

<https://doi.org/10.24201/eea.v55i1.2579>

Acerca del referente último del *Ṛg Veda*

About the ultimate referent of the *Ṛg Veda*

ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ

El Colegio de México, México

Resumen: Las traducciones más recientes del *Ṛg Veda* consideran este texto como un ejemplar de poesía litúrgica o literatura religiosa. Sin embargo, no se discuten claramente los parámetros con los cuales se le cataloga así. Es relevante volver a preguntar: ¿el *Ṛg Veda* es un texto religioso?, ¿está asociado a algún tipo de religión? Investigo la cuestión del referente último tal como se plantea en el *Ṛg Veda*. Argumento que hay pasajes tanto de determinación como de indeterminación textual esparcidos homogéneamente, por lo que, al no poder hablar rigurosamente de determinación o indeterminación total, el referente último que se denota no está definido. Por ello considero que el pensamiento védico más antiguo —atestado en el *Ṛg Veda*— difiere tanto del pensamiento religioso como del filosófico, pues éstos quedan definidos por los conceptos de “dios” y “principio”. En cambio, propongo entender el pensamiento védico más antiguo como un ejemplar de poesía iniciática.

Palabras clave: *Ṛg Veda*; vedismo; himnos especulativos; poesía iniciática.

Recepción: 11 de diciembre de 2017. / Aceptación: 12 de abril de 2019.

D.R. © 2019. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

Abstract: The most recent translations of the *R̥g-Veda* consider this text as an exemplary liturgical poem or religious literature. However, it does not clearly discuss the parameters with which it is classified as being religious. This raises an important question once again: Is the *R̥g-Veda* a religious text? Is it connected to some kind of religion? This paper researches the issue of the last reference as expressed in the *R̥g-Veda*, referring to the existence of homogenously distributed passages both of textual determination and indetermination. Therefore, given the impossibility of a rigorous discussion of complete determination and indetermination, the final reference described is not defined. For that reason, I consider that the most ancient Vedic thought—as confirmed in the *R̥g-Veda*—differs from both religious and philosophical thought, as these remain defined by the concepts of “God” and “principle”. In contrast, the author proposes an approach to the most ancient Vedic thought as a model of initiatory poetry.

Key words: *R̥g-Veda*; vedism; Vedic religion; speculative hymns; initiation poetry.

Introducción

Los traductores más recientes del *R̥g Veda* (ca. 1200 a.e.c.) consideran este texto como una obra religiosa. Jamison y Breton (2014, p. 3) concluyen que se trata de poesía litúrgica: “Los poemas [del *R̥g Veda*] son principalmente himnos que alaban a varios dioses y elementos y procedimientos rituales, diseñados para recitarse durante el acto ritual”; en tanto que Witzel et al. (2007, p. 427) deducen que se trata de la literatura de una religión antiquísima: “Los himnos del *R̥g Veda* son ante todo dedicados a los dioses, pero también alaban a los reyes, e incluso a los ricos fundadores de las festivas ofrendas rituales”.

No obstante, no hay una discusión clara sobre los parámetros mediante los que se cataloga este texto como religioso. Pero, sobre todo, no la hay acerca de cuál sería el referente último de esta religión, en caso de haberlo, pues a pesar de que Witzel et al. (2007) reconocen a Indra como el dios más importante, tanto ellos como Jamison y Breton ven los himnos del *R̥g Veda* como representativos de una religión politeísta

que expresó en su última etapa de desarrollo una tendencia al monoteísmo (o monismo). Así, el reconocimiento explícito de un solo dios expresado en varios himnos de los ciclos (*mandala*) 1 y 10 es observado por ambos grupos de traductores como un esfuerzo por integrar rasgos nuevos en la evolución del pensamiento védico, en vez del reasentamiento de una verdad expresada homogéneamente a lo largo de los demás ciclos.

Por estas razones es relevante volver a preguntarse sin prejuicios si el *RĠ Veda* es una obra religiosa y si está o no asociada a algún tipo de religión. En este artículo investigo, en particular, la cuestión del referente último como se plantea en dicho texto, pues pienso que una conceptualización clara es fundamental para ofrecer al menos una respuesta tentativa. Me cuestiono si hay o no, respecto al referente último, una doctrina coherente que permee las distintas capas de esta obra.

Mi argumento se basa en que hay pasajes en el *RĠ Veda* tanto de determinación como de indeterminación textual acerca de un solo referente divino esparcidos con cierto grado de homogeneidad, por lo que, al no poder hablar rigurosamente de determinación o indeterminación total, el referente último que se denota queda más bien indefinido. Por ello estimo que el pensamiento védico más antiguo —atestado en el *RĠ Veda*— difiere en general tanto del religioso como del filosófico, ya que ambos pensamientos quedan definidos por los conceptos *dios* y *principio* respectivamente. En cambio, propongo entender el *RĠ Veda* como una obra de “poesía iniciática” que adoctrina acerca de un referente último indefinido revestido de múltiples nombres, el cual se manifiesta a sí mismo, entre otras formas de epifanía, como la “expansión sacra” (*bráhman*) durante el sacrificio del *soma*, el medio más apto para transmitir dicha doctrina.¹ Mi conclusión es que el *RĠ Veda* se interpreta mejor

¹ Tradicionalmente, n. *bráhman* (*bráhma*) se traduce como “oración, plegaria, palabra sabia”; en tanto que m. *brabmán* (*brabmā*) se traduce como “cantor, sacerdote”. Aquí ensayo la definición operativa de n. *bráhman* como “expansión sacra”, esto es, “el acto de imaginarse a sí mismo durante un sacrificio como expandiéndose hasta repletar el universo”. Esta definición es en parte etimológica (primitivo *bṛh* / *bṛmh*) y comparte la perspectiva de Johnson (véase el final del artículo). En cuanto al *soma*,

como obra poética compuesta por y para iniciados con base en una comunión sacrificial.

Cabe destacar dos cosas respecto a esta conclusión preliminar: primero, con el término *iniciático* me refiero única y exclusivamente a un fenómeno cultural de transmisión de conocimiento de maestro a discípulo a través de signos, gestos y palabras, en un contexto apto para ello, como lo es un escenario sacrificial; segundo, entiendo la *iniciación* como una especie de “ingreso” a la imaginería que comparte una comunidad respecto a su propia visión de los dioses, sus poderes, sus estancias y, en general, de las cosas divinas que les competen. Esto implica que conceptualizo lo relativo a la iniciación en un contexto imaginativo,² y que aquí sólo puede ser indicado y abordado brevemente dadas las restricciones de espacio.

En la primera parte bosquejo la llamada “religión védica” o “vedismo”, fruto de las primeras clasificaciones del fenómeno religioso a finales del siglo XIX. Después, glosó y comenté algunos pasajes de determinación e indeterminación textual respecto a un solo referente divino en el *Rg Veda*. Finalmente, discuto en breve los conceptos de *religión* y *filosofía* aplicados al pensamiento contenido en el *Rg Veda*.

Acerca del vedismo

El sistema occidental más antiguo de clasificación dividía las religiones según cuatro pueblos: “cristianos, judíos, mahometanos y el resto” (Masuzawa, 2005, p. 47). Estos últimos fueron denominados paganos, herejes, idólatras u, ocasionalmente, politeístas. El colapso de esta clasificación ocurrió cuando Müller asentó los fundamentos del método comparativo de estudio de las religiones como base de “todo esfuerzo verdaderamente científico” (p. 65) en este campo. Su argumento

la “bebida de inmortalidad”, comparable al *néctar*, la *ambrosía* o el *vino* de otras tradiciones, no intento ninguna definición (cf. nota al pie 22).

² Dicho esto, quedo a resguardo de una posible confusión respecto a algún tipo de interpretación “esotérica” de la “iniciación”, como, por ejemplo, la de Ghose (1971).

principal fue la suposición de una lengua madre original y de que los pueblos antiguos identificaban lenguaje, religión y nacionalidad, o más bien, que no hacían distinción alguna entre éstos, de tal manera que se podría rastrear el desarrollo de las religiones a partir de una fuente común. Así, se asumía que tanto la “religión” como género y las “religiones” como especies particulares eran objetivamente discernibles, identificables y, en principio, capaces de ser aisladas. En la elaborada clasificación de Tiele (*apud* Masuzawa, 2005, p. 110) —contemporáneo de Müller—, se ubicaba al *Rġ Veda* como el fundamento de “la antigua religión védica (de India)”, por lo que ahora era otra “religión del mundo”.

Luego, durante el primer parlamento moderno de las religiones mundiales en 1893, se clasificó el vedismo dentro de la polisémica etiqueta de “hinduismo” (Masuzawa, 2005, p. 266). Se consideró el hinduismo como heredero directo y natural del vedismo gracias a la rimbombante actuación de Vivekananda en dicho parlamento, y quien veía el *Rġ Veda* como la fuente originaria de todas las formas que abarca el hinduismo. Después se hablaría a secas de religión védica, vedismo o brahmanismo, en referencia a la forma religiosa primitiva de la tribu de los arios (*arya*). Lo que sigue por verse es de qué modo fue clasificada esta nueva religión.

Tipología del vedismo

Müller fue el primer editor del texto del *Rġ veda*, el cual se tomó desde entonces como la fuente del vedismo. Él estableció el límite temporal de su compilación oral (*ca.* 1500 a.e.c.) y la fecha del manuscrito más antiguo (*ca.* siglo xv). Müller (2000, p. 131) decía que el vedismo era “monoteísta” y “politeísta” a la vez, en un sentido distinto al conocido en Occidente. No hay la creencia en un solo dios o en una sola persona; sin embargo, en algunos de sus himnos se afirma la unidad de lo divino: “Tan intrépidamente como en cualquier pasaje del

Antiguo Testamento, o del Nuevo Testamento o del Corán”. Tampoco habría politeísmo en el sentido de un sistema más o menos organizado de dioses, diferentes en poder y rango: “El politeísmo védico difiere del politeísmo griego y romano de la misma manera en que la confederación de villas comunales difiere de la monarquía”; sin embargo, el lugar del dios “monarca”, lejos de estar fijado, puede ser ocupado en ocasiones por cada una de las deidades adoradas, de tal modo que “ninguno es siempre el primero, ninguno es siempre el último” (p. 133).

Esto es, cada dios védico es por turnos el referente del dios principal, por lo cual Müller consideró oportuno acuñar el término *katenoteísmo* para significar la adoración a un dios tras otro en el culto: dioses que así, a su vez, son adorados en conjunto y singularmente. Además, destacó que la palabra *deva*, que se traduce comúnmente por “dios”, era en principio un adjetivo que calificaba una cualidad que comparten el cielo, las estrellas, el sol, la luna, el fuego, etc.; a saber, “la luminosidad, el brillo, etc.” (Müller, 2000, p. 146). Desde la perspectiva naturalista de Müller, esto significa que la idea de *dios* no se aplicó originalmente a una noción abstracta sino más bien a una concreta, es decir, a un fenómeno sensible.

El heredero directo y continuador de estas teorías fue Keith (1925, p. 13), para quien el vedismo es producto de un grupo étnico en migración, los arios, al suponer una invasión desde el noroeste al centro de la India antigua. Además, el vedismo no contendría elementos foráneos, aunque es de suponerse que “la versión presentada a nosotros en esta colección [de himnos védicos] no es un registro completo de la religión durante el periodo de composición de los himnos”.

Concepciones generales del R̥g Veda como texto religioso

El estudio del vedismo toma como base el que sería su texto más extenso y antiguo: el *R̥g Veda*, “el monumento literario más antiguo de las lenguas indoeuropeas”. Para Mcdonell (1917), las

nociones religiosas primitivas védicas tendieron a desarrollarse hasta asumir un tinte panteístico sólo en sus himnos más tardíos, especialmente los del ciclo 10, donde algunas palabras y formas gramaticales antiguas comienzan a ser obsoletas y aparece una preferencia por la abstracción de ideas y la especulación filosófica, así como por introducir concepciones mágicas. Para Moreland y Chatterjee (1958, p. 20), este último ciclo 10 tendría una relación directa con los escritos metafísicos conocidos en general como *upanisad*. No obstante, se reconoce en general que el hecho central del *Ṛg Veda* es el sacrificio y el ritual que lo acompaña.

El consenso actual, representado tanto por Jamison y Breton como por Witzel et al., es el de seguir considerando el *Ṛg Veda* como texto religioso. Para los primeros, se trata de composiciones litúrgicas empleadas en el ritual de extracción y bebida del *soma*, el cual interpretan como un estimulante más que como un alucinógeno. Clasifican a los dioses en cinco categorías que representan poderes naturales (Sūrya, sol; Vāyu, viento; Dyaus, cielo; etc.); la esfera social en la que operan (Mitra, “aliado”; Varuṇa, “legislador”; Yama, “juez”; etc.); una acción o función que llevan a cabo (Savitṛ, “incitador”); los que representan aspectos rituales (Agni, “fuego”; Soma, “bebida”; etc.); e Indra, “rey”. Esta clasificación se traslapa en parte con la de Witzel et al., para quienes muchos son dioses de la naturaleza (*Naturgöter*); otros realizan tareas prácticas (*praktische Aufgaben innehaben*) y algunos encarnan principios éticos (*ethischer Prinzipien*); además, no se trata para ellos de un sistema cerrado, pues conceptualizan el *Ṛg Veda* como un texto en el que se pueden observar distintos estratos diacrónicos.³

Witzel (2004, pp. 626-627) define así las características del pensamiento contenido en el *Ṛg Veda*:

³ Ambos grupos de traductores citados nutren sus teorías con base en el planteamiento de Thomas Oberlies (1998, pp. 167-168), quien se apega a una interpretación social (*soziomorphe*), es decir, a la perspectiva de los dioses que cumplen funciones o roles sociales.

- a) Sistema religioso que *todavía estaba digiriendo* influencias del Hindukush y del Gran Panjab, cuyos límites conceptuales exactos aún quedan por investigar.
- b) Las adiciones recientes se distinguen de las antiguas porque estas últimas presentan una tipología del pensamiento de Asia Central.
- c) Este sistema debería estudiarse como un intento por cambiar y actualizar viejas ideas védicas en un sistema, de acuerdo con los desarrollos locales religiosos, sociales y políticos que eventualmente condujeron, en la continuación del periodo posvédico, a la especulación y, aún más significativamente, a la codificación del sistema ritualista *śrauta* con su énfasis restringido de “ganar el cielo”.

En suma, el tipo de pensamiento contenido en el *Rg Veda* se define como religioso con tintes especulativos o filosóficos en sus últimas etapas. No obstante, no hay una discusión clara sobre los parámetros mediante los cuales se cataloga así dicho pensamiento, pero, sobre todo, no la hay acerca de cuál sería el referente último de esta religión, en caso de haberlo. El hecho es que el *Rg Veda* se sigue considerando como la fuente de una religión politeísta que expresa, sólo en su última etapa de desarrollo, una tendencia a reconocer a un solo dios. El monoteísmo (o monismo) claramente expresado en varios himnos de los ciclos 1 y 10 es considerado por ambos grupos de traductores como un esfuerzo por integrar rasgos nuevos a la evolución del pensamiento védico. Sin embargo, considero que el monoteísmo es un motivo expresado a lo largo de todos los ciclos del *Rg Veda*, además de que es posible encontrar expresiones que incluso van más allá del propio monoteísmo. A continuación bosquejo algunos pasajes que me permitirán discutirlo. Empleo en todo caso la edición del texto métrico restaurado del *Rg Veda* de Van Nooten y Holland (1994).

Pasajes de determinación e indeterminación

Según tradiciones védicas posteriores (como el índice *Anukramāṇi* 200 a.e.c.), cada porción del *RĠ Veda* ostenta un referente bien determinado. Según esta reificación hermenéutica, cada himno y cada verso está dedicado a un dios (o dioses) en particular. Los casos más simples son aquellos donde aparece de manera explícita el nombre de alguno de los principales dioses védicos, ya sea en una estrofa, un hemistiquio o un pie. Pero hay pasajes en los que sólo por mor de la homogeneidad se supone que hay de manera implícita un dios referido, y otros donde alguna cosa es divinizada, como un utensilio, una acción en particular o una hierba, con el mero propósito de establecer que ahí se invoca a un dios. Incluso en ciertos pasajes se trata algún concepto abstracto como si fuera un dios. Para rastrear lo que he denominado “pasajes de determinación e indeterminación”, no me guiaré por esta tradición, sino más bien por mi propio rastreo textual.

Tómese, por ejemplo, la mención explícita del fuego en el verso 1.1.1: “Adoro en mi beneficio al Fuego, quien está colocado al frente; al dios del sacrificio, quien sacrifica cíclicamente. Al oferente y máximo dador de tesoros”.⁴ En este texto encontramos que la palabra *agním*, “fuego” en acusativo singular, funciona como el referente explícito de la acción que describe el pasaje. A esto es precisamente lo que llamo un “pasaje de determinación textual explícito” y su principal característica es que en él se determina un dios.

Ahora bien, un ejemplo de la mención implícita de un determinado dios es el verso 1.20.1: “Este recital, máximo dador de riquezas, fue hecho por los inspirados con su boca para

⁴ *agním ilé puróhitam yajñásya devá ṛtvijam. botáram ratnadbátamam.* Sigo estas convenciones: tres números separados por puntos (1.1.1) significan ciclo (1), himno (1) y verso (1) del *RĠ Veda*; dos números (1.1) significan ciclo (1) e himno (1). Doy al nombre de cada dios una glosa operativa: Agni = “Fuego”. Quiero ensayar una traducción que manifieste que cada nombre es un “atributo”, “predicación” o “aspecto” referido a la divinidad.

el dios que tiene nacimiento”.⁵ Según el índice *Anukramāṇi*, el himno 1.20 está dedicado por completo a la clase de dioses conocida como “los Artesanos” (R̥bhu, Vibhu y Vāja, nombrada también a partir del primero de ellos). Sin embargo, es claro que el referente del primer verso es el dios Rey (*indra*), quien está mencionado explícitamente en el segundo verso (*ya indrāya vacoyujā*); mientras que los “inspirados” corresponden a los Artesanos mencionados explícitamente en el cuarto verso (*ṛbhavo viṣṭi akrata*). De tal manera que la porción textual *devāya janmāne* de 1.20.1, coordinada en dativo, hace referencia implícita al dios Rey.

Además, hay versos donde el grado de determinación del referente textual denota que hay una sola cosa referida, no sólo en todo un verso, himno o ciclo, sino en todo el *Rg Veda*, lo cual, como vimos en la sección anterior, algunos autores han interpretado como una especie de “monoteísmo”, o bien, de “monismo”. El verso más famoso al respecto es el 1.164.46: “A lo que es uno, los inspirados lo llaman de diversas maneras. Lo nombran Fuego, Controlador, Rosa de Vientos, [etc.]”.⁶ Este verso presupone que su compositor consideraba que hay un referente único de adoración para todos los compositores.

El consenso actual es que este último verso denota un logro evolutivo y ecléctico de asimilación de patrones culturales. Específicamente para Witzel (2004, pp. 625-626), representa un intento por sintetizar mediante una identificación creativa las “contradicciones aparentes” que hay respecto al proceso diacrónico de inclusión y asimilación de distintos elementos divinos por parte del sacerdocio védico. En cambio, propongo que pasajes como éste, donde se afirma explícitamente que detrás de cada nombre divino hay un solo referente, no implican un logro evolutivo ni que ese referente sea algo determinado, como un solo dios, un solo principio o una identificación creativa.

⁵ *ayam devāya janmāne stomo viprēbbvirāsayā. akāri ratnadhātamaḥ.*

⁶ *ékaṃ sād viprā babudhā vadanti. agniṃ yamām mātarīśvānam ābuh.*

Que la determinación textual es sólo un aspecto del *Ṛg Veda*, pero no su sentido total, queda comprobado por pasajes considerados canónicamente, desde Renou (1956), como especulativos. Por ejemplo, los versos 1.129.1-2: “En un entonces, lo que no es no era, lo que es no era [...] ese uno sin aliento sopló mediante su propio poder” (*na asat āsīt no sat āsīt tadānīm [...] ānīt avātam svadhayā tadekam*). Aquí se dice que el referente “ese uno” (*tad ekam*) “es” y “no es” por igual “en un entonces”, de tal manera que no queda determinado. Y, por ello, lo que se denota aquí como el referente último del *Ṛg Veda* es una realidad en sí misma indefinida, aunque no por ello deja de ser nombrada de cierto modo.

A continuación presento los pasajes que estudio en el siguiente orden: ciclos 2 al 7, ciclos 8 y 9 y ciclos 1 y 10 (más adelante explico este orden). Trabajo principalmente aquellos donde se habla del Fuego (*agnī*) y el Rey (*īndra*) por motivos de frecuencia de aparición y de contenido textual que se harán evidentes. El propósito es contrastar la porción más antigua del texto del *Ṛg Veda* y las partes que claramente representan un primer y un segundo agregado a este núcleo. La pregunta clave que intento responder es: ¿Qué implicación tiene que el famoso verso 1.164.46 acerca de “lo uno que es” (*ékam sāt*) haya sido ubicado en la última capa de compilación del *Ṛg Veda* por sus compositores?

Los ciclos 2 al 7

Una pauta general de ordenamiento del *Ṛg Veda* es colocar primero los himnos dedicados al Fuego y después los dedicados al Rey. Éstos son dos de los principales dioses, si nos atenemos a cuestiones tanto cuantitativas como cualitativas. No sólo el mayor número de himnos trata de ellos, sino que la importancia de sus poderes, labores y hazañas es parte fundamental de la poesía védica. Ambos son candidatos idóneos para ocupar el puesto del principal dios védico.

En el himno 2.1 se identifica explícitamente en varios pasajes al Fuego con los demás dioses: “Tú, ¡oh, Fuego!, eres el Rey, el Semental de entre los seres; eres el Omnipresente que se mueve en lo amplio, digno de ser saludado [...] Tú, ¡oh, Fuego!, eres el Aullador, el Titán del gran cielo, tú eres el Ejército de los Vientos [etc.] (2.1.3 *tvam agna indro vṛṣabhah satāmasi tvam viṣṇuḥ urugāyo namasyaḥ* [...] 2.1.6 *tvam agne rudro asuro maho divaḥ tvam śardho marutam*). La lista de dioses con los cuales se identifica al Fuego es larga e incluye también diosas como la Indivisa (*aditi*), la Inspiración (*ilā*) y la Corriente (*sarasvatī*).

El himno 2.13 está dedicado al dios Rey. El lenguaje empleado es enigmático, concierne al sacrificio del *soma*, bebida íntimamente asociada a Él. Para Sāyaṇa (comentador del siglo XIII), el verso 2.13.1 alude al nacimiento del *soma* como hijo de la estación (*ṛtuḥ janitri*) y a su crecimiento en las aguas (*yāsu vardhate*). Después se describen hitos y hazañas míticas que dejan en claro por qué al Rey se le designa como dios primero o principal (*prathamam*): porque fue el primero en hacer estas cosas (*yastākṛṇoḥ prathamam*). Hitos como la liberación de las aguas, separar y llenar el cielo y la tierra, distribuir riquezas, etc. O hazañas como detener el curso del río, derrotar a grandes enemigos, liberar los obstáculos, etc. En particular, el verso 2.13.3 hace alusión al Rey como único sacerdote, oficiante y sacrificador que hizo todo el ritual en un principio: “Uno imita las palabras de aquello que da. Uno se traslada disminuyendo la forma de esas acciones. Uno corrige todos los errores. Aquel que hizo ello, el primero, es grandemente laudable”.⁷

En el himno 3.11, el vidente enfatiza el doble papel del Fuego en tanto fuego terrestre y sol celeste, por ende, perteneciente tanto a los mortales como a los dioses. El verso 3.3.11 con-

⁷ *ānu ēko vadati yād dādāti tād rūpā minān tādapā ēka īyate. vīśvā ēkasya viniūdas titikṣate yās tākṛṇoḥ prathamām śāsi ukthīyaḥ*. Cito enseguida la traducción de Jamison y Brereton (2014) de los mismos pasajes que traduzco completos para que el lector confronte al menos otra interpretación: “One (Hotar) accompanies what he gives with speech. Another (Adhvaryu) hastens at his work, changing the forms (of soma). He (soma) withstands all the blows of another (the pressing Stone). You, the one who did these things first, are worthy of hymns”.

cierno a un misterio especial, la paradoja de que el Fuego es su propio padre: “El poeta único extendió hacia arriba lo vasto mediante sus mágicos poderes y mediante su excelente obra. El Fuego nació haciendo grandes al momento a ambos padres ubérrimos, Cielo y Tierra”.⁸

El punto es que el Fuego, al igual que el Rey, llena también el Cielo y la Tierra con su nacimiento y es tratado de cierto modo como “único”. Por lo tanto, ambos se extienden de manera idéntica. Sin embargo, el Fuego tiene un carácter más propiamente sacerdotal que guerrero: Él encuentra el sol; es padre de los sacrificios; señor de los que perciben las palabras inspiradas, la medida y el patrón para los cantantes; quien, junto con los dioses y la progenie del Hombre primordial (*manu*), extiende el sacrificio muy bien adornado mediante su intuición.

En el himno 3.12, el poeta invoca al mismo tiempo al Fuego y al Rey. De hecho, adscribe los actos que son distintivos de cada uno a los dos a la vez. En el verso 3.12.4, ambos son llamados, en conjunto, los “destrutores de obstáculos”. Usualmente, el Rey sólo es el “destructor de obstáculos” y el “destructor del Dragón (*vrtra*)”. Sin embargo, en otros pasajes también se dice del Fuego que quema a través de su camino los obstáculos (6.16.34), y el último título mencionado también es predicado de la Corriente. De tal modo que ninguno de ambos títulos es exclusivo de un solo dios, ya sea el Fuego o el Rey, ni tampoco son títulos exclusivos para un dios masculino, puesto que también se predica de un dios femenino. El Rey es quien usualmente destruye las fortificaciones de los Serviles (*dāśas*), pero aquí, en este himno, lo hace junto con el Fuego, como también en 3.15.4. Otra señal de identidad es que ambos cruzan simultáneamente las aguas en 3.12.8. En 3.12.6 ambos dioses actúan al unísono: “Rey y Fuego sacudieron las

⁸ *vaiśvānarāśya dāmsānābhiyo bṛhād āriṇād ékaḥ suapasyāyā kavīḥ. ubhā pitārā mahāyann ajāyata agnīr dyāvāpyṛthivī bhūriretasā.* Traducción de Jamison y Brereton (2014): “By the wondrous power of Vaiśvānarā and by his good work, the single poet (Agni?) made it (his semen?) flow on high. Agni was born, exalting both his parents, Heaven and Earth, who have abundant semen”.

noventa ciudadelas señoreadas por los Serviles con una acción única hecha al mismo tiempo”.⁹

La relación característica del Fuego es con el “conocimiento”, en tanto que la del Rey es con la “fuerza”. El himno 3.29 es ejemplo de un himno compuesto para acompañar la creación de un nuevo encendido del fuego para el sacrificio. El Fuego es generado por dos palos que simbolizan el Cielo y la Tierra (además del acto sexual, según Jamison y Brereton). Sin embargo, la descripción metafórica del Fuego es demasiado cognitiva como para hacer caso omiso y pensar que se trata tan sólo del “fuego sacrificial”. Se dice que Él es el conocedor de todos los nacimientos; es invocado por los despiertos; es sin dualidad (lit. “no dual”); discerniente; brillante; Él mismo un inspirado, alabado por poetas inspirados; inmortal, conocedor de todo, y, muy particularmente, Él es el conocedor del viaje al *soma*.

Por otro lado, en 3.30 se narran de manera usual algunos de los actos poderosos del Rey. En 3.30.11 se dice que “Uno”, esto es, el dios Rey, tiene repleto al “Dos”, la Tierra y el Cielo, que son los dos poseedores de riqueza que permanecen conjuntados: “El Uno [hace] al Dos lleno de riquezas disfrutadas de manera conjunta; el Rey tiene repleta la Tierra y el Cielo. Y desde el firmamento se nos acerca. El Rey uncido con su misma carroza trae tesoros”.¹⁰

Claramente, éste es otro referente de unidad que perfila la predilección por un solo dios mostrando que tiene repleta la fragmentación primordial del universo. Más adelante, en el himno 3.46, se establece de manera sucinta que el Rey invade todo el universo, más allá de la tierra, más allá del cielo; más allá del pensamiento, proyecta sus dimensiones mientras está

⁹ *īndrāgnī navatīm pūro dāsāpatnīr adhūnutam . sākām ēkena kārmaṇā*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Indra and Agni! You shock the ninety fortifications, lorded over by Dāsas at one time with a single act”.

¹⁰ *ēko duvé vāsumatī samicī īndra ā paprau pṛthivīm utā dyām . utāntāriḱṣād abhī nah samikā iṣo rathbīḥ sayūjah śūra vājān*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “The one—Indra—filled the two—Earth and Heaven—the joint repositories of goods. And from the midspace, at their join (of Heaven and Earth) as charioteer of refreshment (bring) us prizes in yoke together, o champion”.

brillando, amplio, vasto; hace que el *soma* extraído entre en el Océano, así como las corrientes entran en los ríos. En 3.46.2 se dice que el Rey es el único Rey: “Con tus poderes, tú eres el gran Toro venciendo a los otros. El Rey único de todo lo producido, manifiesta para las gentes la guerra o la paz”.¹¹

También se afirma esta unidad en 3.51.4: “La salutación es suya. Desde antiguo es el único regente” (*námo asya pradīva éka īśe*). Sin embargo, la unidad no solamente se predica respecto al Rey, sino también respecto a sus Padres. En el himno 3.54, dedicado a Todos los dioses, la primera parte que se extiende hasta el verso 11 incluye una alabanza del Cielo y la Tierra como si fuesen uno solo. Además, hay alternancia en el tratamiento ya sea como un solo dios, un dios dual o bien dos dioses conjuntos, lo cual se nota en la ambigüedad gramatical entre el dual y el singular; por ejemplo, en el verso 3.54.8: “Estos dos (*eté*) discriminan en conjunto todas las progenies. Cargando los grandes dioses, ninguno se perturba. Uno (*ekám*) imbuye todo lo que se mueve y está fijo, lo que anda y lo que vuela, todas las distintas formas producidas”.¹²

El himno 3.55 es notable por su énfasis en la unidad y por la yuxtaposición y la identidad implícitas de las cualidades de *asura* y de *deva*. El hemistiquio *mahat devānām asuratvam ekam* se repite al final de cada verso y puede traducirse como “el gran uno es la cualidad de poder entre los dioses”. Esto implica que los llamados a veces “titanes”, “demonios” o “espíritus” comparten una misma esencia de cualidad de poder con los “dioses”. De hecho, la relación entre *asuras* y *devas* puede

¹¹ *mahāñ asi mahiṣa vīṣṇīyebhir dhanaspr̥d ugra sáhamāno anyān. éko víśvasya bhūvanasya rājā sá yodbhāyā ca kṣayāyā ca jánān.* Traducción de Jamison y Brereton (2014): “You are great, you buffalo, with your bullish powers—winnig the spoils, you strong one, overwhelming the others. As sole King of all creation, cause the peoples to fight and to dwell in peace”.

¹² *vīśvéd eté jánimā sām̐ vivikto mahó devān bíbhratī ná vyathete. éjad dbruvām patyate víśvam ekam̐ cārat patatrí víśuṇam̐ ví jātām.* Traducción de Jamison y Brereton (2014): “All these races do the two contain. (Though) supporting the great gods, they do not waver. The One is master of all, the moving and the fixed, the walking and the flying, of various sorts, of variously born”.

ser interpretada como la que hay entre hermanos “mayores” y “menores”, en el sentido de que unos preceden a otros habiendo salido de la misma fuente. La enemistad perene entre ellos sucede eternamente “en principio” (*agre*).

En el himno 4.7 se dice que el Fuego fue establecido aquí como el primero (*prathamam*) por los sustentadores del sacrificio; el vidente se pregunta a sí mismo: ¿cuándo se volverá continua la intuición del dios? (*ānuṣak bhuvad devasya cetanam*); Él viaja conociendo a los embajadores del sacrificio; viaja entre ambos mundos con un perfecto conocimiento (*ubhe antā rodasī samcikitvān*); es el mensajero desde antiguo, el más grande en conocimiento, el que viaja a través de las regiones más profundas del cielo. Su maravillosa luz es una sola (4.7.9 *carīṣṇú arcīr vāpuṣām id ēkam*).

Después, en el verso 4.17.5 tenemos una conjunción de varias predicaciones de unidad y primacía acerca del dios Rey: “El único que justamente puso en movimiento las tierras hacia delante; el rey de los aradores, el dios Rey, invocado por muchos; todos se congratulan tras éste, el verdadero; [se congratulan tras] la satisfacción del dios para con el cantor y el munificenté”.¹³

Otras expresiones de unidad son: “aquel que es afamado como el único munificenté en las contiendas” (4.17.9 *yá ājīṣu maghāvā śṛṇvā ēkaḥ*), al cual se le pide gozar de su amistad. El que entona alabanzas llama al Rey cuando hay un obstáculo (*vṛtrā*), pues “Él es uno que aplasta los muchos e impasables [obstáculos]” (4.17.19 *bhūrīṇi éko apratīni hanti*). Los dioses, Todos y las Dos mitades del universo lo han elegido a Él, “el gran [...] uno que se elige justamente para aplastar los obstáculos” (4.19.1 *mahām [...] nīr ēkam id vṛṇate vṛtrabātye*). Él pelea como uno solo y aun así aplasta a todos sus enemigos (4.30.5). El poeta

¹³ *yá éka ic cyāvāyati prá bhūmā . rājā kṛṣṭīnām puruhūtá indraḥ . satyám enam ánu víśve madanti . rātīm devāsya gṛnató magbónaḥ*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Who, just alone, sets the lands in motion—the King of the separate peoples, Indra invoked by many. All celebrate him, the real one, and celebrate the generosity of the god to the Singer and the patron”.

del linaje de Vāmadeva reafirma algo que simplemente parece ser aceptado por todas las demás familias: “Tú eres ciertamente el uno, el señor [o bien, simplemente, el único señor]” (4.32.7 *tvāṃ hí éka īśīṣa*).

En 5.30.4 se dice que el Rey tiene resuelta su mente firmemente desde el instante de su nacimiento e “incluso siendo uno solo prosigue contra los muchos para hacerles la batalla” (*véṣṣīd éko yudháye bhū́ryasaś cit*). Su principal enemigo, denominado la “gran bestia” en 5.32.3 (*maható [...] mygásya*), se consideraba a sí mismo “uno impasable” (*yá éka íd apratír mányamāna*), pero ahora ha nacido otro más fuerte (*ád asmād anyó ajaniṣṭa távyān*). Éste es el Rey, llamado en 5.32.9 el “uno impasable que se lleva las riquezas” (*éko dhánā bharate ápratītaḥ*), en referencia, como en el himno 5.30, a que Él recupera las vacas. En 5.32.11 se dice que ha nacido como “uno que es señor de los cinco pueblos” (*ékaṃ nú tvā sátpatim páñcajanyaṃ*).

El verso 5.62.1 es quizá uno de los referentes más explícitos respecto a la unidad divina: “Tu rectitud firme está escondida por la rectitud, allá donde los caballos [rayos] del sol están liberados [del yugo]. Diez junto con cien tienen su estancia. Yo vi ese uno, la mejor semejanza de entre los dioses”.¹⁴

En todo este himno también encontramos la unidad asociada con otros enigmas; por ejemplo, en 5.62.2, donde el Aliado y el Ocultador (*mitrāvaruṇā*) ordeñan las corrientes de luz mientras la llanta única ha girado tras los dos (*ánu vām ékaḥ pavír á vavarta*). En 5.81.1 se dice que los inspirados atan su mente y unen sus intuiciones al sabio vasto inspirado, el Diurno “que distribuye las ofrendas como el uno que conoce lo desea-

¹⁴ *ṛténa rítam ápibītaṃ dhruvāṃ vāṃ sūryasya yátra vimucánti ásvān . dáśa śatā sabá tasthus tád ékaṃ devānāṃ śréṣṭhaṃ vápuṣāṃ apaśyam*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Your enduring truth is hidden by truth, there were they unhitch the horses of the sun. Ten times a hundred (rays of the sun?) stand together: I saw that One, the most splendid of the lovely forms of the gods”. Cf. la traducción de Geldner (1951), por ejemplo, donde se pierde la noción del ‘uno’ como el objeto directo de la acción de ver: “Euer feststehendes Gesetz ist durch das Gesetz verborgen, dort wo sie die Rosse des Sonnengottes ausspannen. Es stehen zehn Hundert beisammen. Ich sah dies eine schönste der Wunder der Götter”.

ble” (*ví hótrā dadhe vayunāvíd éka ín*). Y en 5.81.5 se afirma que solamente el Diurno es el uno que gobierna la extracción, el que deviene nutricio con sus viajes y reina sobre todo lo existente (*utésise prasavásya tvám éka íd utá pūśā bhavasi deva yámabhiḥ utédam̐ víśvam bhúvanam̐ ví rājasī*). Todas estas son muestras claras de que las predicaciones de unidad e identidad divinas no están restringidas al Fuego y al Rey a lo largo del texto del *Rg Veda*.

El himno 6.9 es considerado por Johnson (1980) ejemplo de una contienda sacrificial en la que se recitaban enigmas acerca de la expansión sacra (*bráhman*) (véase la conclusión). Comienza describiendo la revolución alterna de dos expansiones que son “el día blanco y el día negro”, descripción cuyo sentido “ha de ser conocido por nosotros” (6.9.1 *ahás ca kṛṣṇamarjunam̐ ca vi vartete rājasī vedyābhiḥ*). Después introduce el Fuego bajo su forma universal presente en todos los hombres. Al Universal (*vaiśvanāra*) se le describe como una “luz entre los mortales” (6.9.4 *jyotir amṛtam̐ martyeṣu*). En 6.9.5 se dice que todos los dioses distributivamente se acercan al uno: “Una firme luz más veloz que la mente, dispuesta para mostrar la felicidad entre los que andan. Todos los dioses con una sola mentalidad y con una sola voluntad se aproximan uno a uno hacia el poderoso uno”.¹⁵

En el himno 6.17, el Rey es descrito de manera usual como el poderoso guerrero que llena Cielo y Tierra. Se menciona su hazaña de recuperar las vacas robadas y se dice que a la hora de la batalla todos los dioses pusieron al frente al Rey, al poderoso uno, para “salvar el día” (6.17.8 *ádha tvā víśve purá indra devā ékam̐ tavásam̐ dadbhire bhārāya*). En el himno 6.18, Él es invocado como el único victorioso de entre las gentes que descienden del Hombre primordial (6.18.2 *bṛhádreṇus̐ cyávano mānuṣīṅnām̐ ékaḥ kṛṣṭīnām̐ abhavat sahāvā*); después se reitera que es el

¹⁵ *dbruvām̐ jyótir̐ nīhitam̐ dṛśāye kām̐ máno jáviṣṭham̐ patáyatsu antāḥ. víśve devāḥ sámanasaḥ sáketā ékam̐ krátum̐ abhí ví yanti sadhu*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “The steadfast light, set down to be seen—the mind swiftest among (all) those that fly—all the gods, of one mind and one perception, come separately straight to (him) as their single resolve”.

único que vence a las gentes enemigas u odiosas en favor de los nobles (6.18.3 *tvāṃ ha nū tyād adamāyo dāsyaṃr ékaḥ kṛṣṭīr avanor āriyāya*). Es el uno que nunca envejece quien reparte los tesoros (6.30.1 *éko ajuryó dayate vásūni*).¹⁶

El ciclo 6 es quizá donde hay más alabanza explícita de la unidad del Rey. Se le alaba como el único señor rico dueño de la riqueza (6.31.1 *ābhūr éko rayipate rayiṅām*); Él es el uno alabado por muchos mediante sacrificios (6.34.2 *ékaḥ puruprasastó āsti yajñāih*); el único rey de todo lo que existe (6.36.4 *éko vísvasya bhúvanasya rájā*); se ordena alabarlo solamente a Él, el uno que ha nacido como supervisor de las gentes (6.45.16 *yá éka ít tām u ṣṭubhi kṛṣṭīnām vícarṣaṇih pátir jajñé vṣakratuh*). Es el único que se enseñorea poseyendo los bienes que hay sobre la tierra (6.45.20 *sá hí vísvāni pārhivāmm̃ éko vásūni pátyate*).

En 7.19.1, el Rey es el único que impele adelante a todas las comunidades (7.19.1 *ékaḥ kṛṣṭāś cyāváyati prá vísvāh*); el único allende los dioses que distribuye aquí, entre los mortales, regalos y riquezas, así como la bebida del *soma* (7.23.5 *éko devatrā dáyase hí mártān*); la tradición canta su fama como el único repartidor insuperable de bienes (7.26.4 *éko vibhaktā tarāṇir maghānām*); así como un solo marido ecuaníme somete a sus esposas, el Rey ha sometido todas las ciudadelas (7.26.3 *jānīr iva pátir ékaḥ samāno ní māmrje púra índrah sū sárvaḥ*).

En el ciclo 7 también se predica la unidad en forma de enigmas. Se dice que el primer nacimiento de Vasiṣṭha fue cuando vio al Aliado y al Ocultador (7.33.10 *mitrāvārunā yád āpaśyatām tvā tát te jānma utá ékaṃ vasiṣṭha*). En otros pasajes se asocia la unidad con dioses abstractos, como el No Nacido, el Un Solo Pie (7.35.13 *sām no ajá ékapād devó astu*); también con diosas como la Ocultadora, que protege como una sola vaca (7.38.5 *vārūtrī ékadhenubhir ní pātu*); o con la Corriente, que descende desde el océano como una sola inteligencia (7.95.2 *ékācetāt sárasvatī nadīnām śúcir yatí girībhya á samudrāt*).

¹⁶ En una traducción usual, como la de Geldner (1951), por ejemplo: “er allein, der Alterlose, teil die Schätze aus”, se pierde el sentido inmediato del término sánscrito *éka* ‘uno’/‘único’ que intento recuperar aquí.

En 7.103.6 hay un verso emblemático que describe metafóricamente cómo las “ranas”, siendo distintas entre sí, portan un único nombre en su canto: “Una tiene bramido de vaca, una tiene balido de cabra; una es moteada, una es verde. Portan el mismo nombre que es de distintas formas. Ornamentan su voz de muchas maneras en tanto que hablan”.¹⁷

Tradicionalmente, se cree que aquí se describe una asamblea de iniciados que extraen el *soma* y se considera que *māṇḍukyā*, “ranas”, se refiere a los “cantores” que laudan un solo nombre.

Los ciclos agregados 8, 9, 1 y 10

En general, se considera que los ciclos del 2 al 7 conforman la capa más antigua del *Ṛg Veda*; se denominan “familiares” debido a que la composición de cada uno se atribuye a un solo vidente y su linaje. Se considera que el ciclo 8 es un agregado que consta de distintas capas y adiciones y que el ciclo 9 es una compilación posterior de himnos dedicados al *soma*. Finalmente, se considera que los ciclos 1 y 10 son el último agregado. Por lo demás, se reconoce que hay interpolaciones y adiciones a lo largo del texto. Desde mi postura, tras la presentación de pasajes de determinación e indeterminación de los ciclos 2 al 7, muestro ahora el estudio de los ciclos 8 y 9 y luego el de los ciclos 1 y 10, como si ello reflejara un despliegue lógico de una compilación en tres momentos:

- i) Ciclos 2, 3, 4, 5, 6 y 7 (base del *Ṛg Veda*) → Originalmente ciclos I, II, III, IV, V y VI.
- ii) Ciclos 8 y 9 (primer agregado al *Ṛg Veda*) → (8), I, II, III, IV, V, VI y (9).

¹⁷ *gómāyur éko ajámāyur ékaḥ p̄śnir éko hárita éka eṣām. samānāṃ nāma bíbbrato vírūpāḥ purutrā vācam pipīsur vādantaḥ*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “One of them has a cow’s bellow, one a goat’s bleat; one is speckled, one Green. Bearing the same name but different forms, they ornament their voice in many ways as they speak”.

iii) Ciclos 1 y 10 (segundo agregado al *Rg Veda*) → (1), I, II, III, IV, V, VI, (8), (9) y (10).

Planteo que los ciclos 1 y 10 fueron los últimos compilados para agregarse a un texto previo, como una especie de broche “en espejo”.¹⁸ Conjeturo que los ciclos 8 y 9 también se hayan agregado de manera similar previamente a un texto base. La diferencia estribaría en que se habría elegido como primer agregado una especie de broche “asimétrico”, dado que el ciclo 8 (que da preeminencia al Rey) y el 9 (que trata exclusivamente con el *soma*) no se miran “en espejo”, tal como el 1 y el 10. Sin embargo, la relación entre el ciclo 8 y el 9 es un broche ideal para un escenario sacrificial donde el Rey es el bebedor de *soma* por excelencia. Y esto puede explicar, según mi postura, por qué los últimos compiladores tomaron la decisión de que el ciclo 8 se insertara después del ciclo VI original para preceder inmediatamente a su par, el ciclo 9, antes de poner orden final con un broche de oro “en espejo” (el ciclo 1 y 10). Continúo, pues, de acuerdo con este supuesto.

El ciclo 8 parece estar diseñado como toda una alabanza al Rey cuyos himnos preceden incluso a los del Fuego, hecho que no ocurre en los ciclos 2 al 7 ni en el 1 y el 10. El Rey es el único con habilidad maravillosa (8.1.27 *yá éko ásti daṃsánā*); ciertamente, el único bebedor de *soma* (8.2.4 *índra ít somapā éka*); sólo Él es el único que ejerce su voluntad sobre los pueblos (8.13.9 *kṛṣṭīnām éka ít vaśí*); el único que señorea la riqueza (8.14.1 *íśīya vásva éka ít*); el único hacedor de las labores para la humanidad (8.96.19 *yá éka ín nári ápāṃsi kártā*). También se alaba su capacidad para eliminar los obstáculos: Él es uno que los aplasta para sí (8.15.3 *éko vṛtrāṇi jighnase*) y uno que los apacigua para sí (8.15.11 *éko vṛtrāṇi tośase*). Uno de los versos más claros que expresa una especie de ontología védica respecto al Rey es el 8.16.8: “Él ha de ser alabado, Él ha de ser

¹⁸ Los ciclos 1 y 10 tienen una estructura similar: mismo número de himnos (191) y ordenamiento (hacia el final se adjuntan los himnos llamados especulativos (casi como una especie de *upanīṣad*) (véase Pincott, 1887, p. 392).

ofrendado. [Él es] lo real, la realidad; sobrepasa en poder. Aun siendo uno eres impasable”.¹⁹

La polisemia de la palabra *satyám* permite acomodar este verso en otros sentidos ontológicos, tal como “[Él es] el ser, lo que es”, o bien, “[Él es] la verdad, lo verdadero”. Además, “realidad”, “ser” o “verdad” se identifican con la “expansión sacra” que los expresa, pues el Rey es ese “uno impasable” que en el verso anterior se identifica con la expansión sacra y con el vidente (8.16. 7 *indraḥ brahma indraḥ ṛṣiḥ*). Al identificarse al Rey con *bráhma* prácticamente se está dando la clave para entender el sacrificio de *soma* como una identificación de los participantes con este dios al imaginarse a sí mismos expandiéndose universalmente junto con el canto de alabanza (por ejemplo, en conexión con 8.17.2).²⁰ Por lo demás, el adversario puede ser visto también como un contrincante en la contienda sacrificial.

Esta última interpretación permite entender versos como los aludidos arriba, como el auxilio del Rey para los que experimentan la expansión sacra en una comunión sacrificial. Por ejemplo, donde se halla la expresión “solamente tú”: solamente tú ayudaste a Trasádasyu incrementando las expansiones sacras para ganar a los hombres de conocimiento (8.36.7 *prá trasádasyum āvitha tvám éka in ṛṣāhiya indra bráhmāni vardháyan*, verso casi idéntico a 8.37.7); solamente tú mantuviste aparte a los dos en confrontación (8.37.4 *sasthāvānā yavayasi tvám éka íc chacīpata*); solamente tú aplastas los obstáculos que han sido encubiertos (8.90.5 *tvám vṛtrāṇi hamsy apratīni éka íd*).

El ciclo 8 vuelve a mostrar rastros de ecumenismo. Se dice del Fuego que solo Él tiene control sobre los bienes, pues es el antiguo entre los humanos y los dioses (8.39.10 *tvám no agna āyúsu tuám devēsu pūrva vásva éka irajyasi*). El verso 8.58.2 se refiere así la identidad: “Sólo un fuego es encendido diversa-

¹⁹ *sá stómiyaḥ sá háviyaḥ satyaḥ sátvā tvikūrmīḥ . ékaś cit sánn abbībhūtiḥ*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “He is to be praised, he is to be invoked—the real “real thing”, powerfully ranging. Even though alone, he is overwhelming”.

²⁰ Todo el himno 8.17 invita a pensar en la celebración del *soma* como una comunión con el Rey lograda mediante cantos.

mente. Sólo un sol se ha proyectado en todo; sólo una aurora ilumina todo esto. En verdad, sólo uno ha manifestado todo esto”.²¹

Aunque en menor medida, considerando el predominio del Rey y el Fuego, la unidad también se predica acerca de los demás dioses. Por ejemplo, “este uno (Aliado) contempla ampliamente tantas cosas como el jefe de un clan” (8.25.16 *ayám éka itbhá purú urú caṣṭe ví viśpátih*). El himno 8.29 está dedicado a los dioses Todos. En sus primeros siete versos aparece la palabra “uno” asociada con algún dios en particular: uno es moreno (*soma*) (8.29.1 *babhrúr éko*); uno está sentado en la sede (Fuego) (8.29.2 *yónim éka á sasāda*); uno porta la hoja de hierro (Arquitecto) (8.29.3 *vāśīm éko bibharti*); uno porta el arma de trueno (Rey) (8.29.4 *vájam éko bibharti*); uno porta el arma puntiaguda (Aullador) (8.29.5 *tigmám éko bibharti*); uno nutre al que hace camino (Nutricio) (8.29.6 *pathá ékaḥ pipāya*); uno moviéndose amplio ha marchado tres pasos hacia allá donde se regocijan los dioses (Omnipresente) (8.29.7 *trīṇi éka wrugāyó ví cakrame. yātra devāso mādanti*). El resto del himno son tres versos donde la palabra “uno” se usa en plural. Al final se refiere a los poetas que hacen que el Sol brille con su canto.

Del ciclo 9 sólo comento un pasaje de enigmas de unidad relativos al sacrificio de extracción del *soma*. En 9.9.4 se lee: “Él es colocado a través de siete intuiciones. Impelió los ríos libres de injuria, los cuales han hecho crecer el único ojo”.²² En este himno encontramos uno de los patrones básicos donde *soma*

²¹ *éka evāgnír babudhá sámiddha ékaḥ sūryo víśvam ānu prābhūtaḥ . ékaivośāḥ sārvaṃ idāṃ ví bhāti ékaṃ vā idāṃ ví babhūva sārvaṃ*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Just one fire is kindled in many forms; just one sun has projected through all. Just one dawn radiates over this whole (world). In truth just One has developed into this whole (world)”. Al parecer, solo respecto a este verso hay consenso entre los traductores sobre la referencia del “uno” sustantivado (Cf. Geldner, 1951: “Nur ein Feuer ist es, das vielfach entzündet wird, nuer eine Sonne durchdringt das All; nur eine Morgenröte durchscheint diese ganze Welt. Fürwahr das Eine hast sich zu dieser ganzen Welt entfaltet”).

²² *sá saptá dbūtībhīr hitó nadyò ajinvad adrūbah yá ékam ákṣi vāvṛbhūb*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Propelled by seven insightful thoughts, he quickened the rivers without deceit, they who strengthened him as the single eye”.

es tratado como un vidente que se engendra en el interior del iniciado y lo conduce tras su crecimiento a la región de la luz. El *soma* tiene la voluntad vidente (*kavikratuh*). Él es grande, grandioso e incrementa lo recto (*mahān mahī ṛtavṛdhā*). La relación que tiene el epíteto del *soma* como la “gota” (*indum*) presenta una asociación fonética notable con el nombre propio del Rey (*indrāḥ*), como en: “¡oh, dios Rey! El *soma* es colocado en tus designios” (9.9.5 *ā dadbuh indum indrā tava vrate*). Si se acepta ahora como hipótesis que el *soma* era efectivamente una bebida alucinógena, puede conjeturarse que ayudaba al iniciado a predisponerse para lograr una determinada visión.²³ Por lo demás, la visión de un vidente era corroborada por el flujo de inspiración con el que se componen los versos: “Él hace la vía exitosa para cantar el himno nuevo” (9.9.8 *sādhayā pathaḥ*). Este himno termina pidiendo poder e inteligencia más la obtención del “cielo”, esto es, la región de la luz (9.9.9 *sanā svah*).

En el ciclo 1 también se refiere la unidad del Rey: “El uno que impele los pueblos” (1.7.9 *yā ékaś carṣaṇānām*); “El Rey uno que va acompañado con sus poderes” (1.33.4 *ékaś cārann upaśākébbhir indra*); “El dios uno, el que conquistó las vacas, el héroe que conquistó el *soma*” (1.32.12 *ájayo gā ájayaḥ sūra sómam*); “Tú, siendo uno, has hecho todo en debido orden” (1.52.14 *éko anyác cakṛṣe víśvam ānuśák*); “El único que lo ganó [el *soma*], y se convirtió en señor de la abundancia” (1.61.15 *éko yád vavné bhūrér íśānaḥ*); “Aquel uno que justamente proporciona riqueza al donante mortal” (1.84.7 *yā éka íd vidáyate vásu mártāya dāśúṣe*); “Él, el único amo de toda empresa” (1.100.7 *sá víśvasya karúṇasyeśa éko*); etcétera.

También se hallan pasajes de unidad referidos a otros dioses; por ejemplo, al Fuego: “cual dios, el uno, acompasa la grandeza de todos los dioses” (1.68.2 *pári yád eṣām éko víśveṣām bhúvad devó devānām mahitvā*); o bien: “La Noche y la Aurora intercambian siempre sus colores y amamantan juntas a su

²³ Hipótesis explorada por David L. Spess (2000, p. 9), para quien el *soma* es una planta que promueve el endiosamiento (*entheogen*): “aquella experiencia de tener a dios en nuestro interior tras la digestión de la planta”.

hijo uno” (1.96.5 *náktoṣāsā várṇam āmémīyāne dhāpāyete śiśum ékaṃ samīcī*); “El Sol, siendo siempre uno, es señor de la riqueza” (1.71.9 *ékaḥ satrā sāro vásva iśe*); “Aquel [Omnipresente] que siendo uno midió con tres pasos esta sede larga y extendida” (1.154.3 *yá idám dīrghám práyatam sadhástham éko vimamé tribhír ít padébbih*); “Aquel que siendo uno soporta todas las existencias, así como la triple constitución del cielo y la tierra” (1.154.4 *yá u tridhātu pṛthivīm utá dyám éko dād bhāra bhūvanāni víśvā*).

En el ciclo 1, la unidad y la identidad se predicán respecto a muchos enigmas. Por ejemplo, se dice que la dupla de dioses el Fuego y la Bebida (*agnīśoma*), juntos, encuentran la “luz única que hay entre muchas” (1.93.4 *āvīdatam jyótir ékam bahúbhyah*), y se reitera que los Artesanos, siendo una la copa, la convirtieron en cuatro (1.110.3 *ékaṃ sántam akṛṇutā caturvayam*; 1.110.5 *ékaṃ pātram ṛbhávo jéhamānam*; 1.161.2 *ékaṃ camasām catúrah kṛnotana*). Uno de los himnos más famosos, catalogado desde Renou (1956) como “especulativo”, es el 1.164. En éste se dice que: “Los siete embridan la carroza de una rueda. Un caballo porta siete nombres. Hay una rueda indestructible, imperturbable, con triple cubo, allá donde tienen su estancia todos los existentes” (1.164.2 *saptá yuñjanti rátham ékacakram éko ásvo vahati saptánāmā. trinābhi cakrám ajāram anarvām yátremā víśvā bhūvanādhi tasthúh*). Luego, el compositor pregunta a los sabios poetas: ¿Quién es ese uno que, pese a ser no nacido, tiene forma y con ella soporta las seis expansiones? (1.164.6 *ví yás tastāmbha śál imā rájāmsi ajāsya rūpé kím āpi svid ékam*). En verdad, este himno con 52 versos parece ser más bien un amasijo de enigmas de unidad confeccionado adrede.

En el ciclo 10, al igual que en el 1, también se encuentran referencias de unidad e identidad en muchos pasajes enigmáticos. Aquí, la frase “dios uno” (*deváh ékaḥ*) es mencionada explícitamente con más frecuencia; por ejemplo, en 10.81.3 respecto al Arquitecto: “El dios uno que engendra al cielo y la tierra y los suelda con ambos brazos y con ambas alas. Tiene

pies y también brazos en todas partes. Tiene el rostro y también sus ojos vueltos hacia todos lados”.²⁴

El himno 10.81 narra los enigmas del origen de todo esto (el universo, los mundos, los existentes, etc.) en un contexto ritual donde se invoca a los videntes, a los antepasados y a los primeros que ingresaron ellos mismos en ese todo. De manera usual, este himno termina con una petición para encontrar la región de la luz y obtener protección. La expresión “dios uno” también ocurre en 10.104.9, respecto al Rey, de quien se dice que “liberó las grandes aguas de su curso y las vigila como dios uno” (*apó mahír abhísaster amuñico ájāgar āsu ádhi devá ékaḥ*), y en 10.51.1, respecto al Fuego.

En otro de los himnos clasificados por Renou (1956) como especulativos, el 10.121, hay una referencia notable al “dios uno”. En 10.121.8 se dice respecto al dios Embrión de Oro (*hiranyagarbha*) que en el principio Él “era el dios uno, aquel que está sobre los dioses” (*yó devésv ádhi devá éka āsīt*); “Él era uno, ha nacido como el señor de lo que será” (10.121.1 *bhūtásya jātáḥ pátir éka āsīt*); “Justo aquel uno que debido a su grandeza devino rey del mundo que parpadea y respira” (10.121.3 *yáḥ prāṇató nimīṣató mahitvá éka id rájā jágato babhúva*), y “Cuando las vastas aguas envolvieron todo cargando el embrión, dando luz al Fuego, entonces el único aliento de los dioses se manifestó” (10.121.7 *āpo ha yád byhatír víśvam āyan . gárbham dádbhānā janáyantír agnīm táto devánām sám avartatásur ékaḥ*).

El himno 10.5 se asigna tradicionalmente al Fuego, del que se narra su nacimiento multiforme, particularmente invocado como vidente (*kavi*). En el verso 10.5.1 se habla del “océano único que contiene todas las riquezas. Naciendo múltiplemente desde nuestro corazón, Él observa (todo)” (10.5.1 *ékaḥ samudró dharúño rayñām asmád dhydó bhúrījanmā ví caṣṭe*). Luego se dice que los sabios poetas protegen el asiento de la verdad

²⁴ *viśvátascaṣur utá viśvátomukho viśvátobāhur utá viśvátaspāt. sám bāhúbhyāṃ dbāmāti sám pátaṭraír dyāvābhūmī janáyan devá ékaḥ*. Traducción de Jamison y Breton (2014): “Whose eyes and face are turned in every direction, whose arms and feet move in every direction, producing heaven and earth, he forges them together with his fan(-bellows)—he the god alone”.

manteniendo en secreto los nombres supremos. Ellos tejieron mediante la mente el telar del sabio poeta, encontrando en su centro todo lo que se mueve y lo que es estable. En los siguientes versos, el enigma de la unidad se mezcla con el enigma del septenario, pues se dice que hay siete límites, uno de ellos accesible para el vidente por una vía estrecha. Finalmente, en el verso 10.5.7 se afirma que “El Fuego ciertamente es el primero en nacernos de lo recto. Él es la vaca y el semental en la previa vida. Naciendo del entendimiento en el regazo de la Indivisa, en el supremo cielo, ser y no ser”.²⁵

Aunque en otros pasajes se predica que el Fuego es ciertamente uno (10.91.3 *tvám éka íd*), aquí se predica explícitamente del Fuego que es y no es; he aquí una clara muestra de determinación e indeterminación respecto a un mismo referente. Por otro lado, la asociación del uno y el siete es un tópico muy extendido. En otro contexto, se predica respecto al Arquitecto que es el uno que ellos “dicen que está por encima de los siete videntes” (10.82.2 *yátrā saptarsīn parā ékam ābhūh*), esto es, como aquel uno que solamente Él da nombres a los dioses.

Este recuento de pasajes de determinación e indeterminación textual nos ha llevado tras la vía de la unidad y la identidad divinas hacia lo que no puede ser descrito rigurosamente, y ello ha sido tan sólo una muestra de un tema tan vasto aún por explorar, sobre todo en este ciclo 10 (Cf. los pasajes 10.82.6, 10.109.5, 10.142.5 y 10.154.1, entre otros).

Revisión del vedismo

Tal como vimos, si se toma como un supuesto la división del *Ṛg Veda* en un núcleo primario y dos agregados, tenemos que

²⁵ *asacca sacca parame vyoman dakṣasya janmannaditerupasthe . agnirha naḥ prathamajā ṛtasya pūrva āyuni vṛṣabhaśca dbenuḥ*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Both the nonexistent and the existent are in the highest heaven, at the birth of the skillful one in the lap of Aditi. Agni is for us the first-born of truth, both a bull and a milk-cow in his previous lifetime”.

hay una especie de doctrina homogénea que predica la unidad y la identidad divinas a lo largo del texto. Hemos visto pasajes explícitos de unidad tanto en los ciclos base (5.62.1: “yo vi ese uno, la mejor semejanza de los dioses), como en los agregados (8.52.1-3, donde se habla de un uno modelado en varias formas). Y el tema de la identidad divina también se halla esparcido en ambos bloques (en 2.1, donde se identifica al Fuego con los demás dioses, o en 10.51.1-3, donde se habla del Sol, que es uno, y las varias formas del fuego, y se remata con la frase “el dios uno ha visto todas tus variadas formas”).

Por otro lado, la doctrina de la unidad y la identidad se enuncia no sólo respecto al Rey y al Fuego, sino también respecto a toda una gama de dioses como el Viento, el Arquitecto, el Omnipresente, etc. Además, esta doctrina permea todas las capas del *Rg Veda*. Sin embargo, no considero que se trate de un pensamiento religioso ni filosófico. Es decir, estos pasajes no determinan que haya un solo “dios” o un solo “principio”. En cambio, lo que nos muestra este breve recorrido es que la frecuente mención de la unidad y la identidad respecto a diversos dioses no puede ser el parámetro para hablar de monoteísmo o monismo, ni tampoco que se hable de un solo dios al que los poetas nombran de diferentes modos. Debe recordarse que también hay alusiones a lo que “es y no es”, como en 10.129.2: “En ese entonces, la muerte no existía ni tampoco la vida. No existía la marca indicativa del día ni de la noche. Ése uno respiró sin tener aliento mediante su propia voluntad. No existía otra cosa más allá de ello”,²⁶

En mi opinión, esto no implica tampoco el supuesto desarrollo evolutivo del pensamiento védico hacia la abstracción de un solo principio, más bien expresa el reasentamiento de una doctrina que se hizo cada vez más explícita respecto a una

²⁶ *ná mṛtyúr āsīd amṛtaṃ ná tárbi ná rātriṃ yā ābna āsīt praketaḥ. ānīd avātāṃ svadhāyā tād ékaṃ tasmād dhānyān ná parāḥ kīm canāsa*. Traducción de Jamison y Brereton (2014): “Death did not exist nor deathlessness then. There existed no sign of night nor of day. That One breathed without wind by its independent will. There existed nothing else beyond that”.

Divinidad (véase más abajo) que si bien no puede ser determinada tal como es en sí, sí se puede determinar cómo Ella se manifiesta, al menos para los videntes.

Como se vio, el consenso actual es que el vedismo puede ser explicado como un sistema en evolución que incorpora fenómenos de contacto social y ambiental desarrollados en su última etapa —correlativa al último estadio discernible en el texto del *Ṛg Veda*— hacia un sistema monoteísta, o bien, hacia un pensamiento especulativo y, por ende, hacia un sistema monista. En el plano textual, la prueba fehaciente de la dirección tomada y del destino logrado según este desarrollo es que sólo en los ciclos 1 y 10 se hallan claras expresiones de este monoteísmo o monismo. El ejemplo más claro —citado de modo explícito por Sāyana para dar soporte a la idea de un solo dios, además de ser un ejemplo aludido desde Yāska—²⁷ es el verso 1.164.46, una estrofa laudatoria que hace notar que la adoración se dirige a un solo referente: “Lo han nombrado Rey, Aliado, Ocultador, Fuego... [etc.] Entonces, Él es la divina Ave bien alada. A lo uno que es, los inspirados lo llaman de diversas maneras. Lo han nombrado Fuego, Controlador, Rosa de Vientos, [etcétera]”.

¿Qué implicación tiene que la predicación de “lo uno que es” (*ékam sāt*) se sitúe en la última capa de compilación del *Ṛg Veda*? Entre otros, para Renou (1956, p. 8) indica la evolución del pensamiento naturalista hacia el abstraccionismo representado por un solo principio. Para Kunhan Raja (1956, p. 78), en cambio: “No hay indicación de monismo en esto. Cuando mucho sólo hay una indicación de monoteísmo”. En tanto que para Witzel (2004, p. 627), este verso representa una “identificación creativa” en la que los poetas sintetizaron las aparentes contradicciones y las llamativas inconsistencias que se descubren a lo largo del texto del *Ṛg Veda*. Sin embargo, considero que la hipótesis evolutiva del pensamiento védico —usual-

²⁷ Yāska (ca. 400 a.e.c.) es el lexicógrafo, etimologista y comentarista más antiguo de pasajes del *Ṛg Veda*; por su parte, Sāyana (ca. 1300 e.c.) es autor del comentario más completo al *Ṛg Veda* que se posee y el que quizá tenga mayor influencia respecto a estudios tanto tradicionales como académicos.

mente descrita en una cadena del tipo “naturalismo-politeísmo-monoteísmo”— debe ser revisada, al menos en dos puntos:

- i) La división en capas del texto del *R̥g Veda*, la cual se correlaciona con teorías cronológicas, no parece estar basada en un fundamento sólido.

Los restauradores del texto métrico, Van Nooten y Holland (1994), señalan que, a pesar de las variaciones locales en cada ciclo del *R̥g Veda*, hay una uniformidad sustancial en las frecuencias relativas de las formas métricas de los componentes si se toman en cuenta, parte por parte, las líneas de los versos, es decir, las aperturas, los quiebres y las cadencias. Esto es importante, ya que teóricos como Arnold elaboraron sus teorías cronológicas con base en las diferencias métricas y en las prácticas lingüísticas que hay entre ciclos y secciones. Sin embargo, estos autores argumentan que el trabajo de Arnold nunca recibió una crítica adecuada:

En nuestro propio trabajo hemos establecido que la mayoría de los himnos del mismo metro en el *R̥g Veda* están compuestos de acuerdo con los mismos principios métricos. Aun cuando se ha supuesto que “la división de los *maṇḍalas* [o ciclos] está basada al menos en parte sobre fundamentos históricos”, proposición que Arnold llama “un punto de verdadero acuerdo general”, no puede ser probada con base en criterios puramente métricos. Arnold presenta una tabla con siete divisiones que listan un número de características métricas y lingüísticas mediante las cuales se puede juzgar la edad de los himnos. Nosotros encontramos que la mayor parte de éstas tienen muy poca relevancia para agrupar los himnos (1994, p. xii).

- ii) La datación y el proceso de composición del texto del *R̥g Veda*, los cuales se correlacionan con teorías arqueológicas, tampoco parecen estar basados en un fundamento sólido.

En general, se recurre a la correlación de ciertos descubrimientos arqueológicos como una prueba de que la cultura védica poseía tales características. En particular, la teoría de la

“invasión védica” se apoya en el paralelismo de los hallazgos de Harappa y Mohenjo-Dharo con pasajes del texto del *RĠ Veda*. Sin embargo, Thomson (2009, pp. 28-39) argumenta crítica y convincentemente que la mayoría de los pasajes que han sido empleados para tal efecto son muy escasos (a veces de un solo verso) o están mal traducidos. Por ejemplo, el supuesto de que en el *RĠ Veda* se mencionan “ruinas” (*ármaka*) —que corresponderían al estadio final de la civilización del Indo—, o bien, que el río Sarasvātī fluía “hacia el mar” —lo cual respalda una teoría migratoria—, ambos son interpretaciones discutibles de un solo verso, a saber, el 1.133.3 y el 7.92.2 respectivamente (cf. también el supuesto de la mención de “carros y caballos” como base de una teoría militar). Su importante crítica no fue bien recibida del todo ni contestada. No obstante, según la perspectiva representada entre otros por Witzel, estos supuestos se consideran hechos contundentes y se han tomado como piedra de toque de una perspectiva evolucionista.

Para Balagangadhara (1994), el supuesto antropológico según el cual en todas las culturas hay algo que se puede denominar “religión”, sería tanto epistemológica como ontológicamente un planteamiento erróneo. Desde su perspectiva (1994, p. 5), habría que reflexionar con seriedad acerca de la profunda influencia del cristianismo en la cultura occidental y de la emergencia en esta civilización de los estudios teóricos y empíricos de la cultura en general y de la religión en particular. Pero más importante al presente es su conclusión de que en India —y en general en Asia— no habría ni religiones ni “visiones del mundo” debido a que no existiría ahí una sola y radical teoría metafísica respecto de la creación del cosmos ni una singular creencia dogmática compartida socialmente.

Pienso que podemos reservar la denominación de “religión” para una doctrina que afirma un dios y la de “filosofía” para una que afirma un principio; en tanto que la de “poesía iniciática” (véanse conclusiones abajo) se puede dejar para una doctrina que afirma una divinidad. La divinidad se determina desde cierta perspectiva individual e indeterminada en sí misma; en cual-

quier caso, es la realidad última que no se puede describir de manera fehaciente. Los inspirados la alaban mediante diversos nombres, los cuales conforman un coherente entramado que no es susceptible de sistematizarse. Cada nombre denota un dios y cada dios es un aspecto de la divinidad en cuanto calificada con determinados poderes, estancias y características que comparten todos los dioses entre sí de manera pacífica y espontánea: “Los poetas inspirados modelan diversamente con sus palabras al uno, bella ave, como paz” (10.114.5 *suparṇāṃ víprāḥ kaváyo vácobhir ékaṃ sántam bahudhā kalpayanti*).

Conclusiones

La cuestión del referente último en el *Ṛg Veda* no se cierra a una sola definición. Pienso que lo denotado por el referente último queda indefinido porque se trata precisamente de algo indefinible, lo cual permite que cada dios, e incluso cada ser o cada cosa, pueda ser referido en algún momento discursivo como una determinación aspectual de la divinidad, sin que esta determinación llegue a ser ni la única posible ni la sola que lo determina —con palabras al menos—. Esto es, a consecuencia de su carácter indefinible, la divinidad se describe mediante una multiplicidad aspectual integral a través del discurso, sin que por ello quede determinado el referente último con algún nombre divino. Por ello rechazo la noción de religión (monoteísta, henoteísta, politeísta, etc.) o de filosofía (monista) para calificar el pensamiento contenido en el *Ṛg Veda*, ya que ambas suponen algún tipo de determinación que denota el concepto de “dios” o de “principio”. En cambio, propongo calificarlo como poesía iniciática.

Brereton y Jamison (2014) se refieren al *Ṛg Veda* como poesía litúrgica. La única puntualización que hago al respecto es que supeditan el aspecto ritual —y la mitología que conlleva— al aspecto doctrinal. El concepto de “iniciático” debe entenderse simplemente como predicado de poesía “que transmite una doc-

trina” por medio de la comunión entre poetas sabios (*kavi*, *vidvan*, *vipra*, *ṛṣi*, *brahmán*, etc.) y aprendices neófitos, durante una sesión sacrificial. Esto es, más que alguna especie de “teísmo” o de “filosofía primera”, propongo entender el pensamiento védico —al menos el contenido en el texto del *Ṛg Veda*— como una especie de poesía cuyos versos tratan en última instancia de aspectos de una doctrina secreta (*guhā*) sobre el referente último comunicada a iniciados —justo hasta donde eso es posible— mediante palabras, gestos y símbolos (auditivos y visuales principalmente) durante un sacrificio, entendido principalmente como una comunión ritual.

Johnson (1980, p. 4) explora el uso de imágenes enigmáticas en los contextos rituales especulativos del *Ṛg Veda*, argumentando que este uso era deliberado e intencional, en tanto que su forma enigmática era tan importante como su contenido especulativo. Este autor rastrea varios pasajes del *Ṛg Veda* donde parece describirse claramente un simposio sacrificial en el que cada iniciado en la tradición transforma su conciencia ordinaria mediante la ingesta de *soma* a través de la participación en circunloquios para lograr el estado visionario en que se contemplan las imágenes enigmáticas (cuya manifestación es la epifanía del *bráhman* “expansión sacra”). Lo único que hago es dar un paso más al precisar que todo el contexto imaginativo del *Ṛg Veda* es iniciático, esto es, relativo a la transmisión de la doctrina del referente último, el cual, pese a ser indefinido, se manifiesta a sí mismo como la visión de todos los dioses. La definición operativa que empleo en este artículo de *bráhman* intenta guiar el pensamiento en dirección al punto donde el sí mismo de cada uno de los participantes se expande hasta imaginar que repleta, por ejemplo, “el Cielo y la Tierra”. Por ello, mi conclusión es que el *Ṛg Veda* se interpreta mejor como una obra poética compuesta por y para iniciados con base en una comunión sacrificial.

Referencias

- BALAGANGADHARA, S. N. (1994). *The heathen in his blindness: Asia, the West, and the dynamic of religion*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/157006898X00088>
- GELDNER, K. F. (1951). *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins deutsche Übersetzt un mit einem laufenden Kommenar versehen* (Vol. 1). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GHOSE, A. (1971). *The secret of the Veda*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- JAMISON, S. W. y Brereton, J. P. (Trads.) (2014). *The Rig Veda: The earliest religious poetry of India* (Vol. 1). Nueva York, NY: Oxford University Press.
- JOHNSON, W. (1980). *Poetry and speculation of the Ṛg Veda*. Berkeley, CA: University of California Press.
- KEITH, A. B. (1925). *The Religion and philosophy of the Veda and Upanishads* (2 vols.). Cambridge, MA: Harvard University.
- KUNHAN RAJA, C. (Trad.) (1956). *Asya Vāmasya Hymn. (The Riddle of the Universe): Rigveda 1.164*. Madras: Ganesh & Co.
- MACDONELL, A. A. (1917). *Excerpts from: A Vedic reader. For students*. Recuperado de <http://www.sacred-texts.com/hin/vedaread.htm>
- MASUZAWA, T. (2005). *The invention of world religions or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MORELAND, W. H. y Chatterjee, A. Ch. (1958). *A short history of India*. Londres: Longmans.
- MÜLLER, F. M. (2000). *India: What can it teach us?* Nueva Delhi: Penguin Books.
- OBERLIES, T. (1998). *Die Religion des Rgveda: Erster Teil: Das religiöse System des Rgveda*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien.
- PINCOTT, F. (1887). The first maṇḍala of the Ṛg Veda. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19(4), 598-624. <https://dx.doi.org/10.1017/S0035869X00019717>
- RENOU, L. (Trad.) (1956). *Hymnes spéculatifs du Véda*. París: Gallimard.
- SPESS, D. L. (2000). *Soma: The divine hallucinogen*. Rochester, VT: Park Street Press.
- THOMSON, K. (2009). A still undeciphered text: How the scientific

- approach to the *Rigveda* would open up Indo-European studies. *Journal of Indo-European Studies*, 37(1-2), 1-72.
- VAN NOOTEN, B. A. y Holland, G. B. (Eds.) (1994). *Rig Veda: A metrically restored text, with an introduction and notes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WITZEL, M. (2004), The Ṛgvedic religious system and its Central Asian and Hindukush Antecedents. En A. Griffiths y J. E. M. Houben (Eds.), *The Vedas: Texts, language and ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002* (pp. 581-636). Groninga: Egbert Forsten.
- WITZEL, M. et al. (Trads.) (2007). *Rig-Veda: das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Frankfort del Meno: Weltreligionen.

Anselmo Hernández Quiroz es licenciado en psicología por el Instituto Politécnico Nacional de México; maestro en estudios de Asia y África, especialidad Sur de Asia, por El Colegio de México, y doctor en lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaboró en el *Diccionario sánscrito-español* (en proceso de edición final), basado en el *Dictionari sànskrit-català* de Òscar Pujol. Ha traducido dos textos del sánscrito al español sobre la temática de la filosofía de la mente y el culto ritual iniciático del dios Ganapati.

<https://orcid.org/0000-0002-2074-095X>
ahquiroz@colmex.mx

