

Notas sobre la sacralidad del agua en la India antigua a través del *Ṛgveda* y el *Yajurveda* ¹

Notes upon the sacredness of water in ancient India through the *Ṛgveda* and the *Yajurveda*

ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Morelos, México
elmo_terbutilo@yahoo.com.mx

Resumen: Investigo aquí el simbolismo del agua en los textos *Ṛgveda* y *Yajurveda* –y en su tradición exegética *brāhmaṇa*– mediante un estudio acotado en el tiempo, pero extendido hacia los distintos cuerpos de agua mencionados en los *Veda* (océano, mar, río, etc.), además de los fenómenos asociados (lluvia, olas, corrientes, etc.). La hipótesis es que la imagen simbólica del agua tiene en común con su contraparte –la imagen natural del agua–, la idea de fluir, vivificar y purificar. No obstante, la descripción simbólica del agua como una entidad divina consta de metáforas que van más allá de la imagen natural. Considero que esquematizar las semejanzas y diferencias entre la imagen natural y la imagen simbólica del agua permitirá comprender mejor la visión de los poetas védicos. Además de los recursos poéticos (figuras del pensamiento), se estudiarán los recursos lingüísticos (figuras del lenguaje) y hermenéuticos (modos interpretativos).

Palabras clave: cultura del agua, India antigua, los textos *Veda*, imagen natural, imagen simbólica.

1 Este artículo forma parte del proyecto “Imaginario religiosos de la naturaleza en la India antigua y moderna”, auspiciado por el Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México. Lo realicé como becario del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM), asesorado por el Dr. Oscar Figueroa.

Abstract: I inquire here into the water's symbolism in the *Rgveda* and *Yajurveda* texts –and in their *brāhmaṇa* exegetical tradition– through a study limited in time, but extended to the different water bodies mentioned in the *Veda* (ocean, sea, river, etc.), in addition to the phenomena associated (rain, waves, currents, etc.). The hypothesis is that the water's symbolic image has in common, with respect to its counterpart the water's natural image, the idea of flowing, vivifying and purifying. However, the water's symbolic description as a divine entity consists of metaphors that go beyond the water's natural image. I consider that outlining the similarities and differences between the water's natural image and the symbolic one will allow us to better understand the vision of the Vedic poets. In addition to the poetic resources (figures of thought), linguistic (figures of speech) and hermeneutic (interpretative modes) resources will be studied.

Keywords: water culture, ancient India, the Veda texts, natural image, symbolic image.

Citar como: Hernández Quiroz, A. (2023). Notas sobre la sacralidad del agua en la India antigua a través del *Rgveda* y el *Yajurveda*. *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 2(2), 112-246. DOI 10.15517/riea.v2i2.52261

Fecha de recepción: 25-08-2022 | **Fecha de aceptación:** 22-11-2022

Introducción

El agua es uno de los principales recursos naturales de la Tierra, fundamental para la conservación de la vida en todas sus formas. En diversas culturas, la sacralidad del agua ha sido reconocida y laudada de acuerdo con un simbolismo universal. En la tradición de la India antigua, el agua y sus distintas facetas están constantemente presentes como imágenes naturales convertidas en metáforas y símbolos que describen diversos aspectos de lo divino.¹ En el *Rgveda* (ca. 1500-1200 AEC), las aguas (*āpas*) son invocadas como diosas y el mito de la liberación de las aguas es uno de los temas principales en todos sus ciclos. En el *Yajurveda* (ca. 1200-800 AEC), el agua ocupa un lugar prominente en los ritos védicos, por ejemplo, en los baños preparativos de la iniciación (*dīkṣa*) y en las consagraciones para el sacrificio (*yāga*). La importancia simbólica y ritual del agua en los Veda aparece codificada en los textos *brāhmaṇa* (ca. 800-500 AEC), formados por narraciones legendarias, mitos e interpretaciones. En este artículo, investigo el simbolismo del agua en los textos *Rgveda* y *Yajurveda*, y en su tradición exegética *brāhmaṇa*. A diferencia de estudios enfocados en la mitología diacrónica exclusivamente de las aguas, propongo un estudio más acotado en el tiempo, pero extendido hacia los distintos cuerpos de agua mencionados en los *Veda* (océano, mar, río, etc.), además de los fenómenos asociados (lluvia, olas, corrientes, etc.).²

Como he mostrado, en el *Rgveda* y otros textos sánscritos antiguos relevantes, la imaginación simbólica expresada por los poetas védicos concibe la naturaleza como modelo primario de creación de imágenes.³ Así, los objetos y fenómenos naturales funcionan como metáforas

- 1 Ver Raimundo Panikkar, *The Vedic experience: Mantramañjarī* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1977), 116-119.
- 2 Ver Frans Baartmans, *Apas, the Sacred Waters, An analysis of a primordial symbol in Hindu Myths* (Delhi: B. R. Publishings, 1990).
- 3 Ver Thomson, Karen y Slocum, Jonathan (eds.), *The R̥gveda: Metrically Restored Text*, versión electrónica basada en la edición de van Nooten y Holland (Cambridge: Harvard University Press, 1994), accedido el 15 de enero de 2022, <https://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/RV00.html>. Todas las traducciones son mías.

y símbolos de lo divino en el entramado de la alegoría religiosa de la naturaleza. Con base en esa primera reflexión, la hipótesis de este artículo es que la imagen simbólica del agua tiene en común, respecto a su contraparte –la imagen natural del agua–, la idea de fluir, vivificar y purificar. No obstante, la descripción simbólica del agua como una entidad divina consta de metáforas que van más allá de la imagen natural, tal como la capacidad de “fluir hacia arriba”, “sentarse sobre la hierba sacra esparcida para el sacrificio”, “envolver el universo”, “brillar con esplendor” y “resonar con voz alta”.⁴ Considero que esquematizar las semejanzas y diferencias entre la imagen natural y la imagen simbólica del agua puede ayudar a entender mejor la visión de los poetas védicos.

El objetivo es comprender el modo en que los poetas védicos convirtieron la imagen natural del agua en una imagen sacra, es decir, en una imagen simbólica de lo divino. Además del estudio de los recursos poéticos (figuras del pensamiento), también se estudiarán los recursos lingüísticos (figuras del lenguaje) y hermenéuticos (modos interpretativos). Con ese fin, en la primera sección analizaré contextos del segundo ciclo del *Rgveda* donde aparecen vocablos que expresan “agua” (áp, *udáka*) y “cuerpos de agua”, tales como “río” (*sindhu, nadī*), “océano” (*samudra*), “mar” (*arṇa*). También analizaré contextos donde aparecen vocablos que expresan fenómenos asociados al agua y los cuerpos de agua, tales como “lluvia” (*vṛṣṭi*), “corriente” (*dhārā*) y “ola” (*ūrmi*). En la segunda sección, analizaré globalmente el mismo tipo de contextos que los anteriores en el *Yajurveda* y en la tradición exegética *brāhmaṇa* tanto del *Rgveda* como del *Yajurveda*. Donde venga al caso, extenderé el análisis a fuentes sánscritas relevantes posteriores. Finalmente, a manera de conclusión, ofreceré una reflexión sobre los vocablos de agua en la tradición védica, introduciendo una discusión en lo tocante a la hermenéutica del mito.

4 Ver *Rgveda* 1.181.1; 10.30.15; 10.121.7; 3.22.2; 4.26.2, respectivamente.

Cuerpos de agua y fenómenos asociados en el segundo ciclo del *Rgveda*

El segundo ciclo del *Rgveda* es el primero en el orden de los llamados ciclos familiares. El índice *Anukramaṇī* (ca. 200 AEC) adscribe la mayoría de sus 43 himnos al vidente (*ṛṣi*) Gṛtsamada (36) pero también menciona a Somāhuti Bhārgava (2.4-7) y a Kūrma Gārtsamada (2.27-29).⁵ Tomando este ciclo como un corpus de referencia, se identificaron 95 contextos donde se mencionan cuerpos de agua o fenómenos asociados, bajo los siguientes términos: agua (*vār*, *udaniyā*) / aguas (*adbhiyās*, *āpaḥ*), aguando (*niméghamānā*), acuático (*āpyam*), río (*sindhūm*, *nadī*, *sārasvatī*) / ríos (*sindhavo*, *nadīnām*), corriente (*dhārā*, *rītiḥ*) / corrientes (*dhārā*), ola (*ūrmi*), fuente (*ūtsaṃ*, *yóni*), mar (*aṛṇa*), océano (*samudrām*) / océanos (*samudrāṇi*), lluvia (*vṛṣṭi*) / lluvias (*vṛṣṭāyaḥ*), pozo (*avatām*, *khām*). En la siguiente tabla resumo la cuantificación de estos contextos tomando en cuenta la relación entre los vocablos para los cuerpos de agua o fenómenos asociados y las divinidades asociadas:

5 De acuerdo con diversas tradiciones védicas, Gṛtsamada fue hijo natural de Śunahotra Āṅgīrasa e hijo putativo de Śunaka Bhārgava. Para Thennilapuram P. Mahadevan, “The Rṣi index of the Vedic Anukramaṇī system and the Pravara lists: Toward a Pre-history of the Brahmins”, *Electronic Journal of Vedic Studies* 18, n.º 2 (2011): 58-67, <http://www.ejvs.laurasianacademy.com/anukramani.pdf>, los ciclos 2, 3 y 7, de los Bhr̥gu, Viśvāmitra y Vasiṣṭha respectivamente, constituyen el segundo núcleo del *Rgveda*. Históricamente, Gṛtsamada es uno de los once videntes (*ṛṣi*) que pasaron a la lista Pravara de linajes con el sufijo *kevala*, un sufijo que probablemente refiera a los videntes foráneos incluidos en la tradición pan-védica.

	<i>agni</i> fuego	<i>indri</i> monarca	<i>bṛahmanas</i> <i>pati</i> señor de la expansión	<i>adityas</i> hijos de la indivisa	<i>vivé</i> <i>devás</i> todos los dioses	<i>apám</i> <i>napiti</i> el nieto de las aguas	<i>savitṛ</i> impulsador	<i>marttas</i> ventarrones	<i>sarasvatī</i> rio de agua viva	<i>vāṛana</i> cobertor	<i>astvān</i> gemelos randos	Total
Aguá	2											2
Aguas	3	14	2	1	3	11	3					37
Agitando								1				1
Acuática							2					2
Río	4	5				2			4			15
Ríos		10			1					1	1	13
Corriente			2	2							1	5
Corrientes	1	1						1				3
Ola		1										1
Fuente	1	1	3									5
Mar		3	1									4
Océanos		1										1
Lluvia	2			1								3
Lluvias								1				1
Pozo			1							1		2
Total	13	36	9	4	4	13	5	3	4	2	2	95

Tabla 1: Cuerpos de agua y fenómenos asociados en el segundo ciclo del *Rgveda* (elaboración propia).

Como se ve, la mayor parte de los contextos se refieren a las aguas (plural), al río (singular) y a los ríos (plural), y están insertos en himnos dedicados a los dioses monarca, fuego y nieto de las aguas. Este último apelativo es un epíteto del dios fuego que, en este segundo ciclo, adquiere el estatus del nombre de un dios específico, al que está dedicado un himno completo. Los principales cruces entre los vocablos de agua (cuerpos y fenómenos) y los himnos donde estos se insertan arrojan una relación prominente entre los vocablos aguas, río y ríos con los himnos dedicados al dios monarca. Además, como se verá más adelante, hay una cierta equivalencia entre las aguas y los ríos (además de las corrientes), lo que supondría en conjunto una relación central entre las aguas y la mitología del dios monarca. En general, son contados los contextos metafóricos, en tanto que abundan los simbólicos. En lo que sigue, analizaré con más detalle algunos de estos 95 contextos tomando como referencia primaria los dioses fuego, monarca, señor de la expansión, nieto de las aguas, río de agua viva y cobertor.

a) Fuego

Los únicos contextos del vocablo agua en singular ocurren con respecto al dios fuego, quien resuena “como el pasar del agua por su camino” y procura auxilio para sobrepasar enemigos “como pasando corrientes de agua”.⁶ Aquí el agua no es referida como objeto de la naturaleza de manera científicista, sino sólo como una cualidad metafórica. En cambio, el vocablo aguas en plural es referido primariamente como diosas, o bien, como entidades divinizadas. En adelante, a menos que se especifique lo contrario, todos los usos son simbólicos.

Se dice que uno de los nacimientos del fuego procede “desde las aguas”.⁷ Por ello es llamado “el nieto de las aguas”, o también “el hijo del río”.⁸ Más adelante volveré a ello. Cabe destacar que el primer himno del segundo ciclo es un himno enigmático que lauda todos los nacimientos del dios fuego y todas sus posibles identidades multiformes

6 *Rgveda* 2.4.6. y 2.7.3, respectivamente.

7 *Rgveda* 2.1.1.

8 *Rgveda* 2.31.6 y 2.35.1, respectivamente.

y omnipresentes. En este himno, el fuego es identificado, entre otras cosas, con todos los dioses y diosas, por ejemplo: “Tú (eres) la (diosa) río de agua viva, la asesina del obstructor”.⁹ Más adelante trataré sobre la diosa río de agua viva. Valga por el momento la observación de que el asesinato del obstructor (*vrtra*) es, en último análisis, una labor conjunta de todos los dioses. Al dios fuego suele relacionarse en los distintos himnos pletóricos (*āpri*) con tres diosas, como en el siguiente:

Que la (diosa) río de agua viva perfeccionando nuestra intuición, (junto con) la diosa inspiración (y) la (diosa) portadora expedita, que las tres diosas con su poder propio, habiéndose aposentado en esta hierba, protejan el refugio sin horadación.¹⁰

Por último, también se dice: “Que él nos (dé) la lluvia (que cae) desde alrededor del cielo. Que él nos (dé) la fuerza inamovible. Que él nos (dé) las refrescantes (aguas del cielo) por millares”.¹¹ Este contexto puede implicar un imaginario solar donde la lluvia es “lluvia de luz” que desciende como bendiciones al invocador.

b) Monarca

Hay una sola referencia metafórica a uno de los cuerpos de agua más extensos: “Ni tu carroza (es acompañada) por las montañas ni por los océanos”.¹² En adelante, todas las referencias son simbólicas. La relación de las aguas con el monarca es uno de los principales temas del *Rgveda*. En el segundo ciclo, el monarca libera las aguas de variados modos. En un verso se dice que el monarca liberó las aguas que estaban envueltas por el demonio serpiente (áhi) y además las hizo hincharse.¹³ Luego se especifica que embebido y “teniendo el rayo en las manos, partió a la serpiente que cubría el mar”.¹⁴ Otro de los nombres dados al demonio son: el mago, el cual habitaba sobre las aguas y las tenía detenidas en

9 *Rgveda* 2.1.11.

10 *Rgveda* 2.3.8.

11 *Rgveda* 2.6.5.

12 *Rgveda* 2.16.3.

13 *Rgveda* 2.11.2.

14 *Rgveda* 2.19.2.

el cielo; el envoledor, el cual estaba cubriendo las aguas.¹⁵ A veces se le llama Namuci, nombre que significa literalmente “retentor” de las aguas.¹⁶ Esta relación entre el monarca y las aguas, apenas delineada, se representa también con respecto al río y los ríos. En un verso se dice que el monarca arrojó al mago envoledor, “el cual yacía sobre el gran río”.¹⁷ Y, habiendo matado a la serpiente, “liberó los siete ríos”.¹⁸ Usualmente, se agrupa a los ríos en siete y el monarca mismo tiene una séptuple forma: “Aquel luminoso semental poderoso de siete rayos quien soltó los siete ríos para que fluyeran hacia abajo”.¹⁹

Liberar las aguas fue el primer acto heroico del monarca y, una vez liberadas, “las aguas veloces fluyeron sinuosamente hacia delante en direcciones distintas reuniéndose (al fin) en un mismo lugar”.²⁰ El monarca no solamente libera las aguas sino que también libera las vías por donde fluye el agua: “Aquel que mató a la serpiente liberando los caminos de las corrientes”; “Con lo cual ha hecho fluir delante las salidas de los ríos como pájaros (que vuelan) directo hacia sus refugios”.²¹ En otro texto se enfatiza el carácter vivificante de las aguas: “liberaste la vida delante, liberando las aguas”.²² Además de ser el liberador, el monarca también es el “conductor de las aguas”.²³ El curso de las aguas liberadas generalmente se especifica hacia abajo.²⁴ Sin embargo, otras direcciones son mencionadas, como por ejemplo: “propulsó el mar de las aguas directo hacia el océano”.²⁵ En este último verso, la palabra “mar” (árṇa) podría traducirse como “flujo”. Al igual que las aguas, los ríos también “fluyen hacia abajo” al ser liberados.²⁶ Sin embargo, el

15 *Rgveda* 2.11.5 y 2.14.2, respectivamente.

16 *Rgveda* 2.14.5.

17 *Rgveda* 2.11.9.

18 *Rgveda* 2.12.3.

19 *Rgveda* 2.12.12.

20 *Rgveda* 2.17.3

21 *Rgveda* 2.13.5 y 2.19.2, respectivamente.

22 *Rgveda* 2.22.4.

23 *Rgveda* 2.12.17.

24 *Rgveda* 2.17.5.

25 *Rgveda* 2.19.3.

26 *Rgveda* 2.12.12.

verso: “Mediante su grandeza él liberó al río que va hacia arriba”, parece indicar una dirección inversa a la del primer acto.²⁷ Esta es posiblemente una dirección de retorno al origen.

Se dice que el monarca realizó el primer acto heroico junto con el señor de la expansión: “Junto con el monarca como tu compañero, ¡oh señor de lo vasto!, presionaste hacia fuera el mar de las aguas encubiertas por la oscuridad”.²⁸ Como puede apreciarse, el hecho de que se diga que la “oscuridad” es aquello que “cubre” las aguas, nos permite inferir que su liberación también es un “descubrimiento” de la “luz”. En conexión con el sol, en tanto que el dios impeledor, la liberación de las aguas es un mito que interconecta la labor del monarca con la de todos los dioses, como en este pasaje:

Para el dios impeledor que se hace a la rectitud, para el monarca en la matanza de la serpiente, no se detienen las aguas. Día con día el tinte de las aguas procede. ¿Hace cuánto fue la primera emisión?²⁹

En este verso hay además posibles rastros de *brahmodya*, por ejemplo, de la formulación de acertijos de tipo cosmogónico e incluso metafísico, para algunos de los cuales es difícil indicar las posibles respuestas. Tales acertijos son como ventanas a los coloquios iniciáticos que eran parte de los rituales védicos donde se supone que el iniciado sabía las respuestas. Aquí se indaga la “primera emisión” (*prathamāḥ sárgaḥ*) de las aguas. Para el diccionario de San Petersburgo, se pregunta aquí por la primera “irrupción de líquido” (s.v. *sárga* = *Strahl von Flüssigem*) en relación con el zumo (*sóma*) de la planta divina. La referencia queda entonces ambigua, pues podría tratarse de una primera emisión cósmica, o bien, de una representación ritual relativa a la extracción del zumo. Lo más probable es que ambos niveles se superpongan, tomando como un supuesto que el ritual imita lo que sucedió en el principio.

Un verso, citado parcialmente arriba, conecta la liberación de las aguas por parte del dios monarca con las actividades litúrgicas por parte de los

27 *Rgveda* 2.15.6.

28 *Rgveda* 2.23.18.

29 *Rgveda* 2.30.1.

sacerdotes, generando así un puente entre el mundo de los dioses y el ritual, así como entre el macrocosmos y el microcosmos: “Incrementado por nuestras liturgias destrozaste al (demonio) servil que se pensaba incluso inmortal”.³⁰ En el ritual védico, la ingesta del zumo es uno de los vórtices que ponen a rotar el sacrificio pues, solamente embebido, el monarca comienza su gesta: “Para él acarreen este (zumo), este que el monarca desea. Este monarca es digno de la bebida”.³¹ Por otra parte, el principal atributo del sacerdote (el *brahmán* divino y humano), a saber, la expansión (el *bráhma*n cósmico sonoro luminoso), aporta a la gesta del héroe la imagen de la súbita totalidad con la que llena de luz y calor el universo manifestado en un solo instante: “Entonces tú hiciste la primera gran (acción) de virilidad, cuando en el principio, mediante la expansión (cósmica), elevaste (tu) flama”.³²

Como se verá en la siguiente sección, en el *Yajurveda*, las aguas –sobre todo de ríos y fuentes naturales– son esenciales para llevar a cabo los rituales. En el segundo ciclo del *Rgveda*, ya hay huellas del empleo de las aguas como parte de un procedimiento ritual. Por ejemplo, al describir la mezcla de estas con el zumo, se dice:

Impelido para ti se arropa con aguas (y leche de) vacas. Los varones lo ordeñaron con piedras y (filtros de piel de) ovejas. ¡Oh monarca! Bebe el zumo ofrecido.³³

Al parecer, el tema de las aguas y los ríos proporciona imágenes metafóricas y simbólicas para otro mito distinto al de su liberación. Las aguas forman parte también del mito y rito de la extracción del zumo: “El barril del macho se purifica a sí mismo (como) una ola de néctar”.³⁴ Hay otra posible conexión en: “Tú eres aquel que separa con (su) ordenanza los cursos de los ríos floreados que extraen continuamente (el zumo) en su bifurcación”.³⁵

30 *Rgveda* 2.11.2.

31 *Rgveda* 2.14.2.

32 *Rgveda* 2.17.3.

33 *Rgveda* 2.36.1.

34 *Rgveda* 2.16.5.

35 *Rgveda* 2.13.7.

Hay un tercer mito aludido en el que el monarca crea un vado en pro de sus devotos: “Él detuvo de fluir al gran (río) rugiente. Él rescató con bienestar a los no nadadores”.³⁶ Parece tratarse de un mito de rescate o salvación, en el cual el aspecto negativo del río es enfatizado. Finalmente, una metáfora escasamente presente, pero interconectada con otros dioses, es la fuente: “Nos vertemos del monarca como de una fuente del bien”.³⁷

c) Señor de la expansión

Como se expuso anteriormente, se dice que el primer acto heroico que conlleva la liberación de las aguas lo realizó el monarca junto con el señor de la expansión.³⁸ Se les vuelve a conjuntar en esta labor en el siguiente fragmento: “incluso las aguas de ningún modo disminuyen su voto de ustedes dos [monarca y señor de la expansión]”.³⁹ Ahora bien, en el caso del señor de la expansión, el mito de la liberación de las aguas se equipara al de la liberación de las vacas: “Aquel que condujo las vacas hacia arriba y aquel (mismo) que (las) distribuyó en el cielo. Como una gran corriente (el ganado) fluye con fuerza ampliamente separado”.⁴⁰

Aunque la palabra empleada para pozo (*avatám*) es distinta que en el caso del cobertor (ver inciso f), podría tratarse de un mismo pozo mítico nombrado variadamente:

Del pozo con boca de roca que tiene una corriente de néctar, el cual el señor de lo vasto perforó con (su) energía, de ése justamente todos los veedores de la región de la luz han bebido. Muchos al mismo tiempo han vertido la fuente que abunda en agua.⁴¹

De lo que no queda duda es que el pozo mismo es la fuente de donde se emite el agua, la cual puede ser equiparada a luz que brota.

36 *Rgveda* 2.15.5.

37 *Rgveda* 2.16.7.

38 *Rgveda* 2.23.18.

39 *Rgveda* 2.24.12.

40 *Rgveda* 2.24.14.

41 *Rgveda* 2.24.4.

d) El nieto de las aguas

Como se expuso en el inciso a), un epíteto del dios fuego es “el nieto de las aguas”, nombre divino al cual le está dedicado un himno completo.⁴² En general, el tono de este himno es muy personal, pues el vidente se pregunta cuándo será escuchado por el dios y enfatiza que sus versos son composiciones moldeadas desde el corazón.⁴³

Se dice que, por la grandeza de su deidad, “el nieto de las aguas ha procreado todos los mundos nobles”.⁴⁴ Los otros mundos de él son procreados “justo (como) ramas, así como las plantas con su progenie”.⁴⁵ La relación que guarda este dios con respecto a las aguas es múltiple y paradójica. Se dice que, al nacer en las aguas, las tres varonas divinas deseando darle alimento se prolongaron dentro de éstas y “él succiona su desbordante leche como el primer nacido”.⁴⁶ Encontrando su alimento, él se energiza dentro de las aguas.⁴⁷ Así, las aguas generalmente son maternales y nutritivas, pero no necesariamente procreativas, pues hay visos de la auto-generación de este dios:

Él, el macho, (se) procreó a él (mismo como) el embrión (depositado) en ellas. Él las succiona (como un) hijo, (ellas) lo lamen. Él, el nieto de las aguas, de color sin desvanecer, ha entrado por sí mismo (en la matriz) como (hijo) de otra (madre).⁴⁸

También, las aguas son vistas a veces como damas de compañía: “Las jóvenes aguas confidentes van alrededor tras él, el joven, enjuagándole”.⁴⁹ Las aguas inquietas son de color de oro, el cual es justamente su color.⁵⁰ Notable es que llevan mantequilla clarificada como alimento para el nieto de las aguas, mientras “vuelan alrededor (de él) con sus propias

42 *Rgveda* 2.35.

43 *Rgveda* 2.35.1-2.

44 *Rgveda* 2.35.2.

45 *Rgveda* 2.35.8.

46 *Rgveda* 2.35.5.

47 *Rgveda* 2.35.7.

48 *Rgveda* 2.35.13.

49 *Rgveda* 2.35.4.

50 *Rgveda* 2.35.9-10.

armaduras”.⁵¹ Su alimento es ciertamente mantequilla clarificada color de oro.⁵² Probablemente, la relación que hay entre las aguas y la mantequilla clarificada sea análoga a la que hay entre las aguas y el zumo (ver conclusión). Por último, hay un verso que alude a la relación que hay entre los ríos y el nieto de las aguas:

Algunos avanzan (en corrientes) mezcladas, otros avanzan en paralelo. (No obstante), los ríos llenan del mismo modo el recipiente (amplio llamado océano). Las aguas brillantes están alrededor de él, el brillante nieto de las aguas que está iluminando.⁵³

Este verso se emplea a menudo en la exégesis de una escena ritual del *Yajurveda* como parte de la extracción del zumo que consta de la recolección de aguas de una corriente fresca (ver más abajo). La palabra “río” (*nadī*) empleada aquí devino una de las más populares y con múltiples acepciones literarias y místicas. Nótese que tanto las aguas como el dios brillan.

e) Río de agua viva

Como se dijo en el inciso a), el fuego se identifica con la diosa río de agua viva, quien es “la asesina del obstructor” y una de las tres diosas alabadas conjuntamente en el “himno pletórico” de los *Gṛtsamada*.⁵⁴ En general, se invoca a esta diosa por protección: “¡Oh (diosa) río de agua de vida! Tú proteges a nosotros”.⁵⁵ En otro verso se vuelve a pedir su protección en conjunto con otras diosas.⁵⁶ Luego, el poeta expresa su predilección por esta diosa: “la más maternal, la (que tiene) más (cualidad de) río, la más divina”.⁵⁷ Finalmente, más que una petición personal de auxilio, hay una petición expresa de clanes:

En ti, ¡oh (diosa) río de agua viva!, todas las vidas toman refugio. Regocíjate

51 *Rgveda* 2.35.14.

52 *Rgveda* 2.35.11.

53 *Rgveda* 2.35.3.

54 *Rgveda* 2.1.11 y 2.3.8, respectivamente.

55 *Rgveda* 2.30.8.

56 *Rgveda* 2.32.8.

57 *Rgveda* 2.41.16.

en los Śunahotras; ¡Oh (diosa) río de agua viva!... satisfécete en estas expansiones (cósmicas), las cuales, (como) queridos pensamientos (que van) entre los dioses, los Gṛtsamadas ofrendan para ti.⁵⁸

f) Cobertor

El cobertor es otro dios del que se predica expresamente su participación en el mito de la liberación de los ríos, como en el siguiente fragmento:

El hijo de la (diosa) indivisa los liberó delante, el distribuidor. Los ríos fluyen (de acuerdo) a la rectitud del cobertor. Estos no se cansan, ni se libran (de fluir). Como aves que han volado rápidamente (están) rodeándonos por todos lados.⁵⁹

Nótese que la dirección que toman los ríos es recta y probablemente vertical, quedando para la imaginación el curso, en conjunto con otras imágenes vistas, de arriba-abajo o de abajo-arriba. También hay una expresión enigmática que alude a la inagotable emisión de las aguas y otra que alude a su omnipresencia.

En la otra referencia al cobertor, mientras Gṛtsamada expresa sus anhelos, habla así del pozo (*khām*): “Hazme soltarme de la transgresión, así como de la sogá. ¡Oh cobertor! Que acrecentemos tu pozo de lo recto. Que el hilo no se corte durante la costura de mi intuición”.⁶⁰ La última frase sugiere un contexto contemplativo interno al ritual.

g) Resumen

Los vocablos de agua (cuerpos y fenómenos asociados) son empleados en el segundo ciclo principalmente como símbolos de entidades divinas. Las cualidades de los objetos y fenómenos acuáticos de la naturaleza son capaces de simbolizar aspectos de los dioses y demonios, además de servir para crear y recrear escenas míticas. En cuanto a las aguas, ríos (y corrientes), las principales cualidades naturales referidas son: la capacidad de fluir, vivificar y, aunque no mencionado expresamente,

58 *Rgveda* 2.41.17-18.

59 *Rgveda* 2.28.4.

60 *Rgveda* 2.28.5.

purificar. Para Gonda, la relación entre el color oro y las aguas puede deberse a la asociación del agua con el relámpago en el cual se envuelven, puede ser una relación nominal honorífica, o bien, puede ser una extensión de la influencia benéfica y purificatoria del oro sobre las aguas.⁶¹ En su poder imaginativo, el simbolismo de las aguas irrumpe contra la imagen natural y en ocasiones deviene complejo, contrario a lo que pensaba Macdonell, para quien su personificación es apenas incipiente, difícilmente extensible más allá de la noción de ser madres, esposas jóvenes y diosas que otorgan dones y vienen al sacrificio.⁶²

Para empezar, la relación del fuego con las aguas parece ser, a primera vista, contranatural: el fuego nace en las aguas y además el fuego llueve. El nacimiento del fuego en las aguas es una muestra más de su nacimiento omniforme y omnipresente en el universo (tierra, espacio intermedio y cielo). El espacio intermedio es a veces identificado con las aguas y el nacimiento del fuego toma ahí la forma del relámpago. Además, el nacimiento del fuego en el cielo toma la forma del sol y la llovizna que este envía son gotas de luz. Para los poetas védicos, al manifestarse la luz, esta brota como las aguas y al fluir desbordantemente el agua es dorada. Incluso hay una asociación simbólica entre el agua dorada y la mantequilla clarificada con la que se barruntan leños y varitas para la hoguera, además de oblacones y pastelillos, o bien, la que se vierte directamente sobre el fuego como su alimento. Para Findly, el nieto de las aguas es precisamente la junción de las cualidades fogosa y acuática de los dioses fuego y zumo respectivamente; en tanto que guarda una relación ambigua con el agua natural y ritualizada.⁶³

Luego, la imagen simbólica de las aguas va más allá de la imagen natural del fluir en distintas direcciones de los ríos y corrientes que hay en la naturaleza. Las aguas, tal como los Ḡṛtsamada las simbolizaron, se conectan con tres mitos cuyo protagonista es el monarca: la liberación de las aguas,

61 Tal como en *Rgveda* 2.35 visto parcialmente en el inciso d), arriba. Jan Gonda, *The functions and significance of gold in the Veda* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 39-41.

62 A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), 85.

63 Ellison Banks Findly, "The 'Child of the Waters': A Reevaluation of Vedic Apāṃ Napāt", *Numen* 26, n.º 2 (1979): 169-171.

el rescate de los náufragos y la extracción del brebaje. Aunque de motivos simples y recurrentes, el primer mito es rico en los modos y en los detalles. Suponiendo que su trasfondo es un evento climático, es importante para su interpretación distinguir entre un mito que se relaciona con el fin del invierno en el que los ríos se hielan, o bien, con el inicio de la estación de lluvias cuando los relámpagos hacen que las nubes se descarguen.⁶⁴ En mi opinión, el aspecto esencial del mito de la liberación de las aguas es el paso de lo posible a lo manifiesto: el universo como un todo es solamente una posibilidad no manifiesta, oculta, hasta que mediante la omnipotencia divina se torna realidad, quedando al descubierto. Lo que es claro es que en la mitología védica el monarca es el gran protagonista, auxilia a sus devotos para atravesar salvos al otro lado de la corriente,⁶⁵ además es el dios central en el ritual de extracción del zumo, a quien se le dedica una parte de las extracciones matutina y vespertina, en tanto que la del mediodía, cuando el sol radiante está en su cenit, es exclusivamente de él.⁶⁶

Cabe destacar que, en este segundo ciclo, los vocablos para cuerpos de agua enormes y fenómenos asociados son empleados sólo metafóricamente, como al hablar de las olas de néctar contenidas en los barriles de zumo, o de los océanos que traspasa sin dificultad alguna el monarca. Al contrario de lo que se podría suponer por quienes asocian al monarca fehacientemente con la lluvia, en este ciclo no hay prueba contundente de que el monarca sea un dios del trueno. En cambio, habría pruebas de que el monarca es un

64 Cf. Alfred Hillebrandt, *Vedic Mythology* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), 117-121 (Vol. 2). Ver algunas críticas en Ajoy Kumar Lahiri, *Vedic Vṛtra* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1984), 100-102.

65 Como los gemelos raudos a Bhujyu. Cf. *Rgveda* 1.116.3.

66 Hillebrandt, *Vedic Mythology*, 125-126 (Vol. 2). Comparando los aspectos simbolizados sobre las aguas en el segundo ciclo con otros ciclos del *Rgveda*, hay aspectos no celebrados expresamente como la capacidad de purificar al adorador (cf. 10.17.10), incluso del mal moral (cf. 1.23.22, 10.9.8), además del hecho de que son remedios medicinales (cf. 6.50.7). En cuanto al mito de la extracción del zumo, Macdonell señala pasajes del *Rgveda* (cf. 10.30.7-9) que muestran que las “aguas celestiales” a veces son identificadas con el zumo, o bien, lo contienen (ver más adelante en el artículo); y a veces parece que estas sólo indican el uso de aguas naturales para hinchar y extraer el zumo en el ritual terrestre. Macdonell, *Vedic Mythology*, 86.

dios sol. En general, el dios lluvia (*parjanya*) juega un rol muy subordinado en el *Rgveda*, así como los demás fenómenos climáticos importantes para las ciencias hidrológicas contemporáneas (huracán, maremoto, tormenta, inundación, etc.).⁶⁷ Es un hecho que el interés poético de los Gṛtsamada recurre a cuerpos de agua como fuentes y pozos en raras ocasiones y ello sólo para simbolizar la producción de lo manifiesto a partir de un solo origen. Quizá haya una única fuente establecida por el fuego y de la cual se vierten otros dioses como el monarca y el señor de la expansión.⁶⁸ Y quizá esta fuente sea idéntica con el pozo: “Esos comprensos, habiendo contra-percibido nuevamente las cosas no rectas, ascendieron para entrar en esa (fuente) desde donde salieron y (a la cual) llegaron”.⁶⁹ Finalmente, en este ciclo vemos ya una clara deificación de ríos particulares, como el energizante (*ūrjyantī*), el tumultuoso (*dhūni*), etcétera; sin embargo, el epítome es el río de agua viva que, como se verá más adelante, en la tradición exegética empieza a concebirse explícitamente como una diosa de la elocuencia y de la sabiduría (posteriormente invocada como una musa y considerada la esposa de Brahmā en la literatura clásica).⁷⁰

Cuerpos de agua y fenómenos asociados en el *Yajurveda* y la literatura exegética

A excepción de las aguas y los ríos, la mayoría de los vocablos de agua (cuerpos y fenómenos asociados mostrados en la Tabla 1), apenas son referidos en el texto del *Yajurveda*.⁷¹ En lo que sigue, analizaré

67 Macdonell, *Vedic Mythology*, 83.

68 *Rgveda* 2.9.3; 2.16.7 y 2.24.4, vistos parcialmente arriba.

69 *Rgveda* 2.24.6.

70 Por ejemplo, en los textos *purāṇa*, donde las relaciones entre Brahmā y Sarasvatī (también llamada Gāyatrī y Bhārati) son complejas, pues no sólo son marido y mujer, sino también padre e hija, además de que su copulación se interpreta místicamente. En *Matsya Purāṇa* 4.7-9 se dice que Sarasvatī nació de los miembros de Brahmā (al igual que los *Veda*) y su copulación (*mithunam*) se concibe de modo visible e invisible (*amūrtam mūrtim*). Ambos son inseparables desde el principio y estará el uno donde esté el otro (*yatra yatra eva tatra tatra*).

71 Surendra Pratap (ed.), *The Yajur-Veda-Saṁhitā* (Delhi: Nag Publishers,

algunos de los principales contextos del *Yajurveda* y de los textos exegéticos relativos al tema, principalmente la *Aitareyabrāhmaṇa*, la *Kauṣītakibrāhmaṇa* y la *Śatapathabrāhmaṇa*.⁷²

En general, el *Yajurveda* consta de fórmulas (*yajus*) recitadas por el sacerdote ministro (*adhvaryu*) para ejecutar los rituales védicos. A lo largo de estas fórmulas se intercalan versos métricos, generalmente tomados del *Rgveda* pero adaptados al contexto ritual. En todos los rituales, hay la presencia física del agua y en ciertos momentos las aguas empleadas se invocan como diosas. El agua se utiliza desde los aspectos más pragmáticos como mezclar la harina con la que se hacen las ofrendas vegetales, o bien, enjuagar las vasijas de cocina.⁷³ Sin embargo, todos los aspectos pragmáticos del ritual que involucran al agua se asocian con aspectos divinizados de esta, como, por ejemplo, al rociar con agua los leños, el altar de hierba y las raíces de la hierba del sitio consagrado donde se instalará la hoguera; o al hacer la infusión de los tallos de la planta divina con agua para hincharlos (*āpyāyana*) y extraerles el zumo; o al hacer el rociamiento lustral de los agujeros sonantes (*uparavas*) hechos en la tierra para incrementar el estruendo del prensado del zumo.⁷⁴ En estos y otros casos el agua ostenta, además de un uso pragmático, el poder de consagrar, manifestando su bendición en pro de algo o alguien. Así, el uso del agua parece tener siempre un valor ritual y un aspecto divino. Por ejemplo, tocar el agua de un cuenco ritual sirve para consagrar al sacrificante mediante el voto de la verdad: “Me consagraré al voto de la verdad... Ahora, a partir de la falsedad, entro en la verdad”.⁷⁵ Este voto se celebra de pie entre el fuego oblatario (*Āhavanīya*) y el fuego doméstico (*Gārhapatya*) mirando hacia el oriente. He aquí el comentario al respecto justo al inicio de la *Śatapathabrāhmaṇa*:

El motivo por el que toca el agua, es porque el hombre es (ritualmente) impuro debido a que habla falsedad; y porque mediante dicho acto (se

1990).

72 A. B. Keith, (ed.), *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītakibrāhmaṇa of the Rigveda* (Cambridge: Harvard University Press, 1920). Julius Eggeling (ed.), *The Śatapathabrāhmaṇa* (Oxford: Clarendon Press, 1963).

73 *Yajurveda* 1.21 y 1.23 respectivamente.

74 *Yajurveda* 2.1; 5.7; 5.25, respectivamente.

75 *Yajurveda* 1.5.

efectúa) una purificación interna –pues el agua es en verdad (ritualmente) pura–... Dado que el agua es ciertamente purificadora: “Habiendo devenido purificado mediante la purificadora, yo tomaré el voto”, así (piensa y) esta es la razón por la cual él toca el agua.⁷⁶

El acto de tocar el agua quizá sea un signo sustituto de la inmersión total o parcial del cuerpo en el agua, particularmente en la corriente de un río.⁷⁷ La noción del bautismo como un ritual de purificación previo al ingreso a un espacio-tiempo consagrado es común a las variadas tradiciones antiguas. Sin embargo, en el *Yajurveda* pueden encontrarse sendas variantes, algunas incluso no descritas en otros lados, como, por ejemplo, el bautismo contra purificadorio (*avabhṛta*): “¡Oh baño lustroso siempre moviente, te mueves deslizándote sobre tu camino!”.⁷⁸ En este, los sacrificantes se sumergen en una corriente de agua fresca al finalizar el ritual, con el propósito de devenir aptos para retornar de un espacio-tiempo consagrado a uno familiar y social. Como variante notoria del bautismo, se puede mencionar la consagración por agua (*apsudikṣā*) como preludeo al ritual de prensado del zumo, donde el sacrificante se sumerge en una pileta de aguas lustrales mientras invoca y suplica a las aguas: “Que estas aguas celestiales derramen su gracia para mí... Las madres fluviales nos harán brillantes y resplandecientes”.⁷⁹ También la consagración real (*abhiṣeka*), donde se recolectan 17 distintos tipos de agua procedentes de diferentes fuentes y corrientes, comenzando por agua traída del río de agua viva (*Sarasvatī*), además de agua traída de una corriente fresca, de una corriente inversa a la primera, de un canal de riego, de un lago, de un pozo, de la que escapa de su canal, del océano, de un meandro, etcétera.⁸⁰

Respecto al modo en como funge la sacralidad del agua *in acto*, esto se puede ilustrar con el ritual de instalación del poste sacrificial (*yūpa*), cuyas fórmulas constan en los capítulos quinto y sexto del *Yajurveda*.

76 *Śatapathabrāhmaṇa* 1.1.1.1.

77 Algunos comentaristas consideran que sorber el agua también puede ser un sustituto de la inmersión corpórea completa. Cf. H. G. Ranade (ed.), *Kātyāyanaśrautasūtra* (Puna: Decan College, 1978). 2.1.11.

78 *Yajurveda* 3.48; 20.18.

79 *Yajurveda* 4.1-2.

80 *Yajurveda* 10.1-4.

Comienza con una ofrenda de mantequilla clarificada vertida al fuego y una fórmula dedicada al dios omnipresente (*viṣṇu*), dado que este se considera el sacrificio (*yajña*) mismo y el poste sacrificial le pertenece. El sacerdote ministro recoge el resto de la ofrenda y se dirige junto con el carpintero al bosque en busca de un árbol apropiado (Palāṣa, Khadira, Bilva) para tallar el poste. El ministro expresa la dificultad con la que lo ha encontrado y lo invoca como “el señor del bosque” (*vanaspati*), siendo este el nombre técnico del poste sacrificial, considerado como una forma del dios fuego.⁸¹ El poste, que puede medir entre cinco y diecisiete codos, se conduce formalmente al recinto sacrificial y se erige de modo solemne. Primero, se corta una astilla del poste y se tira al agujero hecho previamente en el suelo. Luego, se unge el poste y se ciñe con un anillo de oro que sobresale en su cima antes de introducirlo en el agujero. Una vez erguido se fija con la fórmula: “Aquellos sitios tuyos que deseamos visitar, donde hay bueyes ágiles y de muchos cuernos; ahí, en verdad, fue impresa poderosamente la pisada más elevada del (dios) omnipresente de zancadas anchas”.⁸² Luego, el sacrificante toca el poste y recita versos del *Rg Veda* mirando hacia el anillo de oro. Después de esto se ata al poste a la víctima sacrificial (una cabra o un sustituto de ella) con las fórmulas:

Mediante el impulso del dios impeedor te ato a ti, con los brazos de los gemelos raudos y con las manos del nutricio, te doy la bienvenida a ambos el fuego y el zumo. A ti por las aguas, a ti por las plantas.⁸³

Bebedor de agua eres tú. Que las aguas, las diosas, añadan dulzura a la libación preparada para los dioses, aun cuando esta ya es dulce.⁸⁴

La víctima sacrificial representa simbólicamente al sacrificante, de quien ocupa su lugar en el descuartizamiento. Se supone que esta consiente en ser sacrificada, es tratada sin violencia en todo momento y está gustosa de ir al cielo para regenerarse *in divinis* (pues ése es el propósito del sacrificio). Con la primera fórmula citada, se dedica la

81 *Yajurveda* 5.42.

82 *Yajurveda* 6.3.

83 *Yajurveda* 6.9.

84 *Yajurveda* 6.10.

víctima sacrificial a las aguas entre otras divinidades. Con la segunda, el ministro sostiene agua lustrosa bajo su hocico, rocía su pecho y su vientre. Después, la esposa del sacrificante acarrea agua para lavar los pies y todos los órganos de la víctima, los mismos que a su turno rocían el ministro y el sacrificante. Luego, el sacrificante y su esposa se sumergen en la fosa de agua (*cāṭvala*) recitando la fórmula:

¡Oh aguas! laven esta mancha y cualquier falta que haya en mí, cada acto pecaminoso que haya cometido... Que las aguas me liberen de la culpa y que Pavāmana me libre (de la muerte).⁸⁵

Por el contexto, la fosa de agua simboliza un baño en las aguas celestes, donde la víctima (y su consorte) no sólo se lavan y purifican, sino que se regeneran hinchando sus cuerpos gloriosos de agua de vida. El recinto donde se erige el poste es el lugar ubicado más hacia el Oriente del espacio consagrado donde se encienden los tres fuegos; por ello, puede considerarse una especie de *Sancta Sanctorum* oriental.⁸⁶ También, por el contexto, el descuartizamiento de la víctima representa la pasión del demonio envoledor, quien se convertirá al final de su ascenso al cielo en la planta divina misma.⁸⁷ De hecho, la imagen del descuartizado es análoga como si fuesen los tallos de la planta divina los que se machacan, por lo que puede considerarse que la víctima también representa a la planta divina.⁸⁸ Luego, se reúnen las diversas formas para reanimar su

85 *Yajurveda* 6.17.

86 Cf. *Kāṭyāyanaśrautasūtra* 6.2.8: “El ministro toma una varita puntiaguda... y dibuja una línea circular para marcar el agujero... justo enfrente del altar oblatorio [al extremo Oriente] de tal modo que la mitad del agujero se sitúa dentro del altar y la mitad fuera”. A pesar de la diferencia de orientación en otras tradiciones (sean egipcias, judías, cristianas, entre otras), el punto de comparación con el *Sancta Sanctorum* es que se trata del espacio sagrado más recóndito y del sitio donde se realiza la comunicación directa e inmediata con los mundos superiores. En la tradición védica, el oriente es la entrada al camino de los dioses y el poste se considera un arma puntiaguda que se ha de dirigir violentamente hacia el cielo (Cf. *Aitareyabrāhmaṇa* 2.1).

87 Cf. *Śatapathabrāhmaṇa* 4.4.3.4: “Pues el demonio envoledor era la planta divina”.

88 Cf. *Kauṣītakibrāhmaṇa* 12.6: “La víctima es claramente la planta divina, porque si esta no fuera ofrecida es como si sólo hubiera agua potable [en el

cuerpo glorioso en su nueva vida en el cielo:

Ve hacia el océano. Hacia el aire, hacia el dios impeledor... Tu humo monta al cielo, tu lustre al cielo. Llena la tierra espaciosa con tus cenizas.

Que sean amigables para nosotros las aguas y las plantas, (en cambio) para aquel que nos odia y que odiamos, inamistosas.

Estas aguas asociadas con el alimento sagrado, ricas en ese alimento, uno las anhela.

Que las aguas se reúnan cerca del sol, aquellas con las cuales el sol es reunido.⁸⁹

En este momento del ritual, se acarrearán las aguas Vasatīvarī con las que se estruja la planta divina y se extrae el zumo. Se descargan los tallos del carro y se colocan sobre las piedras de moler. Se extrae el zumo mientras se le invoca como rey y se le pide que descienda para toda su gente.⁹⁰ El ministro vierte mantequilla clarificada al agua bendita. Toma un poco de esta en la copa Mairāvaruṇa, mezclándola con las aguas Vasatīvarī (que estaban antes en conflicto con las aguas Ekadhanā).⁹¹ Comienza justo entonces la libación matutina del ritual de extracción del zumo: “¡Oh zumo! Aquella luz tuya en cielo, aquella en la tierra, aquella en la región amplia del espacio intermedio; con ellas dale amplio espacio al sacrificante para su enriquecimiento”.⁹²

zumo]”.

89 *Yajurveda* 6.21-24.

90 *Yajurveda* 6.26.

91 Ambas aguas fueron pacificadas por el vidente Bhṛgu (según *Aitareyabrāhmaṇa* 2.20), principalmente mediante la recitación de un verso del *Rgveda* (2.35.3) compuesto por Ḡṛtsamada: “Algunos avanzan (en corrientes) mezcladas, otros avanzan en paralelo” (ver inciso d) arriba). La recolección de las aguas se convirtió en una escena ritual, el Aponapṛīya, que en la *Kauṣītaki-brāhmaṇa* 12.1-3 dio lugar a una exégesis enigmática que identifica las aguas con el sacrificio, las vacas y las madres; además, se dice que: “las aguas, esta es la primera forma del rayo; la diosa río de agua viva [Sarasvatī = el habla], la segunda” (12.2). Sobre el “habla líquida” (o “agua elocuente”) ver más adelante.

92 *Yajurveda* 6.33.

La sacralidad del agua en el pasaje que he resumido es una muestra de todos los niveles y modos en los que esta se manifiesta durante un ritual. No sólo para cada acción que se realiza al interior del espacio consagrado hay fórmulas y versos sacros bien definidos, sino que también para cada acción hay una mitología y una exégesis que, a medida que avanza el ritual, propone una múltiple sobreimposición de significados que identifica virtualmente entre sí a todos los referentes simbólicos. Desde esta perspectiva, las aguas son el símbolo de una realidad sacra que opera referencialmente en tres niveles de manifestación: tierra, espacio intermedio y cielo. Lo que debe quedar claro es que hay rituales (o momentos de un ritual) en los que las aguas operan exclusivamente en cada uno de estos niveles. En general, en el ritual de instalación del poste, los símbolos operan exclusivamente desde el nivel del cielo, de tal modo que las aguas son celestes y además se mezclan e identifican con el zumo de la planta divina, el cual se identifica a su vez con el sol celeste y se convierte también en el alimento celeste. Es notorio que, una vez que este ritual ha alcanzado su auge –tras el ascenso de la víctima vía el poste y el clímax de su regeneración–, comienza inmediatamente un descenso desde el cielo hacia el espacio intermedio y la tierra.⁹³ El ritual se convierte así en un circuito cuyo trayecto se asciende vestido como ofrenda y se desciende vestido como bendición.

Respecto a otros cuerpos de agua y fenómenos asociados en el *Yajurveda*, como ya se apuntó, su mención es escasa. Por ejemplo, el asiento del sacerdote expansor se imagina como un océano: “Un océano eres tú, con tu compás que abarca todo... [porque todos los dioses se alojan ahí donde el Brahman de sabiduría insondable se sienta]”.⁹⁴ En la literatura exegética, la imagen del océano sirve para representar la suma de todos los rituales: “El ritual de alabanza del fuego (Agniṣṭoma) es el año... Así como en el océano todas las corrientes [se reúnen], de este modo en

93 Cf. A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School: Taittirīyasambhitā* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1967), 1.7.6.2: “Los teólogos dicen: Ciertamente hará las zancadas de Viṣṇu aquel quien tras la adquisición de estos mundos que le pertenecían a su enemigo haya descendido de nuevo a este mundo”.

94 *Yajurveda* 5.35, comentario *ad locus*.

él todos los rituales sacrificiales son reunidos”.⁹⁵ En otro pasaje del mismo texto, el océano representa un depósito de tesoros donde los demonios lanzaron toda su riqueza al ser repelidos por los dioses en el sexto día del ritual de los doce días (Dvādaśāha).⁹⁶ De tal modo que el interés de los poetas por las grandes masas marítimas, como el océano, estriba siempre en su capacidad de evocar imágenes simbólicas. Otra función de este tipo de imágenes simbólicas tomadas de objetos y fenómenos de la naturaleza es la de reiterar textual y pragmáticamente la eficacia de un símbolo, creando así una apariencia real de logro.⁹⁷ Por ejemplo, en el ritual del sacrificio humano (*puruṣamedha*), donde también podemos entrever la variedad de cuerpos de agua distinguidos por los poetas, pues a estos cuerpos de agua se les dedican víctimas de diferentes clases:

Para los lagos un pesquero; para las aguas quietas un pescador; para las aguas de estanque un Niśāda; para los cañaverales un vendedor de pescado; para la ribera opuesta alguien que pesca a tientas; para esta ribera un pescador de red; para los vados un Ānda; para los bajos un Minālla; para los estrechos un Bhillā; para las cavernas un Kirāta; para [las aguas de] las cimas de las montañas un salvaje ruinoso; para [las aguas de] las montañas un hombre salvaje.⁹⁸

Este pasaje nos muestra además que sí había un conocimiento fehaciente de los distintos cuerpos de agua naturales y artificiales, así como de las características geográficas aledañas a los océanos. Finalmente, respecto al río por antonomasia, el río de agua viva (Sarasvatī), para Macdonell,⁹⁹ la transición de la vieja concepción de este como una diosa maternal a una diosa de la elocuencia quizá se encuentre en pasajes del *Yajurveda*, como por ejemplo:

Los gemelos raudos, ambos dioses curadores, extendieron el sacrificio curativo. La diosa río de agua viva con el habla fue la curadora (*vācā*

95 *Aitareyabrāhmaṇa* 3.29.

96 *Aitareyabrāhmaṇa* 5.11.

97 Cf. A. Robert Yelle, *Explaining Mantras. Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra* (Nueva York / Londres: Routledge, 2003).

98 *Yajurveda* 30.16.

99 Macdonell, *Vedic Mythology*, 87.

sarasvatī bhiṣaj). Todos con poderes heroicos que invistieron al monarca.¹⁰⁰

Este pasaje se inserta como parte del ritual del buen curandero (Sautramaṇi), expuesto en los capítulos décimo noveno a vigésimo primero del *Yajurveda*. La leyenda cuenta que el monarca se excedió en la bebida del zumo, por lo cual los gemelos raudos y el río de agua viva se dedicaron a curarlo. En *Śatapathabrāhmaṇa* se explica que “el río de agua viva ciertamente es el habla, y fue con el habla que los gemelos raudos lo curaron [al monarca]; y del mismo modo él [el sacerdote] lo cura ahora mediante el habla”.¹⁰¹ El ritual se emplea para restaurar la preeminencia, por ejemplo, de un rey destronado, de un guerrero sin victoria o de un comerciante sin riqueza. A la diosa río de agua viva se le dedica una de las tres copas con leche.¹⁰² Es llamada “la hoguera sagrada” (Āgnīdhra) que hace un par junto con los gemelos raudos, en tanto que al “almacén de zumo”¹⁰³ se le dedica la tercera libación junto con todos los dioses.¹⁰⁴ En la regeneración del cuerpo del monarca, la diosa río de agua viva fue quien arregló su forma interna y junto con los gemelos raudos creó para él bellas formas mediante el pensamiento, además de su lengua.¹⁰⁵ Luego, la diosa río de agua viva como consorte de los gemelos raudos, cargó en su matriz al infante modelado con nobleza: “El rey cobertor con la esencia opulenta de las aguas procreó al monarca en los afluentes por la gloria”.¹⁰⁶ Notable es que se identifica a la diosa río de agua viva con la vaca lechera y a la leche que emana de esta con el zumo: “Aquí la vaca lechera, diosa río de agua viva, ha vertido zumo brillante propio del monarca”.¹⁰⁷ A lo largo del resto del ritual, se repite una y otra vez que la diosa río de agua viva otorgó energía, aliento, virilidad y protección al monarca: “Vigilante durante el día y la noche, la diosa río de agua viva como curandera, con bálsamos, con iniciativa, produjo

100 *Yajurveda* 19.12.

101 *Śatapathabrāhmaṇa* 5.5.4.16.

102 *Yajurveda* 19.6.

103 *Yajurveda* 19.18.

104 *Yajurveda* 19.26.

105 *Yajurveda* 19.82; 19.83; 19.88, respectivamente.

106 *Yajurveda* 19.94.

107 *Yajurveda* 20.55.

fuerza y poder. Leche, zumo, ¡que ellos disfruten!...”¹⁰⁸ Hacia el final del texto hay una aposición que confirma la identidad de ambas diosas mencionadas, Vāc y Sarasvatī: “[Que lo cure] la diosa del habla con el habla, la diosa río de agua viva (*vācā vācam sarasvatīm*)”.¹⁰⁹

Es un hecho que la tradición exegética acepta la identificación de ambas diosas apenas referidas, lo cual nos lleva a imaginar la producción del habla como si se tratase del flujo de un río. La pronunciación de fórmulas y versos sacros por sílabas, una tras otra, es como una corriente inacabable de agua que resuena a su paso. El “habla-liquida” (o “agua-elocuente”) deificada alcanza el epítome de su sacralidad, por ejemplo, con respecto a la letanía Praūga.¹¹⁰ Se dice que Praūga es la letanía de los soplos: “siete deidades se celebran, siete son los soplos en la cabeza, ciertamente así él coloca los soplos en la cabeza”¹¹¹. Cuando el canto al aire libre (Bahiṣpavāmāna) termina, comienza a recitarse la letanía Praūga mientras se acarrearán nueve copas para las siguientes siete deidades: el viento, el monarca, los gemelos raudos, el aliado y el cobertor, y la diosa río de agua viva. Las copas se distribuyen de tal modo que, al final, no queda ninguna copa para la diosa río de agua viva: “sin embargo, la diosa río de agua viva es el habla; cualesquiera copas que haya estas se acarrearán con el habla, [por eso] ellos han recitado todas las letanías para ella, [pues] ellos devienen poseedores de letanías para ella”.¹¹² Con respecto a la colocación de los soplos en la cabeza, cada dios celebrado contribuye

108 *Yajurveda* 21.36.

109 *Yajurveda* 21.57.

110 Tal como se describe en *Aitareyabrāhmaṇa* 3.1-4.

111 *Aitareyabrāhmaṇa* 3.3.

112 *Aitareyabrāhmaṇa* 3.1. Cf. el pasaje paralelo en *Kauṣītakibrāhmaṇa* 14.5: “Algunos recitan el Puroruc (verso destellante) para la diosa río de agua viva; él no debería hacerlo, esto es superfluo; el habla es por sí misma radiante, el habla es el Puroruc”. En *Śatapathabrāhmaṇa* 3.9.1 hay un mito alternativo al del buen curandero donde es el dios progenitor (Prajāpati) quien desea recuperar su vitalidad y energía; sin embargo, en vez de nueve copas se ofrecen once víctimas y la diosa río de agua viva obtiene su porción: “Ahora una [víctima] para la diosa río de agua viva. Porque la diosa río de agua viva es el habla: mediante el habla Prajāpati se hizo fuerte entonces de nuevo” (3.9.1.17).

a la formación de sus facultades, como por ejemplo, los gemelos raudos modelan ambos oídos y el aliado y cobertor, ambos ojos. El hecho de que la diosa río de agua viva venga al final, cuando todos los dioses han formado ya los demás miembros del cuerpo, significa que: “por lo tanto, a un recién nacido el habla le viene al final”.¹¹³

A manera de conclusión

Al partir de la hipótesis según la cual la descripción simbólica del agua como algo divino consta de metáforas que van más allá de la imagen natural del agua, me he acercado a la descripción e interpretación de una imagen simbólica tan rica y compleja como lo es el agua en todas sus facetas perfiladas en los textos védicos estudiados: rica en significados y compleja en los entramados que genera y en los que participa. La imagen natural del agua –materializada por antonomasia en la corriente fresca de cualquier río– aporta al simbolismo poético las ideas de fluir, vivificar y purificar, principalmente, ya a partir del segundo ciclo del *Rgveda*, donde la idea de fluir se expresa omnímodamente y la idea de vivificar se relaciona con lo maternal, juvenil y nutritivo; en tanto que en otros ciclos –sobre todo los más recientes, el primero y el décimo– hay trazos de una sublimación que añade las ideas de una vida “inmortal” y de una purificación “moral” y “mística”. También a partir del segundo ciclo *Rgveda*, la imagen simbólica del agua se relaciona con el fuego y lo brillante, en tanto que a partir del *Yajurveda* se relaciona explícitamente con el habla.

Tal como se vio, en el segundo ciclo del *Rgveda* –y virtualmente en todo el texto del *Rgveda*– hay una relación central entre las aguas / ríos (corrientes) y la mitología del dios monarca. El mito de liberación de las aguas fue el punto de partida para los primeros intentos de interpretación sistemática de la mitología védica en el siglo XIX. Los primeros intérpretes académicos occidentales concibieron el *Rgveda* como el testimonio de la adoración de los fenómenos y objetos de la naturaleza que paulatinamente fueron deificados uno a uno en una

113 *Aitareyabrāhmaṇa* 3.2.

especie de politeísmo, sin que hubiese entre ellos un dios principal, salvo ciertas ocasiones en que un dios se alababa como *primus inter pares* (líneas generales del naturalismo y henoteísmo, ver más abajo).¹¹⁴ Durante el siglo XX se avanzó sobre esta perspectiva mediante un ahondamiento filológico del texto y una comparación con la mitología indoeuropea.¹¹⁵ Sin embargo, ni una mejor comprensión etimológica, ni la comparación con otras culturas precisaron nada sobre el carácter naturalista atribuido a la religión védica, incluso cuando también se avanzó mediante un ahondamiento en la perspectiva histórico-social.¹¹⁶ Finalmente, a principios del siglo XXI, se cuenta con interpretaciones eclécticas que recalcan ora el aspecto poético, ora el litúrgico, ora el iniciático del texto del *Rgveda*, sin olvidar las aproximaciones lingüísticas y hermenéuticas que no pueden desestimar el aspecto ritual y especulativo.¹¹⁷ Empero, ¿hemos avanzado sobre una concepción integral del *Rgveda* y de su relación con la demás literatura védica?, ¿sabemos en verdad cuál es su lugar en el ritual con respecto al *Yajurveda*?, ¿Podremos alguna vez esclarecer su contenido mitológico libres de prejuicios con base en su propia literatura exegética?

Considero que la perspectiva naturalista del *Rgveda* es como

-
- 114 Por ejemplo: Roth, Müller, Oldenberg y Hillebrandt; ver reseña historiográfica de Jan Gonda, *Les Religions de L'Inde I: Vedism et Hindouisme ancien* (Paris: Payot, 1962). 9-15. También Louis Renou, *Religions of Ancient India* (London: The Athlone Press, 1953). 14.
- 115 Para Ajoy Kumar Lahiri, el mito de la liberación de las aguas es un tema fundamental del pueblo indoeuropeo; con la migración indoiranía este tema se embelleció y transformó mediante caracteres y motivos subsidiarios, asociando al tema original el mito cosmogónico. *Vedic Vṛtra*, 104, 110, 127. Así, serían temas secundarios: la liberación del sol, la creación de la aurora y la separación del cielo y la tierra. Nótese que Lahiri, sigue pensando en una religión empírica-naturalista: “Las aguas liberadas... después de la matanza del dragón... pudieron ser ríos o lluvia”. *Vedic Vṛtra*, 93,
- 116 Por ejemplo, Oberlies estudia el aspecto social-formal (*Soziomorph*) de la religión védica; Matas investiga sobre la bipartición de la elite señorial (*aris* vs. *sūris*) con respecto a la elite religiosa (*ṛyis*).
- 117 Cf. los estudios a partir del nuevo milenio bajo la pluma de Michael Witzel, Stephanie Jamison, Joel Brereton, Johana Jurewicz, Tatiana Elizarenkova, Willard Johnson, Karen Thomson, Brian Collins, entre otros.

la primera puerta de entrada para comprender el amplio simbolismo del texto raíz de los *Veda*. Sin embargo, creo que es necesaria una aproximación multimodal, centrada en la hermenéutica del mito. Al igual que en otros contextos de traducción de conceptos clave de la cultura occidental, no existe una palabra sánscrita que denote apropiadamente aquello que se suele entender por “mito”, al menos no desde las tradiciones religiosas y filosóficas modernas.¹¹⁸ Las palabras más apropiadas que traducirían conceptos como “mito”, “leyenda”, “cuento”, etc., en sánscrito clásico, serían *purāṇa* e *itihāsa*, las cuales indican narraciones antiguas o historias de eventos que “así sucedieron” en el pasado. Pero, ¿cómo se relaciona todo esto con respecto al sánscrito antiguo y al pensamiento contenido en la literatura védica? Ante esto, queda abierto todo un camino de investigación. Por lo pronto, concibo el mito en términos védicos como las primeras hazañas viriles o los primeros actos maravillosos, tanto de dioses como de demonios, en los cuales participan, de cierto modo, videntes y mortales. Estas hazañas o actos son primeros en el orden de manifestación del universo. Pueden considerarse como acciones prototípicas que reflejan el paso de lo posible a lo real, es decir, del universo como una posibilidad, al universo como una realidad.

En el caso presente, interpretar la hazaña de la “liberación de las aguas” con base en una imagen natural permite captar de inmediato la idea que propone el texto detrás del mito. Ahora bien, el texto propone una “liberación” que puede ser imaginada de diversos modos, no de uno sólo, aunque en todo caso se trate de un mismo símbolo. Así las cosas, no veo por qué la liberación de las aguas no la se pueda imaginar a partir de diversos escenarios naturales, como el deshiele del invierno al principiar la primavera, o el descargarse las nubes en el verano, o incluso, en escenarios como el brotar del manantial desde una piedra, o en la apertura de un dique natural o artificial. Incluso se podría imaginar esta liberación en escenarios como el cuerpo humano, o el cuerpo cósmico de un dios. Considero que el texto mismo es el que invita a imaginar

118 Cf. Christoph Jamme, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea* (Barcelona: Paidós, 1999).

más allá de una sola imagen natural petrificada, a partir de una imagen natural dinámica, ¡pues justo eso es imaginar! Al contrario de quienes buscan una explicación unívoca, creo que es posible avanzar más en el entendimiento de la poesía litúrgica iniciática prosiguiendo una hermenéutica analógica, capaz de verificarse en los variados modos de interpretación de un solo y mismo mito.¹¹⁹

Para Renou, la mayoría de los himnos del *Rgveda* contienen alusiones míticas y referencias a las hazañas de los dioses, sin embargo es imposible establecer una historia de los dioses a partir de este material, obscurecido por la constante repetición de las mismas frases en contextos diferentes:

Realmente estamos tratando no con dioses individuales sino con contextos mitológicos, basados en lo que Max Müller denominó 'henoteísmo'... La mitología del *Rgveda* es confusa, sin principio ni final; es una mitología en progreso, relacionándose a sí misma constantemente con el proceso de la creación, y con el tema de las primeras edades del mundo.¹²⁰

En su opinión, varios planos son discernibles en esta mitología: en el plano más lejano, prácticamente sin mitología, el cielo y la tierra; en el medio Varuṇa, decayendo ya en algunos himnos; en el plano principal Indra. Viṣṇu y Rudra parecen ser figuras nuevas. Por último, al fuego en todas sus formas y al zumo que se extrae de la planta divina se les dio estatus divino y se incorporaron en la leyenda de alguno u otro de los dioses: "Bergaigne ha demostrado claramente que la mitología védica completa fue reformulada o al menos reorientada como una puesta en escena para Agni y Soma, y que todas las demás divinidades devinieron contraparte o reflexiones de ambos".¹²¹

Considero que el desarrollo de la mitología védica se debe precisamente al empleo de la imagen natural dinámica, la cual permite y promueve que lo simbólico abarque todas las formas posibles de pensamiento y que un símbolo se pueda aplicar a cualquier acción, enriqueciendo su pragmática con significados cuya codificación depende justamente

119 Cf. Maurice Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación* (Ciudad de México: Itaca, 2000).

120 Renou, *Religions of Ancient India*, 12.

121 Renou, *Religions of Ancient India*, 13-14.

del mito. Sin embargo, el mito puede llegar a quedar subsumido por la acción ritual, perdiendo toda conexión natural con su fuente narrativa. Y aquí puede uno referirse ahora al texto del *Yajurveda* donde la mitología queda supedita a los ritos védicos que están expuestos para adecuarse a un arreglo sistemático. Como lo expresa Renou: “quizá la mitología [védica] carezca de un sistema, pero el ritual [védico] está sobre encadenado a este”.¹²² En los pasajes del *Yajurveda* estudiados, se expuso una muestra de cómo las fórmulas rituales se refieren a las aguas desde los hechos más pragmáticos –enjuagar utensilios, infundir los tallos, limpiar el cuerpo, etc.– imbuyéndolos con un valor divino al interior de un espacio-tiempo consagrado. En este texto en particular, luce más importante la relación de las aguas con el mito de extracción del zumo. Probablemente, la relación que hay entre las aguas y la mantequilla clarificada sea análoga desde el inicio de la tradición védica a la que hay entre las aguas y el zumo. En todo caso, las trazas de la exégesis del ritual de oblación al fuego y de extracción del zumo en los textos védicos muestran que tanto el ofrecimiento de leche como el de mantequilla clarificada equivalen al ofrecimiento del zumo.¹²³

Por último, a veces se ha acusado a la literatura exegética de ser un almanaque de ideas ilógicas y de alusiones sin sentido.¹²⁴ Considero que esta se trata más bien del desarrollo esperado de un pensamiento omnímodo que extiende su propia red de símbolos sobre sí mismo, superponiendo de manera orgánica el encadenamiento de sus símbolos análogos, a la vez que equivalentes. Tómese, por ejemplo, la exégesis

122 Renou, *Religions of Ancient India*, 29.

123 Cf. *Śatapathabrāhmaṇa*, 1.7.2.10: “Hay, en verdad, dos (tipos de) oblaciones: la oblación de zumo es una, y la oblación de (o más bien, con) mantequilla clarificada es la otra. Ahora, la primera es una oblación por sí misma... la otra es lo mismo que la oblación de havis (arroz, leche, etc.) y la ofrenda animal...”. En cuanto a la mantequilla clarificada, esta también es considerada a veces el arma asesina del dios monarca, por ejemplo, *Aitareyabrāhmaṇa* 1.26: “... pues mediante mantequilla clarificada el monarca asesinó al demonio envolvente”.

124 Cf. la introducción de Julius Eggeling a la *Śatapathabrāhmaṇa*, vol. 1, ix. También Frits Staal, *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights* (Amsterdam: Penguin, 2009). 140-148.

mística sobre las aguas, o bien, sobre la tríada de identificación entre el fuego, la diosa río de agua viva y el habla. Por un lado, habría que concluir junto con los exégetas que las aguas son omnipresentes, a la vez que inmanentes y trascendentes, y comparten los mismos valores que un principio absoluto: “Él recita la celebración al sol. Hay un cuarto mundo de los dioses, las aguas; ciertamente con esto lo obtiene”; “...el hombre es lo que no es; en verdad las aguas le dieron ser a partir de la no-existencia... las aguas en verdad dan ser a partir de la no-existencia”.¹²⁵ Por el otro lado, tal como se expuso en la primera parte de este artículo, en el segundo ciclo del *Rgveda* el dios fuego se identifica con la diosa río de agua viva. Esta identificación se explica en la *Aitareyabrāhmaṇa* con base en la metáfora de las diversas formas y aspectos que adquiere el fuego encendido con leños en una hoguera y alimentado con mantequilla clarificada: “... en tanto que arde, como si rugiera y pronunciara el habla, esa es su forma como la diosa río de agua viva”.¹²⁶ Quizá se deba entender que hay un modo en el que el “fuego” se parece al “río” debido a una cierta “fluidez”, pero también que el “río” se parece al “fuego” debido a una cierta “brillantez”. Luego, en la segunda parte del artículo, mostré cómo en el *Yajurveda* la diosa río de agua viva se identifica con el habla. Prosiguiendo con la superposición de ideas, quizá deba entenderse por último que el “fuego”, el “río” y el “habla” se parecen entre sí, pues comparten sus cualidades en una sola cualidad ternaria “brillante”, “fluida” y “elocutiva” pertenecientes a una misma divinidad abstracta.

125 *Kauṣītakibrāhmaṇa* 18.2 y *Taittirīyasambhitā* 2.1.5.4, respectivamente.

126 *Aitareyabrāhmaṇa* 3.4.

Referencias

Fuentes primarias

- Eggeling, Julius (ed.) *The Śatapathabrāhmaṇa*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Keith, A. B. (ed.). *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītakibrāhmaṇa of the Rigveda*. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Keith, A. B. (ed.). *The Veda of the Black Yajus School: Taittirīya Saṃhitā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.
- Pratap, Surendra (ed.). *The Yajur-Veda-Saṃhitā (Vājasaneyi-Mādhyaṇdina-Śukla)*. Basado en la traducción de Ralph T. H. Griffith. Delhi: Nag Publishers, 1990.
- Ranade, H. G. (ed.). *Kātyāyana Śrauta Sūtra*. Puna: Decan College, 1978.
- Thomson, Karen y Jonathan Slocum (eds.). *The Rigveda: Metrically Restored Text*. Versión electrónica basada en la edición de van Nooten y Holland (Cambridge: Harvard University Press, 1994). Accedido 15 de enero de 2022. <https://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/RV/RV00.html>.

Fuentes secundarias

- Baartmans, Frans. *Apah, the Sacred Waters, An analysis of a primordial symbol in Hindhu Myths*. Delhi: B. R. Publishings, 1990.
- Beuchot, Maurice. *Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Ciudad de México: Itaca, 2000.
- Findly, Ellison Banks. "The 'Child of the Waters': A Reevaluation of Vedic Apāṃ Napāt". *Numen* 26, n.º 2 (1979): 164-184.

- Gonda, Jan. *The functions and significance of gold in the Veda*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- *Les Religions de L'Inde I: Vedism et Hindouisme ancien*. Paris: Payot, 1962.
- Hillebrandt, Alfred. *Vedic Mythology* (Volúmenes 1 y 2). Traducción del alemán por Sreeramula Rajeswara Sarma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- Jamme, Christoph. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Lahiri, Ajoy Kumar. *Vedic Vṛtra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Macdonell, A. A. *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- Mahadevan, Thennilapuram P. “The Ṛṣi index of the Vedic Anukramaṇī system and the Pravara lists: Toward a Pre-history of the Brahmins”. *Electronic Journal of Vedic Studies*, 18-2 (2011): 1-139. <http://www.ejvs.laurasianacademy.com/anukramani.pdf>.
- Matas, Enrique Aguilar. *Rgvedic society*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Oberlies, Thomas. *Die Religion des Ṛgveda: Erster Teil: „Das religiöse System des Ṛgveda“*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 1998.
- Panikkar, Raimundo. *The Vedic experience: Mantramañjarī*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. London: The Athlone Press, 1953.
- Staal, Frits. *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*. Amsterdam: Penguin, 2009.
- Yelle, A. Robert. *Explaining Mantras. Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*. Nueva York / Londres: Routledge, 2003.