relación con lo que se ha dicho arriba concerniente al Faraón, las numerosas representaciones egipcias de serpientes que bloquean las aguas. Sobre espirales y dragones ver también Mackenzie, y para la importancia del problema de la espiral en el arte, cf. Cook, *The Curves of Life*, 1914.

11. Conclusión

Pensamos que se ha mostrado más allá de toda cuestión que el Padre y el Hijo, el Dragón y el Héroe Solar, aunque en oposición exterior, son secretamente uno, un único y consubstancial. Lo que desde afuera y lógicamente debe considerarse como una operación dual de sueño y de vigilia, de potencialidad y de acto alternados, interior y realmente es la mera y simple naturaleza de la Identidad Suprema (*tad ekam, sadasat*). Puesto que esta Identidad es de principios conjuntos, las mismas ecuaciones son válidas cuando se aborda el problema por el lado femenino, como lo hemos hecho en *The Darker Side of Dawn*. En el curso del análisis se ha mostrado que ni la ontología védica ni las fórmulas en las que se comunica son peculiares al *R̥g Veda Saṁhitā*, sino que pueden reconocerse también en todas las formas extra-indias de la «tradición universal y unánime». Al mismo tiempo, se ha sugerido la congruencia y la continuidad de la tradición transmitida en la literatura y el arte indios; la tradición es expandida más bien que deformada en las Epopeyas, los Purāṇas, y los Tantras; el nombre de «Vyāsa», que es el del «autor» del *Mahābhārata*, no significa, ciertamente, «Compilador», sino «Expandidor», puesto que *vyāsatas* significa «en gran detalle», «con prolijidad», o «profusamente». En la cuestión de la iconografía, se podría haber dicho más en cuanto al significado de los tipos de Nāga en las artes indias y otras, pero esto puede deducirlo fácilmente el lector mismo; por ejemplo, el motivo bien conocido de los Nāgas emparejados y entrelazándose (como se ve en Nāgakals y en Koṇārak) representa la cohabitación de los principios conjuntos *ab intra*; y el de la enemistad del Fénix (*garuḍa*) y el Nāga la oposición de los principios se-

parados⁵⁴. Se han dado indicaciones de la significación de algunas características bien reconocidas de la música india, del uso de las formas espirales en el «ornamento», y del *ūrṇā* como un *lakṣaṇa* del Mahāpuruṣa; en relación con esto último, puede observarse que mientras que el Mahāpuruṣa, en tanto que el Sol Supernal, lleva así apropiadamente la imagen solar sobre su frente, Śiva, que es el poder *ab intra*, como también se indica por sus ornamentos de *nāga*, lleva la Luna.

⁵⁴ En relación con esto puede llamarse la atención sobre la bien conocida pintura Etrusca de la Grotta dell'Orco (siglo cuarto a. C.) que representa a un «demonio» alado con una serpiente, o para hablar en términos indios, a un Garuḍa y un Nāga. En esta representación, reproducida y examinada por Evans, *Palace of Minos*, Vol. IV. pp. 188-190, no sólo pueden verse dos cabezas de serpiente que surgen de la cabeza como de pájaro del «Fénix» alado, sino que, como observa Evans, el modelo de las alas muestra «el mismo modelo de “onda y punto” que las culebras de la Diosa (-serpiente) minoana, y representan claramente una prole viperina similar». La fuente ofidiana del poder solar, que blande al mismo tiempo la Serpiente como «Vengador» inmediato, no podría haberse indicado más claramente en el arte. Las dos cabezas de serpiente recuerdan a la forma *prḍāku-sānu* de Indra, representada en la bien conocida imagen de Mathurā que se examina en *The Darker Side of Dawn*, nota 25 (ya hemos llamado la atención arriba sobre la equivalencia de *sānu* y *śīra*). Sir Arthur Evans asume un origen de la forma finalmente asiático occidental.

CAPÍTULO TRES

EL LADO MÁS OSCURO DE LA AURORA *

Introducción

Los estudiosos de teología y de mitología son bien conscientes de que el concepto de la deidad se nos presenta bajo un doble aspecto; por una parte como benigno, por otra como terrible. La deidad evoca a la vez amor y temor. Es a la vez una luz y una oscuridad, una revelación y un misterio. En su aspecto último y terrible, nubes y oscuridad La envuelven. La Luz es la Vida, la Oscuridad la Muerte. La primera corresponde a nuestro concepto del Bien, la segunda a nuestro concepto del Mal, dentro de las definiciones reconocidas del bien como «eso que todas las criaturas desean», y del mal como «eso que todas las criaturas querrían evitar». La mayoría de las religiones, en su formulación exotérica, tratan estos aspectos contrastados en su operación exterior como si se tratara de fuerzas distintas y opuestas, a saber, una divina y otra satánica, una celestial y otra ctónica. A Satán se le considera comúnmente como una Serpiente o un Dragón, y a menudo se le representa así en la escena o en el arte. Sin embargo, el Héroe Solar y el Dragón, que están en guerra en la escena abierta, son hermanos de sangre en el camerino. Desde el punto de vista cristiano, los Ángeles caídos están «caídos en gracia, pero no en naturaleza»; y desde el punto de vista islámico, Iblīs es restaurado en el fin del tiempo; en otras palabras, Satán deviene nuevamente

* Publicado por primera vez en *Smithsonian Miscellaneous Collections*, (Washington, D.C.), XCIV, N° 1, 17 de abril de 1935.

Lucifer. La misma deidad, por ejemplo Zeus en la mitología griega, puede ser adorado y representado a la vez en formas antropomórficas y en formas de serpiente. El culto de la serpiente y su iconografía, a pesar de su apariencia exteriormente «primitiva», tiene fundamentos metafísicos profundos.

Por su parte, la religión metafísica considera una «Identidad Suprema» (en el *Rg Veda Saṁhitā*, *tad ekam*, «Ese Uno») en la que las fuerzas en oposición exterior son un único principio indivisible; el león y el cordero yacen juntos. Los poderes en contraste son separados sólo por la naturaleza misma de la razón, que ve las cosas aparte como el sujeto y el objeto, la afirmación y la negación, el acto y la potencialidad, el Cielo y la Tierra. Por su parte, la práctica contemplativa, igualmente en el Este y el Oeste, busca acceder a la divinidad en ambos aspectos, evitando así una visión unilateral de la Unidad; quiere conocer-Le a la vez como ser y no-ser, como vida y muerte, como Dios y Divinidad. La *contemplatio in caligine*, por ejemplo, se dirige al lado oscuro de la deidad; y corresponde al culto indio de Śiva-Rudra, pues la Oscuridad primordial permanece en Él como Rudra (X.129.3 y *Maitri Upaniṣad* V.2).

Puede recogerse evidencia del *Rg Veda Saṁhitā* y de otras fuentes para mostrar que a la deidad en la oscuridad, inmanifestada, en su terreno, no procedente, o como se expresa técnicamente, *ab intra*, se la concibe en formas que no son angélico-humanas, sino teriomorfas; y típicamente en la de una serpiente que incuba o un dragón ígneo, que habita en una caverna o que yace en una montaña, donde guarda un tesoro contra todos los que vienen, y donde, sobre todo, impide que corran los Ríos de la Vida. El acto creativo implica una mutilación, una división o una transformación de la serpiente envolvente, a la que a menudo se la concibe

como «sin-pies y sin-cabeza», es decir, con su cola en su boca. Ahora bien, la contracción e identificación de esta Unidad primordial e indivisa se considera por una parte como un sacrificio voluntario, y por otra como efectuada por medio de una violencia, ejercida por los Poderes de la Luz deseosos de vida. La celebración de la conquista de la Serpiente por los Poderes de Luz es un tema básico de los himnos védicos; un aspecto de la Gran Batalla entre los Devas y los Asuras (los «Ángeles» y los «Titanes») por la posesión de los mundos de la Luz. Es la batalla entre San Jorge y el Dragón. Al mismo tiempo, no puede cuestionarse que los Poderes de Luz y los Poderes de Oscuridad son un único y mismo Poder. Devas y Asuras son igualmente hijos de Prajāpati o de Tvaṣṭṛ; las Serpientes son los Soles. Se trata únicamente de una cuestión de «orientación». Finalmente, cuando acaba un Eón los Poderes de la Oscuridad son a su vez victoriosos.

Los poderes de la Oscuridad se encuentran igualmente cómodos como Serpientes de agua (el *nāga* indio) o como el Pueblo marino en el Mar que representa la posibilidad maternal del ser. La primera asunción en la Divinidad, en la Muerte, es el ser. Desde este punto de vista, la Vida y la Muerte, Dios y la Divinidad, Mitra y Varuṇa, *apara* y *para* Brahman, se relacionan como un par progenitivo (el *mithunā* indio). El principio paterno y determinativo cumple en conjunción con el principio materno y pasivo «el acto de fecundación latente en la eternidad» (Maestro Eckhart). La generación del Hijo «es una operación vital de un principio conjunto... eso por lo que el Padre engendra es la naturaleza divina» (Santo Tomás, *Sum. Theol.* I.q.27, a.2, y q.41, a.5). El Padre es el Intelecto, la Madre es la Palabra, y el Hijo la Vida (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.7). De la misma manera que el Padre obra a través del Hijo, así el artista humano obra «por una palabra concebida en su intelecto» (Santo

Tomás, *loc. cit.*, I.q.45, a.6). De esta manera, toda formulación ontológica afirma la dualidad de la Unidad tanto como la unidad de la Dualidad. Será evidente que todo lo que es válido para el aspecto masculino de la Unidad, será válido también para su aspecto femenino; en el siguiente ensayo lo que se examina principalmente es el concepto védico de la forma *ab intra* del principio femenino.

Para muchos lectores, los principios ontológicos que se esbozan aquí no serán de interés y de valor por su primera intención como «huellas» de la Vía, sino más bien, y quizás solamente, en tanto que proporcionan una explicación lógica para ciertas formas típicas del mito de la creación, que es una propiedad común de todas las culturas. Sin embargo, considerados incluso desde este punto de vista puramente «científico», el estudioso de la mitología, del folklore, y de los cuentos de hadas, encontrará en estos principios un medio valioso para reconocer y correlacionar las formas variadísimas que asume el mito del mundo. La historia no es sólo de un tiempo antes de que la historia comenzara, sino que ya se contaba en un tiempo antes de que la historia fuera registrada. Nosotros podemos estar ciertos de que los aspectos pseudo-históricos que ha asumido la historia, por ejemplo en la Saga Volsunga, en Beowulf, o en el Mahābhārata, son desarrollos posteriores y racionalizaciones parciales. Fragmentos de la historia se reconocerán en la vida dogmática de cada Mesías; por ejemplo, en los milagros atribuidos a Cuchullain, al Buddha, a Moisés, y a Cristo. Otros fragmentos sobreviven en los cuentos de hadas e incluso en las nanas infantiles; por ejemplo, en la historia del héroe humano que cruza el agua o que escala un árbol y retorna así al Otro-mundo mágico, donde rescata o rapta a la hija prisionera de un gigante o de un mago; y en las historias de las sirenas u Ondinas, que se enamoran de un mortal, y que adquieren así un alma, y pies en lugar de sus colas escamosas.

Por muy inadecuadamente que sea, el autor confía en que las precedentes observaciones servirán para introducir el tema de El Lado Más Oscuro de la Aurora, cuyo sentido real puede no ser inmediatamente asequible al lector general. Para el estudioso profeso del *Rg Veda Samhitā*, las evidencias efectivas de los textos se han registrado de la manera acostumbrada y más técnica; la tesis, aunque podía haberse tratado con mucha mayor amplitud, puede tomarse como completa en sí misma.

EL LADO MÁS OSCURO DE LA AURORA

En un artículo que debió aparecer en el *Journal of the American Oriental Society*, pero cuya publicación se ha aplazado por falta de espacio, he examinado la relación de los Ángeles masculinos (*devāḥ*), por una parte con los Titanes (*asurāḥ*), y con las Serpientes (*sarpāḥ*) por otra, mostrando que los primeros han de considerarse como conversiones o transformaciones sacrificiales de los segundos. A modo de introducción a lo que sigue, y en razón de las terminologías paralelas, podemos indicar aquí la naturaleza general de la evidencia de la transformación de las Serpientes en este sentido. La evidencia proviene principalmente del *Rg Veda Samhitā*, pero se resume convenientemente en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXV.15, donde, por medio de una sesión sacrificial, se capacita a las Serpientes para que desechen sus pieles inveteradas (*hitvā jīṛṇān tacam*)¹ y para que

¹ Los Ángeles (*devāḥ*) en el *Rg Veda Samhitā*, aunque desde un punto de vista, es decir, en toda la duración de su aeviternidad (*amṛtattva*), son incorruptibles (*ajara, ajurya, amṛta, amartya*), sin embargo, están sujetos a la inveteración al final de cada eón (*yuga*), y a la resurrección al comienzo; por ejemplo, Agni, que es el principio mismo de la vida (*āyus, viśvāyus, Rg Veda Samhitā passim*) «Una vez inveterado, instantáneamente nace joven» (*jujurvān yo muhur ā yuvā bhūt*, II.4.5), y con respecto a la aevi-

se deslicen adelante (*ati-sṛp*), y, cambiando así sus formas, «las Serpientes son los Ādityas» (*sarpyā vā ādityāḥ*); cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.2.14, donde se encuentra que Agni está sobre la hoja del loto, una vez que «se ha deslizado fuera de las Aguas» (*adbhya upôdsṛptam*). La evidencia para la identificación de Agni *ab extra* con Ahi Budhnya *ab intra* no necesita presentarse en detalle, pero puede observarse que en IV.1.1², a Agni, «Sin pies y sin cabeza, y ocultando sus dos extremidades» (*apād asīrṣo guhamāno antā*) se le considera claramente como una serpiente enrollada, quizás con la cola en la boca; y que, de la misma manera, el Sol es originalmente «sin pies» (*apād*), pero Varuṇa le da pies para que pueda proceder (*apade padā prati dhātave*, I.24.8); en otros pasajes, a Indra, a Agni, a Soma, y a Varuṇa se les describe similarmente como «con pies» (*padavīḥ*, masculino); cf. *padavī* (femenino) como huella, *vestigium pedi*³, en I.72.2 y X.71.3, y similarmente *pada*, *passim*. Por otra parte, *apād* («sin-pies») es una metáfora natural para «serpiente»; en III.30.8, los demonios Kuṇāru y Vṛtra son sin manos y sin pies (*ahastam, apādam*), y similarmente Vṛtra en I.32.7. *Śatapatha Brāhmaṇa* I.6.3.9, en relación con la transformación de Soma, es explícito que «En razón de que rodaba, devino Vṛtra; en razón de que era

ternidad de su manifestación se dice también que es «de una juventud que no envejece» (*yuvā ajaraḥ*, V.44.3), y se le llama la «Vida Universal, inmortal entre los que mueren» (*viśvāyur yo amṛto marṣu*, VI.4.2). Similarmente en X.124.4 «Agni, Varuṇa, y Soma declinan» (*cyavante*), en IV.19.2 las deidades inveteradas son reemanadas (*avāsjanta jivrayo na devāḥ*), y en V.7.4.5, «De el que había declinado (*cyavānāt*), vosotros (Aśvins) soltasteis el manto que cubría, cuando le hicisteis joven (*yuvā*) de nuevo, y movisteis el deseo de la esposa».

² Todas las referencias sin especificar son al *Ṛg Veda Samhitā*.

³ Para la significación de los *vestigium pedi* en las tradiciones védica, zen, y cristiana ver mi *Elements of Buddhist iconography*, 1935, p. 26 y nota 146.

sin pies, devino Ahi» (*yad apāt samabhavat tasmād ahiḥ*). En el siguiente estudio, más breve, pero completo en sí mismo, se ha recogido una parte de la evidencia correspondiente del lado de los principios femeninos.

Procedemos ahora a considerar el caso de la Aurora (*uṣas*), cuyos laudes son tan familiares a todo estudioso del *R̥g Veda Saṁhitā*. Es bien sabido que la Noche y el Día, o la Aurora, (*naktoṣasā*, dual femenino) son hermanas, de una misma mente, que se mueven sucesivamente en una vía común, y que la Noche, «cuando ha concebido el encendido de Savitr, pasa la matriz a la Aurora» (I.113.1-3). «La hermana pasa la matriz a la hermana más poderosa» (I.124.8; la hermana menor es la victoriosa, la Devī reemplaza a la Asurī, cf. *Mahābhārata* XII.35.25, «Los Asuras son los hermanos mayores; los Devas, ciertamente, los menores»). «Sucesivamente las hermanas amamantan al Ternero Añal» (I.95.1), es decir, a Agni, que tiene así dos madres (*ubhe sa mātṛor abhavat putra*, III.2.2, y *dvimātā*, *passim*); «Una madre tiene al Ternero, la otra reposa (*kṣeti*)... Vosotras dos, par variante, habéis hecho de vosotras mismas bellezas gemelas (*vapūṁśi*), una que es negra (*kṛṣṇam*) y otra que brilla» (II.55.4 y 11, cf. V.2.2). De la misma manera, el Bambino, ya sea el Sol o el Fuego, tiene dos aspectos correspondientes a los de las hermanas Auroras (*uṣasā virūpe*, V.1.4), «con una es glauco (*hari*), con la otra luminoso (*śukra*) y brillante (*suvarcā*)», I.95.1; como Pūṣan, él es de dos aspectos diferentes, lo mismo que el Día y la Noche, a saber, uno brillante, y otro oscuro (VI.58.1); lo mismo que las Auroras, él «recede y procede», I.164.38, «ora deviene estéril (*starīḥ*), ora engendra (*sūte*, equivalente a *savitā bhavati*, “deviene Savitr”), y forma su aspecto como quiere», VII.101.3; cf. *Atharva Veda Saṁhitā* VI.72.1, «Por magia de titán se muestra a sí mismo como la serpiente negra, y asume tales formas (*vapūṁśi*) como quiere»; «In-

mortal, hermano uterino (*sayoniḥ*) del mortal, se mueven eternamente a la inversa, los hombres reparan en uno y no alcanzan a reparar en el otro», I.164.38⁴. Cuando la Noche y el Día (*uṣasā*, las «hermanas auroras») le han gestado, Agni nace «lleno de fuerza y blanco, en el comienzo de los días» (V.1.4)⁵; el uso de *uṣasā* (dual femenino) aquí para significar la Noche y el Día tiene un paralelo en «días de diverso color» (*viṣurūpe ahanī*, I.123.7 y VI.58.1), y en «día negro y día blanco» (*ahaś ca kṛṣṇam ahar arjunam ca*,

⁴ Estas dos formas tuyas son las mismas que las dos formas (*dve rūpe*) del Brahman, a saber, la «inmortal, sin imagen» (*amṛta, amūrta*), y la «mortal, en una semejanza» (*martya, mūrta*) de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.3.1, cf. *Maitri Upaniṣad* VI.3.15, y 22. La forma inmortal es la de Varuṇa, la de la Muerte, y la del *para-Brahman* y *nirguṇa-Brahman*; la forma mortal es la de Mārtāṇḍa (=Vivasvan, Sūrya) a quien «Aditi pare en nacimiento y muerte repetidos», *Rg Veda Saṁhitā* X.72.9; la de Purūravas «cuando en un aspecto alterado yo me quedé con los mortales», X.95.16; la del Puruṣa, a quienes los Ángeles sacrificaron, X.9; la de Agni en tanto que el sacrificio, X.88.9; la de Bṛhaspati en tanto que el sacrificio, la de Yama «que entregó su propio cuerpo querido», X.13.4; la de Yama, «el único mortal», X.10.3; la de Vasiṣṭha, del «único nacimiento», VII.33.10; la del «único hijo» (*ekam putram*) de Varuṇa, Mitra, y Aryamam, VIII.101.6; y la del *apara-Brahman* y *saguṇa-Brahman* de las Upaniṣads. «Mitra es el Día y Varuṇa la Noche», *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.10.10.

⁵ Los himnos védicos a la Aurora se dirigen principalmente a su primera aparición al comienzo del eón, y analógicamente a su reaparición constante, cf. I.123.9, donde la Aurora, que sale día tras día, «tiene conocimiento del nombre del primer día». De la misma manera, los «Días» son primariamente períodos de tiempo supernal, y sólo analógicamente días humanos, cf. I.164.51, «Día tras Día las Aguas suben y bajan», y II.30.1, «Día tras Día el brillo de las Aguas se mueve». Otra versión de la vacilación antes de la batalla aparece en el *Kulavāka Jātaka*, N° 31, *Jātaka*, texto I, pp. 202-203, donde Indra (Śakra) corresponde a Arjuna y Mātali a Kṛṣṇa; las palabras de Indra «No dejes que por amor del imperio (*iṣṣaram aiśvaryam*) yo destruya la vida, pues por su amor yo querría más bien sacrificar mi propia vida a los Asuras», se aproximan mucho a las de Arjuna en *Bhagavad Gītā* I.33-35, aunque el detalle de la motivación se ha elaborado de una manera ligeramente diferente.

VI.9.1)⁶. Estas hermanas Auroras no se consideran sólo

⁶ La concatenación de *kṛṣṇa* y *arjuna* aquí no es modo alguno fortuita, sino que corresponde a la de Kṛṣṇa y Arjuna en el *Mahābhārata*, donde la Gran Batalla no es otra que el conflicto védico de los Devas y los Asuras. Kṛṣṇa, cuyo nombre es significativo de su descenso, viene desde el otro bando para ayudar a los pāṇḍavas arios, de la misma manera que hace Vibhiṣaṇa en el *Rāmāyaṇa*, y Uśanas Kāvya, que es el sacerdote de los Asuras, pero es ganado para el bando de los Devas, en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.5.20, *Bandh. Sr. S.* XVIII.46, y *Jaiminiya Brāhmaṇa* I.125-126; cf. Viśvarūpa, hermano de Vṛtra, a quien se le llama el «sacerdote de los Devas» en *Taittirīya Saṃhitā* II.5.1, y el *gurū* de Indra en *Bhāgavata Purāṇa* VI.7-13. Se debe al parentesco último de los Devas y los Asuras, por lo que Arjuna, en *Bhagavad Gītā* I.28 sig., retrocede de la matanza de tantos «parientes y maestros»; cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.4.8, donde a Mitra (= «Arjuna») le desagrade tomar parte en la matanza de Soma, mientras que, de la misma manera, *Taittirīya Brāhmaṇa* I.7.1.7.-8, donde Namuci le reprocha a Indra como el «traidor de un amigo» (*mītra-dhruk*), y *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XII.6, donde Namuci le increpa como «culpable héroe matador del inocente» (*vīrahann adruho druha*), proporcionan un prototipo literal para *Bhagavad Gītā* I.38, donde Arjuna retrocede del «pecado de la traición a un amigo» (*doṣam mītra-droheḥ*). De hecho, Arjuna retrocede de tomar sobre sí mismo lo que en el *Rg Veda Saṃhitā* son los *kilbiṣāṇi* (pecados) típicos de Indra. También es muy significativo, aunque las implicaciones son demasiadas para seguirlas aquí, el hecho de que de los dos hermanos originales de la estirpe lunar, Dhṛtarāṣṭra es ciego, mientras que Pāṇḍu significa el «hijo de un eunuco», donde el primero corresponde a la forma de la deidad *ab intra*, y el segundo a su aspecto generado *ab extra*, como hijo del que había sido impotente *ab intra*; la «ceguera» y la «impotencia» son típicas de la operación interior (*guhya vrata*) en *Rg Veda Saṃhitā passim*, como puede verse por un análisis de aquellos versos en los que se encuentran las palabras *andha*, y *vadhri* o *stari* (y en relación con esto puede observarse también que *śroṇa*, «cojo», generalmente emparejado con *andha*, «ciego», en los textos aludidos, corresponde a *apād*, «sin-pies», según se cita en el presente artículo). ¿No podemos identificar entonces a Pāṇḍu con el «hijo de manos de oro» (el Sol) que los Ásvins dieron a aquella «cuyo consorte no era humano» (I.117.24)? La victoria de los Pāṇḍavas corresponde a *Rg Veda Saṃhitā* X.124.4, donde Agni, Varuṇa, y Soma declinan (*cyavante*) y el «reino está revertido» (*pary āvart rāṣṭram*). La Epopeya concluye naturalmente con el retorno final de los Pāṇḍavas al Cielo, es decir, con su desaparición.

como madres del Sol o de Agni, sino que son esposas del Sol, como en I.123.10 donde la Aurora es deseada por el Sol como su doncella (*yoṣā*), IV.5.13 donde a las Auroras (plural) se les llama las consortes (*patnīḥ*) del Sol inmortal, VII.75.5 donde a la generosa Aurora (*maghonī uṣā*) se le llama la doncella del Sol (*sūryasya yoṣā*); en VII.69.4, la Aurora es nuevamente la doncella del Sol (*sūryasya yoṣā*), y en *Atharva Veda Samhitā* VIII.9.12, a las hermanas Auroras se les llama las consortes del Sol (*uṣasā... sūrya-patnī*). La Aurora es también una hermana de Bhaga y parienta (*jāmi*) de Varuṇa (I.123.5); y es «hija del Cielo», *passim*. En VII.69.4, la Aurora es la hija del Sol (*yoṣā... sūro duhitā*), lo cual implica el motivo del incesto, más familiar en relación con Prajāpati, cf. también V.55.6, donde a Pūṣan se le llama el segundo marido de su madre y el seductor de su hermana (*mātur didiṣum... svasur jārah*); el «incesto» es inevitable debido al parentesco (*jāmitva*) de todos los principios manifestados, *ab intra*. Pūṣan es amante de Sūryā en VI.58.3. Así pues, la identidad de la Aurora (*uṣas*) con Sūryā es evidente, como lo es también la de las hermanas Auroras (*uṣasā*) con Saraṇyū y su *savarṇā*⁷. En *Vājasaneyi*

ción *ab intra*, acompañados por Draupadī, cuyo *alter nomen* «Kṛṣṇā» confiesa su origen Asura, y que, como la esposa de los cinco hermanos Pāṇḍavas, puede compararse a Uṣas o a Sūryā, sucesivamente la esposa de Soma, del Gandharva, de Agni y de un «mortal» (sc. Vivasvan, Purūravas, y Yama), X.85.40, y a la que, en otras partes, se la llama también la consorte de los Áśvins; o que puede compararse también con Vāc, en tanto que compartida por los Cinco Parientes (*pañca jana*). Las correspondencias esbozadas aquí podrían seguirse en gran detalle.

⁷ Para algunas de estas equivalencias ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society* XV, 172 sig. Debe agregarse que la totalidad del concepto de las dos esposas y de las dos madres sobrevive en las natiuidades del Buddha, del Mahāvīra, y de Kṛṣṇa. Aparte de los paralelos más evidentes, se observará que Māyādevī, la madre del Buddha, que no sobrevive, deriva por su nombre mismo del lado Asura, mientras que la coesposa Pajāpati, a quien en el *Buddhacarita* II.19, se le llama su *samaprabhavā*,

Saṁhitā III.10, la Noche (*rātrī*), y la Aurora (*uṣas*) o el Día (*ahas*) son las consortes de Indra (*indravātī*), e Indra representa aquí al Sol.

El hecho de que *Uṣas* pueda denotar así tanto a la Noche como a la Aurora o al Día hace inteligibles algunos pasajes descuidados del *Rg Veda Saṁhitā* en los que se alude a la Aurora como un poder siniestro; es decir, siniestro esencialmente, y no sólo accidentalmente, porque el paso de los días acorta el lapso de vida (I.92.11), de donde que a *Uṣas* se le llame *jarayantī* (VII.75.4) de la raíz *jṛ*; «inveterar» o «envejecer»⁸. En IV.30.8-11, se alaba a Indra por haber

equivalente a *savarnā*, vive; y que Devakī, la madre de Kṛṣṇa, es la hermana del Asura Kāṁsa, en cuyo reino ambos padres están prisioneros, mientras que el niño es llevado por las aguas (la Yamunā, aunque en estado de inundación, deviene vadeable para él, como la Sarasvatī en *Rg Veda Saṁhitā passim*) al mundo humano-angélico donde lo amamanta otra madre. En el caso del Mahāvīra, las circunstancias de cuya natividad tienen un paralelo tan exacto en *Rg Veda Saṁhitā* I.113.2 y I.12.8, citado arriba, la elección de la matriz Kṣatriya (y similarmente en el budismo, la oposición entre Kṣatriya y Brahman) no refleja necesariamente un conflicto social entre valores contemporáneos, sino que puede comprenderse mejor a la luz de todo el concepto védico de las relaciones y funciones contrastadas de los poderes espiritual (*brahma*) y temporal (*kṣatra*), donde las primeras son primariamente las de Varuṇa = Brahman, y las segundas las de Indrāgni. Tampoco hay necesidad de que nos confunda el hecho de que cuando la relación de Agni e Indra se considera *per se*, y *ab extra*, ésta es nuevamente la que hay entre el orden espiritual y el poder temporal: pues de la misma manera que Agni delega el poder temporal en Indra (VIII.100.1-2, X.52.5 y 124.4, etc., cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* V.4.4.15), aunque a veces juega un papel activo, así el Buddha (que en su mayor parte corresponde a Agni, pues «Gautama Buddha», por ejemplo refleja a Agni *uṣar-budh*) declina el poder temporal, y, como un maestro efectivo, juega el papel del Brahman, aunque, en los conflictos con Māra (= Mṛtyu = Vṛtra, etc.) y con el «Ahi-nāga» (*sic* en *Mahāvagga*, I.15.7) del templo de Jāṭila, toma ese papel que juega más a menudo Indra que Agni o Bṛhaspati en persona.

⁸ «Siniestro» también en un sentido literal: pues el acto de

«abatido a la hija del Cielo, esa mujer de mal designio» (*striyam yad durhaṇāyuvam... duhitāram divah*)⁹, a quien se describe como «deslizándose» (*sarat*) de su carro arruinado; a saber, ese carro que ella, «la Hija del Cielo, y Señora del Universo, unce allá lejos (*parākāt*, es decir *ab intra*) e inmediatamente visita las Cinco Moradas, para presenciar las incansables vías de los Parientes» (VII.75.4). Similarmente,

creación y de procesión es una extroversión, como aparece en innumerables textos, por ejemplo, X.124.4 «el reino fue revertido» (*pary āvart rāṣṭram*), IV.1.2 «Oh Agni, vuelve en redondo a tu hermano Varuṇa» (*bhrātaram varuṇam agne ā yavṛtsva*), cf. *Aitareya Brāhmaṇa* IV.5 donde, puesto que los Ángeles y los Titanes eran de igual heroísmo, «hubo un retraso en la reversión» (*na vyavartanta*) de éstos; y esta extroversión es un giro a mano derecha o en el sentido del sol, como en III.19.2 = IV.6.3 «Agni, elige a la derecha el oficio angelico» (*pradakṣiṇit devatātim urāṇah*), o X.22.14 donde «Tú (Indra) heriste a Śuṣṇa a la derecha (*pradakṣiṇit*) por causa de Viśvāyu» (es decir, de Agni). Cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.1.13 y VII.5.1.37.

Si se recuerda que la Noche y la Aurora son las dos esposas de Indra (*Vājasaneyi Saṁhitā* III.10, citado arriba) es evidente que *Rg Veda Saṁhitā* X.145 —en aplicación a un hechizo dirigido contra una coesposa (*sapatnībādhanaṁ*)— es por su primera intención una imprecación lanzada por Indrāṇī misma, a quien se atribuye el himno, contra su hermana rival la Noche; mientras que X.129, atribuido a Śaci Paulomī (Indrāṇī) es su canto de triunfo (cf. X.125, atribuido a Vāc). *Atharva Veda* I.14, es apotropaico en el mismo sentido que *Rg Veda Saṁhitā* X.145.

La aplicación de estos himnos ilustra muy bien el principio básico de la encantación mágica; el recital de lo que se hizo en el comienzo se tiene como efectivo en la aplicación particular aquí y ahora. De la misma manera, por ejemplo, *Rg Veda Saṁhitā* V.78, cuya referencia inmediata es a la natividad de Agni o del Sol, se emplea como un canto de nacimiento. La aplicación es por analogía, y da por establecida la correspondencia del macrocosmo y el microcosmo.

⁹ La Noche y el Día (*uṣasānaktā*) se consideran ambas favorablemente como «Hijas del Cielo» en X.70.6, pero esto es sólo como sedentes juntas en el altar (*yonau*), es decir, analógicamente *ab intra*, pues la *yonī* en tanto que altar corresponde al «ombligo» (*nābhi*) «donde Aditi confirma nuestro parentesco» (*jāmitva*) X.64.13, y es en el «ombligo del Orden» (*ṛtasya nābhau*) donde «Yo purifico completamente» (*saṁ punāmi*, X.13.3).

en X.138.5, Uṣas está temerosa del dardo de Indra, y sigue su vía (*akrāmat*), abandonando su hermoso carro, cf. II.15.6. A Agni se le llama comúnmente el «raptor» o el «expoliador» de la Aurora (*uṣo na jārāḥ*); esto se ha traducido usualmente como «amante de Aurora», pero *jāra*, de la raíz *jṛ*, «inveterar» o «envejecer», aunque significa «amante», tiene siempre una significación algo siniestra, y en los pasajes aludidos, las ecuaciones que hacen Yāska y Sāyaṇa de *jāra* con *jarayitṛ*, son ciertamente correctas, en el sentido de que, con la salida del Sol, a las Auroras siempre se las considera como retirándose y partiendo, a unirse con las Auroras precedentes, por ejemplo, en I.113.10. En VII.6.5, Agni, «ahuyentando a las Noches (*nirudhya nahuṣaḥ*), hace que las Auroras sean consortes del Arya» (*aryapatnīr uṣasāś cakāra*; Sāyaṇa iguala *arya* con *sūrya*)¹⁰. En I.123.1, Dakṣiṇā, sinónimo de Uṣas en el mismo himno, «surge desde la noche oscura, ella misma como una Aryā» (*kṛṣṇād ud asthāt aryā*), donde, por supuesto, ha de comprenderse que ella había sido *anaryā*; puede observarse que Dakṣiṇā es la madre de Indra con Yajña en *Taittirīya Samhitā* VI.1.3.6, y que Dakṣiṇā es Vāc, cuyo origen *asura* es notorio.

¹⁰ La palabra *nahuṣaḥ* contrasta con *uṣasaḥ*, ambas femenino plural acusativo. Nahuṣa (masculino), de una raíz *nah* que implica «esclavitud», es una designación del padre de Agni en I.31.11 y V.12.6; por consiguiente, en femenino plural puede designar apropiadamente al mismo tiempo a las «noches» (como lo traduce también Fay en *Journal of the American Oriental Society* XXVII, p.411, q. v.) y a las «falsas auroras» recesivas, que han sido las «primeras madres» de Agni en sus sucesivas manifestaciones, pero que se retiran cediendo el sitio a la verdaderas auroras, que son las esposas del Sol y las «segundas madres» de Agni. Es notorio además que en algunos textos más recientes Nahuṣa es una serpiente o deviene una serpiente. En su significación literal, y como un nombre esencial más bien que personal, *nahuṣa* puede compararse a *varuṇa* y *vṛtra*, en tanto que se derivan de la raíz *vṛ*.

La Aurora precede al día efectivo, y no debe retrasarse, no sea que el Sol la abraze como a un ladrón o a un enemigo (V.79.9). Hasta que han pasado las treinta partes de la totalidad de las veinticuatro horas la Aurora no deviene nuevamente un poder auspicioso, mientras que en VI.59.6.b, «moviéndose sin cabeza, con lengua balbuceante, la Aurora descende treinta grados» (*hitvī śīro jīhvyā vavadac carat trimśat padā ny akramīt*, donde *hitvī śīro* [sin cabeza] combinado con *īdem*, a, *apād* [sin pies], citado abajo, nos da la analogía con Agni, *apād aśīrṣo guhamāno antā* en IV.1.11); y similarmente en I.123.8, donde se dice que las hermanas «atravesan treinta leguas (*trimśataṁ yojanāni*), alternativamente» —para reaparecer en el curso debido, *parītakmyāyām*, pues la «antigua Aurora nace una y otra vez (*punaḥ punar jāyamāna purāṇī*) ataviándose a sí misma con el mismo color» (*samānaṁ varṇam*¹¹ *abhi śumbhamānā*, I.92.10). Mientras tanto el Sol, a todo lo largo de las treinta estaciones del declive de la Aurora, gobierna supremo (*trimśad dhāma vī rājati*, X.189.3).

¿Cuál es entonces la condición de la Aurora *ab intra*, en la Noche, como la Noche, y especialmente al final del curso de la Noche (*parītakmyāyām*), como en V.30.14, donde «al final de su curso, la Noche brilla como la Aurora (*aucchat*) a la llegada del Rey Recaudador¹² del Brillante Pueblo»; y en

¹¹ El «mismo color» (*samānaṁ varṇam*) vestido diariamente es, por supuesto, el *āryaṁ varṇam* de III.34.9 en tanto que se distingue del *asuryaṁ varṇam* de IX.71.2 (= *pāpaṁ varṇam* en *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.220, con referencia a Apālā); y puesto que, de hecho, es la «cast(a)» del Sol, a las Auroras se las describe virtualmente como deviniendo cada mañana *savarṇā*, en el segundo sentido de Bloomfield, a saber, «como (Vivasvant) en carácter o clase» (*Journal of the American Oriental Society*, XVI, p.178).

¹² *Rṇāñcaya*, literalmente «recaudador de deudas»: ya sea Brhaspati-Brahmaṇaspati, como en II.23, 11 y 17 (*ṛṇayā ṛṇacid ṛṇayā*), o ya sea Indra mismo (*ṛṇacid... ṛṇayā*, IV.23.7); esta tasa se exige en ambos casos al demonio (*druḥ*). Monier-Williams no

VII.69.4, donde «al final de su errancia, la Hija del Sol elige *la gloria* (*śrīyam*) del Sol»? De hecho, la procesión de Uṣas se describe en términos exactamente paralelos a los de I.24.8, citado arriba, con respecto a la procesión del Sol: así, en I.152.3, «La doncella sin pies procede como la primera de las cosas con pies» (*apād eti prathamā padvatīnām*), y esto es casi idéntico a VI.59.6 «Esta doncella sin pies procedió la primera a las cosas con pies» (*apād iyaṁ purvā ā agāt padvatībhyaḥ*, donde, en ambos pasajes, *apād* representa *apadī*). Esto equivale a decir que ella, que había sido una «serpiente», ahora asume una forma angélico-humana. Lo mismo está implícito cuando se dice que «Nuestra Señora se desviste de su túnica oscura» (*apa kṛṣṇān nirṇijān devī avarītyāvaḥ*, I.113.14, cf. VIII.41.10, donde es Varuṇa el que «hace blancas a las túnicas negras», *śvetān adhi nirṇijās cakre kṛṣṇān*); y puesto que esto es lo mismo que desvestirse de la desuetud y de la impotencia (I.140.8 *jarām para muñcan*, *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.17.3 *jarām apāhat*, etc.), de lo que se desviste realmente es de la piel de serpiente, de la piel vieja (*jīṛṇān tacam*, como en *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa*, XXV.15). Similarmente, es así como Urvaśī y sus hermanas, en X.95.8.9, «escapan de Purūruvas como serpientes» (*tarasanti na bhujyuḥ*), pero cuando se entregan «se muestran como cisnes» (*ātayo na tanvaḥ śumbhata*), o «con pieles de cisne», pues *tanu* es a menudo equivalente a «piel».

tiene nada mejor que ofrecer para *ṛṇāncaya* que «nombre de un hombre», y es de esta manera como los traductores de los Vedas han tratado generalmente a nombres esenciales. Sería difícil de decir cuantas obscuridades y complicaciones innecesarias se han introducido en los estudios védicos por el persistente desdén de la advertencia «Como Él parece, así se Le llama» (V.44.6). Aquí puede citarse pertinentemente *Kaṭha Upaniṣad* IV.14: «El que ve los principios por separado, los persigue por separado».

En I.185, donde el Día y la Noche (*ahanī*), si no se identifican absolutamente al Cielo y la Tierra, al menos sí se asimilan muy estrechamente a ellos (*dyāvāprthivī*, o *rodasī*), en el segundo verso se dice que «La pareja (sin especificar)¹³, aunque no procede (*acarantī*) y es sin pies (*apadī*), lleva sin embargo un poderoso Germen (*garbha* = Agni) que procede y tiene pies» (*carantam padvantam*). Esto se relaciona estrechamente con X.22.14, «Tú heriste a Śuṣṇa a la derecha por amor de la Vida Universal (*viśvāyave*, es decir, por Agni), para que la Tierra (*kṣāh*), que no tenía manos ni pies (*ahastā yad apadī*, cf. III.30.8, citado arriba), pudiera crecer» (*vardhata*), y III.55.4 donde «Cuando tiene pies (*padyā*), ella se levanta (*ūrddhvā tasthau*), adornada con muchas bellezas».

Ahora podemos comparar todo el material precedente con una parte del relato del matrimonio de Sūryā en X.85.28-30. Aquí, inmediatamente antes de su matrimonio efectivo, a Sūryā se la llama Kṛtyā¹⁴ y sólo cuando se des-

¹³ El Cielo y la Tierra, como padres de Agni, «El hijo dentro del seno de sus padres, como el Germen Eterno» (*garbham... nityam na sunum pitror upasthe, idem*). Incidentalmente, este *nityam* aparece en *Kaṭha Upaniṣad* V.13, «El eterno medio en lo transitorio» (*nytyo' nityānām*).

¹⁴ Kṛtyā como personificación femenina de *kṛtyā*, «lo que ha de hacerse», es evidente en el presente contexto; donde lo que debe hacerse, pero que todavía no se ha hecho, y que es meramente *in potentia*, es como tal malo. El desvestimiento de *kṛtyā* es el procedimiento desde la potencialidad al acto, desde el no ser al ser, desde la privación a la abundancia, desde la muerte a la vida. Esta concepción, típica también en la filosofía escolástica cristiana, puede compararse en relación con la procesión de Indra, a saber, «Tengo que hacer muchas cosas que todavía no se han hecho» (*bahūni me akṛtā kartvāni*, IV.18.2, cf. «¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?», San Lucas 2:49); en relación con Uṣas, «No tardes en ocuparte de tu labor» (*mā ciraṁ tamthā apah*, V.79.9); y nuevamente en relación con Indra, «Haz lo que tienes que hacer» (*kariṣya kṛṇuhi*, I.165.9), Indra que, ciertamente, «hace lo que debe hacerse» (*cakriḥ yat kariṣyan*,

viste de esta naturaleza *kṛtyā*, que es como una vestidura adherente (*āsakti*), ella viene a su marido: «Kṛtyā, que se adhería estrechamente, se des-adhiere (*vyajyāte*)... esta Kṛtyā que ha venido a ser con pies y consorta con su marido como una esposa» (*kṛtyā eṣā padvatī bhūtvā jayā viśate patim*)¹⁵. El texto continúa describiendo el aspecto inauspicioso del Sol mismo cuando está unido con esta misma Kṛtyā, *ab intra*: «Su forma deviene no gloriosa (*aśrīrā*) cuando luce (*ruṣatī*) en este mal (*pāpayā amuyā*, como en X.135.2 con referencia a la vía mala de Yama), cada vez que el marido envuelve su cuerpo en la vestidura de su esposa», vestidura que es, por supuesto, la «túnica de la Noche» de I.115.4. Análogo a esto es la alusión en I.105.2, donde una parte de la queja de Trita¹⁶ es que «la esposa

VII.20.1), es decir, en la formulación cristiana «Aquellas cosas que Dios debe querer necesariamente» (Santo Tomás, *Summa Theologica* I, q.45, a.2c), Dios, a quien también se le describe como «enteramente en acto». El principio implícito subyace en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.13, «Lo que ellos alababan era la Acción (*karma*)», y en la doctrina concerniente al *karma yoga* en la *Bhagavad Gītā*. Cf. también *kusalamassa akatattā* (= *kuśalasya akartatvāt*) en *Jātaka*, texto I.205; *akārya* como «pecado» en *Mṛcchakaṭīka*, VIII.22.4; y *akaraṇasamvaram* como «pecados de omisión» en *Sādhana-mālā* N° 98 (Gaekwad's Oriental Series, XXVI, p.201).

¹⁵ El verso siguiente es apotropaico con respecto a las «consunciones» (*yakṣmā*) que pueden transmitirse del linaje de la esposa (*yanti janāt anu*), y que se suplica que los Ángeles devuelvan al lugar de su origen. *Yakṣma* es, por supuesto, una enfermedad que se considera siempre como procediendo de Varuṇa es su aspecto inamistoso. Las siguientes palabras derivadas de *Rg Veda Samhitā* X.17.1, que hacen referencia al regalo de Tvaṣṭṛ de su hija Sūryā en matrimonio (cf. *Atharva Veda* III.31.5), expresan similarmente el deseo «Pueda yo separarme del mal (*pāpmanā*) y de la consunción (*yakṣmeṇā*) y unirme a la vida (*āyusa*)», cf. *Rg Veda Samhitā* VII.59.2 «Líbranos de los lazos de la muerte, no de los de la vida» (*bandhanāt mṛtyor muksīya na amṛtāt*), lo cual es también «Podamos nosotros pasar desde Varuṇa, desde la Muerte, a Agni Vaiśvānara, a la Vida».

¹⁶ Es decir, de Agni, *ab intra*, y sediento (*icchan*, etc.) de proceder.

agarre a su marido» (*ā jāyā yuvate patim*); y, de hecho, sólo «cuando se separan los padres que cohabitan en la obscuridad, liberan al Niño» (*kṛṣṇapratau vevīje asya sakṣītau ubhātarete abhi mātara śīsum*, I.140.3); «En la mansión del Ángel eran el Primero, y de su separación surgieron los otros» (*kṛntatrād eṣām uparā udayan*, X.27.23); es cuando el sacrificador hace su ofrenda de Soma cuando el poderoso Padre Cielo sale del abrazo, I.71.6; y esta separación del Cielo y la Tierra, efectuada por el Sacrificio, es el acto de creación esencial, *Ṛg Veda Saṁhitā passim* (por ejemplo, VII.80.1), pues con ella se hace ese «espacio», *antarikṣa*, en el cual los principios volitivos están destinados a encontrar una casa y a prolongar su linaje, como en una tierra prometida.

Si el marido es no glorioso cuando viste la vestidura de la mujer, que, de hecho, es una piel de serpiente, ella misma deviene gloriosa cuando se desviste de la vestidura oscura (I.113.4 citado arriba), y brilla radiante en vestiduras de luz (*śukravāsaḥ*, I.113.7), cuando, como en I.92.11, «Ella despierta, descubre las extremidades del Cielo¹⁷ y lleva a su hermana lejos... ella brilla en el brillante ojo de su seductor» (*jārasya cakṣasā vi bhāti*; cf. X.189.2, *antaś carati vocanāsyā*). Ciertamente, eso es su matrimonio, cuando ella deviene una mujer vestida con el Sol, cuando, como en VII.81.2, «El Sol saliente, Estrella refulgente, derrama sus rayos en compañía de los de ella; y entonces, oh Aurora, podamos nosotros participar juntos de tu brillo y el del Sol»; y eso es también su muerte, pues «cuando él suspira enton-

¹⁷ Lo contrario de *guhamāno antā* en IV.1.11. Las «extremidades» son, ya sea como aquí, los lugares de detención del Sol, o como en *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.35, el Invierno y la Primavera, las dos puntas del Año; o, ciertamente, cualquier par de conceptos en contraste que están unidos *ab intra* y separados *ab extra*. La distinción de los límites es temporal y espacial; su indistinción es eterna.

ces ella expira» (*asya prāṇād apānati*, X.189.2, llamado el himno de la «Reina Serpiente», Sarpavājñī).

Otra versión de la procesión de la Aurora puede reconocerse en la historia de Apālā, cuyo nombre significa «desprotegida», es decir, mujer sin marido, mujer que está libre. En VIII.91, donde Indra representa al Sol y se le describe en términos apropiados al Sol, la doncella (*kanyā*), que está enemistada con su anterior marido (*patidviṣaḥ*)¹⁸, reflexiona, «¿Qué si vamos y nos casamos con Indra?»¹⁹. Ella le da

¹⁸ El marido (*pati*) con quien ella está enemistada es sin duda el Gandharva, el celoso protector de las doncellas que no están casadas, cf. X.85.21-22. «Levanta de aquí, Viśvāvasu; esta doncella tiene un marido... Busca en la casa de su padre otra doncella dispuesta». Compárese también X.95.2, donde Urvaśī (que corresponde a Uṣas, Sūryā, y Apālā, como Purūravas corresponde a Sūrya e Indra), al abandonar a Purūravas, dice «como la primera de las Auroras, yo te dejo». Por los Brāhmaṇas y otras versiones de la leyenda (cuyo conocimiento se da por sentado en X.95), nosotros sabemos que, de hecho, Urvaśī es devuelta adentro del mundo de Gandharva (la «Asunción de la Virgen»), y que, sólo cuando se han completado los sacrificios del Año, Purūravas mismo recobra su condición de Gandharva y se reúne con su esposa inmortal. Purūravas es «mortal», pero no como el hombre es mortal en contraste con los *devas*, sino como los *devas* son mortales cuando se contrastan con los *asuras*, es decir, como Mitra es mortal cuando se contrasta con Varuṇa (I.164.38 y X.85.17-18); él es el «dios muriente», el Año, el padre de la «Vida» (*āyus*).

¹⁹ El proceder desinhibido de Apālā corresponde a la desvergüenza de la Aurora, *Rg Veda Samhitā* *passim*, donde se la menciona como una danzarina que desnuda su seno, o que desvela sus encantos (I.94.4; I.124.3-4; VI.64.2), o donde se la describe como si saliera de un baño (V.80.5-6; el encuentro de Apālā con Indra tiene lugar también junto al río, donde, como lo interpreta Sāyaṇa, ella ha ido a tomar su baño matinal). Urvaśī y su hermana *apsarases* se describen similarmente en X.95.9. Cf. *Rg Veda Samhitā* VII.80.2, que habla así de la Aurora, «Joven y desvergonzada, sale a la búsqueda, pues ha tenido noticias del Sol, y del sacrificio, y de Agni», y también *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.56, «En el comienzo, la mujer erraba en la inundación, buscando deseosamente un marido (*stri... sarīcarantī icchantī salile patim*, quizás un reflejo de *Rg Veda Samhitā* V.37.3, *vadhur iyaṁ patim*

Soma, es decir, realiza virtualmente un sacrificio para él, y le pide que haga salir el pelo en la cabeza calva de su padre [de ella], en su campo [de él], y en su propio cuerpo [de ella], «aquí, debajo de la cintura», es decir, le pide que restaure la fertilidad del universo²⁰; la referencia a su propio cuerpo indica su extrema juventud. Indra tira de ella a través de las tres aberturas (*kha*)²¹ de su carro (solar), y, purificán-

icchanti, «Esta mujer que desea un marido», a quien Indra hace su reina principal). La audacia de la mujer, cuya memoria sobrevive en las alusiones retóricas posteriores a la inconstancia de Śrī-Lakṣmī, se ilustra admirablemente en las representaciones primitivas indias de *apsarases*, las mejores quizás en el ejemplo del Museo de Mathurā, J 2.

²⁰ Cf. *Atharva Veda* III.17.5, «Tvaṣṭṛ hizo un matrimonio para su hija, y surgió todo este universo» (*idaṁ viśvam bhuvanam vi yāti*), donde a pesar de Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society*, XVI, p. 183, yo me aventuro a pensar que *vi yāti* es intransitivo y tiene *viśvam bhuvanam* como sujeto. Es de la misma manera como Urvaśī «da riqueza al padre de su marido, cuando su amante (*usaḥ*, masculino) la arrulla desde la casa vecina» (X.95.4), es decir, desde el mundo del Gandharva, desde adentro, cf. la referencia al origen de Vāc en la «casa de otro», *Rg Veda Saṁhitā* X.109.4.

²¹ Indra tira de Apālā tres veces «a través de la abertura del carro, de la abertura del vagón, de la abertura del tiro» (*kha rathasya, kha anasaḥ, kha yugasya*). En *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3, el *kha anasaḥ* y el *kha rathasya* se identifican con el *divas chidra* o «agujero en el cielo», agujero que está «todo cubierto de rayos», y que es el Sol a través de cuyo medio el Comprehensor «escapa enteramente» (*atimucyate*); cf. *Chāndogya Upaniṣad* VIII.6.6, donde al Sol se le llama el «portal de los mundos» (*lokadvāra*) y *Rg Veda Saṁhitā* V.81.2, donde es el Sol quien «promueve las formas de todas las cosas» (*viśvā rūpāṇi prati muṇicate... savitr̥*). Obviamente la salida y la entrada son la misma (cf. San Juan 10:9); ser tirado a través del agujero del carro es nacer dentro de los mundos, salir a través del agujero es morir, ya sea temporalmente o ya sea finalmente. Con la descripción del eje agujero como «todo cubierto de rayos», cf. X.132.6, «Láva-la (a Aditi) con los rayos del sol» (*sūro ninikta raśmibih*).

Con toda probabilidad *kha rathasya*, *kha anasaḥ*, y *kha yugasya* son expresiones sinónimas, equivalentes todas a *kha* en tanto que «el agujero en la rueda a cuyo través pasa el eje», ver mi «*Kha* and other words denoting “Zero”, in connection with the

dola (*pūtvī*) así, hace para ella una «piel de sol» (*sūrya-tvacam*). Según la inteligible leyenda que cita Sāyaṇa, Apālā, hija de Atri, había sufrido de hecho una enfermedad de la piel, y las tres pieles que le quitó Indra devinieron reptiles. En la versión de *Jaiminīya Brāhmaṇa* (I.220) se nos dice que Apālā deseaba librarse de su «mal color» (*pāpaṃ varṇam*); con las dos primeras purificaciones Apālā deviene sucesivamente un lagarto (*godhā*) y un camaleón (*kṛka lāsa*), y con la tercera purificación deviene *saṃśviṣṭikā* (evidentemente «blanqueada»; la versión de *Śatapatha Brāhmaṇa* tiene *saṃśliṣṭikā*, aparentemente «apta para ser acariciada») y a su forma se le llama la «más bella de todas las for-

metaphysics of space», en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII. 1934. Pero aunque nosotros sostenemos con Sāyaṇa que se entienden tres aberturas sucesivamente más pequeñas en tres partes diferentes del carro (lo cual parece improbable), de ello no se sigue que las tres operaciones por las que se efectúa la «liberación» hayan de comprenderse como teniendo lugar en una y la misma ocasión; en cualquier caso, nosotros comprendemos que Indra tira de Apālā tres veces a través del «agujero de su carro», o, en otras palabras, que la hace nacer tres veces, como en la historia de Sujātā citado abajo; cf. *khād-iva yoni-jātaḥ* en *Buddha Carita* I.30.

Después de haber escrito lo de arriba he encontrado en *Jaiminīya Brāhmaṇa* II.419, *yathā rathanābhau arāḥ pratiṣṭhā*, «cuando los radios se fijan al cubo del carro»; y puesto que el «cubo del carro» solo puede significar el «cubo de la rueda del carro», podemos concluir que la «abertura del carro», *kha rathasya*, significa la «abertura de la rueda del carro» como lo requiere el sentido.

Hay un uso ritual análogo de «anillos de piedra», los cuales se consideran como *yonis* u órganos de generación femeninos (ver Marshall, *Mohenjo-Daro*, p. 62, y las referencias anotadas); aquellos a quienes se pasa a través de tales anillos de piedra, por así decir «nacen de nuevo». El hecho de que tales piedras son realmente representaciones simbólicas de la *loka-dvāra* solar, a cuyo través uno «escapa completamente» (*atimucyate*), se ve claramente en el caso del ejemplo bien conocido en Śatruñjaya, donde a la abertura en la piedra se le llama la «puerta de la liberación» (*mukti-dvāra*).

Para más referencias a la historia de Apālā ver Oertel en *Journal of the American Oriental Society* XVIII. 26 sigs.

mas». En la versión casi idéntica de *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*, IX.2.14, el nombre de la mujer es Akūpārā (cuya significación literal es idéntica a «Aditi», «In-finito»), es una Āṅgirasī (y así del linaje de Agni), y se dice expresamente que «su piel era como la de un lagarto» (*godhā*), es decir reptiliana y escamosa. En X.85.34, la vestidura que se desviste Sūryā (*śāmulyam*, que ha de relacionarse más bien con *śamala*, «sucia», que con toda otra palabra que implique «de lana») se describe significativamente como «rasposa, áspera, espinosa, venenosa, e incomible»; aquí la curiosa expresión «incomible» (*na... attave*) corresponde a *Atharva Veda Saṁhitā* I.11.4, donde se dice que el corión o placenta (*jarāyu*, un término que se aplica a la muda de una serpiente en *idem* I.27.1) es «para que coma el perro» (*śune... attave*). En cualquier caso, es claro que se desechan las pieles viejas, y que se revela una piel gloriosa, lo que hace que Apālā sea apta para ser esposa de Indra²², es decir, que Sūryā sea apta para ser la esposa del Sol. Con *sūryatvacam* arriba cf. *Atharva Veda Saṁhitā* II.2.1., donde el Gandharva Viśvāvasu (= Vena, el Sol, *idem* II.1) es él mismo «de piel de sol»... (*sūrya-tvak*); en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXIII.16.5, donde los sacrificadores «hacen una piel para sí mismos» (*tvacam eva kurute*) se ha de comprender que se trata de una «piel de sol»; e igualmente en el caso de aquellos que son «de una piel de sol» en *Vājasaneyi Saṁhitā*, X.4²³.

²² Con todas las purificaciones que se mencionan aquí pueden compararse las que realizan el Sāman y la Ṛk previamente a la consumación de su velada unión en la noche del sabbath (*upavasathiyāṁ rātrīm, sadasi, Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.54). En este caso (en muchos aspectos análogo al de Yama y Yamī, *Rg Veda Saṁhitā* X.10, pero con un «final feliz»), lo que la Ṛk se desviste y tira (*pratyauha*) deviene la «visión de las criaturas vivas» (*dhīr eva prajānām jivānām eva*), y el conjunto es, una vez más, una historia de la creación.

²³ No una «Persona» independiente, sino un nombre esencial de Agni, como se reconoce explícitamente en I.38.13.

Hace mucho que sospechábamos que en la leyenda del Buddha Apālā deviene Sujātā; en efecto, en el *Jātaka* (I.69), Sujātā es la hija de un campesino, desea un marido, y lleva una ofrenda de leche al Bodhisattva, que está sentado debajo del árbol Bodhi, en la víspera del Gran Despertar. De hecho, Sujātā deviene la consorte de Indra. El relato más completo aparece en *Jātaka* N° 31, texto I, p.205. Aquí Sujātā es la cuarta de las asistentes (*pādāparicārikā*) de Indra; habiendo muerto tres de ellas, renacen en la misma condición, según su virtud, pero Sujātā, «debido a que ella no había realizado ninguna obra de virtud» (*kusalakamassa akatattā*, cf. «*akṛtyā*» examinado en la nota 13), renace como una grulla. Indra la busca, la encuentra, y la instruye, y, por una prueba, entiende que ella ha experimentado un cambio de corazón. Seguidamente, ella renace en la familia de un alfarero; Indra la busca, y la hace un regalo en reconocimiento de su virtud. Ella renace una tercera vez como la hija del Asura Vepacittiya (y aquí no se pasará por alto que los tres nacimientos corresponden a las tres purificaciones de Apālā)²⁴, y debido

²⁴ *Amūḥ pāre*, es decir «en la otra orilla», donde espera un transporte sobre el río que corre, como, por ejemplo, Bhujyu, *samudra ā rajasah pāra m̐khitam*, a quien los Áśvins cruzan en sus barcos alados X.143.5. Las tres veces siete serpientes son sin duda los veintidós ríos de X.5.5,64,8, y 75.1, cf. X.99.4, donde las jóvenes corrientes inquietas que vierte Indra son hasta entonces «sin pies y sin carro», y IX.77.3, donde a las corrientes de Soma se les llama «bellas como serpientes» (*ahyo na cāravo*). Si esta última comparación parece extraña a la vista de lo que se ha dicho hasta aquí, debe recordarse que la belleza de las *nāginīs* deviene un *cliché* en la literatura india posterior, y que a la Noche debe atribuírsele al menos una *belleza de diablo*, a la Noche, de quien el Sol está enamorado antes de que su transformación tenga lugar; de la misma manera que, en el folclore, el héroe humano se enamora de la sirena antes de que ella adquiera una forma y alma humanas. *Nirjarāyavaḥ* es literalmente «liberado del corión», a lo cual los comentaristas agregan «con la piel desprendida del cuerpo, a la manera del corión» y «como los Devas, liberados del corión». Todo esto puede compararse con *R̥g Veda Saṁhitā* X.106.6 «Haced vosotros (Áśvins) que mi corión corrupto sea incorrupto-

a su virtud es muy bella (*abhirūpa*); su padre (que corresponde a Tvaṣṭṛ en las versiones de Sūryā) la viste para el matrimonio, y convoca una asamblea de Asuras para que ella elija por sí misma un marido. Indra asume el «color, o la apariencia *asura*» (*asuravaṇṇam* = *asurya-varṇam*, y esto corresponde a X.85.30 citado arriba) y ocupa su lugar en la asamblea (realmente un *svayaṁvara*) donde Sujātā le elige como marido, y él hace de ella su reina principal. En esta historia Indra representa a una encarnación previa del Buddha. En la última encarnación, donde el Bodhisattva ya no se identifica con Indra (en el sentido del dual védico Indrāgnī), el requerimiento de la narrativa hace imposible que Sujātā devenga la esposa del Buddha, y ella permanece la esposa de Indra, aunque nosotros podemos sospechar que la esposa efectiva del Bodhisattva, Yaśodharā, es realmente el *alter ego* de Sujātā.

Dados los otros paralelos, merece observarse que, en el *Rg Veda Saṁhitā*, a Uṣas se la llama más de una vez «bien

ble» (*jarāyṁ ajaram marāyū*); X.123.1, donde el Sol surge de nuevo del corión, o en un corión de luz (*jyotir-jarāyū*); *Atharva Veda* I.12.1, donde el Sol es *jarāyū-ja*; *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.6.1.24, donde Agni debe nacer del corión (*jarāyūṇo jāyamāna*), al que se llama «pútrido», lo mismo que la vestidura que se desviste Sūryā en X.85.34, cf. *Atharva Veda Saṁhitā* I.11.4; y especialmente *Jaiminīya Brāhmaṇa* II.438, donde Saramā, «rompiendo el corión de las Aguas» las libera para que corran. La palabra *jarāyū* misma deriva de la raíz *jṛ*, «ser inveterado»; expresiones tales como *Rg Veda Saṁhitā* I.140.8 *jarām pra muñcan*, y *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.17.3, *jarām apāhat*, «desvestirse de la vejez», y expresiones tales como *jarāyū-ja*, citada arriba, implican igualmente un nacimiento y un rejuvenecimiento. En otras palabras, las jóvenes corrientes sin casar nacen nuevamente; la esposa de Indra es una de ellas, o una semejante a ellas, de la misma manera que Urvaśī, en X.95.6, es una de las «siete» Apsarases, y en V.42.9, «Urvaśī de las corrientes». «No robada» (*amuṣitā*) hace referencia a los poderes de la obscuridad que yacen a la espera de robar los «nombres» de aquellos que proceden, como en V.44.4, donde Krivi *nāmāni vane pravaṇe muṣayati*.

nacida», o si tratamos esto como un solo nombre, «Sujātā» (I.123.3, *uṣo devī... sujāte*; VII.77.6, *divo duhitar... uṣaḥ sujāte*); esta evidencia, meramente confirmativa, sólo la observamos después de que la identificación hubiera estado ya en nuestra mente durante algunos años. Inversamente, la designación de Uṣas como Maghonī en VII.75.5, es ya sugerente de Maghavan, es decir, de Indra. Nosotros nos inclinamos también a identificar a las *kanyā* y *sujātā* de nuestros textos con la *sukanyā*, hija de Śaryata, que deviene la esposa de Cyavana en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.5; pero como esto implica un examen de la identidad de Cyavāna, de Atri, y de otros, debemos dejar esta posibilidad para otra ocasión. Sin embargo, puede señalarse que de la misma manera que el Sol no es glorioso cuando viste la vestidura de Kṛtyā, así, en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.1.5.1, el inveterado (*jīṇaḥ*) Cyavana es «de aspecto de Kṛtyā» (*kṛtyā-rūpaḥ*); que *jahe*, «fue dejado atrás», corresponde a X.53.8, «dejemos atrás al impotente» (*atra jahāma... aśevaḥ*) y a X.124.4, «yo dejo detrás al Padre» (*pītarāṁ jahāmi*); y que el nombre de Cyavāna o Cyavana, «desfallecido», corresponde a X.124.4 donde «Agni, Varuṇa, y Soma desfallecen» (*cyavante*). Cf. también la «quíntuple ofrenda» que hace Sūnṛtā a Brahmanaspati²³ en *Rg Veda Samhitā* I.40.3.

En *Atharva Veda Samhitā* I.27 se ofrece inequívocamente un relato condensado de la procesión y del matrimonio de Indrāṇi. El Verso 1 comienza, «En aquella orilla (*amūḥ pāre*) hay tres veces siete serpientes (*prḍākvah*) que han desechado sus pieles» (*nirjarāyavaḥ*)²⁴. Estas pieles desechadas sólo son buenas para cegar a los seres viciosos que acechan en los caminos, a los malhechores (*paripanthinaḥ*) que son enemigos de los principios que proceden. Los versos 2 y 3 son apotropaicos en el mismo sentido. El verso 4 continúa en un lenguaje que ahora es fácilmente comprensible, «Deja que los dos pies se adelan-

ten, deja que procedan visiblemente; lleva (-la) a las moradas de Pṛṇa (*vahataṁ pṛṇataḥ gṛhān*); deja que Indrāṇi salga primero, inconquistada, inrobada, por el Este», Aquí *vahataṁ gṛhān* es una expresión enteramente técnica que implica «lleva a casa a la esposa». Pṛṇa es una designación ya sea del Sol, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.2.1 donde el ladrillo «que llena el mundo» (*lokaṁ-pṛṇa*) representa al Sol, que llena los mundos» (*lokaṁ pūrayati*); o ya sea de Indra en tanto que el Sol, cf. *Rg Veda Samhitā* IV.19.7, donde Indra «llena las tierras yermas» (*apṛṇak dhanvāni*); o ya sea de Agni que «llena las regiones» (*ā rajasī apṛṇat*, III.2.7, *pṛṇakṣi rodasī ubhe*, X.140.2, y *passim*).

En cualquier caso, la evidencia recogida arriba basta para mostrar que la procesión de las «Serpientes» por el lado masculino, que «se deslizan adelante» (*ati sarpante*) y devienen Ādityas, según se expone en *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.15, en amplio apoyo de lo cual puede citarse el *Rg Veda Samhitā*, tiene su paralelo por el lado femenino. Aparte de su interés ontológico, la conclusión general proporciona una sólida base para la interpretación de muchas peculiaridades de la iconografía india posterior²⁵.

²⁵ Por ejemplo, en VIII.17.5, *pṛdāku-sānu* es un epíteto de Indra; las palabras parecen significar «de hombros de serpiente» (puesto que *sānu* es primariamente «altiplanicie» o «meseta», y metafóricamente la parte superior de la espalda, como en *Rg Veda Samhitā* I.32.9). Hay una imagen que responde a esta descripción en el Museo de Mathurā (ver Vogel, *Ars Asiatica*, XV. Lám. XXXIX y pág. 46). La contrapartida femenina de esta imagen (*ídem* Lám. XL) se ha conocido desde hace mucho tiempo como la «Reina Serpiente». Y Sarparājñī, o «Reina Serpiente» es una designación de Vāc y de la Tierra en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.6.9.16-17. Las dos imágenes han de llamarse entonces acertadamente las de Indra e Indrāṇi.

Al himno de Sarparājñī se le llama también el Mānasa Stotra o el «laude mental», a causa de que sus versos se «recitan mentalmente» (*manasā stuyante*, *Taittirīya Samhitā* VII.3.1.4, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.1.30); de aquí el nombre de la bien cono-

cida diosa serpiente bengalí, Manasā Devī, que es a la vez Indrāṇī y la Tierra, y de quien la «Reina Serpiente» de Mathurā puede considerarse como una de las representaciones más antiguas que se conocen.

La Reina Serpiente debe reconocerse también en Sasarpārī, «la hija del Sol» y «la Doncella Lunar» (*pakṣyā; pakṣa*, según Sāyaṇa, es aquí el Sol, pero el sentido usual de «Luna», como en *Buddha Carita* II.20, parece ser más aceptable, y aludiría al origen *āsurya* de Sasarpārī), «que pare la Vida Nueva» (*navyam āyur dadhāna*), *Rg Veda Samhitā* III.53.15-16, donde Āyus es primariamente Agni (ver Bloomfield en *Journal of the American Oriental Society*, XX. p. 181), «la única y sola Vida» (*ekāyus*, I.31.5), y «la Vida Universal» (*viśvāyus*, I.67.5; IV.28.2; VI.4.2).

CAPÍTULO CUATRO

MAGOS SIN CABEZA; Y UN «ACTO DE VERDAD»*

Atharva Veda Samhitā 4.18.1c *kṛnómi satyám ūtáye*, «Yo actúo la Verdad como una ayuda», es hasta ahora un caso no reconocido del «Acto de Verdad»: el sacrificador enuncia la fórmula más bien enigmática de arriba, queriendo con esta llamada a la Verdad hacer que su procedimiento posterior sea efectivo. Como afirma Burlingame¹, «Un “Acto de Verdad” es una declaración formal, que se acompaña de un mandato o de una resolución o de una plegaria, y cuyo

* Publicado por primera vez en el *Journal of the American Oriental Society*, (New Haven, Conn.), LXIV, 1944.

¹ «The Act of Truth (*saccakiriya*): a Hindu spell and its employment as a psychic motif in Hindu fiction», *Journal of the Royal Asiatic Society* 1917, 429-467: cf. Norman Brown, *Walking on the Water*, 6-13 (1928).

En el cuento de las Aventuras de Cormac puede citarse un ejemplo interesante de «Acto de Verdad»; así pues, hay un cerdo en la Tierra de Promisión al que puede matarse y comerse crudo cada día, pero nunca puede cocerse «a menos que se diga una verdad por cada uno de sus cuartos»; e, igualmente, hay una copa de oro que cae rota en tres partes si se dicen tres no verdades debajo de ella, y que sólo se unirá de nuevo como estaba antes si se dicen tres verdades encima de ella (ver en T. P. Cross y C. H. Slover, *Ancien Irish tales*, 505-507 [1936]). Otro ejemplo aparece en la historia georgiana de Asphurtzela, cuyos hermanos le habían atado a un árbol abandonándole para que muriera; él suplicó, «“Oh Dios mío, si yo he engañado a mis hermanos, que este árbol devenga más fuerte; pero si ellos me han engañado a mí, que yo pueda entonces arrancarle por las raíces”». Cuando hubo dicho esto probó nuevamente, y el árbol salió por las raíces» (Marjory Wardrop, *Gregorian Folk Tales*, Grimm Library No. 1, 76 [1894]).

fin es que se realice el propósito del agente... En sí misma y por sí misma, la Verdad [es] todo-poderosa e irresistible... El “Acto de Verdad” es siempre un acto formal». En nuestro texto, la resolución o la plegaria del agente se expresa con la palabra «como una ayuda». Antes de seguir adelante, puede observarse que el que realiza un «Acto de Verdad» es precisamente un «hablador de la verdad» y un «conjurador» en los sentidos plenos y más o menos «mágicos» de las palabras; y que un «Acto de Verdad» es fundamentalmente la misma cosa que un «Acto de Fe», una ecuación que arroja considerable luz sobre la noción del Poder de la Fe que «mueve montañas». Esto no significa que creer lo que no puede ser verdadero confiera un poder real al agente, sino que en el Comprehensor (*evāṇvīt*) la Fe y la Verdad son esencialmente una y la misma cosa: para entender la fuerza de *R̥g Veda Saṁhitā* 8.75.2 *śrād víśvā vāryā kṛdhi*, «garantiza todos nuestros anhelos», dirigida a Agni como el «más cognoscible» (*vidúṣṭaraḥ*) de los Dioses, se debe tener presente que el *Naighantu* 3.10 hace de *śrat*, «Fe», el homólogo de *satyam*, «Verdad». Así pues, *śrat* con *dhā* apenas puede distinguirse de *satyam* con *kṛ*. Ciertamente, aquí se puede decir que éste es el significado real de la «Fe» en cualquier teología; por ejemplo, «la naturaleza de la fe consiste en conocimiento solo», y «depende de que la cosa conocida esté en el conocedor»². Un «Acto de Verdad» es también un «Acto de Fe», pues nosotros no podemos decir que no creemos lo que reconocemos que es verdadero. El hecho de que uno no crea solo puede mantenerse con respecto a lo que se reconoce que es falso, o con respecto a una verdad que no se ha comprendido, y que, por consiguiente, no parece ser verdadera.

² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II.26. 1 *ad* 2 y 47.13 *ad* 2.

Aparte de una referencia a *Chāndogya Upaniṣad* 6.16, donde el hombre que sufre una ordalía permanece indemne en tanto que «hace de sí mismo la Verdad» (*ātmānam satyaṁ karoti*), Burlingame cita sólo fuentes budistas para el «Acto de Verdad»; así pues, su «hindú» significa solo «indio». Puede ser cierto que no pueda citarse *satyakriyā*, que es el equivalente sánscrito del pali *saccakiriya*³, literalmente «verificación»; pero esto no es indispensable y, como ya hemos visto, no significa que el acto y su poder hubieran sido previamente desconocidos. En los Brāhmaṇas, es un lugar común el hecho de que los Devas son a menudo victoriosos sobre los Asuras precisamente porque se adhieren a *satyam* (es decir, a la verdad), mientras los Asuras siguen a *anṛtam* (es decir, a la no verdad). Una inseparable relación de ideas asocia la verdad hablada con la operación correspondiente; así los Ṛbhus «hablan la Verdad, y actúan acordemente» (*Ṛg Veda Samhitā* 4.33.6, *satyām ūcur nára evā hí cakrúḥ*), y Soma es «el que habla la Verdad y la hace», o, mejor, «el que verifica su palabra hablada» (*Ṛg Veda Samhitā* 9.113.4, *satyām vādant satya-karman*)⁴, y, en el budismo, la continuación de esta tradición nos viene dada cuando se dice, que el Buddha es preeminentemente un «hablador de la verdad» o un «decidor de la verdad» (*Majjhima Nikāya* 1.395), que él mismo realiza «Actos de Verdad» (Burlingame, p. 432), y que «como dice, así hace» (*Anguttara Nikāya* 2.23 *yathā vādī... tathā kāri*) —una cuestión, pienso yo, donde la implicación es mucho más profunda que el mero hecho de «mantener su palabra». El poder de la Verdad sobre los niveles de referencia más altos se demuestra en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5, donde la deidad guardián de la Puerta del Sol es, él mismo, la Verdad, y «no puede repeler» al ingresante que, por su

³ No se encuentra en los Nikāyas.

⁴ Soma es aquí, más plenamente «un hablador del Orden, de la Verdad, y de la Fe» (*ṛtām, satyām y śraddhām vadan*).

decir verdadero (*satyam māheti*), es uno que «ciertamente invoca la Verdad» (*satyam upaiva hvayate*); y así, el postulante «se libera enteramente por la Verdad de lo que dice» (*vācās satyenātimucyate*, *ídem* 3.19.1, cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.1.3-6). Similarmente en *Īśāvā-sya Upaniṣad* 15, donde el decedido pide admisión «para éste cuyo principio es la Verdad» (*satya-dharman*). Así pues, se ve que la relación de la Verdad con la liberación es importante; pues, dado que casi siempre es el caso que se realice un «Acto de Verdad» precisamente para liberarse uno mismo o para liberar a otro de una condición o de un apuro más o menos peligroso, puede sugerirse que, en realidad, todo acto tal es una aplicación a circunstancias particulares del principio universal, «la Verdad os hará libres» (San Juan 8:32).

En *Atharva Veda Saṁhitā* 4.18 el propósito particular del «Acto de Verdad» es dar un efecto irresistible a una invocación y operación; la invocación se dirige a Dioses que no se nombran (principalmente, sin duda, a Agni, a Indra, y a Soma, cf. 5.31.2, y *Rg Veda Saṁhitā* 10.87) y es para obtener protección contra los hechiceros (*yātudhānān*). En V.4 se invoca a la deidad para que abata «a los que no tienen cresta ni cabeza» (*visikhān vígrīvān*). *Vígrīva* es literalmente «sin cuello», y Whitney lo traduce así; pero, por el mismo motivo que Hayagrīva no es «de cuello de caballo», sino «de cabeza de caballo», el significado es «sin cabeza»; por consiguiente, el comentario de *Atharva Veda Saṁhitā* tiene *chinnaśīras*, y Przyluski (en JA enero-marzo de 1927, 117-118, nota 5) dice acertadamente «decapitado». Whitney implica que el que ha de abatir a los hechiceros ha de hacerlo cortando sus crestas y cabezas; y éste sería el significado evidente si nosotros no tuviéramos nada más que este texto para apoyarnos. Sin embargo, el significado es en realidad que la deidad ha de abatir a aquellos que *son* (ya y voluntariamente) «sin cresta y sin cabeza». Ciertamente, es extraño

que ni Whitney ni Przyluski se refieran a este verso estrechamente emparentado de *Rg Veda Samhitā* 7.104.24⁵ = *Atharva Veda Samhitā* 8.4.24, «Oh Indra, golpea al hechicero (*yātudhānam*), macho y hembra, cuyo recurso es la magia; que los que no tienen cabeza (*vīgrīvāsaḥ*), seguidores de Dioses inertes (*mūrādevāḥ*)⁶, perezcan, que ellos no vean salir el sol». En el verso siguiente se invoca a Indra y a Soma para que «vigilen» y arrojen su arma al hechicero Rakṣas; todo el himno se dirige a Indra y a Soma, considerados como aliados en la batalla contra los poderes de la obscuridad, poderes a quienes se llama Rakṣases, etc. y a quienes se describe con una variedad de epítetos como perturbadores del Sacrificio, odiadores del canto (*brahma-dvīṣa*), y, muy significativamente, como «de miradas terribles» (*ghorā-caṣas*, Grassmann «der grausige Augen

⁵ Cf. también *Rg Veda Samhitā* 4.26.27 y 10.87. *Rg Veda Samhitā* 7.104.4, 5 nos permite comprender que las piedras aplastantes de *Atharva Veda Samhitā* 4.18.3 son dardos ígneos.

⁶ En *Rg Veda Samhitā* 4.26.7 es a los «necios» (*mūrāḥ*) a quienes el Halcón (Indra o Agni), que «no es necio» (*āmūrāḥ*), arrebató el Soma. Aquí no voy a examinar *mūra*; mi traducción asume un significado como en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* 25.17.3, donde Prajāpati está «estupidizado por la vejez» (*jīryā mūrāḥ*), y mientras está en esa condición es incapaz de vivificar el universo. Whitney traduce *mūrādevāḥ* por «adoradores falsos», es decir, adoradores de dioses falsos, y *ānṛtadevāḥ* en V.14 por «dioses falsos»: pero esta expresión tiene una connotación más bien diferente en inglés moderno, y *ānṛtadevāḥ* significa realmente «dioses cuya naturaleza es la no verdad» o «dioses que hablan la no verdad» (*āsat* en V.13 = *asatyam*), es decir, los Asuras; cf. *Rg Veda Samhitā* 10.87.11 «que golpean al orden con el desorden» (*ṛtām yó... ānṛtena hānti*). Su respectiva adhesión a la Verdad y a la No Verdad es una distinción familiar entre los Devas y los Asuras (*Śatapatha Brāhmaṇa* 9.5.1.12, cf. 14.1.1.33), y entre los Devas y los hombres (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.1.1.4, 3.9.4.1). Para el poder de la Verdad cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.7.1.2; y puesto que el oro es la Verdad y la Luz y la Inmortalidad, el atado de una pieza de oro al dedo anular, en relación con la resolución «Ahora yo tomo posesión de Soma» en *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.9.41 es realmente un «Acto de Verdad», y lo es justamente tanto como si se hubiera enunciado verbalmente una Verdad.

hat»)⁷. La referencia de todos estos textos, y, por lo tanto, finalmente de 4.18 (incluso si la aplicación contingente es ahí a hechiceros humanos), es al Rapto de Soma (a quien Indra y los Dioses necesitan para la realización del Sacrificio) y a la necesidad de protección de los poseedores originales de Soma, poderes que están buscando siempre recuperar su propiedad robada: los «Rakṣases» son precisamente los Gandharvas Rakṣases de Soma de los Brāhmaṇas⁸, a quienes el ladrón de Soma y Soma mismo eluden y vencen con éxito —y aquí hay que decir que la palabra *rakṣas*, literalmente «guardián», adquiere su significación mala solo porque los himnos están constituidos naturalmente desde el punto de vista de los Dioses y de los hombres mundanos, cuyo bienestar depende del debido cumplimiento de los ritos para los que es indispensable la posesión de Soma.

El trasfondo mítico de nuestros himnos, aludido arriba, nos permitirá comprender mejor la inclusión, entre los hechiceros, de algunos a quienes se describe como «sin cabeza». He tratado más plenamente en otra parte la significación de la «decapitación», ya sea para bien o para mal, y

⁷ Cf. *Buddha Carita* 13.50 «como un Āśīviṣa que busca quemar con su ojo de fuego» (*netrāgnināśīviṣavad didhakṣuḥ*). Los guardianes de Soma de la tradición védica (que eran originalmente enemigos de Indra, pero que devienen sus servidores) son típicamente «dragones» (δράκων, «serpiente», de la raíz δέρομαι, *dṛś*, «vigilar») cuyo «ojo malo» puede destruir todo lo que se percibe; por esta razón, en *Vājasaneyī Samhitā* 5.34, a Kṛśānu, el guardián de Soma de Indra, se le suplica que mire al sacrificador «con el ojo de un amigo» (*mitrasya mā cakṣuṣiṣadhvam*), es decir, no con su «ojo malo». Así también, en las tradiciones mesopotámica y griega, se recalca repetidamente la mirada mortal de los guardianes ofidianos del Árbol o del Agua de la Vida. Cf. también A. H. Krappe, *Balor with the Evil Eye* (N. Y. 1927).

⁸ La combinación *soma-rakṣas* no aparece en *Rg Veda Samhitā* pero está implícita en el verbo, por ejemplo, en 9.83.4 «el Gandharva siempre guarda su puesto» (*gandharvā itthā padām asya rakṣatī*). En *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.6.2.2.9 los Gandharvas Guardianes de Soma le guardan.

he mostrado que es un poder característico de los Dioses del Otromundo el hecho de ser capaces de «manipular sus cabezas»⁹. Así pues, no hay necesidad de suponer que los hechiceros «sin cabeza» han sido privados de sus cabezas contra su voluntad, o que están muertos porque sus cabezas están cortadas. Antes al contrario, está dentro de su poder presentarse a sí mismos en la terrorífica forma de un tronco sin cabeza pero vivo.

Ciertamente, el conflicto del Bodhisatta con Māra (el Mṛtyu védico) es una recensión posterior de la batalla de Indra con los Asuras¹⁰. Los textos budistas primitivos (*Jātaka* 1.74, etc.) solo nos dicen que los seguidores de Māra

⁹ Cf. «Sir Gawain and the Green Knight; Indra and Namuci», en *Speculum* 19.104-125 (1944). Sobre la decapitación como un desencantamiento ver R. S. Leonis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, 98-105 (1927). Se encontrará algún material adicional en K. N. Chadwick *Imbas Forosnai* en *Scottish Gaelic Studies* 4.97-135 (1935). Batallones de «hombres sin cabeza» forman parte de un ejército de hechiceros en el cuento irlandés de la Muerte de Muircertach mac Erca (ver Cross y Slover según se cita en la Nota 1, p. 524). Durgā como Chinnamastā («Decapitada») tiene su propia cabeza en su mano, ver mi *Catalogue of the Indian Collections, Boston, V, Rajput Paintings*, 241-242 (1926). El poder de manipular sus propias cabezas se atribuye también a los magos taoístas, ver A. Waly, *Monkey* 241-242 (1942), donde, sin embargo, los taoístas fracasan porque cuando se retira y se pierde la cabeza cortada ellos no pueden hacer crecer otra, como puede hacerlo el Mono. El motivo de la cabeza cortada restaurada aparece también en H. A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio* 78 (1880); y el de la cabeza cortada que habla, en *Erbygga Saga*. El Profesor Plumer de Ann Arbor me informa de que es un gesto común en China, para un hombre que desea confirmar la verdad de sus palabras, alzar ambas manos a su cabeza como si fuera a levantarla de sus hombros, diciendo al mismo tiempo «Yo te doy mi cabeza, si esto no es así»; nuevamente, esto es un tipo de «Acto de Verdad».

¹⁰ Como se demuestra brevemente en mi *Hinduism and Buddhism*, 68 (1943). Los textos budistas, por ejemplo, *Sutta-Nipāta* 425 sigs. identifican a Māra con Namuci, es decir, con Vṛtra (*Śatapatha Brāhmaṇa* 11.15.5.7 y 12.7.3.4 *pāpmā vai vṛtraḥ... pāpmā vai namuciḥ*).

asumieron una variedad de apariencias, pero, en el *Mahāvastu* (Senart, 2.410), encontramos la afirmación explícita de que mientras algunos eran de muchas cabezas, «otros eran troncos sin cabeza» (*anye asīrṣakā kabandhāḥ*); y, similarmente, en el *Lalita Vistara* (cap. 21, Lefmann p. 306), encontramos la afirmación de que «algunos eran sin cabeza» (*kecid asīrṣāḥ*). Es evidente que no es el Bodhisatta el que ha decapitado a los demonios, puesto que no es con la violencia con lo que gana la victoria, sino con su inactividad magistral.

Hemos encontrado que entre los Gandharvas Rakṣases de Soma, a quienes se oponen Agni, Indra, Soma, y los Dioses de este mundo y los sacrificadores humanos, hay algunos a quienes se describe como «sin cabeza», y que, en las recensiones budistas de lo que es realmente la misma batalla sempiterna, hay miembros «sin cabeza» entre las huestes de Māra. De hecho, era el propósito del presente artículo explicar la extraña iconografía de una escultura de estuco fragmentaria proveniente de Hadda, ahora en el Museo Guimet, y publicada por Hackin, que la llama un «Demonio arrancándose la cabeza» y que dice que este fragmento «figuraba en el grupo de las huestes de Māra, dispuestas alrededor de un Buddha central»¹¹. Ciertamente, el cuello del demonio está interrumpido (*vigrīva!*), y la cabeza, sostenida en alto con ambas manos, está cortada (*viśīrṣa!*); el movimiento sugiere que la cabeza está siendo repetidamente quitada y recolocada, con miras a aterrorizar al Bodhisatta. Una vez más, hemos seguido el rastro de un detalle de la mitología e iconografía budista hasta sus fuentes pre-budistas, y al mismo tiempo hemos aducido otra fuente para el motivo universal de los hechiceros cuyas artes les permiten manipular sus propias cabezas.

¹¹ J. Hackin, *La sculpture indienne et tibétaine au Musée Guimet*, 9 y Lám. XIV (París 1931).

CAPÍTULO CINCO

SARPABANDHA*

M. B. Emeneau examina la palabra *sarpabandha* en *Journal of the American Oriental Society* 62.206 y la traduce, acertadamente, pienso yo, por «anillo de serpiente». Si la palabra es rara, la idea es muy antigua. Constituye el trasfondo de *R̥g Veda Saṁhitā* 6.75.14, donde, al guardabrazos del arquero se le llama *hastaghñá*, evidentemente una metáfora para la serpiente que muerde la mano que la alimenta o que la agarra; también se dice que este guardabrazos «da vueltas y vueltas al brazo como podría hacerlo Ahi con sus anillos» (*āhir iva bhogaiḥ páry eti bāhúm*). En *Taittirīya Saṁhitā* 2.4.1.6 y 5.4.5.4 Vṛtra «ata» (*asināt*) a Indra con dieciséis anillos, y Agni le libera de «ese mal» quemando los anillos; así también, en *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* 13.5.22, donde el verbo correspondiente a *asināt* es *paryabhujat*, y donde Indra se libera de ese mal por medio de un canto, puesto que la serpiente se desenrolla por sí sola a medida que él canta, y todo esto se resuelve en realidad en un caso de encantamiento de serpiente.

Incidentalmente, los términos del contexto del *R̥g Veda Saṁhitā* tomados conjuntamente con los hechos del mito de Ahi-Vṛtra, son extrañamente reminiscentes de la historia de Karados¹, historia en la que una feroz serpiente (creada por un mago como enemiga del héroe, de la misma manera que Vṛtra fue creado por Tvaṣṭṛ como enemigo de Indra), cuan-

* Publicado por primera vez en el *Journal of the American Oriental Society*, (New Haven, Conn.), LXII, 1942.

¹ Para la historia de Karados en detalle ver E. K. Heller, «The Story of the Sorcerer's Serpent», en *Speculum* 15.338-347 (1940).

do Karados pone su mano inadvertidamente en la caja en la que se ha ocultado, se enrolla alrededor de su brazo (en la versión de MHG, «den arm begreif und umbesluog, umbewant sich vil und gnuog»), y no puede ser desenrollada hasta que se le ofrece leche, al mismo tiempo que están cantando monjes santos; está claro que, aquí también, la serpiente es encantada por la música, al mismo tiempo que se la alimenta.

Puede observarse también que mientras solo pueden citarse dos apariciones de la palabra *sarpabandha*, hay la palabra similar *nāgabandha*², la cual aparece como un término arquitectónico y como el nombre de un modelo, y en este último sentido significa un diseño de serpientes entrelazándose que, por así decir, están anudadas. Ciertamente, pienso que hay una alusión a nuestra historia en las palabras de *Rg Veda Saṁhitā* 10.61.13, «ese nudo de Śuṣṇa que Indra resolvió», y en 9.97.8 donde hay un nudo que se manda desatar a Soma (la principal fuente de la fuerza de Indra); y también, quizás, en la palabra *setu* (de la raíz *śi*, como en *asīnāt*, citado arriba), donde esta palabra tiene su significado de «lazo», y no el de «puente». Sin embargo, el tema de los nudos requiere un estudio más amplio, y aquí solo observaremos que el Jina Mahāvīra (términos que en otro contexto podrían referirse a Indra mismo) es Nirgrantha, «Liberado del Nudo».

Además, con respecto a la segunda parte de la palabra (es decir, *-bandha*), y a la referencia de Kṣemendra a los parientes como *bāṇdhavāḥ* (de la raíz *badh*, «enlazar» o «encadenar»), parece que la noción de que los «parientes son cadenas» está implícita en la etimología misma. El

² Ver s.v. Nāgabandha en *Journal of the American Oriental Society* 48.265 (1928), con referencias.

hecho de que los «parientes son cadenas», desde el punto de vista religioso, en tanto que se distingue del punto de vista social (donde tales «vínculos» pueden ser una ventaja o una desventaja según las circunstancias), es una idea casi universal. Por ejemplo, esta idea se expresa en las palabras del Maestro Eckhart «Mientras todavía sabes quienes son tu padre y tu madre en el tiempo, tú no estás muerto con la muerte real» (Pfeiffer, p. 462), un dicho que sin duda se apoya en las palabras «Nadie que no odie a su padre y a su madre puede ser mi discípulo...» (San Lucas 14:26), y que tiene su paralelo exacto en *Maitri Upaniṣad* 6.28, «Si está atado a hijo y a esposa y a familia —para ese tal, no, jamás en absoluto», y en numerosos textos budistas, por ejemplo *Sutta-Nipāta* 60, «Abandona a hijo y a padre y a madre y haz tu camino solo», y notoriamente en aquellos en los que el Buddha, que está liberado de todas las ataduras, señala que es vano preguntar, «¿Quién es mi familia?» (*Sutta-Nipāta* 455-456). Finalmente, no es insignificante que la palabra *bhoga*, «anillo», como se usa arriba, signifique también «placer», «goce», y «alimento»³. Todos estamos atrapados en éstos: pero debe darnos que pensar «¡Qué sueños pueden venir *cuando hemos escapado de este anillo mortal!*».

Así pues, *sarpabandha* es, ciertamente, una única palabra, y su uso en *Mahābhārata* es perfectamente inteligible, tanto desde un punto de vista indio como europeo: los kauravas intentaron «apresar» o «atrapar» a los pāṇḍavas en el «mal», como Vṛtra atrapó a Indra.

³ *Bhoga* cubre toda la «experiencia», ya sea de placer o ya sea de dolor; y, justamente como para Platón, así también para Kṣemendra, todas las «experiencias» son pasiones por las que nosotros somos perturbados e inquietados. La experiencia es algo que nosotros *sufrimos*.

CAPÍTULO SEIS

EL BESO DEL SOL *

El Sol es la Vida o la Esencia espiritual (*ātman*) de todas las cosas, móviles o inmóviles (*R̥g Veda Saṁhitā* I.115.1): todas participan en esta Luz Inmortal, y viven más aquellas a quienes Savitr̥, el Vivificador, da más y mueren más pronto aquellas a quienes da menos (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.2.6.8)¹. En otras palabras, «El Espíritu de los dioses (*ātmā devānām*), que se mueve como quiere, ora estéril, ora progenitivo» (*R̥g Veda Saṁhitā* X.168.4) «es el progenitor de los hijos»² (*ātmā devānām janitā prajānām*, *Chāndogya Upaniṣad* IV.3.7), y por consiguiente se le invoca, como Prajāpati, en el verso del matrimonio, «Que Prajāpati genere hijos para vosotros dos» (*ā vām prajāṁjanayatu*, *Atharva Veda Saṁhitā* XIV.2.40), puesto que él es el Viento del Espíritu (*Vāyu*), el Aventador (*pavamāna*, *Aitareya Brāhmaṇa* IV.26); él es el Engendrador de todo aquí (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.3.1), el Padre «ex quo omnis paternitas in coelis et terra nominatur» (Efes. 3:14), el Espíritu «qui vivificat» (San Juan 6:63). En tanto que el Sol, él

* Este artículo se publicó por primera vez en el *Journal of the American Oriental Society*, (New Haven, Conn.), LX, 1940.

¹ En otras palabras, la Luz increada es una presencia total, en la cual todas las cosas participan según su capacidad natural. «Prima substantiarum est lux. Ex quo sequitur naturam lucis participare alia... Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini. Unaquaeque substantia habens magis de luce quam alia dicitur nobilior ipsa» (Witelo, *Lib. de Intelligentiis*, VI. VIII).

² *Prajā* es etimológicamente «progenie», o «hijos» en el sentido bíblico de los «hijos de Dios», «hijos de Israel» e «hijos de los hombres».

conecta todas las cosas a sí mismo por medio de un hilo (*sūtra*, es decir, el *sūtrātman*, el «hilo del espíritu»)³, y este «hilo» es el antedicho «Viento» (*vāyu*, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.10)⁴, «la urdimbre tendida (*sūtra*) en la cual se tejen estos hijos» (*otā prajā imā*, *Atharva Veda Samhitā* X.8.37). Este hilo neumático es al mismo tiempo un rayo de luz (*raśmī*); pues la «Luz es el poder progenitivo» (*Taittirīya Samhitā* VIII.1.1.1, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.16), y «Los múltiples rayos del Sol son sus hijos» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* II.9.10). Y al mismo tiempo es el «pie» (*pada*), el «único pie» del Sol, *Sūrya Ekapāda*, con el que el Sol ocupa su sede en el corazón⁵, desde donde mira a través de nuestros sentidos, saboreando sus objetos (*Maitri Upaniṣad* II.6); o, en otras palabras, con el que «procede», como único espíritu, multifariamente nacido (*ekam ātmā-*

³ Cf. *Études Traditionnelles*, 44, p. 290. Para citar solamente uno de los muchos textos concordantes, «Todo esto está encordado en Mí como hileras de gemas en un hilo». (*Bhagavad Gītā* VII.7).

⁴ De aquí que se hable del «corte de las cuerdas-vientos» (*vraścanam vātarajjūnām*, *Maitri Upaniṣad* I.4) al final del ciclo, y, microcósmicamente, del individuo decedido, que «sus miembros están desencordados» (*vyasraṇṣiṣatāsyāṅgāni*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.2), que es lo inverso de *Āitareya Āraṇyaka* I.4.1 donde «con el Soplo él junta sus juntas» (*prāṇena parvāṇi saṁdadhātī*). Arquetípicamente es Prajāpati, cuando procede desde la unidad a la multiplicidad, quien se «desencorda» (*vyasraṇṣata*); y es como Agni, junto con el Sacrificador, como se reintegra (*saṁskurute*) o se edifica nuevamente (*cīyate*) a fin de ser el todo (*kṛtsna*), *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa*, etc., *passim*. El «corte de las cuerdas-vientos» es la misma cosa que el «corte» en *Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.4: el «hilo de la vida» (frase de Eggeling) que se corta es también el mismo que hilan las Parcas griegas y las Norns escandinavas.

⁵ El «corazón» de Prajāpati es el Sol (*Śatapatha Brāhmaṇa* IX.2.1.40): analógicamente, el corazón en el hombre es la sede de la Persona (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.6.3.2), «la Persona de Oro en el Sol es el que habita en el loto del corazón, consumiendo el alimento» (*Maitri Upaniṣad* VI.1), es decir, asumiendo un «cuerpo».

nam... carati bahudhā jāyamānaḥ, Muṇḍaka Upaniṣad II.2.5-6). Pero él, el Soplo de Vida, es también la Muerte, cuyos (dos) pies están plantados en el corazón, y cuando él parte nosotros morimos (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.13); nuestro Padre, Prajāpati, que a la vez «mata y vivifica» (*Atharva Veda Samhitā* XIII.3.3; cf. I Samuel 2:6 y I Reyes 5:7); el Año, que «unifica unas cosas y separa otras» (*Aitareya Āraṇyaka* III.2.3); la Muerte, que devora a sus hijos igual que los genera (*mṛtyuh prajā atti ca prajānayaṭi, Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XXI.2.1); «El Uno que ha de conocerse, el omnidevorador y omniproductor» (*taj-jñeyam grasiṣṇu prabhaviṣṇu ca, Bhagavad Gītā* XIII.6).

Lo que se ha dicho hasta aquí bastará para explicar el texto de *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.2.12, donde, el hecho de que cada uno pueda decir «yo soy»⁶, se debe a que el Sol, Prajāpati, «besa» (*abhijighrati*, es decir, insufla) a sus hijos: en el ritual, al caballo sacrificial, que es el Sol en una semejanza, se le hace resollar en los Perforados del Sí mismo del Altar del Fuego, los cuales representan a estos hijos (todos los seres) y a los mundos⁷; «y de la misma manera que él, el Sacerdote, le hace resollar en estos ladrillos, así aquel Sol allí encorda a sí mismo estos mundos en un hilo»: o como en *Taittirīya Samhitā* V.2.8.1; V.3.2.2 y V.3.7.4, «él hace que el caballo resolle en ellos, y así, ciertamente, les confiere el Soplo» (*aśvam upaghrāpayati, prāṇam evāsyām dadhāti*). Pues, como *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XX.4.5 nos

⁶ «Al adquirir un sí mismo» (*labdhātmake*) es el comentario de Sāyaṇa.

⁷ Los «hijos» están conectados al Sol por sus «muchos» rayos o «millares de» rayos, y los «mundos» (los «siete mundos de los Dioses», a saber, los reinos de los seis cuadrantes y su centro común) por sus «siete rayos», para lo cual ver *Études Traditionnelles*, 43, 447 sig.

dice, «Prajāpati expresó⁸ a sus hijos; ellos no se procrearon a sí mismos; él devino el caballo, y les esnifó (*abhyajighrat*); entonces ellos se procrearon a sí mismos», mientras que en VII.10.16, «estos hijos que habían sido expresados por Prajāpati languidecían; él les esnifó (*abhyajighrat*, “besó”)... a lo cual ellos florecieron (*samedhanta*)». En *Taittirīya Saṁhitā* VI.4.11.3, es el Adhvaryu quien pronuncia *hii*, y «por el hecho de que él pronuncia *hii* así, ciertamente así Prajāpati esnifa a sus hijos; por lo cual la vaca esnifa a su ternero al nacer». En *R̥g Veda Saṁhitā* I.185, 5 el Cielo y la Tierra, los Padres Universales, se dice que «besan» (*abhijighranti*) el Ombligo del Universo.

«Y el Señor Dios formó el hombre del polvo del terreno, e insufló en sus narices el soplo de vida: y el hombre devino un alma viva»⁹ (Génesis 2:7): «Contemplar tus rayos

⁸ Por *asṛjata* nosotros decimos «expresó» más bien que «emanó», usando la idea de «expresión» a la manera de San Buenaventura, «Ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur» (*De scientia Christi*, q. 3, c.).

⁹ Así «levanta el polvo», como Indra en *R̥g Veda Saṁhitā* I.56.4 (*iyartī reṇum*), IV.42.5, o Vāyu, Vāta en VII.87.2, etc., el Viento, el Aventador (*vāyu, pavamāna*) «que genera (*janayati*) todo aquí» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.3.1): y como en Völuspa 18, «Odin dio el soplo de la vida» (*önd gaf Obinn*).

Aprovechamos esta ocasión para promover la traducción regular de *pavamāna* por «Aventador», pues «aventar» es en todo caso un significado reconocido de *pū*. «Aventador» ha de preferirse a «Purificador» debido a que, en primer lugar, al mismo tiempo que contiene la idea de una purificación (de la paja), preserva la de un «soplido» como medio de purificación; y, en segundo lugar, debido a que el Soma u otro filtro (*pavitra*), como un símbolo de purificación, corresponde al uso griego de un abanico aventador (κτύον, relacionado con el sánscrito *pē*; y el latín *vannus*, relacionado con el sánscrito *vā*, soplar) o cedazo (κόσκικον) como un símbolo de purificación y de fertilidad (ver Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 526 sig.).

es el soplo de vida en las narices» (Himno Egipcio al Sol; Breasted, *Dawn of Conscience in Egypt*, p. 291). Ciertamente, es con un «beso de sol» como el Príncipe solar despierta a la Bella Durmiente en nuestros cuentos de hadas. Pero ahora que hemos comprendido la significación arquetípica del «Beso del Sol» nos dedicaremos más especialmente a sus equivalentes rituales, de los cuales ya hemos visto un ejemplo en relación con la edificación del Altar del Fuego, donde el caballo representa al Sol¹⁰. Entre los Sacerdotes oficiantes (*r/vij*), el que representa al Sol es principalmente el Udgātṛ, el Sāman «cantor»¹¹: «él es el Prajāpati

¹⁰ Aquí el Caballo funciona como Udgātṛ, como también en *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.3.2 donde, cuando relincha, el Caballo *hiṅkaroti*, y el relincho es el *udgītha*. *Hiṅ* es sin duda onomatopéyico y puede representar el relincho de un caballo y/o el mugido de una vaca. Cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.33.9 que identifica a la Persona, al Disco, y a los Rayos del Sol con el *udgītha*, el *prastāva*, y el *hiṅkāra* del Sāman. La igualación del *hiṅkāra* con el Rayo aquí, y con el soplo en *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.2.2.11, concuerda con la atribución del poder progenerativo al *hiṅkāra*, como se observa abajo. El Rayo solar es igualmente el soplo (*prāṇa*), es decir, el soplo de vida. Para la coincidencia del sonido, la luz y la vida *in divinis*, cf. René Guénon, «Verbum, Lux, et Vita» en *Le Voile d'Isis*, 30, 1934.

¹¹ Obsérvese que «canto» (esencial a toda «encantación») se relaciona etimológicamente con «gallo» (sánscrito *koka*, cuco o ganso rubio: la palabra es supuestamente onomatopéyica, pero puede derivarse plausiblemente de *kū*, que es la raíz de *kavi*, «poeta», y que, cuando se dice de los pájaros, significa «cantar»; cf. *kukkuṭa*, «gallo»). El «gallo despertador» es preeminentemente un «pájaro-sol»: se dice que el gallo «canta»; y *udgātṛ* podría traducirse, no inaptamente, por «gallo». La enseñanza del Buddha se iguala efectivamente al canto de un gallo (*Anguttara Nikāya* I.188).

Podemos decir que el Sol es el Sāman Cantor arquetípico, pues «él procede como tono» (*svara eti*, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.33.-), y «la idiosincrasia (*sva*) del Sāman es ser tono» (*svara*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.3.25); y el Udgātṛ arquetípico, pues «procede con canto a todo este universo» (*idaṁ sarvaṁ abhiprāgāt*, *Aitareya Āraṇyaka* II.2.2 según lo comprende Ānandatīrtha) «de modo que cada uno siente “es justamente en mí donde canta”» (*tasmāt sarva eva manyante mām pratyudagād iti*,

del Sacrificador», y puesto que es tal, «esnifa a sus hijos» (*prajā abhijighrati, Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.10.7), es decir, insufla en ellos¹². Encontramos nuevamente que el

citado por Sāyana sobre *Aitareya Āraṇyaka* III.2.3 *puruṣam puruṣam praty ādityo bhavati*); «Ciertamente, al proceder, canta alto (*udgāyati*) a sus hijos... El Sol es el *udgītha*, el *om*, pues procede entonando “*om*”... El “Altísimo” (*ud*) es su nombre... Sus cantos (*gesṇau*) son la Rk y el Sāman, y de aquí el término “*udgītha*”, e igualmente también el término *udgātṛ*—él, el Udgātṛ, es el cantor (*gātṛ*) de este “Altísimo”» (*Chāndogya Upaniṣad* I.3.1, I.5.1, I.6.7-8). Cf. Dante, *Paradiso*, X.76, *sí cantando, quegli ardenti soli*.

Para una lista de los arquetipos del Udgātṛ ver *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* I.3.9 donde, dirigiéndose él mismo a la congregación dice, «Sea yo Indra para vuestra visión, Sūrya para vuestro ojo, Vāta para vuestra respiración, Soma para vuestro olfato, Sacerdocio (*brahma*) para vuestra Realeza (*kṣatra*)». Todos estos, por supuesto, son principios solares.

El hecho de que el Sol, el Ghandarva, sea la fuente de la «música de las esferas» explica además porqué a los Ghandarvas se les considera como los músicos del Indra solar. En *Rg Veda Samhitā* X.139.5, «Que el Ghandarva, el medidor del mundo intermediario (i.e., el Sol) proclame la Verdad» (*grṇātu... gandharvo... satyam*); la raíz verbal *gr* se reconoce en el griego γηρύω, cantar, celebrar, en *nigthin-gale* [ruiseñor], y probablemente en el latín *gallus*. ¿Es el «Gerión de triple cuerpo», el «Gritador», un análogo del «Gandharva de triple cabeza»?

¹² Así, como lo expresa Aristóteles, «el hombre y el sol generan al hombre» (*Física* II.2): «Cuando el padre (humano) le emite así como semilla dentro de la matriz, es realmente el Sol quien le emite como simiente dentro de la matriz: allí, ciertamente, él seño-rea sobre esta (primera) muerte... Desde allí nace, según esa simiente, según el soplo» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.10.4-5); tres cosas son prerequisites para la concepción, a saber, la unión del padre y de la madre, el período de la madre, y la presencia del Gandharva, es decir, el Eros solar y divino (*Majjhima Nikāya* I.265-6); cada una de estas proposiciones afirma que la causa primera de la concepción es solar, y que las causas mediatas son humanas. Esta es también la doctrina cristiana de la paternidad, según la cual no es el semen, sino el «Espíritu encerrado en el semen», como en un vehículo, el que forma el cuerpo (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III.32.11): con esta distinción, que en el caso del Nacimiento Virginal el poder del Espíritu (representado en la iconografía por la Paloma = el *hamṣa* indio, el

Udgātṛ representa al Sol en *Taittirīya Saṁhitā* VII.5.8.6 y *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* VIII.7.12-14, donde él «es Prajāpati» y «se le hace que mire a» la esposa del Sacrificador, cuyo muslo está desnudo, «a causa de la inseminación», a fin de que ella «dé a luz hijos»¹³; aquí, por supuesto, el poder progenitivo es una luz que procede del ojo del Udgātṛ, el cual representa al Ojo solar, que es el principio de toda visión¹⁴.

Encontramos así mismo que los brahmanes que ofician en un sacrificio, para lo cual, por supuesto, una iniciación es un prerequisite y es indispensable, se consideran como los «engendradores» del Sacrificador (*te ājījananta*, «ellos le traen al nacimiento»), porque son ellos quienes construyen (*saṁskurvanti*) para él otro sí mismo (*anyam ātmānam*), que será él mismo (*ātman*) en el mundo de allí (*Śatapatha Brāhmaṇa* IV.3.4.5). El Sacerdote cantor es así a la vez el «Dios Padre»¹⁵ del Sacrificador en su nacimiento, es decir,

Cisne como Pájaro-Sol) operó directamente, y sin ninguna mediación física. El hombre es así un hijo *natural* de Dios: por la iniciación, deviene un hijo *legítimo* de Dios.

¹³ En la poesía india, de una muchacha a quien se ha tenido en reclusión estricta, se dice que ni ha sido vista por el Sol ni tocada por el Viento: ella es una Virgen. En algunos mitos indios norteamericanos, a las vírgenes se les llama «muchachas no tocadas por el sol».

¹⁴ «Quienquiera que ve, es por su Rayo que ve» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.28.8): «Los Dioses... causaron el fuego puro dentro de nosotros, el cual es afín al del día, para fluir a través de los ojos en una homogénea y densa corriente... de visión» (Platón, *Timeo*, 45C); lo cual es la teoría tradicional de la visión.

¹⁵ «Dios Padre» ha de tomarse aquí en el sentido etimológico de sus partes componentes y como refiriéndose a quien representa la paternidad divina. En los ritos indios americanos, al iniciador los observadores le llaman el «padre ceremonial» (por ejemplo, Ruth I. Bunzel, «Zuñi Ritual Poetry» en *47th Ann. Rep. Bureau of Amer. Ethnology*, Washington, 1929-30). El *dādā*, «padre», con el que uno se dirige a un brahman en la lengua vernacular, y el europeo «padre», con el que uno se dirige a un sacerdote, no son en

en su nacimiento natural, y en el segundo nacimiento, en el que resucita de la muerte iniciatoria. Podemos agregar que el Sacerdote cantor es el «Dios Padre» del Sacrificador también cuando muere y se le pone en la pira, para renacer desde allí por tercera y última vez. En todas estas tres peligrosas transiciones desde la muerte a la vida es el Udgātṛ, por medio del Sāman y como el representante del Sol, del Fuego, y de la Luna (Āditya, Agni, Candra) —llamados en otras partes los tres Gandharvas o el triple Gandharva o el Gandharva de tres cabezas— el que «le lleva sobre la muerte» (*mṛtyum ativahati*) y efectúa su renacimiento, en primer lugar como uno que está en este mundo y que es de este mundo, en segundo lugar como uno que está en este mundo pero que no es de este mundo¹⁶, y en tercer lugar en el mun-

modo alguno meramente formas de tratamiento cortés, sino que denotan que el sacerdote es nuestro «padre» en un sentido muy real, el de *Manu* II.146, «De estos dos, a saber, el que procrea (*utpādaka*) y el que comunica la comprensión espiritual (*brahmada*), el último es el padre real», y II.170, 171 «su madre es Sāvitrī, el Señor (*ācārya*) es su padre; el Señor se considera como su padre».

¹⁶ La posición del iniciado (*dikṣita*) se describe en *Taittirīya Saṁhitā* VI.1.1.5, «Él ha muerto a este mundo y (sin embargo) todavía no ha alcanzado el mundo de los Dioses» (*pracyuto vā eṣo 'smāl lokād agato devalokaṁ yo dikṣitaḥ*), pues «Nadie deviene inmortal con el cuerpo» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.4.3.9., cf. *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.38.10). La inmortalidad, o más bien el «no-morir» (cf. Hopkins en *Journal of the American Oriental Society* 26.27) que se obtiene por la iniciación y el sacrificio aquí y ahora es vivir durante el término completo de la vida, muriendo solo de vejez (*Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.2.14): el sacrificador «no tiene ninguna esperanza de no morir en absoluto» (*idem*); pero saborear así la «vida entera» aquí prefigura y garantiza al iniciado un saboreo de la «vida entera» en lo porvenir (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.2.6.9 y *passim*). Incluso esto no completa el cuadro: pues el «no morir» de los Dioses mismos no es sin un comienzo, una duración y un fin (cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.6.15): el ahora eterno aparte del tiempo y de toda duración sólo se alcanza cuando las inteligencias divinas se unifican en el Brahman, en el Ātman, o como se expresa de otro modo, cuando vuelven a casa dentro del Viento.

do de allí «haciéndole florecer en aquellos (estados del ser) para los cuales ha nacido» (*etaiś cainam bhūtāiḥ samardhayati yāny abhisambhavati, Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.9-12)¹⁷.

Ahora bien, en relación con el segundo y tercero de los antedichos nacimientos, no hemos encontrado ningún texto en el que se afirme expresamente que el Sacerdote cantor «sople» (*abhijighrati*) literalmente al Sacrificador. Pero *samardhayati*, «hace florecer», corresponde a *samedhanta*, «ellos florecieron», cuando Prajāpati les «sopló», en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.10.15. Además, en el verso siguiente, el 16, encontramos que el Sacerdote cantor, el Udgātṛ, «es Prajāpati y sopla a los hijos», no literalmente,

¹⁷ *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.9 y 11, y *Aitareya Āraṇyaka* II.5 no son, como pretendía Keith (*Aitareya Āraṇyaka*, p. 233, nota 4) «fundamentalmente diferentes». Las muertes y renacimientos primero y último son lo mismo en ambos casos. La segunda muerte en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* es sacrificial, en *Aitareya Āraṇyaka* es procreativa. Las dos concepciones se combinan en *Chāndogya Upaniṣad* III.17 donde *asoṣṭa* significa a la vez «él ha sacrificado» (literalmente él «ha prensado», es decir, el Soma) y «él ha procreado». Para la procreación como un sacrificio cf. VI.2.1.3 y *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI.4.3. Hay muchos y diferentes sacrificios (*Bhagavad Gītā* IV.32). Cuando como en *Chāndogya Upaniṣad* III.16-17 (y como puede asumirse en *Aitareya Āraṇyaka* II.5) la vida misma se considera como el ritual sacrificial, todas y cada una de las funciones de la vida, se refieren a su principio, y devienen un rito liberador. El fuego *gārhapatya* deviene entonces en efecto el fuego *āhavanīya*, el acto de inseminación una libación de Soma; cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.6, *tad retaso 'srjata tadū soma*. Es así como en *Aitareya Āraṇyaka* II.32 una «persona» (*puruṣa*) se distingue del animal (*paśu*), en que este último reacciona «sólo al hambre y a la sed», mientras que «el primero busca lo inmortal por lo mortal»: pues «En este mismo mundo está aquel mundo del cielo, y por lo que no es celestial uno sube al mundo del cielo» (*Aitareya Brāhmaṇa* VII.10), cf. *Kaṭha Upaniṣad* II.10, «Por lo transitorio he obtenido yo lo perdurable».

sino «cuando pronuncia la sílaba *hiñ*» (*tad hiñ karoti*)¹⁸; mientras que en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.12.5 es precisamente «por la pronunciación de la sílaba *hiñ*» (*hiñkāreṇa*) como el Udgātṛ «repele a la Muerte» en beneficio del Sacrificador¹⁹; y nuevamente en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VIII.7.13, donde la esposa del Sacrificador es fertilizada por la mirada del Udgātṛ, se afirma expresamente que la mirada ha de acompañar a la pronunciación de la sílaba *hiñ*, «pues es después del *hiñkāra* cuando se deposita el semen». Así pues, es evidente que ya sea literalmente, o ya sea litúrgicamente, el Sacerdote, el Padre, preserva la vida de su «hijo» por medio de un «soplo».

Hemos establecido así la íntima conexión del «beso de vida» —como podría traducirse también *abhijighraṇa*— con los ritos de paternidad espiritual y los ritos sacrificiales. Lo encontramos también en los ritos que se relacionan con la paternidad física y la reencarnación procreativa²⁰. Es preci-

¹⁸ «Prajāpati es el *hiñkāra*» (*Chāndogya Upaniṣad* I.13.2).

¹⁹ *Kauṣītaki Upaniṣad* II.11, *avajighret... gāvām... hiñ-kuryāt*, «él debe soplarle (u olerle) con el *hiñ* del mugido de las vacas». Como hemos visto, en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.10.16 el que los hijos «florezcan» se debe a un *abhijighraṇa* con la sílaba *hiñ*. La relación con el mugido de las vacas se explica en *Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.4.12, donde el Sāman está incompleto al comienzo; los Dioses percibieron una vaca, que les miraba y que mugía con el sonido del *hiñ*. Con esto completaron al Sāman. Y se debe a que el *hiñ* del Sāman estaba en la vaca por lo que la vaca es «dadora de vida», o «poseedora de los medios de vida» (*upajīvanīyā*): «y así es también el que es un Comprehensor del *hiñ* del Sāman en la vaca». Cf. *Chāndogya Upaniṣad* II.9.2, «Esta (parte *hiñkāra*) del Sāman tiene que ver con las vacas».

²⁰ Según los cuales el padre «mismo» (es decir, uno de sus dos sí mismos) renace en su hijo, que le representa en el mundo después de su muerte y cuando su «otro sí mismo» ha partido a otra parte. Aquí no podemos citar todo el material, y sólo observaremos que *Chāndogya Upaniṣad* III.7.5, «Él ha procreado (*asoṣṭa*), eso es su renacimiento» (*punar utpādana*), resume adecuadamente

samente por medio de un «soplo» como un padre que retorna de una larga ausencia restablece los lazos vitales que le conectan con su hijo: «el padre debe “besar” (*abhijighret*, o v.1. *abhimṣet*, “debe tocar”)²¹ la cabeza de su hijo, diciendo “Tú eres mí mismo”, con lo cual agarra a su hijo por el nombre (*nāmāsyā grhṇāti*), mientras dice “Con lo que Prajāpati envolvió para su bienestar a sus hijos (*prajāḥ paryagrṇād ariṣṭyai*), con eso yo te envuelvo... Con tu nombre²², hijo mío, yo beso (*avajighrāmi*) tu cabeza. Tres veces debe besar (*avajighret*) su cabeza. Tres veces debe murmurar *hiṁ* (*hiṁ-kuryāt*) sobre su cabeza, y decir “yo pronuncio la sílaba *hiṁ* sobre ti (el *hiṁ* del mugido) de las vacas”» (*Kauṣītaki Upaniṣad* II.11). Es evidente que el «beso» es lo que nosotros llamaríamos una «bendición», o —en el sentido etimológico de la palabra— una «salutación».

la única doctrina de la reencarnación que he sido capaz de encontrar en los textos, incluidos la *Bhagavad Gītā* y el canon Pāli.

²¹ Inversamente el hijo, cuando su padre retorna de fuera, «le toca amorosamente» o «le toca como al que es un amigo» (*śivam upasprṣati*, *Śatapatha Brāhmaṇa* XII.5.2.8: es así como el fuego de la pira funeraria, tocándole benignamente, da la bienvenida al Sacrificador a ese hogar que ha obtenido en el Cielo). Tocar, como equivalente de besar, se examina más plenamente abajo.

²² Apenas necesitamos recalcar aquí la significación vital de los nombres. Bastará citar *Rg Veda Saṁhitā* VI.18.7, «Es por su nombre sin muerte como Indra perdura sobre las generaciones de los hombres»; *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.6.5.3, «Toda cosa aquí está cogida (*grhitam*) por el nombre» y *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.3.9, donde el recién nacido (Agni-) Kumāra pide un nombre, puesto que «es con el nombre como uno repele al mal, a la muerte» (*pāpmānam apahanti*).

Con *paryagrṇāt* aquí cf. *nyagrṇīt* que implica filiación en *Aitareya Brāhmaṇa* III.34 donde de la semilla de Prajāpati *bhrgur abhavat, tam varuṇo nyagrṇīt, tasmāt sa bhrgur vāruṇih*; cf. *Mānava Dharmasāstra* II.151, *putrakā iti hovāca jñānena parigrhya tāt*.

Para *ariṣṭa* ver *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XII.5.23; y *Taittirīya Saṁhitā* VII.4.11.2 *samārohanty ariṣṭyai*.

En la última «bendición», en el lecho de muerte, o como se le llama más comúnmente el «omni-legado» (*sampra-dānam*) de padre a hijo, el padre está tumbado y el hijo yace sobre él, miembro a miembro²³, con todas las partes correspondientes en contacto (*samsprśya*), por ejemplo, la nariz con la nariz²⁴. El padre confiere formalmente todos sus poderes vitales, por ejemplo, los del habla, el soplo (el olfato), la procreación, etc., a su hijo, que a su vez los recibe; o si al padre le es difícil hablar, dice solo resumidamente «Mis soplos de vida (*prāṇāḥ*) yo deposito en ti», a lo cual el hijo responde «Tus soplos de vida yo recibo en mí» (*Kauṣitakī Upaniṣad* II.15). El «omni-legado» (*sampratti*), la bendición del padre en el lecho de muerte, se describe de nuevo más brevemente en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.17 sig., donde también el padre «entra dentro del hijo con estos soplos (mortales)» (*ebhīr eva prāṇaiḥ putram āviśati*), a saber, las

²³ Hay un notable paralelo a esto en II Reyes 4:16-37, donde el hombre de Dios, Eliseo, levanta al hijo muerto de la mujer Sunamita, cuyo nacimiento había apadrinado ya en un sentido por la anunciación «Tú parirás un hijo». El niño ha sido tumbado sobre el propio lecho de Eliseo: «Él cerró la puerta tras de ellos dos y suplicó al Señor. Y subió y se echó sobre el niño, y puso su boca sobre su boca, y sus ojos sobre sus ojos: y se tendió sobre el niño: y el niño se calentó... estornudó siete veces y... abrió sus ojos». Por supuesto, en el rito del lecho de muerte indio es el padre yacente abajo el que comunica su vida mortal al hijo: en este otro caso, aunque el método es idéntico, es Eliseo el que comunica una vida al muchacho que yace debajo.

El Zohar (Prólogo, Sperling and Simon I.30, 31) señala que el niño recibió así dos «abrazos», uno de su madre y otro de Eliseo, y dice que habiéndose perdido al morir los nombres originales del niño, «cuando Eliseo le abrazó grabó de nuevo en él todas aquellas letras... fueron grabadas todas por el soplo de Eliseo en el niño, para poner de nuevo dentro de él el soplo de vida». El nombre de Habakuk, dado al niño por Eliseo en esta ocasión, alude a los dos abrazos, y es así equivalente de «nacido dos veces».

²⁴ No hay ninguna mención de un *abhi-* o *ava-jighraṇa*; pero hay una «fricción de narices», y se describe en detalle lo que es esencial al «soplo», es decir, la comunicación de un aliento. Así pues, se transmite o se delega una vida.

facultades o «poderes del alma». En adelante, el padre es representado en este mundo por su hijo, hijo en cuyo nacimiento, «él mismo» (*ātman*), es decir, su naturaleza, había renacido ya: al mismo tiempo él, es decir, el padre (en quien los «soplos inmortales» reemplazan a los poderes transmitidos) en su esencia, en «ese otro sí mismo suyo (*asyāyam itara ātmā*), el *amṛtam evātmānam* de *Aitareya Āraṇyaka* I.3.8, habiendo hecho todo lo que tenía que hacerse (*kṛtakṛtyaḥ*, es decir, “todo en acto”) entra dentro del Viento y parte (*vāyogataḥ praiti*), y al partir de aquí nace nuevamente» (*punar jāyate*, *Aitareya Āraṇyaka* II.5), es decir, del Fuego, de la matriz celestial de *Jaiminīya Brāhmaṇa* I.17. Pues como lo expresa el Maestro Eckhart (Evans II.127), «El padre mortal comparte con su hijo su naturaleza, no su ser o su vida. El hijo tiene otra vida y otro ser que los que tiene el padre mismo»: y nosotros no debemos confundir la reencarnación procreativa del padre con su regeneración post-mortem.

Como quedaba implícito arriba, el «omni-legado» es la delegación final de la vida que le fue transmitida por el padre al hijo en el nacimiento de este último. En *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.8.3.6 tenemos la descripción del rito por el que a un niño recién nacido se le dota de los cinco soplos, y este pasaje es una justificación suficiente para nuestra traducción de *abhijighrati* por «soplar» y de *abhijighraṇa* por «beso de vida». Primero se describe la comunicación, por los vientos de los cuatro cuadrantes y del zenit, de los correspondientes soplos a la víctima en el sacrificio del caballo, por cuya comunicación, se trae a la víctima ritualmente a la vida de nuevo²⁵: se dice que los vientos han «soplado

²⁵ *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.8.2 donde ellos «avienen» (*sarñjñāpayanti*) a la víctima y así la «matan» (*ghnanti*), y mientras tanto el Adhvaryu, invocando al Soplo (con *Vājasaneyi*

Saṁhitā XXII.18), «con ello deposita los soplos de vida en la víctima (*prāṇān-evāsminn-etad-dadhāti*) para que la ofrenda sea hecha por él con esta víctima como con una víctima viva» (*jīvataiva paśuneṣṭam bhavati*), cf. *Taittirīya Saṁhitā* III.1.4.3: *Śatapatha Brāhmaṇa* III.8.2.4, donde se nos dice que el alimento, «la oblación de los Dioses está viva, no es una cosa muerta para aquellos que no mueren» (*jīvam vai devāṇāṁ havir-amṛtam-amṛtānām*) y en tanto que la esposa del Sacrificador asperja (*upasṛsati*), o lava, la boca, narices, ojos, etc., de la víctima matada, con ello la dota de estos soplos de vida, y así la oblación de los Dioses deviene viva, no una cosa muerta, para aquellos que no mueren»: 7, «ellos la asperjan toda (*parisiñcyante*), empezando con la cabeza, y así la resucitan» (*samīrayataḥ*). Similarmente *Taittirīya Saṁhitā* VI.6.9, en relación con el Soma matado, donde una parte del jugo «se retira vivo» (*jīvagrahaḥ*), no sea que el Sacrificador (siempre igualado con la víctima) sea matado también. Así mismo, cuando Soma ha sido matado, «“Que tu soplo crezca”, dice; ciertamente él quita el dolor de los soplos» (*Taittirīya Saṁhitā* VI.3.9.1). Todo esto no es sólo para proporcionar a los Dioses alimento vivo, sino para que el Sacrificador mismo, que se identifica ritualmente con la víctima, pueda finalmente ir vivo él mismo al mundo de los Dioses, «pueda partir de este mundo al cielo de los vivos» (*jīva-svarga asmāl lokat preyāt*, *Śatapatha Brāhmaṇa* XII.6.1.39, cf. *Taittirīya Saṁhitā* VI.6.9.2): la víctima (el caballo en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.8.1, Agni en *Taittirīya Saṁhitā* V.6.8.1, Cristo en el Sacrificio cristiano) debe haber sido resucitada y haber ido al cielo, si ella ha de ser el guía del Sacrificador en el fin último. Para la víctima como guía ver *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.3.1-2 y XIII.2.8.1; *Taittirīya Saṁhitā* VI.3.8.

De la misma manera, el cazador indio americano, cuando ha matado un bisonte, fuma la pipa ritual (calumet) y dirige el humo (que ordinariamente se sopla hacia las seis direcciones del espacio, con respecto al cual el fumador mismo es central) hacia el hocico del animal matado, para compensar, como se explica, la toma de la vida con un acto que implica el don de la vida. Hablando tradicionalmente, las cosas (ya sean plantas, animales u hombres) no se «matan», sino que se «sacrifican», es decir, se hacen sagradas para aquellos poderes a los que representan y a los que ellas pertenecen. En la práctica judía, el sacerdote que mata animales cuadrúpedos para alimento, les quita los pulmones y sopla en ellos, y si los pulmones no retienen el aire, la carne no es *kosher*: aquí, no sólo se sacrifica al animal y se hace provisión para su reanimación, sino que la prueba que se hace para determinar si la víctima era o no realmente «inmaculada» (sánscrito *medhya*, apta para el sacrificio)

sobre», o «junto a», o mejor quizás «con» (*anuprāṇat*) la víctima, depositando así en ella los soplos correspondientes, y no puede cuestionarse que *anuprāṇat* corresponde a *abhijighrati* en otros contextos²⁶. En el caso de un hijo recién nacido, el padre pide a cinco brahmanes que «soplen» al niño de la misma manera; pero si los brahmanes no están disponibles, entonces él mismo debe «soplar» (*anuprāṇyāt*)

es una prueba para la tuberculosis, y esta única acción ritual tiene al mismo tiempo un valor metafísico y un valor físico.

²⁶ En *Taittirīya Saṁhitā* V.5.5, donde el sacerdote toma el lugar del Caballo del Sol que *abhijighrati* en *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.2.12 y *Taittirīya Saṁhitā* V.2.8.1, etc., citado arriba, e insufla vida él mismo dentro de los Perforados del Sí mismo, encontramos que en el primero, que representa a Agni y a este mundo terrestre, «debe soplar con, o a lo largo de» (*anuprāṇyāt*); en el segundo, que representa a Vāyu y al mundo aéreo intermediario, «debe soplar de través, o distributivamente» (*vyānāt*); y en el tercero, que representa al Sol y al mundo del cielo, «él debe soplar hacia fuera, o hacia abajo» (*apāṇyāt*), y así, «ciertamente, enciende a Agni con los soplos de vida»; por este contexto y *Aitareya Brāhmaṇa* IV.25 está claro que estos tres soplos (que son los equivalentes de los tres *abhijighraṇa* equinos) corresponden a los de los tres principios mismos, y que todos son «soplos en» o «dentro de», y especialmente claro que *apāṇ* significa «soplar hacia abajo en». Todo esto tiene su paralelo exacto en nuestra práctica empírica. Cuando nosotros «soplamos» un fuego recién encendido o un fuego casi apagado le vivificamos o revivimos con nuestro propio soplo de manera que el fuego tira o «aspira» (el soplo) y crece o «florece». Si cesamos de soplarle, nosotros también podemos dejarle «extinguir»; o si soplamos demasiado fuerte podemos «apagarle» de manera que ya no aspira más (el soplo); en todos los casos se trata claramente de uno y el mismo «soplo», un único soplo con el que nosotros «matamos y hacemos vivir», como *in divinis*. La única diferencia, pero una diferencia profunda, es que para nosotros, que ya no consideramos el mundo como una teofanía, tampoco «buscamos ya conocer lo inmortal por lo mortal» (*Aitareya Āraṇyaka* II.3.2, cf. *Kaṭha Upaniṣad* II.10 «hablando del justo uso simbólico de una cosa tan inestable como el fuego», Rawson, *Kaṭha Upaniṣad*, p. 151); y para quienes ya no puede decirse que «Las necesidades del cuerpo y del alma se satisfacen juntas» (Schmidt, *Dawn of the Human Mind*, p. 167), el mundo ya no es útil y significante, sino solamente «provechoso».

al niño, mientras le circunda; con lo cual el niño «obtiene la totalidad de la vida y vive hasta la vejez»²⁷.

Muchas operaciones rituales implican una pérdida de «soplo» y de «vida», cf. San Marcos 5:30, «una virtud (δύναμις) había salido de él... “¿quién me ha tocado?”». En *Taittirīya Saṁhitā* III.3.4, «La vida y el soplo del que emite el Arṁśu, parte: “Ven, oh soplo, a nosotros desde lejos” (*prāṇa etu parāvatas*), dice él; y ciertamente, así se da vida y soplo a sí mismo. Y diciendo, “Tú eres el inmortal, a ti por el soplo”, sopla a través del oro (*hiranyam abhi vyanīti*)... ciertamente, con lo que es inmortal se da vida a sí mismo». O puede haber una cura de uno mismo o de otros sólo por las palabras de que se hace uso, por ejemplo «Tú eres el Viento, espiración por nombre (*vāyur asi prāṇo nāma*); en la señoreidad de Savitr, dame espiración (*apānam me dāḥ*, *Taittirīya Saṁhitā* III.3.5)²⁸; o por las palabras y una toma de la mano, como en *Taittirīya Saṁhitā* II.3.11, «“Con el Pāvamāna Stoma a ti”, dice: ciertamente, con ello le da el Soplo... “Agni es (un) pleno de vida”, y diciendo esto toma su mano; estos Dioses son plenos de vida, ellos le

²⁷ Lo que se describe arriba tiene un paralelo exacto en los ritos de iniciación zuñis, donde lo que se trata es el renacimiento del iniciado. En las palabras del canto de acompañamiento encontramos «Yo agregaré a tu soplo. Desde el sacerdote del Norte... del Oeste... del Sur... del Este... de el de arriba... de el de abajo... pidiendo su larga vida, su antigua edad... Pidiendo su soplo, y aspirando su soplo dentro de mi cuerpo caliente yo lo agregaré a tu soplo... No desprecies el soplo de tus padres, aspíralo dentro de tu cuerpo, para que nuestras sendas puedan llegar a donde acaba la senda dadora de vida de nuestro padre sol...» (Ruth I. Bunzell, «Zuñi Ritual Poetry», en *47th Ann. Rep. Bureau of Amer. Ethnology*, Washington, 1929-30, pp. 801, 808).

²⁸ *Apāna*, espiración, vida, aquí no esa «entrega del espíritu» total que tiene lugar cuando el hombre finalmente «expira». La espiración es el criterio empírico de la vida, como cuando se sostiene un espejo ante la cara de un hombre inconsciente para ver si él todavía «respira».

dan vida, y él vive toda su vida»; esta toma de la mano recuerda a San Marcos 5:41, «Y él tomó a la doncella por la mano y le dijo, *Talitha cumi*; que, si se interpreta, es Doncella, a ti te digo, levántate»; en San Lucas 8:55 «y su espíritu vino nuevamente, y ella se levantó».

Nos encontramos también con casos en los que el soplo curador y dador de vida se comunica por un abanicamiento. Así, en *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.4.3.3, cuando se ha excavado un agujero en la tierra (y esto se siente que es una crueldad, ver *Taittirīya Saṁhitā* II.6.5), el operador primero cura a la tierra con agua, y en segundo lugar «recoge y junta con viento (*vāyunā... saṁtanoti saṁdadhāti*) todo lo que ha sido dañado o desgarrado en ella», es decir, abanicando aire dentro del agujero con su mano. Esto es justamente como en *Śatapatha Brāhmaṇa* XIII.2.8.4-5 donde ellos abanican (*dhuvate*) al caballo matado «con los tres mundos» (de Agni, Vāyu, y Āditya como en *Taittirīya Saṁhitā* V.7.26) y así le reparan; pero al hacer esto sus propios «soplos parten de ellos», y a éstos los llevan nuevamente dentro de sí mismos (*prāṇān evātman dadhate*) cuando circundan a la víctima en el sentido del sol.

O bien una invocación y una ofrenda solas pueden bastar para curar, como en *Taittirīya Saṁhitā* II.1.1.3-4, donde uno que ha estado enfermo durante mucho tiempo y cuyos soplos (*prāṇāpānau*) están dejándole, debe recurrir a Vāyu Niyutvat (el Viento como Tenedor de las Riendas) con su propia ofrenda adecuada de un animal blanco, a lo cual «Él (el Viento) pone dentro de él sus soplos (*sa evasmin prāṇāpānau dadhāti*; cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* I.8.3.12)^{29a}, de modo que aunque su vida está partiendo, sin

^{29a} «El Aventador sopla como uno solo aquí, pero al entrar en el hombre sopla adelante y atrás, y estos dos son la inspiración y la expiración (*prāṇodānau*, aquí como comúnmente en *Śatapatha*

embargo vive» (*ut yadītāsū bhavati jīvatai eva*). No podemos omitir de este estudio el uso del concepto de «soplo» en la imprecación, en *Aitareya Āraṇyaka* III.1.4: aquí «El Soplo es el Poste Rey» (*prāṇo varṁśa itī vidyāt*), y «Si alguien difamara a alguien (que es) el Soplo, el Poste Rey, si se considera a sí mismo capaz, que diga “yo he erigido el Soplo, el Poste Rey (*prāṇam varṁśam samadhām*); tú no puedes dañarme en nada a mí, a quien ha erigido el Soplo, el Poste Rey; que el Soplo, el Poste Rey, te abandone”. O si él no se considera a sí mismo capaz, que diga “yo he buscado erigir el Soplo, el Poste Rey; que tú no puedas erigirle (*taṁ nāśakaḥ samdhātum*); que el Soplo, el Poste Rey te abandone”»²⁹.

Brāhmaṇa = *prāṇāpānau*), es decir, Mitrāvaruṇau» (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.8.3.12).

²⁹ Que el (*śālā*) *varṁśa* es realmente «Poste-Rey» más bien que meramente «viga» se desprende de *Aitareya Āraṇyaka* III.2.1 donde todos los poderes del alma, los «soplos» en plural, se sintetizan en este Soplo, el «Poste-Rey» (aquí *śālavarṁśa*), y de los paralelos budistas citados en mi «Symbolism of the Dome» en *Indian Historical Quarterly* XIV pp. 52-54 y en mi «Pali *kaṇṇikā*» en *Journal of the American Oriental Society* 50.238-243; cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.1.7 donde «Todos los Dioses (*sarve devaḥ*, es decir, *viśve devāḥ*, es decir *prāṇaḥ*) penden, o dependen de (*śritaḥ*) la cabeza de la Persona». Puede agregarse que *varṁśa* = «espina» (columna vertebral, eje corporal) en *Sāṅkhyāyana Āraṇyaka* VIII.9: la espina, considerada como la parte 101 con respecto a las 100 partes del esqueleto, es su *ātman* (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.2.6); el *ātman* es el décimo-primer con respecto a la década de los soplos, es decir, su principal y su principio (*Taittirīya Saṁhitā* VI.3.11.5); en el simbolismo arquitectónico el Poste-Rey representa evidentemente el *ātman*, el principio de la casa. No carece de significación que en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.1, la doctrina del «Soplo, el Poste-Rey» se atribuya a Śākalya «el Sthavira», es decir οταυρός. Cf. *prāṇa* como *sthūṇa* en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.2.1.

La prueba final de que *śālavarṁśa* significa «Poste-Rey» puede encontrarse en *Śatapatha Brāhmaṇa* III.1.1.11, donde se erige una sala (*śālā*) para la iniciación del sacrificador del Soma, que entra (*adhyavasyati*, *Sāyana*, *praviśati*) en ella «acercándose al Poste-Rey desde el lado este» (*pūrvārdhyam sthūṇa-rājam*

abhipadya): Sāyaṇa explica, «El Poste-Rey se levanta en el medio (*sthūṇa-rājo madhye sthitaḥ*), es un pilar elevado (*unnata-stambhaḥ*), el iniciando se acerca por su lado oriental, y se agarra a él (al poste)» (*stasya pūrvārdham abhipadya grhītvā*). En *Śatapatha Brāhmaṇa* III.5.1.1 *pūrvārdhyo variṣṭaḥ sthūṇarājā, tasmāt* es «desde la mitad, o la extremidad oriental del poderoso Poste-Rey», no según lo traduce Eggeling «en el lado este de la sala». Como ha observado Keith, *Harvard Oriental Series* 19.483, «la cabaña o sala es un microcosmo». El Poste-Rey es el principio de la casa y representa al Axis Mundi.

Todo esto es manifiestamente una mimesis de lo que hace el Udgātṛ (que es *prajāpatya* y auto-designado) en la construcción del Sadas, donde (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.4 con Lāṭyāyama y Drāhyāyama según cita Caland) entra al lugar desde el este, entre los agujeros que se han hecho para las jambas de la puerta, y viene así a la punta oriental del pilar Udumbara, que yace tendido con su cima hacia el este; y entonces lo agarra y lo levanta, diciendo «Levántate Dyutāna Māruta; sostén el cielo (*divaṃ stabhāna*), llena la atmósfera, estabiliza la tierra», y «Yo te establezco (*sādayāmi*) en la sede de Ayu (el Sacrificio, Agni), en la sombra del Favorecedor, en el corazón del Océano», palabras aplicables sólo al *divo stambha*, *skambha*, Axis Mundi. Es específicamente «en medio del *sadas*, donde se erige el poste-Udumbara, como también en *Śatapatha Brāhmaṇa* III.6.1.2.

Cf. *Taittirīya Saṃhitā* VI.2.10.4 «“Que Dyutāna Māruta te levante”: Dyutāna Māruta solía erigir el poste-Udumbara de los Dioses; por él, ciertamente, el iniciando levanta éste». En *Rg Veda Saṃhitā* X.181.1-3 *dyutāna* califica a *dhātṛ*; en *Rg Veda Saṃhitā* X.65.3 es Aja Ekapād el que es *divo dhātṛ*; cf. VIII.41.10: es del *sthūṇam... sūryasya* de V.62.8 del que se habla en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.10.9 «ellos llaman al sol el poste sustentador del cielo» (*sthūṇāṃ divastambhanīm sūryam āhur*). El poste es así el pilar-Sol, «el Soplo mediano»; y Dyutāna Māruta, como es explícito en *Śatapatha Brāhmaṇa* III.6.1.16, es el Aventador que con Mitrāvaruṇau, *prāṇāpānu*, como soporte firme, le erige como si se tratara de una planta que crece naturalmente (*idem* 14), o como lo expresa *Taittirīya Saṃhitā* VI.2.10.4, como si «brotara de sí mismo» (*svāruham*, una frase que, tomada juntamente con la función dadora de vida y nutriente del pilar, le asimila llanamente al Árbol de la Vida).

Ser incapaz de erigir el Soplo, el Poste-Rey, es equivalente a la muerte; *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VI.4.6 explica que como el corazón está en el medio del sí mismo corporal, así el pilar Udumbara está erigido en medio del Sadas. En *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.2.1 se dice con referencia al niño recién nacido (y debe recordarse que el iniciado es tal) que él «es el Soplo en el medio... su

Llegamos ahora a la cuestión del «olido», que es ciertamente uno de los significados de *ghrā*, la raíz de *abhijighrāmi*, puesto que la nariz (*ghrāṇa*) es el órgano físico del olfato. Se habrá observado que al cierre de *Kausitakī Upaniṣad* II.11, citado arriba, *avajighrāmi* y *avajighret* reemplazan a las formas más usuales con *abhi-*: la forma con *ava-* implica un soplar *hacia abajo*. Este *avaghrā* se encuentra nuevamente en relación con diferentes ritos: así, en el Sacrificio a los Patriarcas (*pitṛyajña*, *Śatapatha Brāhmaṇa* II.6.1) los restos de la ofrenda de gachas se le entregan al Hotṛ, quien *avajighrati* estos restos, o como algunos lo traducen, los «huele», aunque también puede entenderse «sopla en» ellos³⁰. De hecho, puede haber poca duda de que la

pilar (*sthūnā*) es el Soplo». Está claro que ser incapaz de erigir el propio Poste-Rey, el Soplo propio de uno, es ser incapaz de vivir, y que éste es el punto de la maldición. Pues es por el Soplo como uno «se levanta» como un ser vivo (*prāṇena hy uttiṣṭhati*, *Chāndogya Upaniṣad* I.3.6); sólo cuando el Brahman como Soplo entra dentro del Prajāpati yacente y sin vida, Prajāpati «se levanta» (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.38.1.3).

En *Rg Veda Saṁhitā* VII.58.1 *nirṛter avamśāt* (a pesar del *bhūmer... antarikṣāt* de Sāyaṇa) parece que la ecuación *varṁśa* = *prāṇa*, Soplo o Vida, es ya reconocible, puesto que el significado es «desde ese (reino) sin vida que es el de Nirṛti».

En estricta concordancia con la etimología, el *samādhi* implícito por *samāhitāḥ* en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.1, y el *samādhi* de *Milindapañha* II.1.3 nosotros lo traducimos por «síntesis», pero podemos observar que lo que se implica en los textos es también una συνέντασις, como es explícito en *Jātaka* III.317-319, citado en mi «Pāli *kaṇṇikā*» (*Journal of the American Oriental Society* 50.239-240).

Así pues, si se ha alcanzado el *samādhi*, en el que las funciones están unidas a su principio, o meramente ha habido un esfuerzo en alcanzarlo, la imprecación es de fracaso en alcanzarlo.

³⁰ En *Taittirīya Brāhmaṇa* III.9.4.10 y 20, se espera que el caballo resuelle a las aguas para la aspersión y al forraje que se le ofrece, y si no lo hace (*nāvajighret*), se emplean las invitaciones de *Taittirīya Saṁhitā* V.7.26 (que contienen las palabras *avajighra*, «resuella a», etc.). Donde se ha de hacer algo *al* objeto, generalmente una «puesta del soplo dentro de él», ciertamente esto debe

idea de un «olido» se asocia siempre con el «soplado» que es el carácter esencial de nuestra salutación. Que el Udgātṛ es preeminentemente un «oledor» es evidente en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* I.3.9. Puede parecer a primera vista que oler debería implicar un «aspirado *de*» más bien que un «soplado en»: nosotros consideramos el olor como *inhalado*. Sin embargo, es «por la expiración, ciertamente, como uno huele los olores» (*apānena hi gandhāṇ jighrati*, *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.60.5, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.2): en el comienzo, el Único Sí mismo (*ātman*), es decir, Prajāpati, buscó agarrar la forma del «alimento» primordial: entre otros medios, «buscó agarrarla con el sople (*prāṇena*), pero con eso no pudo³¹... buscó agarrarla con

hacerse soplándole más bien que oliéndole, aunque ambas operaciones pueden estar implicadas.

³¹ Aquí, ciertamente, Keith traduce *prāṇa* aquí por «olor», como también Hume se inclina a hacerlo para el *prāṇa* de *Kauṣītaki Upaniṣad* II.15. Podemos observar que el texto entero de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.2, «La inhalación es un agarrador. Pero a su vez es agarrada por la exhalación como un super-agarrador: ciertamente, es por la exhalación como se huelen los olores» (*prāṇo vai grahaḥ so 'pānenātigrāhena grhīto 'pānena hi gandhāṇ jighrati*) tiene un paralelo en *Aitareya Āraṇyaka* II.2.1 donde «La inhalación es el tragador, y la exhalación el saboreador» (*prāṇo vai gr̥tsa, apāno madaḥ*) —aquí *graha* corresponde a *gr̥tsa* y *atigrāha* a *mada*. La inhalación tiene así una parte que jugar en el acto de oler, pero sólo una parte preparatoria; es por la exhalación como se huele *efectivamente* lo que se ha inhalado. Lo mismo podría decirse del ojo: la retina refleja, ciertamente, pero es el poder interno el que ve —«Quienquiera que ve, es por Su rayo que ve» (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.28.8). De la misma manera que, si nosotros somos tocados en la espalda, «es con la mente (y no con la piel) como uno lo sabe» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.3). No hay que decir que todo «soplo» implica una inhalación previa.

Lo que dice nuestro texto es que el sujeto conocedor primero se esforzó en entender los objetos de los sentidos por sus efectos empíricos, es decir, el olor por la reacción física de los nervios olfativos; pero encontró que esto era meramente una sensación, cognoscible como tal pero no como «olor»; sólo cuando la luz del intelecto se proyecta sobre el objeto fragante puede conocerse

la expiración (*apānena*), y eso valió». Hay considerable desacuerdo entre los traductores sobre la traducción de las palabras que denotan los diferentes tipos de «soplo», a saber, *prāṇa*, *apāna*, *udāna*, etc., y muchos traducen incluso *prāṇa* por exhalación y *apāna* por inhalación, sentido que los textos precedentes parecen requerir a primera vista³². Pero nosotros estamos en situación de determinar exactamente los significados de *prāṇa* y *apāna* a partir de otros contextos, por los cuales es evidente que *prāṇa* significa inhalación, o simplemente espiración en general³³, y *apāna* exhalación³⁴.

realmente el «olor». No es con la nariz como se huele, sino solo con eso que «agarra», es decir, el *atigraha* del órgano físico. En otras palabras, la sensibilidad es una pasión, pero la percepción es un «acto de la voluntad, una dirección del *sentido interno*» (Richards, *Coleridge on Imagination*, p. 47).

³² Como ilustración de la complejidad de los problemas implícitos, puede observarse que el latín *inhalare*, «soplar en», deviene en Inglés *to inhale*, es decir, «inhalar».

Ver también el excelente estudio de la «Hindu conception of the functions of breath» por A. H. Ewing en *Journal of the American Oriental Society* XXII, pp. 249-308, con el que, en general, estoy de acuerdo. El presente artículo se habría alargado mucho más si hubiéramos tratado en detalle todos los puntos planteados por Ewing, pero querría llamar la atención sobre su pregunta en la p. 296, «¿De dónde viene la *ā* larga después de *vi*, de *sam* y de *ud*?» (es decir, en *vyāna*, *samāna* y *udāna*). En el pasaje (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV.22) bajo examen *prāśvasan* viene de *pra-ā-svas* (M. Williamns, *Sanskrit Dictionary*); en efecto, el sonido «huss» —un suspiro— se hace más naturalmente aspirando que expeliendo el soplo.

³³ *Prāṇa*, de *pra*, «adelante», y de *an*, «soplo», *adhidaivatam*, *in divinis*, es evidentemente un soplo: pero *adhyātmam*, en el hombre que «aspira el soplo» y que está vivo, es una inhalación. Cuando se dice que el Sol, o el Viento, «es *prāṇa*», o cuando el padre «sopla» (*anuprāṇati*) al hijo, ello significa que el primero sopla al mundo, como Padre universal, y que el padre humano sopla igualmente a su hijo: pero es este mismo *prāṇa* lo que nosotros, como hijos de Dios o como el hijo de nuestro padre, inhalamos (¿*pra-ā-an*?). Así, desde nuestro punto de vista humano, como hijos o «progenie» (*prajā*), que «vive y respira», el soplo (*prāṇa*) es la «vida» puesto que nosotros «inhalamos el soplo». Por otra parte, *apāna* es siempre «soplar fuera» (desde el sujeto: y esto

En primer lugar, puede observarse que *apān* es expirar, en el sentido de «morir», como en *Rg Veda Samhitā* X.189.2 *asya prāṇād apānati*, «Cuando él (el Sol) suspira, entonces ella (la Aurora) expira». Aún más explícitamente, encontramos que se afirma claramente que «Mientras el hombre habla, al mismo tiempo no puede soplar» (*yāvad vai puruṣo bhāṣate, na tāvad prāṇitum śaknoṭi, Kauṣītakī Upaniṣad* II.5), y es evidente que *prāṇitum* solo puede significar in-

es claro no sólo por el significado ordinario de *apa*, y por los textos citados arriba, sino en tanto que esa forma de *apāna* que es anal (cf. *Taittirīya Samhitā* VI.3.1, etc.) es obviamente una expulsión de aire.

Anuprān es aún más literalmente «soplar junto (con)», y este sentido puede reconocerse muy claramente en *Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.1.10 donde se dice que el niño «respira junto con el soplo de su madre» (*mātur... prāṇam anuprāṇiti*) mientras todavía no ha nacido: pero cuando nace, entonces «pone este soplo dentro de él» (*asmīn etat prāṇam dadhāti*) por medio de la ofrenda a Agni el Aventador.

Incluso en el presente día, es notorio que si el recién nacido no respira (e igualmente donde no están disponibles los medios artificiales de inducir la respiración) es el médico mismo el que «pone el soplo dentro del niño» (una frase que corresponde exactamente al sánscrito *asmīn prāṇam dadhāti*) soplando e inhalando de su boca (acciones que corresponden al antedicho sentido de *anuprān*, «soplar con el mismo soplo que», o «con-spirar con»). La práctica es sin duda de una antigüedad inmemorial: y donde no hubiera ningún medio disponible, este acto habría sido del padre. El acto sobrevive, pero su significación metafísica se ha olvidado.

³⁴ En *Śatapatha Brāhmaṇa* II.2.2.15 donde el «niño» es Agni, el Sacrificador «le sopla cuando nace, es decir cuando se enciende (*taj jātam abhiprāṇiti*) —el fuego es un soplo (*prāṇo vai agniḥ*)— y así le “libera” (*janayati*) cuando nace (*jātam... santam*): nuevamente le sopla (*punar apāṇiti*) y así le toma (a Agni) dentro de su ser interno» (*tad enam antarātman ādhatte*). Aquí, por extraño que pueda parecer, no podemos asumir que *apāṇiti* significa «inhala»: más bien, el Sacrificador «huele» el fuego, ciertamente, pero, como ya se ha explicado, es por la exhalación (*apāna*) como se huele: y esto es tanto más inteligible aquí, puesto que no es la nariz como tal, sino el *antarātman* —como *atigraha*— el que toma el fuego dentro de sí mismo y así lo saborea —ese *antarātman* que siempre saborea los objetos de los sentidos por una salida hacia ellos.

halar: e inversamente, «Pronuncie él la sílaba *pa*» (*pa ity evāpānyāt, Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.5, 6), y es igualmente obvio que *apānyāt* implica una *ex*-halación, pues uno no puede pronunciar sílabas mediante una inhalación. Esto se implica también claramente en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.6, «O bien nosotros sacrificamos el soplo en el habla, o bien el habla en el soplo» (*vāci hi prāṇaṁ juhumaḥ prāṇe vā vācam*). El que habla *apāne juhvati prāṇam*, el que está silente *prāṇe 'pānam* (*Bhagavad Gītā* IV.29). De la misma manera, la relación del *hīṅkāra* con *abhijighraṇa* (*hīṅkaroti... abhijighrati, Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* VII.10.16) muestra que hay implícito un soplar afuera; mientras que como nosotros hemos visto ya, *abhighrā* o *avaghrā* corresponde a *anuprāṇ*.

Así pues, los olores se huelen por la exhalación; y *abhijighraṇa*, en tanto que un «soplido», puede implicar un «olido» simultáneo, olido que podríamos considerar como efectuado por una inhalación previa. Desde el mismo punto de vista la visión se considera tradicionalmente como efectuada por medio de un rayo proyectado desde el ojo, más bien que por medio de una luz reflejada que toca el ojo; y así sucesivamente para los demás poderes de los sentidos. La razón es que estos poderes no son «nuestros propios», sino que son los del Sol, los de Prajāpati, que ve en nosotros, que mira a través de toda criatura y «Prescindiendo de Quien, no hay ningún otro veedor» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.8.23).

Estamos lejos de rechazar el significado de «oler» para *abhijighrati*, y mantenemos solamente que «oler» es una parte menos importante del significado que «soplar». Ciertamente, se debe a que el Ghandarva, a quien nosotros hemos llamado por diferentes nombres como nuestro padre espiritual y causa primera de nuestro ser, sopla en el mundo

por lo que su nombre de Ghandarva sugiere su relación con el olor (*ghanda*): lo mismo que un animal conoce a su retoño, así él nos conoce por nuestros «olores»³⁵. Los Ghandarvas y las Apsarasas «van (respectivamente) con olor (*gandhena*) y belleza (*rūpeṇa*)», *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.4.1.10. El «activo, omni-abarcante Viento» (*vāta*) es un Ghandarva (*Vājasaneyi Saṁhitā* XVIII.41), y justamente «Como el Viento (*vāyu*) toma los olores de sus sedes (*gandhān āśayāt... gṛhitvā*) y parte con ellos (*etāni samyāti*)»³⁶, así el Señor, cuando se posesiona de un cuerpo y después parte de él, toma estos (poderes del alma, los *indriyāṇi* del verso precedente, es decir, los *prāṇāḥ*) y parte con ellos» (*Bhagavad Gītā* XV.8): el Viento es un «recogedor» (*saṁvargaḥ*, *Chāndogya Upaniṣad* IV.3.1)³⁷; la Muerte es el «juntador» (*saṁgamana*, *R̥g Veda Saṁhitā* X.14.1).

En los ritos de paternidad examinados arriba, el significado «huele» (transitivo) en *abhijighrati* (cf. *Kauṣitaki Upaniṣad* II.4, *gandham prajighrāya*, «oliendo el olor») parece implicar una «recognición» del hijo, de la misma

³⁵ Ver las referencias citadas por Hopkins en *Journal of the American Oriental Society* 28, p. 121, nota 2. Mi intención no es argumentar que *gandha* en «Gandharva» es etimológicamente *gandha*, «olor», ya sea éste el caso o no. Si Gandharva = κένταυρος, la interpretación de éste como «pastor montado» sería enteramente apropiada al carácter del Gandharva solar, pues sería la explicación más probable de κένταυρος como «traspasador», de κεντέω, picar, punzar, instar, y esto tanto más a la vista de la relación entre κέντρον, «punto», y el latín *centrum*, «centro».

³⁶ En tanto que el viento es por consiguiente «olido», *vā* puede significar «oler» (intransitivo) tanto como soplar, como en *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.1.11 *pūtayo vānti*, «ellos exhalan un hedor», literalmente «hediendo, ellos soplan».

³⁷ Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.3.13, donde los Dioses (los seis poderes del alma) son llevados a la muerte por el Soplo como Udgātṛ, y el «Olfato (*prāṇa*, explicado por Śaṅkara, evidentemente acertadamente, como *ghrāṇa*), liberado de la muerte, deviene el Viento».

manera que otras partes del ritual son un «reconocimiento» de la filiación legítima: el padre «conoce» a su hijo por su olfato, y le «bendice» acordemente. Tenemos un caso inequívoco de la misma cosa en la historia de Jacob y Esaú: carece de importancia que al moribundo Isaac se le engañe a propósito, puesto que el hecho es que considera que es por su olor como reconoce a Esaú, su «verdadero hijo», y pensándolo así le da su «bendición» (Génesis 27:27)³⁸, la cual bendición, a saber, el derecho de primogenitura del hijo mayor, nosotros solo podemos suponer que haya sido de la misma suerte que el *sampradānam* Indio.

Hemos de hacer una mención más breve del «tacto». Se recordará que en *Kauṣītaki Upaniṣad* II.11 tenemos el v. 1 *abhimṛśet*, «él debe tocar» (la cabeza de su hijo) en lugar del más usual *abhijighret*, «él debe soplar, y/o oler». Hoy día es un hecho que cuando un niño «toca los pies de uno», el padre no lo besa, sino que toca su cabeza con ambas manos, como la respuesta adecuada. Nosotros sentimos que hay una buena razón para pensar que la «imposición de manos» ritual es un equivalente del «beso de vida». Hemos visto que por medio de los ritos del soplo que se han descrito se considera que el padre «entra dentro» (*āviśati*) del hijo. Podemos citar al menos un texto en el que un «toque» significa una «entrada dentro», el de *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.1.5-7, donde el que está siendo iniciado «toca» (*abhimṛśya*) la unión de los pelos blancos y negros de las pieles de venado sobre las que está sentado³⁹, mientras dice «Yo te toco»: los

³⁸ «Y él (Jacob) se acercó, y le besó (a Isaac): y él (Isaac) olió el olor de sus vestiduras (las vestiduras de Esaú vestidas por Jacob), y le bendijo, y dijo “Ved, el olor de mi hijo... Dios te dé del rocío del cielo, y la grosura de la tierra, y abundancia de grano y vino”».

³⁹ Él toca con los dedos pulgar e índice el lugar donde los pelos blancos y negros se encuentran, y así une, o ciertamente casa, a los principios contrastados de los cuales ha de nacer, de la misma

pelos blancos y negros son los símbolos de la R̥k y del Sāman, a saber, las palabras y el canto, es decir, la Tierra y el Cielo en su aspecto métrico; ahora bien, «el que es iniciado deviene un niño innacido» (*garbha*); así pues, al decir «yo te toco», «entra dentro (*praviśati*) de los metros», es decir, de la R̥k y del Sāman, de la Tierra y del Cielo; es decir, entra, por supuesto, como un embrión, para que, como Agni, pueda renacer de los Padres Universales; así pues, «Cuando él dice “yo te toco”, quiere decir “yo entro dentro de ti”». Una prueba todavía mejor de que un «toque», ya sea literal o ya sea verbal, es equivalente a un «soplo», puede citarse de *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.1.12 y 45, donde, cuando se ha esparcido la arena, en tanto que el símbolo de la semilla de Agni, sobre el hogar Āhavanīya, «él la toca (*abhimṛśati*) con dos versos que contienen el verbo *āpyai* (“crecer”)) y así ambos «introducen el soplo dentro de esa semilla» (*prāṇam tad-retasi dadhāti*). Quizás el mejor caso del toque dador de vida puede citarse de *Jaiminiya Brāhmaṇa* III.74, donde, cuando Kaṇva fue estupidificado por los Asuras y estaba falto de soplo⁴⁰ (*tāntaḥ*, de la raíz *tam* y relacionado en sentido con la obscuridad, *tamas*, en la que Kaṇva fue envuelto), su hijo Triśoka «le tocó (*abhyamṛśat*) diciendo “Ah, que él viva” (las últimas palabras del Traiśoka Sāman), y él vivió»; y nuevamente, «le tocó, diciendo “Que sea día para él”, y fue día». Cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.1.10 donde Prajāpati, deseando nacer, entra en las Aguas, de donde surgió el Huevo del Mundo, y a éste lo «tocó» (*abhyamṛśat*) diciendo, «Sé, sé, sé más» (*astu astu bhūyo 'stu*)⁴¹.

manera que se podrían conectar los dos polos cargados de una batería con el pulgar y el índice, y recibir una conmoción.

⁴⁰ Estrechamente emparentado a esto tenemos *Śatapatha Brāhmaṇa* IV.2.2.11 donde, «cuando uno que jadea toma aliento, se restaura» (*yadā vai tāntaḥ prāṇam labhatha sa samjīhīte*).

⁴¹ En *Aitareya Brāhmaṇa* III.38 al cierre del Sacrificio del Soma el Sacrificador «toca la tierra» (*upasṛśan bhūmim*) y así

Hemos demostrado suficientemente, quizás, el carácter esencial del Beso del Sol o Beso de Vida: es la comunicación de un «soplo» o «vida», y al mismo tiempo un acto de reconocimiento por el olfato. Un estudio de éste y de otros besos, titulado «The Sniff-Kiss in Ancient India», fue publicado por el profesor Washburn Hopkins en *Journal of the American Oriental Society* XXVIII, pp. 120-134, hace alrededor de treinta años. Yo no he tenido intención de repetir todo lo que él recogió, sino más bien de llevar la investigación más profundamente. Uno de los principales problemas el Profesor Hopkins meramente lo evade, puesto que da por establecido que *apān* significa «inhalar»: hemos citado un número de textos suficientes para probar la imposibilidad de esta interpretación *trop simpliste*.

El Profesor Hopkins aduce un número de paralelos que tienden a probar lo que nosotros también inferimos, a saber,

establece el sacrificio en ese lugar en el que se consumó; en *Śatapatha Brāhmaṇa* I.9.1.29 «Él entonces toca (*upasprśati*) (la tierra) con este (dedo pequeño); ciertamente, él deviene no humano cuando se le elige para el oficio de sacerdote sacrificial (*ṛtvij*); y puesto que esta tierra es un soporte (*pratiṣṭhā*), con ello él reposa sobre este soporte, y con ello deviene también nuevamente humano». Nos inclinamos a ver aquí el arquetipo del *bhūmi-sparśamudrā* budista. *Upasprś* en negativo se usa también en conexión con lo que no debe tocarse, como en *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.3.3.12 donde «él no toca» (*nopasprśati*) al caballo sacrificial, debido a que el caballo es un dardo de rayo (*vajra*): el caballo es «tabú», porque si se tocara se recibiría algo análogo a una conmoción o a una quemadura, como en *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.3.3.20 (*Vājasaneyi Saṁhitā* XI.24) donde el caballo sacrificial «no ha de ser tocado, pues su forma es de llama» (*na hy eṣo 'bhimṛṣe, tanvā dīpyamāno bhavati*). El contacto implica un flujo de «virtud» de un lado al otro, «virtud» que puede ser ya sea destructiva o ya sea curativa. Es con referencia a una efusión de «virtud» curativa por lo que Jesús pregunta «¿Quién ha tocado mi túnica?», y probablemente es desde el otro punto de vista por lo que después de la resurrección Él dice «No me toques». Al mismo tiempo *sprś* (la raíz de «asperjar») puede usarse en relación con la aspersión, como en *Śatapatha Brāhmaṇa* III.8.2.4, *adbhiḥ prāṇān upasprśati*.

la distribución por todo el mundo de besos similares. Concluiremos agregando a éstos algunos más de los más destacables, puesto que las analogías más completas, son aquellas que pueden encontrarse entre los indios americanos. El mejor estudio general de los ritos del soplo entre los indios americanos se encontrará en Elsie Parsons, *Pueblo Indian Religion*, 1939, pp. 419-423, de donde proviene lo que citamos. «Hay dos, o quizás tres, ritos de soplo: aspirar de o soplar en, en orden a recibir o a impartir, digamos, influencia o vida —estos dos ritos se asocian conceptualmente y se confunden en la práctica (así, donde uno esperaría inhalación, el informador puede describir exhalación y viceversa...); y un tercer rito, que es una enérgica expulsión de soplo y que es propiamente un rito de exorcismo». Podemos observar también que el «tercer rito» (al que no hemos hecho ninguna referencia arriba) es el de «ahuyentar» a los poderes o influencias malas, de los cuales podrían citarse muchos ejemplos provenientes de fuentes védicas, donde, en relación con esto, se emplea el verbo *dham*, «soplar fuerte» (como si se tratara del soplido de un fuelle): bastará citar *Rg Veda Samhitā* IV.50.4, donde «Bṛhaspati ahuyentó la obscuridad» (*vi... adhamat tamāṇṣi*), es decir, los Poderes de la Obscuridad. *Dham* tiene también, por supuesto, un uso favorable, como en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XIII.3.22, donde el Fuego se ha encendido (*sṛṣṭaḥ*) pero no tira (*nodadīpyata*) hasta que Prajāpati le sopla (*upādhamat*, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XIII.3.22).

Los otros dos ritos, los de aspirar de y soplar en, se emplean claramente de la misma manera y con las mismas presuposiciones que en los contextos indios. Así, «En el cuento de la Laguna de José Crito, el buey en el establo sopla sobre el infante⁴²... Los palos de plegaria son aspira-

⁴² Cf. *Kauṣītaki Upaniṣad* II.11, citado arriba, *avajighret... gavām... hiṅkuryāt*, y *Satapatha Brāhmaṇa* II.2.4.12.

dos por los hopis —para inhalar la esencia... En el mito iyatiku de Acoma, al hacer el primer fetiche de grano de cereal, se le soplabá. “Así, nosotros recibiremos de su soplo la salud de la cual está ella misma poseída”, dice el Jefe Town de los cochitis. “...Yo aspiro de tus plumas, para que me hagas fuerte como tú”, dice un hombre en el cuento zuñi suplicando al Águila... En las iniciaciones zuñis, el fetiche de grano de cereal es aspirado por el recipiendario y soplado por el donador... una persona enferma aspirará de las manos juntas del doctor... El cazador zuñi, al aspirar el soplo del ciervo, se supone que dice: “Gracias, padre mío, este día he bebido tu sagrado viento de vida”⁴³...».

«La plegaria zuñi que acompaña regularmente al rito del soplo es: *lena ho tek’ ohanna anichiatsu*, así enciendo (la vida)⁴⁴, que yo deseo mucho. Similarmente los iseltan se refieren al rito como “tener más vida”».

Apenas sería posible pedir paralelos más estrechos; y son tanto más significativos porque pueden encontrarse correspondencias igualmente estrechas en otras ramas de la mitología y el ritual indio americano e indio asiático, especialmente donde está implícita la metafísica de la luz, y en relación con los ritos de aspersión. Como ha observado el Dr. Johannes Sauter, «Eine grosse Weltlinie der Metaphysik zieht sich durch alle Völker hin» (*Archiv für Rechte- und Sozialphilosophie*, Berlín, Oct. 1934, p. 90).

⁴³ Hemos llamado ya la atención sobre la práctica inversa de resucitar al animal matado por un rito de soplo.

⁴⁴ Cf. San Juan 1:4, «la vida era la luz».