

Raquel Ferrández Formoso

Resucitar a Kāla: tiempo que muere y tiempo que mata en los Purāṇas

Resumen: *El dios Śiva encarna el tiempo y la inmortalidad, el deseo y la sublimación del deseo, la muerte y el poder que el yogui tiene para conquistarla; por ello, el dios de los ascetas es a un tiempo el límite que impone la naturaleza y el poder oculto en esa misma naturaleza, capaz de sobrepasar sus propios límites. Kāla, el dios hindú del tiempo, nos hace madurar y luego nos engulle, devorándose a sí mismo. Pero también puede morir por un golpe de impaciencia, cuando despierta la furia ígnea del dios Śiva, vencedor de la muerte (mṛtyunjāya) y señor del tiempo (mahākāla). Cuando esto sucede, los mortales le imploran a Śiva que le devuelva la vida, pues el tiempo es sinónimo de aliento vital (prāṇabhuta). La literatura purāṇica muestra, a lo largo de tramas narrativas solidarias, las reacciones contrarias que suscita en nosotros la experiencia del tiempo: cuando Kāla se asocia con Māyā, puede hacer que experimentemos un instante como si fuesen años. Además, la experiencia cíclica de la reencarnación invierte el orden lógico de las relaciones, pues el niño puede ser más sabio, por más viejo, que sus propios padres.*

Palabras clave: *muerte, Shiva, reencarnación, eterno retorno, yoga*

Abstract: *The god Śiva embodies time and immortality, desire and the sublimation of desire, death and the power that the yogi has to conquer it; For this reason, the god of ascetics is at the*

same time the limit imposed by nature and the hidden power in that same nature, capable of exceeding its own limits. Kāla, the Hindu god of time, makes us mature and then swallows us, devouring himself. But he can also die from a stroke of impatience, when he awakens the fiery fury of the god Śiva, conqueror of death (mṛtyunjāya) and lord of time (mahākāla). When this happens, mortals implore Śiva to bring him back to life, for time is synonymous with vital breath (prāṇabhuta). The purāṇic literature shows, through sympathetic narrative plots, the contrary reactions that the experience of time elicits in us: when Kāla is associated with Māyā, he can make us experience an instant as if it were years. In addition, the cyclical experience of reincarnation reverses the logical order of relationships, since the child may be wiser, and older than her own parents.

Keywords: *death, Shiva, reincarnation, eternal return, yoga*

1. Compasión por el *samsāra*

En una de las historias del *Mahābhārata*, Nārada refiere el mito del dios Brahmā, creador de innumerables seres vivos que no conocían la muerte y bajo cuyo peso la tierra amenazaba con hundirse en el agua. Brahmā meditó largo tiempo una solución al problema de la superpoblación, pero al no encontrarla se dejó invadir



por la ira. Así fue como de su cuerpo surgió el fuego con el que comenzó a destruir todo el universo (Mbh, XII.248.16) (1). Fue entonces cuando Sṭhānu, contemplando el espectáculo de la conflagración, en un acto de compasión intercedió por los seres vivos y le rogó a Brahmā que, tras morir, los seres pudieran retornar una y otra vez a la vida (Mbh, XII.249.12) (2). Sṭhānu (literalmente: “pilar, poste”), la forma estática de Śiva, le ruega a Brahmā que se compadezca de los seres vivos evitando su destrucción definitiva y dando así origen al ciclo de retornos que va a configurar el *samsāra*. Este retorno (*āvṛtti*) de los seres vivos, mediado por un proceso de reencarnación continua e indefinida, es el espectáculo fundamental de los ascetas indios que, desde los tiempos śramánicos del siglo V a.n.e., van a buscar precisamente liberarse de las garras del tiempo y sus recurrencias, con el fin de no retornar nunca más a la existencia. La inmortalidad (pāli: *amaratta*) de la que nos habla Gotama Buda describiendo escuetamente el *nibbāna*, el aislamiento definitivo de la conciencia que es la meta del yoga de Patañjali, la fusión en el puro *brahman* que nos presentan las *Upaniṣads*, todos estos senderos de autoconocimiento podrían tener como finalidad lo que el filósofo vedántico Śaṅkara denominó el “eterno-nunca-retorno” (*nityānāvṛtti*, Chbh, 5.10.1-2). Sin embargo, esta historia del *Mahābhārata* quiere explicar el origen del *samsāra* a partir de un acto de compasión. Atendiendo a la petición de Śiva-Sṭhānu, Brahmā hace nacer de su cuerpo a una joven diosa de la Muerte, compasiva y llorosa, que se niega a realizar la tarea para la que ha sido creada. El llanto de la muerte es lo que verdaderamente mata: en contra de su voluntad, sus lágrimas se convierten en enfermedades que penetran el cuerpo de los seres vivos (Mbh, XII.250.41) (3). Pero gracias a la compasión de Sṭhānu, los seres no desaparecen para siempre; tras la muerte, cumplirán su estancia correspondiente en el lugar que les corresponda a sus actos y a su comportamiento y así regresarán a la vida en unas condiciones acordes a sus méritos y deméritos. Esta condición de “eternos retornantes” no satisface a los ascetas indios que van a diseñar modos de vida diversos, sustentados en experiencias e ideas diferentes, con el único propósito de liberarse de un tiempo

que es garantía de repetición y recurrencia –en el *Jaiminīya Brāhmaṇa*, el tiempo (*ahoratrā*, literalmente “día y noche”) ya es sinónimo de “morir otra vez”, *punarmṛtyu*– (4). Finalmente, se trata de poder enfrentarse a las fuerzas del *samsāra* (el tiempo, la repetición, el deseo, la ignorancia) y pronunciar, llegado el momento de la muerte física, las mismas palabras del sabio Śveta en el *Liṅga Purāṇa*: “¿Qué [daño] podría hacerme la muerte? Yo ya estoy muerto para la muerte” (LP, 1.30.6) (5). No se trata de una juventud inmortal ni de una eternidad biológica. Ser inmortal para la muerte, como decía Śveta, significa que uno ya ha muerto a la recurrencia, que se es inmune a la repetición, o que se está fuera del ciclo vida-muerte-vida que arrastra a todas las criaturas. Se trata de realizar una desaparición eterna, no una permanencia eterna. Paradójicamente, muchos de los caminos propuestos para tal liberación exigen un comportamiento y un compromiso éticos que solo pueden mejorar la sociedad y el mundo –y también la vida de quienes, precipitadamente, no dudan en juzgar dichos ascetismos como “pesimistas”– (6).

Entre el Eterno retorno y el Eterno-nunca-retorno, el tiempo está vinculado siempre a la repetición: podemos relacionarnos con él desde su propio patrón de recurrencia infinita, o bien podemos liberarnos de él para acceder a la auténtica eternidad que no es susceptible de repetirse, porque es definitiva e irreversible. A un lado, el tiempo que mata y da vida, una y otra vez; al otro, el tiempo que muere de una vez por todas. En el *Liṅga Purāṇa*, el sabio Śveta consigue librarse de la muerte gracias a su intensa devoción a Śiva, y en el *Skanda Purāṇa* (SP), el propio Śveta le suplicará a Śiva que rescite al dios del tiempo, Kāla, al que había calcinado con su tercer ojo, pues “sin el tiempo nada podría existir” (SP, 1.32.54). En la literatura purāṇica se refleja este juego de sentimientos encontrados que suscita el tiempo en nosotros, en tanto cuna y al mismo tiempo sepulcro de los seres vivos. Cada día que envejecemos, es el tiempo mismo el que está muriendo para engullirse finalmente a sí mismo, pues es él quien nos cocina (*pacati*), es decir, el que nos hace madurar, y él quien nos devora (*samharati*), tal y como puede leerse en el *Mahābhārata* (1.188). Siguiendo esta línea,

en el *Bhāgavata Purāṇa*, Śuka explica cómo se materializa esa muerte cotidiana: por la noche morimos a causa del sueño (*nidrayā*) y de las relaciones sexuales (*vyavāyena*), y durante el día nos mata el deseo de dinero (*arthehayā*) y la necesidad de mantener a nuestra familia (*kuṭumbabharāṇena*; BhP, 2.1.3) (7). Estos cuatro quehaceres comunes de la vida mundana nos roban la energía (*vayas*), y se convierten en sumideros por donde se va desperdiciando nuestro *prāṇa* o aliento vital. En este Purāṇa se hace una apología de la vida ascética, pero debemos reconocer la validez de este pensamiento para la vida mundana: en nuestra sociedad hipersexualizada e hipermaterialista, el sexo y el dinero son los dos focos que más *prāṇa* nos quitan, y sospecho que el grueso de los mortales (ya sea por necesidad o por negligencia) les dedica a estos dos temas la mayor parte de su existencia.

En este escrito comparto mi propia lectura de algunos pasajes purāṇicos que tratan sobre la temporalidad y la finitud. Parto de la experiencia personal de que nuestra relación con la muerte determina la profundidad de nuestra relación con la vida. Cuando en el *Garuḍa Purāṇa* (GarP) se nos dice que somos susceptibles de morir a partir del momento en que somos concebidos (*ādhānān-mṛtyum-āpnoti*), se cruza en mi camino, irremediabilmente, aquel pensamiento punzante del *Campesino de Bohemia* de Johannes von Tepl, una de las pocas citas que Heidegger incluye en *Ser y tiempo* (1993, 268): “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”.

Desde el mismo momento de la concepción [al ser humano] lo espera la muerte, no importa si es niño, anciano o joven, si es rico o pobre, guapo o feo, ignorante o sabio, si es un brahmán o un nacido en otra casta. (GarP, 2.24.28-30) (8)

El hecho ineludible de la muerte lo tienen presente tanto los ascetas que buscan liberarse de su dominio, como los pensadores que contemplan el pasar del tiempo y tratan de poner en palabras lo inconmensurable de su tarea, y el sentido que la finitud otorga a cada vida. Es en este rostro íntimo del tiempo en el que voy a centrarme, y no

en su rostro macrocósmico, entendido como ese ciclo que traza una sucesión de cuatro eras cósmicas o *yugas* (1. Kṛta/Satya, 2. Tretā, 3. Dvāpara, 4. Kali) siguiendo una pendiente decadente para culminar en la disolución (*pralaya*) o la conflagración (*kālāgni*) del universo y el retorno al primer período. La teoría de los *yugas* aparece formulada por primera vez en el *Mahābhārata*, en el *Yuga Purāṇa* y en el *Mānava Dharmasāstra* (González-Reimann, 2014, p. 357). Es posible encontrarla repetida en muchos *purāṇas*, ilustrada con diversas historias sobre el comportamiento moral adecuado en la era en que supuestamente nos encontramos (la edad oscura o *Kali yuga*). También Śiva, en su dimensión cósmica, cuando adopta su forma temporal (*kālarūpa*) se convierte en el firmamento, manifestándose en las constelaciones del zodiaco (*Vāmana Purāṇa*, 5.32-42); pero, insisto, prefiero centrarme en el rostro más individual del tiempo, experiencia silenciosa de cada ser vivo.

Los Purāṇas conforman un cuerpo muy voluminoso de textos populares en los que la mitología, la cosmología, la moral religiosa hindú, e incluso ciertos temas políticos se encuentran entremezclados, a veces explícitamente vinculados a un dios en concreto (Śiva, Viṣṇu bajo la forma de Kṛṣṇa, etc.). Esta literatura es tan extensa que, a menudo, cuando se habla de Purāṇas se alude a los dieciocho Mahāpurāṇas, siendo conscientes de que existen muchos más (Upa-purāṇas, Purāṇas vinculados a una región específica de India, etc.). Pudo haber existido una literatura purāṇica anterior a la composición del *Mahābhārata*, pero los textos conservados con ese nombre son posteriores y relativamente recientes, todos ellos datados a lo largo de la Edad Media. “La mayoría de los textos purāṇicos podría haber surgido entre el 300 y el 800; sin embargo, hay añadidos que proceden del siglo XIII en adelante”, comenta Klaus Mylius (2015, p. 121), y añade que “es preciso distinguir e investigar los diferentes estratos cronológicos por separado –igual que en los libros del *Mahābhārata*–”. El lector cuenta con esa *Historia de la literatura india antigua* de Mylius traducida al castellano, y también con otras obras monográficas en inglés dedicadas específicamente al estudio de los Purāṇas, donde

podrá consultar la historia, la transmisión y el contexto en el que se desarrollaron estos textos. Por ejemplo, Ludo Rocher les dedica un estudio clásico en el que señala que su datación relativamente tardía, así como la increíble extensión de esta literatura sánscrita, provocó que los indólogos europeos en tiempos del Romanticismo menospreciasen la literatura purānica. Este menosprecio ya no se mantiene hoy, por suerte, pero la ausencia de ediciones críticas de muchas de estas obras desmotiva a una buena parte de los investigadores (Rocher, 1986, pp. 5-7).

En lo que sigue, menciono algunos detalles de la relación antagónica que mantienen Śiva, vencedor de la muerte (*mṛtyunjāya*) y Kāla, dios del tiempo y de la muerte. En verdad, el dios Kāla solo es un aspecto más del propio Śiva, dios de lo temporal y de lo eterno, a la vez Señor (*mahakāla*) y Asesino del tiempo (*kālāntaka/kālakāla*).

Me detengo, en segundo lugar, en la cronología del individuo que participa de la reencarnación, un eterno retorno solitario en el que, una y otra vez, se pierde y se recupera a sí mismo. Aquí es donde nos salen al paso lo que llamo *vínculos inversos*, pues la edad espiritual o la edad de la conciencia obedece a la cronología de la reencarnación y no a los ritmos biológicos del crecimiento: el niño puede ser más sabio, por más viejo, que su propio padre, y el orden natural del cuidado se altera por completo. Esto se refleja con mucha nitidez en la historia de Sumatī, un niño que amonesta severamente a su padre y se dispone a enseñarle verdades espirituales que Sumatī ha realizado ya en vidas pasadas, invirtiéndose así por completo los roles lógicos de la madurez biológica. Al final de este escrito incluyo un amplio pasaje de esta historia narrada en el *Mārkaṇḍeya Purāna*.

2. Resucitar a Kāla: tiempo que muere y tiempo que mata

El dios védico de la muerte, Mṛtyu, con el tiempo pasó a identificarse con Yama (RV, 10.165.4d), Rey del inframundo y primer mortal en experimentar la muerte (*yo mamāra prathamō*

martyānām; AV, 18.3.13). Del mismo modo, es habitual encontrar a Kāla, el dios indio del tiempo, identificado con Yama. Sabemos que sin el tiempo no existiría la muerte, por lo que Kāla alude no solo a la duración de una vida (*āyus*), sino especialmente a los dos fenómenos que dan sentido a esa duración: el nacimiento y la muerte. En el *Garuḍa Purāna* (2.8.28-29) se ofrece una lista con los siete nombres de Yama: Yama, Dharmarāja (rey del *dharma*), Mṛtyu, Antaka (el finalizador), Vaivasvata, Kāla y Sarvapṛāṇahara (el que quita la vida [*prāṇa*] a todos los seres). En ocasiones, es posible encontrar en una misma historia a Kāla y a Yama cumpliendo tareas diferentes, aunque relacionadas con la muerte (ver SP, 1.32); en otros casos, solo se menciona a uno de ellos, y se le denomina alternativamente Yama o Kāla a lo largo de la historia (ver LP, 1.30). En este escrito voy a usar ambos nombres de forma intercambiable cuando la narración así lo exija, advirtiendo al lector que estoy nombrando un mismo poder o una misma deidad.

En calidad de personificación del tiempo y de la muerte, el dios Kāla se comporta como el amo de llaves de la liberación, cerrando o abriendo la puerta a la memoria y administrando a su paso los espacios de olvido y retorno. Arjuna es el personaje que mejor encarna esta sucesión de despertares y olvidos, teniendo en cuenta las graves pérdidas de memoria que sufre a lo largo del *Mahābhārata*. La conversación que mantiene con Kṛṣṇa en el campo de Kurukṣetra se desencadena, precisamente, por un golpe de olvido que le causa la tristeza. Poco importa que sus últimas palabras en el campo de batalla sean: “el engaño se ha desvanecido, he recuperado mi memoria” (*naṣṭo mohaḥ smṛtir labdhā*; BG, 18.73). El diálogo reflejado en la *Bhagavad Gītā* tendrá que ser repetido de nuevo, más adelante, a petición de Arjuna. Esta repetición da lugar a la *Anugīta*, un texto de treinta y seis capítulos que también pertenece al corpus del *Mahābhārata*. Al final del *Mahābhārata* (16.9) puede apreciarse de nuevo el mismo olvido, cuando Arjuna desfallece ante la muerte de Kṛṣṇa y se lamenta de su incapacidad para salvarlo. Con el fin de que deje de sufrir innecesariamente por aquello que no puede cambiar, Vyāsa intenta explicarle la naturaleza del tiempo:

El tiempo es la raíz del universo, la semilla del mundo, oh Dhananjaya. El tiempo se lo lleva todo de nuevo como le place. Habiendo sido fuerte, la persona vuelve a ser débil, y el que fue poderoso, ahora obedece las órdenes de otros. Tus armas, habiendo cumplido su deber, se han ido al lugar de donde vinieron, y de nuevo volverán a tus manos cuando sea el momento. (Mbh, 16.9-33-35) (9)

La memoria de Arjuna, sin embargo, se revela movедiza y poco fiable. Las circunstancias vuelven a embestirlo varias veces haciéndole retroceder al punto de partida. Cuando trata de resumirle a su hermano mayor, Yudhiṣṭhira, la conversación que ha mantenido con Vyāsa, la respuesta de Yudhiṣṭhira será tan genial como asertiva: “¡Oh, Arjuna! El tiempo cocina a todos los seres” (Mbh, 17.1.3) (10). El tiempo nos cocina (*pacati*; es decir, nos hace madurar), y el tiempo nos devora (*samharati*; Mbh 1.1.188) (11). Metafóricamente, somos un plato cocinado y servido por el tiempo para su propia degustación final. En el *Skanda Purāna*, también se dice que el tiempo devora a todos los seres. Ávido por tragarse la vida de un devoto de Śiva, el dios del tiempo irrumpe en el templo mientras el rey Śveta está meditando, con la intención de matarlo. Tiene que hacerlo él porque el dios de la muerte, Yama, lo ha intentado previamente, sin éxito. “¿Por qué no te has llevado al rey, Yama?”, le reprende Kāla, “aunque te acompañan tus mensajeros, me da la impresión de que estás asustado” (12). Resulta cuanto menos curioso el momento en el que el Tiempo le dice a la Muerte: “a mi orden, no pierdas el tiempo” (13). Yama y sus mensajeros, tienen miedo de Śiva y su tridente, y se encuentran paralizados, congelados como si hubieran sido pintados (14). Teniendo en cuenta que el dios Śiva es, por excelencia el “vencedor de la muerte” (*mṛtyunjāya*), el miedo de Yama es comprensible. Así las cosas, Kāla se ve obligado a llevar a cabo la tarea que le correspondía a su compañero de batallas. Y aunque consigue entrar en el templo, no logra llegar hasta el rey, pues Śiva le corta el paso tranquilamente, calcinándolo con su tercer ojo. Da la impresión de que, en esta historia, Kāla muere por su propia impaciencia, y esta es una de las

muchas formas que el tiempo tiene de matarse a sí mismo. Mientras tanto, el rey Śveta, que ha salido de su meditación, pregunta quién es el que ha sido reducido a cenizas. Śiva responde: “Gran rey, este es el devorador de todos los seres” (SP, 1.32.48) (15). La historia revela entonces un doble sentido, cuando Śveta le pide a Śiva que resucite al tiempo inmediatamente. Tal vez por su condición mortal, Śveta es consciente de que “sin el tiempo nada podría existir”, sabe que del tiempo depende no solo la muerte sino también la vida, no solo la destrucción de los seres sino también su nacimiento, pues el tiempo es sinónimo de aliento vital (*prāṇabhuta*).

Kāla es el destructor de lo móvil y lo inmóvil, pero también es un protector único. Deviniendo aliento vital, es el creador de todas las criaturas. Por esto, devuélvelo a la vida rápidamente. Porque eres superior a la creación, devuélvele la vida a Kāla rápidamente. Porque eres la gran disolución de todas las criaturas, Śambhu, revive al venerable Kāla. Sin el tiempo nada podría existir. (SP, 1.32.52-54) (16)

Así es como Kāla recupera la vida, y regresa junto a su esposa, Māyā (ilusión, magia), gracias a la voluntad de poder de una de sus víctimas. Śveta es capaz de querer al tiempo hasta el punto de implorar su resurrección. La historia contiene su propia moraleja: por un lado, tras su muerte se aprecia el rol indispensable del tiempo en la trama vital; por otro lado, el dios del tiempo tuvo que morir para conocer sus límites. Una vez resucitado, indica a Yama y a sus mensajeros que no molesten a los devotos de Śiva. Esos devotos, ordena Kāla, no deben ser llevados a sus dominios.

El *Narasimha Purāna* (uno de los numerosos *upa-purānas*) relata una historia similar, pero en un contexto visnuita: el joven Mārkaṇḍeya, destinado a morir a los doce años de edad, conquista la muerte gracias a su penitencia en el bosque y a su devoción a Viṣṇu. El propio Viṣṇu le recita al oído el salmo que ha de entonar para espantar a Yama y sus mensajeros. Cada estrofa del salmo comienza preguntando: “¿Qué puede hacerme la muerte...?” (*kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati*). Por ejemplo, “¿qué puede hacerme la muerte si he

tomado refugio en Govinda de ojos de loto, el eterno, no nacido e inmutable Keśava?” (17), o bien “¿qué puede hacerme la muerte si he tomado refugio en Damodhara, origen del mundo, del color de la luz, el inalcanzable Vasudeva?” (18), y así sucesivamente. El fervor del amor devocional vuelve invencible al amante. Por la sinceridad de Mārkaṇḍeya a la hora de recitar este salmo, los mensajeros de Viṣṇu (*Viṣṇudūtas*) hieren a los mensajeros de Yama (*Yamadūtas*) y el joven vence al destino y conquista la muerte. Al igual que en la historia anterior, Yama hace saber a sus mensajeros que no deben molestar a los devotos de Viṣṇu. En esta historia, sin embargo, Yama no muere y Mārkaṇḍeya le suplica a Viṣṇu el don de la longevidad (*cirāyus*, NsP, 10.44) con el fin de poder seguir adorándolo y llegar a ver su forma. Aquí se hace patente la diferencia entre conquistar la muerte y tener una vida longeva, pues se presentan como dos dones separados e independientes. El segundo solo se justifica por la intensa devoción de Mārkaṇḍeya, que quiere vivir lo máximo posible para continuar sirviendo a Viṣṇu.

David Shulman investigó el mito de Mārkaṇḍeya tal y como se relata en varios textos del hinduismo tamil, enmarcado en un contexto śivaíta y con diferencias importantes respecto al relato visnúíta. En esta versión de la historia, Śiva emerge del *liṅga* para salvar a Mārkaṇḍeya y mata a Kāla de un puntapié. Algunos textos narran la secuela de este asesinato, cuando los dioses solicitan su resurrección. Ya resucitado, Kāla se arrepiente de haber intentado llevarse a un devoto de Śiva. El propio dios de la muerte se somete a una penitencia para expiar sus malas acciones y ganarse el favor de Śiva, por lo que este le concede un deseo. “Que nunca más vuelva a sentir egoísmo”, le implora Yama, prometiéndole que nunca volverá a tocar a sus devotos (Shulman, 1984, p. 39). Teniendo en cuenta que Śiva es el Tiempo y el Asesino del Tiempo, la Muerte y el Conquistador de la muerte, Shulman (1984) comenta lúcidamente: “La victoria de Śiva sobre la Muerte es, en primer lugar, una victoria sobre su propia naturaleza” (p.39). En este dios se reúnen las dos potencias, finitud e inmortalidad; las continuas peleas entre ambas son las propias de una naturaleza que busca transformarse a sí misma, sublimar hasta la última de

sus potencialidades ocultas. Cuando Śiva mata al Tiempo, lo que muere es una forma de sí mismo (*kālarūpa*) para dar nacimiento a otra que estaba latente y cuya naturaleza es trascendente e inmortal (*mahākāla*). Tomando como referencia ciertos pasajes del *Śiva Purāṇa*, Stella Kramrisch (2003, p. 258) comenta:

Dentro del ser de Śiva, Śiva Kālarūpin es la antítesis de Śiva, el señor del Yoga. Como Yogui Supremo, Śiva es la imagen simbólica no del tiempo, sino de la eternidad, la dimensión insondable de lo Increado realizado, paradójicamente, en los seres encarnados que son yoguis (ŚP, 5.26.12). Kāla, la calamidad inherente a la existencia, es una forma de Śiva, está bajo el control de Śiva, pero Śiva no está sometido a su control. (ŚP, 7.1.7.9-10)

Este juego de fuerzas, entre la finitud y la inmortalidad, está inserto en la propia naturaleza del dios de los yoguis y acontece también en lo que respecta al deseo y las pasiones sexuales. Śiva es, al mismo tiempo, Kāma (dios del deseo) y el destructor de Kāma. Tratando sobre el *Bhāgavata Purāṇa* (un texto visnúíta), E. H. Rick Jarrow (2003, p. 51) comenta que en esta narración la muerte “no camina sola, sino que opera junto a sus principales aliados: el tiempo (*kāla*), el destino (*daiva*) y la sexualidad (*kāma*)”. Según este investigador, no se trata de un enfrentamiento entre el deseo (*eros*) y la muerte (*thanatos*) sino de una colaboración solidaria entre ambos, pues el deseo *conduce* a la muerte. Esta idea podemos encontrarla reflejada de modos diversos en la literatura purāṇica, ya sea visnúíta o śivaíta. Así, es frecuente encontrar el episodio en el que Śiva hace arder a Kāma con su tercer ojo (ŚP, 3.19; VāmP, 6) para después resucitarlo, igual que sucedía con Kāla. Tiempo y deseo son aspectos de la naturaleza de Śiva, como también lo son la conquista del tiempo y la conquista del deseo. En el *Śiva Purāṇa*, el dios Indra le pide a Kāma que lance una de sus flechas a Śiva. Según la profecía de Brahmā, solamente el hijo de Śiva podría vencer al demonio Tāraka; para ello, Kāma debía encender el deseo del dios de los ascetas por Pārvatī, con el fin de que pudieran concebir un hijo. Junto a su esposa, Rati

(la diosa del amor y la sexualidad), y el hechizo de la primavera (*vasanta*) –su ministra consejera (*sacivas*; ŚP, 3.17.24)–, Kāma consigue tras mucho esfuerzo distraer la mente meditativa de Śiva y tornarla hacia la belleza de Pārvatī. “Si yo, Īśvara, he podido desear el contacto con el cuerpo [de una mujer], qué no va a desear otro débil y carente de autocontrol”, recapacita Śiva (ŚP, 3.18.44) (19). Pero Kāma no es, ni mucho menos, invencible: Śiva lo calcina con su tercer ojo, para desolación de Rati y del resto de los dioses que imploran su resurrección (ŚP, 3.19.15). Entonces, Śiva da instrucciones a Rati sobre el momento en el que su marido volverá a la vida, matizando: “resucitaré a Kāma en mi interior” (*jīvayiṣyāmi cāntare*; ŚP, 3.19.48).

A lo largo de los *Purānas*, la historia de la victoria de Śiva sobre Kāma está puntuada por episodios que la matizan y que son incluso contradictorios: Śiva hace arder a Kāma solo para resucitarle en una forma más poderosa; (...) y la última complicación hindú, Śiva es Kāma. (O’Flaherty en Kramrisch, 2003, p. 329)

En los límites que nos impone la naturaleza encontraremos también la posibilidad de transformarlos. Tiempo y deseo, enemigos de Śiva, están en su propio interior y es en el interior donde el yogui ha de sublimarlos.

En su asociación con el poder de *māyā*, el tiempo puede crear para el individuo ráfagas de confusión relativas a la duración de una experiencia, pero también a la naturaleza del estado en el que sucede: el sueño o la vigilia. Esto se ilustra en historias como la del rey Hariścandra, relatada en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, que guarda ciertas similitudes con la historia bíblica de Job, si tenemos en cuenta las duras pruebas de sufrimiento y desesperación a las que se somete Hariścandra, y su ascenso al cielo como recompensa por haber mantenido intacta su fe. También guarda similitudes con la historia del rey Lavana narrada en el *Mokṣopāya* (s. X d.n.e), mejor conocido como *Yogavāsiṣṭha*. De hecho, en esta obra se menciona explícitamente el relato de Hariścandra, cuando la diosa Sarasvatī intenta explicarle a la reina Līlā la naturaleza cambiante

e irreal del tiempo: “Para Hariścandra, una noche devino doce años”, advierte Sarasvatī, “para todos aquellos que están separados de sus seres queridos (*kāntāviraḥiṇām*), un día dura un año” (20). La versión del relato de Hariścandra que nos ofrece el *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (caps. 7-9), comienza cuando el rey hace enfadar al asceta Viśvāmitra. Como resultado, el asceta desposee a Hariścandra de su reino y todos sus bienes, y lo aboca a la mendicidad junto a su mujer y su hijo. Estando todavía en deuda con Viśvāmitra, Hariścandra se ve obligado a vender a su mujer y a su hijo, y se pone al servicio de un *caṇḍāla* (i.e. descastado) en el trabajo de las pilas funerarias. Este *caṇḍāla* no es otro que el dios Dharma disfrazado, pero Hariścandra solo percibe su propia miseria y, separado de sus seres queridos, no ve la luz al final del camino. En esas condiciones, doce meses transcurren como si fuesen cien (21) y cae en un profundo sueño (*nidrābhībhūta*). En el interior de la experiencia onírica, Hariścandra vive doce años de profundo tumulto. Viéndose en el útero de una mujer *caṇḍāla*, se promete a sí mismo: “En cuanto nazca, me entregaré al deber de la liberación” (22). Como veremos en el siguiente epígrafe, en los *Purānas* se relatan numerosos pasajes en los que el feto, siendo consciente de la situación circular en la que está inmerso, se compromete a liberarse del *samsāra* en su inminente vida, aunque, cuando finalmente nace, varios obstáculos le impiden cumplir esta promesa o incluso hacen que la olvide por completo. En esta historia en concreto, sin embargo, Hariścandra está soñando. Después de nacer y ya siendo un niño al servicio de un *caṇḍāla*, unos brahmanes lo maldicen y va a parar al infierno, donde los mensajeros de Yama lo torturan una y otra vez. Y aunque solo permaneció en el infierno un día, lo vivió como si fuese un siglo (23). Después pasa por diferentes cuerpos y encarnaciones: nace en forma de perro, de buey, oveja, pájaro, gusano, pez, etc., hasta que nace de nuevo con forma humana, asumiendo la vida de un rey que pierde su reino y su familia jugando a los dados, para morir en el bosque devorado por un león. Cuando Hariścandra despierta de esta larga pesadilla, lo primero que pregunta es si han transcurrido doce años; la respuesta es negativa,

pues –al igual que el rey Lavana en la historia del *Mokṣopāya*– Hariścandra ha estado dormido solo un instante (MarkP, 8.164). El tiempo onírico no se corresponde con el tiempo de la vigilia. Finalmente, trabajando en las pilas funerarias se reencuentra con su mujer, que lleva el cadáver de su hijo, muerto por la mordedura de la “serpiente del destino” (*daivāhi*): “Mi hijo ha sido mordido por la cruel serpiente del destino”, se lamenta Hariścandra (24). Profundamente tristes por este amargo reencuentro, el matrimonio está dispuesto a arrojar a una de las pilas funerarias, pero en ese instante los dioses liderados por Indra descienden para devolverle la vida a su hijo, y ofrecerles a los tres el ascenso a los cielos.

3. En el purgatorio del útero. Reencarnación y vínculos inversos

Según cuentan algunas historias purānicas, el autoconocimiento del feto en el interior del útero es asombrosamente superior al del niño en el que está a punto de convertirse. El ser que ha tomado conciencia del *samsāra*, se promete a sí mismo dedicar su inminente vida a realizar la liberación. Pero una vez más, el velo ilusorio de *māyā* empaña este propósito en cuanto nace. Por ejemplo, leemos en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*:

Una vez allí [en el útero], muchos asuntos del *samsāra* acuden a [su] memoria; por tanto, presionado aquí y allá, cae en una profunda apatía [y se dice a sí mismo]: “No volveré a actuar así cuando sea liberado del útero. Me esforzaré tanto que no experimentaré [de nuevo] el nacimiento”. Así medita recordando un centenar de dolores inherentes a la existencia, que ya han sido experimentados previamente y que provienen del destino. Entonces con el paso del tiempo, el feto se gira boca abajo, porque nace en el noveno o décimo mes; mientras sale [del vientre] es herido por el viento de Prajāpati, y sale gimiendo, dolido en el fondo del corazón por el sufrimiento; expulsado del útero, cae en un sufrimiento insoportable, y adquiere conciencia cuando entra en contacto con el aire. Entonces, la poderosa fuerza ilusoria de Viṣṇu (*vaiṣṇavī māyā*) lo asalta, y su ser

queda estupefacto, por lo que pierde el conocimiento. Desprovisto de conocimiento, el recién nacido entra en la infancia, después en la adolescencia y en la juventud, y su angustia también va creciendo, así de nuevo muere y vuelve a nacer. Deambula en esta rueda del *samsāra* como un cubo de agua en un pozo. (MarkP, 11.13-19) (25)

La placenta deviene campo de batalla y cumple la función de purgatorio; en el útero, el ser-feto toma conciencia de su condición de ser sufriente, se hace cargo de las acciones buenas y malas cometidas en otras existencias y gracias a este recuerdo, se fija una meta muy clara para su inminente vida. Lamentablemente, después del viento de Prajāpati y de la *māyā* de Viṣṇu, esta meta se difumina y también todo su autoconocimiento. En el *Garuḍa Purāṇa*, se ofrece una explicación similar:

Uno debe realizar un serio esfuerzo para destruir el pecado (*pātaka*). Los pecados cometidos a lo largo de muchos nacimientos son de tres clases. Tan pronto como deviene humana, la persona los sufre todos. Al recordar todos sus nacimientos [previos] la percepción de lo realizado le hace sufrir. Observando desde el útero [todo aquello] pasado producido por el karma con respecto a sus existencias anteriores en forma de pájaro y otros animales, cuando el hombre permanece en el útero deviene un pecador, y se da cuenta de las aflicciones [inherentes a la vida], como la deformación debido a la vejez, etc. Pero en cuanto es liberado del vientre se ve cubierto por la oscuridad de la ignorancia (*ajñāna-timira-avṛtaḥ*). Y en la juventud está ciego por la oscuridad (*timirāndha*). El que advierte eso goza de la liberación. La muerte se alcanza desde el momento mismo de la concepción, no importa si se es niño o viejo, si se es rico o pobre, guapo o feo, si se es sabio o ignorante, *brahmān* o nacido en otra casta. (GarP, 2.24, 23-29) (26)

Charles Mallamoud menciona el hecho de que el fenómeno de la reencarnación es siempre individual, no colectivo. *No hay tal cosa como una historia colectiva de las vidas anteriores*, sino que

esta historia acontece como un viaje enteramente solitario, por mucho que pueda coincidir repetidamente con las historias de otros compañeros/as que también están recorriendo un viaje personal. Se nos ofrecen entonces dos tiempos: el de la historia colectiva donde se transmite una herencia cultural de generación en generación, y el de la historia personal, sometida a un ciclo individual de reencarnaciones, una suma de repeticiones que no entiende de cronologías comunitarias. De ahí que los roles que desempeñamos durante la vida no atiendan a diferencias mediadas por el tiempo biológico: el padre puede ser más inexperto que su propio hijo, y el hijo, más sabio —por más viejo—, que su propio abuelo. Numerosos *vínculos inversos* son posibles en el seno de una misma familia, o de una comunidad. La edad de la conciencia (i.e. la sabiduría) se mide por lo aprendido a través de la experiencia, y esta misma experiencia será más o menos rica atendiendo al número y la calidad de las reencarnaciones. La historia circular del individuo, por tanto, desobedece la lógica del tiempo lineal: es el viaje solitario de un alma que puede encontrarse, en una existencia particular, a las órdenes de otros miembros mayores menos sabios y experimentados, o a la inversa, recibiendo enseñanza y consuelo de otras personas más jóvenes.

Cabe señalar que el mecanismo de la trans migración se refiere a las almas individuales, nunca a un grupo. Por tanto, no hay memoria colectiva de vidas pasadas, no hay colectividad de vidas pasadas de quienes hoy forman una colectividad de contemporáneos. Sin duda, cada generación transmite a la siguiente un legado de recuerdos. Pero paralelamente a esta cronología común a todos, en la que puede desarrollarse una historia, y en la que también se delega un período de tiempo circunscrito a cada individuo, existe para cada uno la sucesión infinita de formas de existencia humana, divina o animal, en la que un alma individual es incitada a fluir. Una sucesión que obedece a una cronología diferente. *Mi antepasado es algo bastante diferente a mí en una vida anterior* (aunque a veces puede haber una coincidencia entre los dos). (Mallamoud, 2002, pp. 1152-1153)

Para ilustrar los *vínculos inversos* que pueden llegar a crearse, fruto del enfrentamiento entre el tiempo lineal colectivo y el tiempo circular individual, nada mejor que la historia de Sumati incluida también en el *Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Sumati tiene que aguantar los consejos y reprimendas de un padre que todavía tiene mucho que aprender —mucho más que Sumati, al menos, capaz de recordar sus nacimientos previos y sabedor de su papel en esa existencia particular—. El pasaje en el que le revela a su padre que no es ningún niño, sino un sabio que puede enseñarle verdades que ha experimentado por sí mismo, dice así:

Un brahmán muy inteligente del linaje de los *bhr̥gu*, dijo a su hijo Sumati que acababa de pasar su iniciación (27), y estaba tranquilo, con apariencia de bobo:

—Estudia los Vedas, Sumati, por orden, y dedícate a obedecer a tu maestro. Come de los alimentos que mendigas, después sé un padre de familia y realizando excelentes sacrificios engendra los hijos que deseas. Entonces, da el siguiente paso y refúgiate en el bosque. Permaneciendo allí, conviértete en un asceta, libre de ataduras familiares, así realizarás a *brahman*, y una vez lo realices, no sufrirás.

Los pájaros dijeron:

Increpado frecuentemente de esta manera, Sumati, debido a su apatía nunca respondía nada, pero el padre con cariño le repetía esto continuamente. El hijo, increpado con cariño por el padre, y exhortado constantemente con palabras dulces, dijo:

—¡Padre! He estudiado numerosas veces lo que me estás mandando hoy, también las otras escrituras, y diversas artes mecánicas. Diez mil vidas e incluso más han atravesado la carretera de mi memoria, disgusto y gozo han formado los altibajos de mi mente. He sido testigo del encuentro y de la separación de enemigos, esposas, y amigos. He visto morir a padres y madres. He experimentado miles de alegrías y sufrimientos, he tenido muchos cuerpos, y diferentes padres.

También he permanecido en el útero de las mujeres, envuelto en heces y orina, y he padecido miles de veces el intenso dolor de las enfermedades. He soportado muchos dolores de estómago durante la infancia, la juventud y la vejez, los recuerdo todos. He nacido de *brahmanes*, *kṣatriyas*, *vaiśyas*, y también de *sūdras*. Y, otras veces, de ganado, gusanos, ciervos, y pájaros. He nacido en las casas de los servidores del rey, y en las casas de reyes brillantes en la guerra, y también en la tuya. He sido un sirviente y un esclavo de muchos hombres. He sido un sacerdote y un Señor, y un pobre también. He herido y me han herido, el daño que hice me ha sido devuelto. Me han hecho regalos y yo he regalado a otros más de una vez. Padres, madres, hijos, hermanos, mujeres, y otros parientes a menudo me han gratificado con sus acciones. De la misma manera, he experimentado la miseria muchas veces, con mi cara bañada por las lágrimas. Así, padre, deambulando en este insuperable ciclo de existencias, adquiriré este conocimiento que otorga la liberación. Sabiendo todo esto, esa colección de textos religiosos que recibe el nombre de “Rg”, “Yajur”, “Sāma” [Veda] no es efectiva, y no me parece adecuada. ¿Qué utilidad tienen los Vedas para mí, [si gracias a estas experiencias] he adquirido este conocimiento, y estoy saciado con el conocimiento de los maestros, desprovisto de deseos, y dotado de una naturaleza virtuosa? Alcanzaré, oh brahmán, la morada suprema, que está libre de *guṇas* (atributos, cualidades), de las seis clases de acciones y del sufrimiento, de la felicidad, de la alegría y del amor. Así, padre, después de haber abandonado este sufrimiento teñido con el amor, la felicidad, la alegría, el miedo, el estrés, la ira, la impaciencia, la decrepitud de la vejez, y con cientos de ataduras enlazadas que enredan al ser en su propio juego, partiré. ¿Este triple *dharma* [los tres vedas] que abunda en *adharma* [falta de virtud] no parece ser fruto del pecado?

Los pájaros dijeron:

Después de oír estas palabras, mezcladas con un tartamudeo de alegría y sorpresa, con la mente embelesada, el venerable padre se dirigió a su hijo de este modo:

—¿Qué estás diciendo, hijo? ¿De dónde ha surgido tu sabiduría? ¿Cómo se explica tu apatía anterior y tu iluminación actual? ¿Se trata de una transformación maldita ejercida sobre ti por un sabio o un dios, por la cual tu sabiduría, antes oculta, ahora se ha manifestado?

El hijo contestó:

—Escucha, padre, cómo ha surgido esta transformación que me procuró alegría y dolor, quién era yo en mis otros nacimientos, y lo que está más allá de mí. Anteriormente he sido un brahmán, con mi ser situado en el Ser Supremo. Alcancé la firmeza más sublime en la investigación del conocimiento del Ser. Continuamente aborté en el Yoga, mediante el dominio logrado por una práctica constante, gracias a la unión con lo real, a una naturaleza virtuosa, mediante la purificación del comportamiento, mientras me dedicaba a esto experimenté siempre una alegría extraordinaria y adquirí el grado de maestro (*ācārya*), “el destructor más satisfactorio de las dudas de los discípulos”. Con el tiempo, logré la grandeza absoluta. Y la negligencia provocó la degeneración de esta naturaleza pura que se dejó arrastrar por la ignorancia. Desde el tiempo de mi venida no había sufrido ninguna laguna en mi memoria (*smṛtilopah*), hasta que pasado un año recobré el recuerdo de mis nacimientos previos. Yo soy eso (*so’ham*), padre, y con los sentidos dominados gracias a las prácticas anteriores, [a partir de ahora] actuaré de tal modo que *no regresaré* nunca más. Pues el recuerdo (*smaranam*) de mis anteriores nacimientos es fruto de la purificación y el conocimiento (*jñāna-dāna-phalaṃ*); los hombres dedicados al estudio de los tres Vedas, padre, no obtienen estos frutos. Siendo eso, desde mi antigua ermita, tomando como refugio la perfección de la virtud, a través de la devoción a un solo objeto alcanzaré la liberación del ser. (MarkP, 10.10-44) (28)

En historias como esta, el tiempo cíclico se impone al tiempo lineal. Los criterios lógicos y visibles de la edad se desdibujan: la edad de la conciencia es siempre un tiempo esotérico, transcurre en lo oculto y conforma una historia

invisible y solitaria. Las arrugas, los síntomas visibles de la vejez, o la cantidad de experiencias que una memoria puede recopilar de una simple vida, no representan la edad de la conciencia sino la edad de un individuo encarnado en una vida en particular. Así pues, la reencarnación introduce una continua interacción entre la edad empírica y la edad de la conciencia, siendo esta última la que determina el grado de cercanía o de distancia que mantenemos con nuestra esencia divina e inmortal (*ātman*).

4. Conclusiones

En el interior de nuestra naturaleza finita se dirime una lucha consciente o inconsciente contra el tiempo. Especialmente en el caso de aquellos que aspiran a la liberación de los patrones ordinarios de esta naturaleza: el dios de los yoguis y ascetas, Śiva, es el ejemplo supremo de esa disputa antagónica. Pues él encarna el tiempo y la inmortalidad, el deseo y la sublimación del deseo, la muerte y el poder que el yogui tiene de conquistarla; así, Śiva es a un tiempo el límite que impone la naturaleza y la potencia que oculta esa misma naturaleza, capaz de sobrepasar sus propios límites. Y esto vale también para el dios Viṣṇu, dado que los Purāṇas visnuítas muestran una relación similar entre este dios y la muerte. Algunos versos de uno de estos Purāṇas visnuítas, el *Garuḍa Purāṇa*, se recitan tradicionalmente en los ritos funerarios hindúes (29), dado que aquí se narran los rituales necesarios en el momento de la muerte y los vericuetos en los que se adentra la persona tras morir. En la segunda parte de este Purāṇa se nos ofrece la geografía de los infiernos y se describe todo aquello que le espera al difunto en función de su comportamiento durante la vida y de los ritos funerarios realizados durante su muerte. Aquí se nos dice que es Kāla quien separa la vida (*prāṇa*) del cuerpo (*deha*) cuando llega el momento: “El sol, la luna, Śambhu [Śiva], el agua, el viento, Indra, el fuego, el cielo, la tierra, las plantas, los Vasus, los ríos, los océanos, lo existente y lo no existente, oh Garuḍa, todos ellos son creados y destruidos por Kāla a su debido tiempo” (GarP, 2.2.38-39) (30). Sin embargo, las historias que

hemos bosquejado hasta ahora muestran que siempre está abierta la posibilidad de dominar a Kāla: Śveta, tanto en el *Liṅga* como en el *Skanda Purāṇa*, vence a la muerte gracias a su devoción inamovible en el dios Śiva, y también lo hace el joven Mārkaṇḍeya gracias a su devoción a Viṣṇu. En ambos casos esta devoción se consolida con una serie de ejercicios ascéticos y retiros solitarios en los que la persona recita determinados himnos o se somete a diversas austeridades con el fin de comunicarse con la divinidad que va a liberarlo de la muerte. Pero vencer a la muerte no es sinónimo de inmortalidad física. No hay aquí ningún deseo egocéntrico de perpetuar una vida en particular, ni una negativa infantil a morir –mucho menos la represión ingenua del hecho ineludible de la muerte–; de lo que se trata, ya lo he dicho, es de superar la recurrencia, de liberarse de las fuerzas cíclicas del *samsāra* (el deseo, la ignorancia, la muerte, el destino). Se trata de realizar el ser inmortal que ya somos, y no identificarnos con las sacudidas de un tiempo que siempre va emparejado con la ilusión (*māyā*). Tras superar el envite de Yama, Mārkaṇḍeya todavía le pide a Viṣṇu otro favor: que le conceda una vida larga (*cirāyus*) para poder seguir adorándolo y así llegar a ver su forma.

En el seno del océano del *samsāra*, sin embargo, los seres avanzan y retroceden en su camino al despertar interior, y el tiempo cíclico tiene preeminencia con respecto a ese tiempo lineal que conforma la historia de los pueblos y la edad de las personas. Cuando la edad de la conciencia es más poderosa que la edad biológica del individuo, pueden producirse vínculos inversos. Se trata de relaciones familiares y comunitarias en las que los ancianos pueden ser menores que los niños, y los niños, verdaderos ancianos que acaban de nacer. Los roles lógicos en el interior de la familia pueden invertirse, pasando a ser los miembros más jóvenes los más sabios y, por tanto, los consejeros y líderes, mientras que los mayores se convierten en discípulos. En estas condiciones, la identidad trascendental se impone a la identidad empírica (nombre, apellidos, edad, etc.) y a través de la presencia del individuo (pensamiento, palabra y acción) se manifiesta el bagaje de todo lo aprendido, encarnación tras encarnación, en el largo camino hacia la liberación.

Notas

1. *tasya roṣān mahārāja khebhya 'gnir udatiṣṭhata/ tena sarvadiśo rājan dadāha sa pitāmahaḥ//*
2. *prasādyā tvām mahādeva yācāmy āvṛttijāḥ prajāḥ//*
3. *tasyāś caiva vyādhayaḥ te 'śrupātāḥ; prāpte kāle saṃharantīha jantūn*
4. *sa etau punarmṛtyu atimucyato yad ahorātre* (JB,1.13, y JB 1.6).
5. *kiṃ kariṣyati me mṛtyarmṛtyormṛtyurahaṃ yataḥ*
6. Por ofrecer solo un ejemplo reciente, en su obra *Has de cambiar tu vida* (2013, 340), Peter Sloterdijk no duda en describir el jainismo y el budismo como “dos grandes sistemas de pesimismo”, manteniendo un enfoque arcaico y superficial sobre la filosofía india.
7. *nīdrayā hriyate naktam vyavāyena ca vā vayah divā cārthehayā rājan kuṭumbabharāṇena vā//*
8. *ādhānān-mṛtyum-āpnoti bālo vā sthaviro yuvā// sadhano nirdhanaścaiva sukumāraḥ kurupavān/ avidvāṃścaiva vidvāṃśca brāhmaṇāstvitaro janaḥ//*
9. *kālamūlam idaṃ sarvaṃ jagad bījaṃ dhanamjaya kāla eva samādatte punar eva yadṛcchayā sa eva balavān bhūtvā punar bhavati durbalaḥ sa eveśaś ca bhūtveha parair ājñāpyate punaḥ kṛtakṛtyāni cāstrāṇi gatāny adya yathāgatam punar eṣyanti te hastam yadā kālo bhaviṣyati*
10. *kālaḥ pacati bhūtāni sarvāṇyeva mahāmate*
11. *kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharati prajāḥ*
12. *kasmāttvayā dharmarāja no nūōyam nṛpo mahān yamadūtasahāyaśca bhūtavat pratibhāsi me* (SP, 1.32.27).
13. *kālātyayo na karttavyo vacanānmama suvrata* (SP, 1. 32.27-28).
14. *citrasthā ivatiṣṭhāmbhayādevasya śūlinaḥ* (SP, 1.32.30).
15. *bhaksako'yam mahārāja sarveṣaṃ prāṇināmiha*
16. *kālo hi hartā ca carācarāṇāṃ tathā hyasau pālako'pyadvitīyaḥ sa sraṣṭā cai prāṇināṃ prāṇabhutastasmādenam jīvayasvā'su bhūyaḥ / yadā sṛṣṭiparo'si tvam kālam jīvaya satvaram/ yadā sahārabhūto'si sarveṣaṃ prāṇināmiha // tarhyevaṃ kuruśambhotvaṃkālasacyacamahātmanah / vinākālenayatkīncidbhaviṣyatinaśaṅkara //*
17. *govindaṃ puṇḍarikākṣam anantam ajam avyayam/ keśavaṃ ca prapanno 'smi kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati //* (NsP, 7.64).
18. *vāsudevaṃ jagadyoniṃ bhānuvarṇam atīndriyam/ dāmodaraṃ prapanno 'smi kiṃ me mṛtyuḥ kariṣyati //* (NsP, 7.65).
19. *īśvarohaṃ yadīccheyaṃ parāṃgasparśanaṃ khalu/ tarhi ko'nyo'kṣamaḥ kṣudraḥ kiṃ kiṃ naiva kariṣyati//*
20. *rātrir dvādaśavarṣāṇi hariścandre tathāpy abhūt// kāntāvirahiṇāṃ ekaṃ vāsaraṃ vatsarāyate /* (MU, 3.20.50-51).
21. *evaṃ dvādaśamāsāstu nītāḥ śatasamopamāḥ* (MarkP, 8.127).
22. *niṣkrāntamātro hi dānadharmaṃ karomyahaṃ* (MarkP, 8.132).
23. *ekaṃ dinaṃ varṣāśata-pramāṇaṃ narake 'bhavat* (MarkP, 8.143).
24. *daivāhinā nṛśamsena daṣṭo me tanayastataḥ* (MarkP, 8.192).
25. *smṛtīm tatra prayāntyasya bahvyāḥ saṃsārabhūmayah/ tato nirvedamāyāti pīḍyamāna itastataḥ // punarnaivaṃ kariṣyāmi muktamātra ihodarāt / tathā tathā yatiṣyāmi garbhaṃ nāpsyāmyahaṃ yathā // iti cintayate smṛtvā janmaduḥ khaśatāni vai/ yāni pūrvānubhūtāni daivabhūtāni yāni vai // tataḥ kālakramājiantuḥ parivartatvadhomukhaḥ/ navame daśame vāpi māsi sajjayate yataḥ // niṣkrāmyamāṇo vātena prājāpatyena pīḍyate/ niṣkrāmyate ca vilapan hṛdi duḥ khaniḥpīḍitaḥ // niṣkrāntaścodarānmūrccāmasahyāṃ pratipadyate/ prāpnoti cetanāṃ cāsau vāyusparśasamanvitaḥ // tatastaṃ vaiṣṇavi māyā samāskandati mohinī/ tayā vimohitātmāsau jñānabhraṃśamavāpnute // bhraṣṭajñāno bālabhāvaṃ tato jantuḥ prapadyate / tataḥ kaumāra kāvasthāṃ yauvanaṃ vṛddhatāmapi // punaśca maraṇaṃ tadvajjanma cāpnoti mānavaḥ/ tataḥ saṃsāracakre 'smin bhrāmyate ghaṭīyantravat //*
26. *kartavyaḥ paramo yatraḥ pātakasya vināśanel/ anekabhavasambhūtaḥ pātaḥ tu tridhā kṛtam// yadā prāpnoti mānuṣyaṃ tadā sarvaṃ tapatyapi/ sarvajanmāni saṃsmṛtya viśādi kṛtacetanaḥ // avekṣya garbhavāsāśca karmajā gatayastataḥ/ mānuṣodaravāsi cettadā bhavati pātakī // aṇḍajātiṣu bhūteṣu yatrāyatra prasarpati/ ādhayo vyādhayaḥ kleśā jarārūpaviparyayaḥ // garbhavāsātvinirmuktastavajñānatimirāvṛtaḥ/ na jānāni khagaśreṣṭha bālabhāvaṃ samāśritaḥ // yauvano timirāndhaśca yaḥ paśyati sa muktibhāḥ/ ādhānān-mṛtyum-āpnoti bālo vā sthaviro yuvā//*

- sadhano nirdhanaścaiva sukumāraḥ kurupavān/
avidvāmścaiva vidvāmśca brāhmaṇāstvitaro janah//*
27. Se refiere a la ceremonia *upanayana*, un rito de paso hindú que marca la entrada del niño a la vida de estudiante (*brahmacarya*). Solo incumbe a los miembros de las tres primeras clases sociales.
 28. El texto sánscrito es extenso para incluirlo en una nota final, puede consultarse en la referencia bibliográfica.
 29. En su clásico estudio sobre la muerte y los ritos funerarios hindúes, Gian Giuseppe Filippi recurre numerosas veces al *Garuḍa Purāṇa*, y menciona: “El día después del funeral y durante todos los días dedicados al rito de *śrāddha*, un brahmán va a la casa [de la familia del difunto] para leer el *Preta Mañjarī*, la sección del *Garuḍa Purāṇa* dedicada al viaje del alma en el más allá. Escuchar las fabulosas aventuras que está emprendiendo el difunto reconforta a los miembros de la familia, los distrae e interesa profundamente” (Filippi, 1996, 147).
 30. *ādityaścandramāḥ śambhurāpo vāyuh śatakratuḥ/
agniḥ khaṃ pṛthivi mitra ośadhyo vasavastathā//
saritah sāgarāśceva bhāvābhāvau ca sarpahan/
sarvve kālena sṛjyante samkṣipyante yathā punah//*

Lista de abreviaturas

| | |
|--------|--------------------------|
| AV: | Atharva Veda |
| BhP: | Bhāgavata Purāṇa |
| BG: | Bhagavad Gītā |
| Chbh: | Chāndogya Śāṅkara Bhāṣya |
| GarP: | Garuḍa Purāṇa |
| JB: | Jaiminīya Brāhmaṇa |
| LP: | Liṅga Purāṇa |
| MarkP: | Mārkaṇḍeya Purāṇa |
| Mbh: | Mahābhārata |
| MU: | Mokṣopāya |
| NsP: | Narasimha Purāṇa |
| RV: | Ṛg Veda |
| SP: | Skanda Purāṇa |
| ŚP: | Śiva Purāṇa |

Referencias

- Dutt, M. N. (2016). *The Garuḍa Mahāpurāṇam* (vol. 2) [El Garuḍa Mahāpurāṇa]. New Bharatiya Book Corporation.
- González-Reimann, L. (2014). The Yugas: Their Importance in India and their Use by Western Intellectuals and Esoteric and New Age Writers [Los Yugas: su importancia en India y su empleo por parte de intelectuales occidentales y escritores esotéricos y de la New Age]. *Religion Compass*, 8(12), 357-370. <https://doi.org/10.1111/rec3.12139>
- Hanneder, J., Stephan, P. y Jager, S. (Eds.). (2011). *Mokṣopāya. Das dritte Buch: Utpattiprakaraṇa* (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje. Teil 2) [Mokṣopāya. El tercer libro: Utpattiprakaraṇa. (Edición completa histórico-crítica. Editado bajo la dirección de Walter Slaje)]. Harrassowitz. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/advaita/mokso_p_u.htm
- Jarow, E. H. R. (2003). *Tales for the Dying. The Death Narrative of Bhāgavata Purāṇa* [Relatos para los moribundos. La narrativa de la muerte en el Bhāgavata Purāṇa]. SUNY Press.
- Jena, S. (1987). *The Narasiṃha Purāṇam* [El Narasiṃha Purāṇa]. Nag. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/narsipau.htm
- Khandelwal, S. N. (2015). *Skandamahāpurāṇam* (vol. 1) [Skanda Mahāpurāṇa]. Chowkhamba Sanskrit Series.
- Kramrsrich, S. (2003). *La presencia de Śiva*. Siruela.
- Mallamoud, C. (2002). Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique [Los contornos de la memoria en la India brahmánica]. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 5, 1152-1162. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280099>
- Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua*. Trotta.
- Nagar, S. L. (2011). *Liṅga Mahāpurāṇa* (vol. 1) [Liṅga Mahāpurāṇa]. Parimal.
- Nagar, S. L. (2012). *Śiva Mahāpurāṇa* [Śiva Mahāpurāṇa]. Parimal.
- Pargiter, E. F. (2004). *Mārkaṇḍeya Purāṇa* [Mārkaṇḍeya Purāṇa]. Parimal. El texto original también está disponible en http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/3_purana/mkp1-93u.htm
- Rocher, L. (1986). *The Purāṇas* [Los Purāṇas]. Harrassowitz.
- Shulman, D. (1984). The Enemy Within: Idealism and Dissent in South Indian Hinduism [El enemigo interior: idealismo y disenso en el hinduismo del sur de India]. En S. N. Eisenstad, D. Shulman y R. Kahane (Eds.). *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*. Mouton, 11-57. <https://doi.org/10.1515/9783110852561.11>

Sukthankar, V. S. (Ed.). (1966). *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited* [El Mahābhārata por primera vez editado críticamente]. Bhandarkar Research Institute. Una versión de esta edición crítica revisada por John Smith está disponible en http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm

Raquel Ferrández Formoso es profesora en el Departamento de Filosofía de la UNED. Entre sus publicaciones más recientes se halla: *Sāṃkhya y yoga. Una lectura contemporánea* (Kairós, 2020).

Correo: rferrandez@fsof.uned.es