

VRTRA, REPTIL Y MONTAÑA

Por N. Alberto Cantera Glera

1. EL MITO DE LA LIBERACIÓN DE LAS AGUAS

De entre las hazañas de Indra cantadas en el RigVeda (RV) dos destacan por encima de todas las demás: la liberación de las aguas y la liberación de las vacas (de la aurora) que mantenía encerradas Paṇi. Ambos mitos están interrelacionados hasta tal punto que no siempre es fácil en los himnos védicos discernir con claridad a cuál de los dos hay que atribuir determinados pasajes. Es imposible encontrar un relato de uno de ellos que no abunde en alusiones al otro. Objeto de este trabajo es un aspecto del mito de la liberación de las aguas.

El motivo central de este mito es que Indra mata al reptil ¹ (*āhim ahan*). Este reptil es el principal enemigo de Indra y recibe el nombre parlante de *Vrtra*- «barrera, obstáculo». Es una pervivencia del motivo indoeuropeo de la lucha de un dios contra un dragón. En el RV y en la tradición india posterior este motivo se asocia de forma indisoluble a otro, probablemente también de antigüedad indoeuropea y, sin duda, al menos de antigüedad indoiranica: la liberación de las aguas ².

En lugar de ofrecer aquí un resumen de este mito ³, que permita seguir la argumentación a los que lo desconocen, he preferido dejar la voz al ṛṣi Hiranyastūpa y ofrecer aquí una traducción del himno más célebre dedicado a Indra y el motivo de la liberación de las aguas, esto es, RV.1.32 ⁴:

*indrasya nū vīryāṇi prā vocaṃ yāni
cakāra prathamāni vajrī |
āhann āhim ānv apās tatarda prā vakṣānā
abhinat pārvatānām || 1 ||*

«Voy a cantar las hazañas de Indra, las primeras que ha realizado el portador de la maza. Mató al reptil, liberó las aguas, abrió la panza de la montaña.»

*āhann ahim pārvate śīśriyānām
tvāstāsmāi vājraṃ svaryām tatakṣa |
vāsra iva dhenāvah syāndamānā āñjah
samudrām āva jagmur āpah || 2 ||*

«Mató al reptil que estaba recostado en la montaña. Tvaṣtar le ha fabricado la maza resplandeciente. Como vacas mugientes lanzadas a la carrera, bajaron hacia el mar las aguas.»

*vṛṣayāmāṇo vṛṇīta sōmam trikadrūkeṣu
apibat sutāsya |
ā sāyakam maghāvādatta vājraṃ āhann
enam prathamajām āhīnam || 3 ||*

«Hecho un toro elige el Soma, bebió del jugo ⁵ en los *trikadrūka*- ⁶. El rico en dones tomó la maza voladora y abatió al primogénito de los reptiles.»

¹ La traducción «reptil» (védico *āhi*-) no es la ideal. Habitualmente se ha venido traduciendo por «dragón» (GELDNER 1951 «Drache»; O'FLAHERTY, 1981 «dragon»). Sin embargo, el RV (vid. RV.1.32.7) nos informa de que carece de pies y de manos, lo que lo aleja de la visión del dragón extendida en la cultura europea. Por ello no considero esta traducción conveniente. El significado literal de *āhi*- es «serpiente» (así OLDENBERG, 1917, 134, THIEME 1964 «Schlange», VILLAR, 1975, 111 «serpiente»). La imagen que los ṛṣis parecen tener de este ser es precisamente el de una serpiente, concretamente una cobra. En varias ocasiones recibe *Vrtra* el epíteto *vyaṃsa*- «que se caracteriza por tener los hombros separados» (RV.1.32.5) y que se refiere a la forma de la cobra, cfr. en Pāṇini *vyaṃsaka*- «cobra» (vid. H.-P. SCHMIDT, KZ 78 [1963], 296ss. y THIEME, KZ 79 [1965] 55ss.). No obstante, mi profesor B. SCHLERATH insiste en la necesidad de utilizar para la traducción un sustantivo masculino (véd. *āhi*- es masculino) para evitar la asociación serpiente-mujer-mal propia de los países de tradición judeo-cristiana. Por ello he adoptado la traducción «reptil» que me ha sugerido A. AGUD. No obstante, ha de quedar claro al lector que la imagen que subyace es la de una serpiente, probablemente la de una cobra.

² También en la tradición irania antigua encontramos el mito de la liberación de las aguas. La principal fuente para el conocimiento de éste es el Yašt 8 del Avesta (libro sagrado del zoroastrismo). La versión irania presenta notables divergencias con respecto a la védica: en ella no aparece el motivo de la muerte del dragón/serpiente; el héroe liberador es la estrella Sirio (*Tištriia*-), que lucha contra el demonio *Apaōša*- y contra algunos fenómenos celestiales como las lluvias de meteoros, etc.

³ Vid., p. ej., OLDENBERG, 1917, 133ss.; HILLEBRANDT, 1929, II 158ss.

⁴ Otra traducción al castellano se puede encontrar en F. VILLAR, 1975, 111ss.

⁵ El jugo se refiere al Soma. En repetidas ocasiones en este himno y en otros relatos de la liberación de las aguas se hace hincapié en que Indra adquirió fuerza para la derrota de *Vrtra* por medio de la ingestión de Soma. La relación de Indra y el Soma en este mito se relata explícitamente en RV.2.22. En otro himno dedicado a Indra, en RV.8.13.18 (= 8.92.21), se aporta un interesante dato: son los dioses los que organizan para Indra el sacrificio en el que él bebió el Soma que le permitió derrotar a *Vrtra* (*trikadrūkeṣu cētanam devāso yajñam anata* «En los *trikadrūka*- llevaron a cabo los dioses el memorable sacrificio»).

Este hecho tiene un correlato claro en la versión irania. En el mito iranio de *Tištriia* se nos relata que *Tištriia* necesita

yád indráhan prathamjám áhī nām ān
māyīnam amināh prótā māyāh |
āt sūryam janāyan dyām usāsam tādīnā
śātrum ná kilā vivitse || 4 ||

āhan vṛtrām vṛtratāram vyāmsam indro
vājrena mahatā vadhēna |
skāndhāmsīva, kūlisenā vivṛknāhiḥ śayata
uppr̥k prthivyāh || 5 ||

ayoddhēva durmāda ā hi juhvé
māhāvīrām tuvibādham r̥jīśam |
nāgrī d asya sāmṛtīm vadhānam sām
rujanāh pipiṣa indrasatruḥ || 6 ||

apād ahasṭo aprtanyad indram āsya
vājram ādhi sānau jaghāna |
vrsno vādhriḥ pratimānam būbhūsan
purutṛa vṛtrō āsyaḍ vyāstaḥ || 7 ||

nadām ná bhīnān amuyā śāyānam
mānor ūhānā āti yanty āpah |
yās cid vṛtrō māhināparyatiśthat tāsām
āhīh patsutaḥśīr babhūva || 8 ||

nī cāvayā abhavat vṛtrāputréndro asyā
āva vādhar jabhāra |
ūtṛarā sūr ādharah putrā āsīd dānuḥ śaye
sahāvatsā ná dhenūḥ || 9 ||

«Cuando tú, Indra, abatiste al primogénito de los reptiles, anulaste la fuerza mágica de los que poseen fuerza mágica y diste a luz al sol, al cielo diurno y a la aurora. En adelante ya nunca has vuelto a encontrar un enemigo.»

«Abatió a Vṛtra, al gran opresor, al de hombros separados, con la maza, con la gran arma. Como los troncos talados por el hacha, yace el reptil como amante de la tierra»⁷.

«Sin ser experto luchador, ha incitado (el reptil) en su embriaguez a la lucha al gran héroe, al poderoso acosador, al que ha bebido la blanca libación. No resistió el choque de sus armas. El que no tiene rostro⁸ fue aniquilado con violencia, el que tiene a Indra como enemigo.»

«El que no tiene pies ni manos combatió con Indra: y él le golpeó en el lomo con la maza. El castrado que quiso ser como el toro, Vṛtra, yace esparcido en trozos.»

«Así avanzan sobre él, que yace como cañas cortadas, las aguas de Manu en su fluir. A los pies de las que Vṛtra rodeó con su enormidad yació entonces el reptil.»

«Inferior resultó ser la madre de Vṛtra. Indra lanzó su arma contra ella. Encima estaba la madre, debajo el hijo. Dānu yace como la vaca con su ternero.»

recibir fuerza por medio de dos sacrificios (Yt.8.11ff) antes de poder derrotar a *Apaoša*. Sólo cuando es *Ahura Mazda* quien lo lleva a cabo es *Tištīria* capaz de derrotar al demonio de la sequía. En Yt.8.3 se nos dice que a *Tištīria* se le adora con *haoma yō gauua* «Haoma que está mezclado con leche».

⁶ Véd. *trikadrūka-* es una palabra difícil. En el RV aparece en siete ocasiones, de entre ellas seis en locativo plural como en el pasaje que nos concierne y en el mismo contexto, la ingestión de Soma por parte de Indra. Sólo se diferencia RV.10.14.16, donde aparece en instrumental plural: *trikadrūkebhiḥ patati*. En este pasaje, que no se refiere a Indra, sino a Yama, GELDNER (1951, III 144) traduce «An den Trikadrukatagen fliegt er».

Hay fundamentalmente dos interpretaciones de este término: 1. Designa una festividad dedicada a Soma, al igual que ocurre en la tradición posterior, donde reciben este nombre los tres primeros días de la festividad de *Abhiplava* (GELDNER 1951, III 144); 2. Designa un determinado tipo de recipientes destinados al Soma (GRASSMANN 1872-5, 557; THIEME 1964, 27). THIEME traduce «in Kufe aus dreifachen Holz», de donde se deduce con facilidad el análisis que él hace de esta palabra: *trika- drū-* (cfr. *dāru-/dru-* «madera»). Nuevos intentos de explicación que apenas aportan novedades significativas en PISANI, ZDMG 97 (1943) 325ss, J. P. BRERETON, IJ 28 (1985) 262 n. 28.

La sugerencia más interesante se la debemos a LÜDERS (1951, 656ss.) que apunta a una relación de *trikadrūka-* con los tres lagos de Soma que se hallan en el cielo y de los que se nos dice en varias ocasiones (vid. RV.5.29.7-8, RV.6.17.11) que bebió Indra antes de derrotar a Vṛtra. Aceptado este hecho, que parece innegable, la hipótesis de que *trikadrūka-* designe determinados recipientes para el Soma gana en verosimilitud. Se trata probablemente del recipiente que en el microcosmos del sacrificio equivale a los tres lagos celestiales de Soma.

⁷ El nombre-raíz *uppr̥k* es un hapax legomenon. Su significado lo podemos deducir sólo a partir de su correlato verbal. El verbo *upa-parc-* aparece con dos significaciones: 1. «amontonar(se), aumentar» (RV.2.24.15, RV.8.51.17); 2. «unirse sexualmente»:

RV.5.47.6

upaparakṣe vrsano módamānā divās pathā vadhvō yanty ācha

«Alegrándose por su unión con el toro marchan las mujeres por el camino del cielo»

RV.6.28.8

ūpedām upaparcanam āsū gōśūpa prcyatām

«Ojalá que la unión sexual tenga lugar en estas vacas» (es decir, que sea exitosa y fecunda)

La utilización del genitivo *prthivyāh* en lugar de un locativo sugiere que en RV.1.32.5 no subyace el significado de «amontonarse en», sino más bien una imagen sexual. También el uso de un nombre-raíz en lugar de un participio perfecto pasivo, que esperaríamos caso de que significase «amontonado sobre la tierra» (así GELDNER y O'FLAHERTY), me hace preferir la interpretación de P. THIEME (1964, 27) «liegt die Schlange da als Begatter der Erde».

⁸ *rujānāh* es difícil. GELDNER traduce «Nasenbrecher» y añade un signo de interrogación. O'FLAHERTY «his nose crushed». Yo prefiero la interpretación de OLDENBERG (1909-12, I, 31s.) que supone *rujā ān-ās-* «durch Zerschmetterung ist der Mundlose...». Esta interpretación la acepta también Thieme (1964), que compara este pasaje con el conocido uso de la desfiguración de las víctimas de la lucha, cfr. RV.1.52.15 *vṛtrāsya yād bhr̥ṣṭimātā vadhēna ni tvām indra prāt y ānām jaghānta* «cuando tú, Indra, golpeaste contra la boca de Vṛtra con la nudosa arma»; RV.10.152.3 *vi vṛtrāsya hānu ruja* «Rompe la mandíbula de Vṛtra».

⁹ Contra el pada *māno rūhānā* vid. PISCHEL, ZDMG 35, 723.

*ātīsthanānam aniveśanānām kāsṭānām
mādhye nihītam śārīram |
vrtrāsya niṅyām vi carantī āpo dīrghām
tāma āśayad indrasatruḥ || 10 ||*

*ḍāsāpatnīr āhigopā atīsthan nīruddhā
āpaḥ panīveva gāvah |
apām bilām āpihītam yād āsīd vrtrām
jaghanvām āpa tād vavāra || 11 ||*

*āsvyo vāro abhavas tād indra sṛkē yāt tvā
pratyāhan devā ēkaḥ |
ājayo gā ājayah śūra sōmam āvāsraḥ
sārtave saptā sindhūn || 12 ||*

*nāsmāi vidyūn nā tanyatūḥ siṣedha nā
yām mīham ākirad dhṛādūniṅ ca |
indrās ca yād yuyudhāte āhiś
cotāparibhyo maghāvā vi jigyē || 13 ||*

*āher yātāram kām apaśya indra hrđi yāt
te jaghnūso bhīr āgachat |
nāva ca yān navatīm ca srāvantiḥ śyenō
nā bhītō ātaro rājāmsi || 14 ||*

*indro yātō vāsitasya rāja śāmasya ca
śrīṅgiṇo vājrabāhuḥ |
sēd u rājā kṣayati carsanīnām arān nā
nemih pāri tā babhūva || 15 ||*

«En medio de los cursos de las (aguas), que no paran ni se estancan, yace el cuerpo. Las aguas pasan por el secreto de Vṛtra¹⁰. En larga oscuridad yace el que tiene a Indra como enemigo.»

«Como esposas de Dāsa, teniendo al reptil como protector, estaban retenidas las aguas como las vacas por Paṇi¹¹. Cuando la cueva de las aguas estaba cerrada, tú la abriste abatiendo a Vṛtra.»

«En crin de caballo te convertiste, Indra, cuando te golpeó con las dos puntas. Tú, un solo dios, has ganado las vacas¹², o héroe, has ganado el Soma y has saltado hacia abajo los siete ríos para que fluyan.»

«No le hicieron retroceder ni el rayo, ni el trueno, ni la niebla, ni el granizo, que (el reptil) esparcía. Cuando lucharon Indra y el reptil, el rico en bienes resultó vencedor para los tiempos venideros.»

«¿A quién viste como vengador del reptil, que te sobrevino el miedo en tu corazón a ti, que lo habías abatido? Tú atravesaste las noventa y nueve corrientes como un halcón asustado los espacios.»

«Indra es el rey de lo que se mueve y de lo que está quieto, de lo astado y de lo no astado, él, el que tiene por brazo la maza. El impera como rey de los pueblos y los rodea como la rueda a los radios.»

2. LA NATURALEZA DE VṚTRA

El reptil que encierra las aguas recibe, como ya hemos visto, el nombre de Vṛtra. En el RV este nombre presenta una particularidad: cuando aparece en plural es un neutro, «defensa», mientras que en singular es masculino y el nombre del reptil al que derrota Indra. El equivalente avéstico de este término *vδrδθra-* es siempre neutro, tanto en singular como en plural. Ello hace suponer que la forma indoirania **urtrá-* era un sustantivo neutro con el significado de «defensa, obstáculo, barrera», un *nomen instrumenti* de la raíz **uar-* (ai. *vrnōti*, av. *aiβi.vδrδnuuaiti* «oculta») «rodear, encerrar, cubrir» (cfr. ai. *vārtra-* «dique»; vid. Benveniste-Renou, 1934, 95ss y 177ss.). Este verbo es el que se utiliza en védico para «encerrar» las aguas que Indra ha de liberar. Es frecuente el juego de palabras *vrtrá-* *var-*, p.ej. RV.2.14.2 *apō vavrvāmsam vrtrām* «Vṛtra, que tiene a las aguas encerradas». No sería, pues, de extrañar que desde época indoirania el nombre de instrumento *vrtrá-* estuviese asociado al mito de la liberación de las aguas.

En la tradición indo-aria prevédica se produjo un hecho, ya apuntado más arriba, que modificó la naturaleza de Vṛtra. Con el mito de la liberación de las aguas se asoció el motivo indoeuropeo de la muerte del reptil-dragón a manos de un dios. Consecuencia de ello fue que el antiguo «recipiente» que mantenía encerradas las aguas (*vrtrá-*) se asociase a *āhi-* «reptil, serpiente» y se convirtiese en su nombre propio. Sin embargo, aunque esta asociación ya se ha completado antes de la redacción de los himnos más antiguos del RV, quedan dos huellas de la antigua naturaleza de Vṛtra: por un lado, la pervivencia del sustantivo neutro en plural, que es una huella de la existencia de un sustantivo neutro también en el singular; por otro, la doble naturaleza de Vṛtra.

Es un hecho incontestable que en RV Vṛtra es el nombre propio del reptil que encierra las aguas y es descrito como tal, así, p. ej., en el himno arriba traducido, los adjetivos *apād-* «sin pies», *ahastá-* «sin manos», *vyāmsa-* «de hombros separados», que como hemos visto hace referencia a la forma de la cobra, etc. Pero no es menos cierto que en la imaginería de este mito parece muchas veces identificarse a Vṛtra con una montaña¹³. Si observamos detenidamente algunos pasajes de RV.1.32 podremos darnos cuenta de

¹⁰ *vrtrāsya niṅyām* es oscuro. Parece significar lo oculto de Vṛtra y referirse a sus partes pudendas.

¹¹ Alusión al mito de la liberación de las vacas de la aurora, que Paṇi tenía encerradas en el Vala.

¹² Nueva alusión al mito de la liberación de las vacas.

¹³ Una colección de pasajes en los que las aguas son liberadas por Indra de la montaña ofrece HILLEBRANDT, 1929, II, 160ss.

ello. Ya en el primer verso leemos: *áhann áhim ánv apás tatarda prá vakṣānā abhinat párvatānām* «Mató al reptil, liberó las aguas, abrió la panza de la montaña»¹⁴.

En el verso 12 se nos dice directamente que las aguas, teniendo a Vṛtra como guardián, estaban encerradas como las vacas por Paṇi. Sabemos que Paṇi retiene a las vacas de la aurora en una cueva en el interior de una montaña, por ello esta comparación invita a creer que también las aguas están encerradas en la tripa de la montaña. Por si hubiese alguna duda sobre esta identificación el poeta continúa diciendo: *apám bilam ápihitam yád ásīd vṛtrám jaghanvám ápa tád vavāra* «Cuando la cueva de las aguas estaba cerrada, tú la has abierto abatiendo a Vṛtra», cfr. RV.1.11.5 *valásya gómató 'pāvar... bilam* «Tú (Indra) abriste la cueva del Vala¹⁵, que tenía a las vacas encerradas». El mismo verbo (*apa-var-*) y una palabra etimológicamente relacionada con *ápihitam* (*apidhāna-*) aparece en otro pasaje, referido esta vez a la liberación de las aguas, donde la montaña es nombrada explícitamente: RV.1.51.4 *tvám apám apidhānāvṛṇor ápādharayah párvate dānumad vásu | vṛtrám yád indra śavasāvadhīr...* «Tú has abierto las tapaderas de las aguas, tú has devuelto el bien húmedo a la montaña, tú has golpeado con tu fuerza, Indra, a Vṛtra».

En RV.1.32.1 se podría pensar que las acciones de matar a Vṛtra y abrir la montaña para que fluyan las aguas no son idénticas, sino consecutivas. Pero en el verso 12 el verbo de la oración principal es un perfecto (*ápa vavār* «ha abierto») y el participio (*jaghanvám* «habiendo abatido») también, lo que parece indicar la simultaneidad de ambas acciones: a la vez que abate a Vṛtra abre la montaña que encerraba a las aguas. Además el instrumento utilizado es el mismo: Vṛtra es abatido por la maza y también Indra abre la montaña por medio de la maza: RV.1.57.6 *tvám tám indra párvatam mahám urīm vājrena vājrin parvasás cakartitha* «Indra, tú hiciste añicos aquella montaña grande y ancha con la maza, tú, el portador de la maza».

Hasta aquí he elegido algunos pasajes del himno que he traducido, pero hay que decir que en todo el RV los pasajes donde se hace alusión a la liberación de las aguas de una montaña (con referencia directa a Vṛtra o no) son innumerables. Aquí añadido de modo ilustrativo uno de los más claros, RV.4.19.5:

*abhi prá dadrur jánayo ná gárbham ráthā iva prá yayuḥ sākām ádrayah |
átarpayo visṛta ubjá ūrmī n tvám vṛtām arinā indra síndhūn ||*

«(las montañas) vaciaron (su interior) como las mujeres la matriz. Como carros avanzaron amontonadas las rocas. Tú hiciste feliz a las desbordadas, empujaste las olas, tú hiciste fluir los ríos encerrados (*vṛtām*)».

Si relacionamos este pasaje con otros donde se afirma que Vṛtra encierra las aguas en sí mismo (p. ej., RV.10.113.6) o que las aguas que libera Indra son las que había engullido este reptil (RV.4.17.1 = RV.10.111.9 *srjáḥ síndhūms áhinā jagrasānān* «Tú (Indra) liberas los ríos que han sido engullidos por el reptil») parece evidente que en la imaginería de los poetas del RV Vṛtra aparecía como reptil y como montaña. Esta doble naturaleza de Vṛtra es la que pretendo aclarar en estas páginas, pero para ello son necesarias algunas consideraciones previas sobre la concepción del mundo de los poetas védicos.

3. LA CONCEPCIÓN VÉDICA DEL MUNDO: LA MONTAÑA Y LOS RÍOS CELESTIALES¹⁶

Los poetas del período rigvédico concebían la tierra como un cuadrado¹⁷ rodeado de una extensión de agua que recibe diferentes designaciones: *samudrá-*, *síndhu-*, *rasā-*. Este río que rodea a la tierra (el Ὠκεανός griego) tiene una correspondencia celestial, es decir, un río que fluye en el cielo, vid. p. ej., RV.7.6.7 *á samudrád avarád*

¹⁴ Vid. RV.4.17.3 *bhinad girīm śavasā vājram iṣṇān* «(Indra) abrió la montaña lanzando la maza». El verbo *bhinad* es el mismo que se utiliza para narrar cómo Vṛtra abrió la montaña para liberar a las vacas que, en esta ocasión sin ambigüedades, Paṇi tenía encerradas en una montaña, vid. RV.2.15.8 *bhinad valám āngirobir grṇāno* «Abre el Vala el alabado por los Angiras».

¹⁵ Vala- es la denominación que recibe la cueva en la que Paṇi tiene las vacas encerradas.

¹⁶ Ofrecer aquí una explicación completa y argumentada en textos de la concepción védica del mundo sobrepasaría con mucho los límites de este artículo. Para el lector interesado en ello remito al excelente libro de LÜDERS (1951). Otras obras de interés son: W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920; J. KUIPER, *Varuna and Vidusaka*, Amsterdam, 1979 y *Ancient Indian Cosmogony* (ed. J. IRWIN), Delhi, 1983.

¹⁷ En los libros recientes del RV aparece ya la concepción de la tierra como un disco circular plano. Un tratamiento detallado de este problema se puede encontrar en LÜDERS (1951, 79-83).

á párasmād ágnír dade divá á prthivyāh «del mar de aquí y del mar de más allá, del cielo y de la tierra, ha tomado (Agni los tesoros)»; AV.11.3.20 yásmint samudró dyáur bhūmis tráyo 'varaparām śrítāh «en él (en el cuenco para el arroz) están colocados el mar, el cielo y la tierra, cada uno debajo del otro».

La correspondencia celestial del río que rodea la tierra recibe fundamentalmente los nombres de *éste*: *samudrá-*, *sindhu-*, *rasá-*, pero también algunos otros de entre los que destaca el de *sarasvatī*-¹⁸. La coincidencia en las designaciones no es casual. En la concepción védica las correspondencias celestiales de los fenómenos terrestres no son lo mismo, pero sí son equivalentes, de manera que lo que el hombre hace en la tierra tiene consecuencias cósmicas¹⁹. Este río celestial fluye en lo más alto del cielo y sobre él se asienta el *ṛtásya yóni-* «el seno de la Verdad», *ṛtásya sánu-* «el lomo de la Verdad» (vid. infra), *ṛtásya viṣṭáp-* «la espalda de la Verdad», etc., esto es, el paraíso donde residen los dioses, vid. p. ej., RV.8.59.4 *saptá svāsārah sádana ṛtásya* «las siete hermanas están en la sede de Verdad». Las «siete hermanas», más frecuentemente llamadas *saptá sindhavas*, «los siete Sindhus», es una designación de los siete ríos celestiales que fluyen hacia la tierra. Como se puede deducir de estas designaciones, la concepción del río celestial en RV no es uniforme. Ello no sólo se debe a cronología o poetas diferentes, sino a que un mismo poeta puede concebir una realidad de distintos modos, incluso en un mismo himno, según los aspectos que desee poner de relieve o las asociaciones que pretenda crear. De esta manera este río celestial aparece como uno, como tres, como siete o como tres veces siete.

Así pues, el río celestial es el origen de todas las aguas terrestres. No hay que olvidar que la idea de que las nubes son las que originan las aguas es extraña al RV. A pesar de la importancia del agua en el RV *abhrá-*, «nube», y sus derivados y compuestos aparecen tan sólo 25 veces (vid. Lüders 1951, 115ss). Por ejemplo, cuando se nos relata el origen de los monzones, se nos dice que los Maruts recogen las aguas del *samudrá-*, las llevan al cielo y de allí las hacen llover a la tierra. Véase también RV.10.98.5-6, que es una invitación a la lluvia: «(5) El ṛṣi Devāpi, hijo de Rṣitiṣeṇa, entró en el sacerdocio, el que sabe ganarse la gracia de los dioses, soltó las celestiales (*divyā*) aguas de lluvia desde (el mar) superior (*úttarasma-*) al mar inferior (*ádharma- samudrá-*). (6) En este mar superior estaban las aguas encerradas (*nivṛtā*) por los dioses. Liberadas por Devāpi, hijo de Rṣitiṣeṇa, fluyen éstas, enviadas a los *mṛkṣínī* (?).» A este hecho apunta también el epíteto *saptámātrbhis*, «que tienen como madres a los siete»²⁰ (RV.1.34.8) aplicado a los ríos terrestres (*sindhubhis*) en clara alusión a los siete ríos celestiales (*saptá sindhavas*).

Pero en el cielo no sólo hay ríos celestiales, sino que también hay una montaña celestial. Esta montaña es probablemente a la que se refiere RV.5.54.5 *tád vīryam vo maruto mahitvanām dirghām tatāna sūryo ná yojanam etā ná yāme ágrbhūtasociṣo 'naśvadām yán ny áyātānā girim* «Esta es vuestra hazaña y vuestra grandeza, o Maruts: vuestro camino extendió como el del sol, cuando vosotros, cuyo resplandor es inalcanzable, marchasteis sobre la montaña igual que antílopes a la carrera». Que aquí *giri-* se refiere a una montaña en el cielo y no en la tierra es evidente. Es sabido que los Maruts recorren el cielo, e incluso que éste muge cuando ellos avanzan sobre él (vid. RV.5.58.6, 5.59.8). A ello apunta en este pasaje la comparación de la marcha de los Maruts con la del sol. Por otro lado, es improbable que se considere la mayor hazaña de los Maruts el haber recorrido una montaña terrestre. Esta montaña celestial invierte su posición durante la noche²¹. El sol marcha por encima de ella en su regreso del oeste hacia el este para volver a brillar, visible, con la llegada de la aurora²² (vid. RV.5.45.10, 7.60.4, 7.88.2).

¹⁸ Aunque LÜDERS incluye Sarasvatī como río celestial en alguno de sus gráficos, no le da, en cambio, la importancia que merece. La naturaleza de Sarasvatī como río celestial es, sin embargo, evidente y de gran importancia, vid., p. ej., RV.5.42.12 *vṛṣṇah pátnīr nadyāhāh... sárasvatī brhaddivā* «Las esposas del toro, los ríos», Sarasvatī, la que está en el alto cielo».

¹⁹ Esto se hace evidente, por ejemplo, en el sacrificio. Cuando éste se celebra, el fuego se enciende al amanecer, precisamente en el mismo momento en el que aparece el sol, por el este, en el horizonte. El sacerdote se encuentra al oeste del fuego y al encenderlo se produce una identificación entre el fuego sacrificial y el sol. De esta manera las libaciones ofrecidas al fuego se ofrecen en realidad al sol, que a lo largo del día las transporta y, llegada la noche, en su regreso al este por encima de la montaña celestial, entrega las libaciones a los dioses que residen en el punto más alto de la montaña.

²⁰ GELDNER (1951) traduce «den Siebenmüttern», «las siete madres». La acentuación muestra con claridad que se trata de un Bahuvrihi o compuesto exocéntrico, de manera que tal traducción es imposible (así ya GRASSMANN, 1872-75, 1475 y OLDENBERG, 1909-12, I, 37).

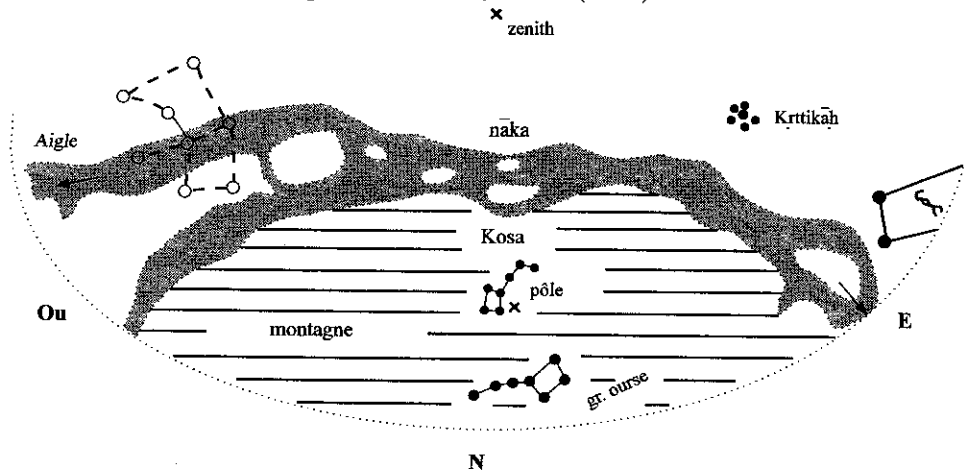
²¹ Vid. KUIPER, 1983, 103.

²² En los himnos védicos encontramos también otras explicaciones de la no visibilidad del sol durante la noche, p. ej., que el sol es un disco que tiene dos caras: una brillante, la del día, y otra oscura, la de la noche (vid. RV.1.115.5, 6.9.1).

En el artículo «Sur le chemin du ciel» (BEI 2 [1984] 213-279), que es fundamental para comprender la concepción del cielo nocturno de los antiguos indios, M. Witzel ha demostrado que el río celestial sobre el que se asienta la residencia de los dioses es en realidad la Vía Láctea²³. Por otro lado, ha puesto de relieve que la imagen de la montaña celestial que se invierte durante la noche es también fruto de la observación de la Vía Láctea. La montaña celestial sería el hueco que queda entre los brazos algo arqueados de esta galaxia al comienzo de la noche. Al final de la noche, la Vía Láctea ha invertido su posición, es decir, la montaña celestial se ha dado la vuelta, como lo describen los textos. El siguiente gráfico tomado de Witzel pretende ilustrar este hecho, que de otra manera parece difícilmente comprensible.

Así pues, vemos que la Vía Láctea, según nos fijemos en su curso o en el hueco que queda entre sus brazos, también muestra una doble naturaleza: río y montaña²⁴.

FIGURA. 1. La montaña del cielo nocturno vista en diciembre al anochecer, según M. WITZEL, BEI 2 (1984) 276.



4. INDRA LIBERA LAS AGUAS CELESTIALES

Cuando en el RV se habla de que Indra libera las aguas, se utiliza en la mayoría de los casos el verbo *ava-sarj-* «soltar hacia abajo», p. ej., RV.1.32.12. Por supuesto, se piensa en primer lugar en que las aguas normalmente fluyen hacia abajo y no hacia arriba y que, por tanto, el preverbio no tiene mayor relevancia. Sin embargo, la persistencia de su empleo nos hace sospechar. Puesto que, como hemos visto en § 3, todas

²³ Esta concepción es probablemente indoeuropea, cfr. OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 168-71:

Est uia sublimis caelo manifesta sereno;
Lactea nomen habet candore notabilis ipso.
Hac iter est superis ad magni tecta Tonantis
regalemque domum

«Hay una vía en lo alto, bien visible con cielo raso.
Tiene el nombre de Láctea, señalada por su propio brillo.
En ella tienen los dioses el camino a la morada del gran
Tonante y a la casa real.»

²⁴ La identidad de la montaña y el río celestiales puede observarse con claridad en el himno RV.8.6, dedicado a Indra: RV.8.6.28-29 «(28) En la cima (*upahvaré*) de las montañas y en la confluencia de los ríos (*sam gathé nadinam*) ha nacido el vidente (Indra) por medio de la oración. (29) Desde aquella elevación ve el mar (*samudrám*) desde arriba, desde donde, excitado, se pone en movimiento.» El sujeto de estas dos estrofas es Indra (vid. OLDENBERG, 1909-12, II, 85), que ha nacido en el *upahvara* de las montañas. La palabra *upahvara-* es problemática. Es un derivado de la raíz *hvar-* «estar curvado, ir torcido» con el preverbio *upa-* «hacia abajo», de ahí mi traducción «sima» (cfr. RV.8.69.6, donde *upahvará-* es utilizado como sinónimo del *Vala*, la cavidad en la montaña donde están encerradas las vacas que libera Indra). Pero aquí se está hablando de una atalaya, desde la que Indra ve el mar y la tierra, así que si entendemos el pasaje literalmente, nos encontramos con una contradicción. En avéstico el río celestial por excelencia, que WITZEL identifica con la Vía Láctea, es llamado *vouru.kaša-* «el caracterizado por sus amplios entrantes», que sin duda hace referencia a la forma de la Vía Láctea (vid. fig.1). A uno de esos entrantes podría referirse aquí *upahvaré* (cfr. RV.8.82.2, donde se nos dice que los Maruts viajan por los *upahvará-* y es sabido que los Maruts viajan por el río celestial). Con *sam gathé nadinam* «la confluencia de los ríos» compárese la designación *samudrá-* del río celestial. En la estrofa 29 se sitúa allí la residencia de Indra, desde donde él se pone en movimiento. RV.2.11.9 nos informa de que Indra yace en el «gran río» (*mahám sindhum*), de manera que parece que tanto «la cima de las montañas» como «la confluencia de las aguas» son una referencia a la montaña y el río celestiales, esto es, a la Vía Láctea.

las aguas provienen del río celestial, es posible pensar que las aguas están encerradas en el cielo y que por ello Indra las suelta explícitamente hacia abajo (*ava-sarj-*).

Hay otros indicios que apoyan esta suposición. En RV.10.124.8 se nos dice que las aguas han elegido a Indra como rey y se han apartado de Vṛtra. En la estrofa siguiente se utiliza la imagen de Indra como cisne que marcha en compañía de las aguas celestiales (*apām divyānām sakhye*²⁵). Aquí, pues, el poeta nos dice explícitamente que las aguas que Indra ha liberado son las aguas celestiales.

En la estrofa 12 del himno traducido arriba (RV.1.32) leemos: *āvāsrajaḥ sártave saptá síndhūn* «has soltado hacia abajo los siete ríos para que fluyan». Estos «siete ríos» son probablemente los «siete ríos» celestiales, vid. RV.8.69.12 *sudevó asi varuṇa yásya te saptá síndhavaḥ anukṣárantī kākudam sūrmyaṃ suṣírām iva* «Tú eres un buen dios, Varuna, en cuya garganta fluyen los siete ríos como en una caña hueca»²⁶; RV.9.66.5-6 *táva śukráso arcáyo divás pṛsthé vi tanvate | pavítram soma dhámabhiḥ || 5 || távemé saptá síndhavaḥ praśiṣam soma sisrate | túbhyam dhāvanti dhenávaḥ || 6 ||* «Tus rayos brillantes extienden en el lomo del cielo un colador gracias a tus cualidades, oh Soma. Según tu mandato fluyen estos siete ríos, oh Soma; a ti corren las vacas.»

En RV.8.54.4 estos «siete ríos» se identifican con *sárasvatī-* (la Vía Láctea según § 3): *pūṣā viṣṇur hávanam me sárasvaty ávantu saptá síndhavaḥ* «Que Puṣan, Viṣṇu y Sarasvatī, los siete ríos, satisfagan mi invocación». La misma identificación subyace al epíteto de Sarasvatī, *saptádhatuḥ* «constituida por siete partes o elementos». Es claro entonces que las aguas que libera Indra son las de Sarasvatī. Así se explica que Sarasvatī aparezca frecuentemente asociada a Indra (p. ej., RV.6.52.6) y, especialmente, que en RV.6.61.7 reciba el epíteto propio de Indra, *vṛtrahán-* «abatidor de Vṛtra, que abate las defensas».

Lüders (1951, 167ss) llegó también a la conclusión de que las aguas que liberaba Indra eran las aguas del río celestial. Gracias al trabajo arriba mencionado de Witzel hoy podemos ir todavía un poco más lejos y afirmar que las aguas que Indra libera son las que se encontraban encerradas en Sarasvatī, esto es, la Vía Láctea.

5. VṚTRA Y LA VÍA LÁCTEA: EL REPTIL Y LA MONTAÑA

En un encantamiento de serpientes en AtharvaVeda (AV) 4.10.5 que está pensado para un amuleto de perlas se establece un paralelismo entre la perla, nacida del mar y el sol, nacido de Vṛtra: *samuḍrāj jāto manir | vṛtrāj jāto divākarāḥ*. ¿Cómo puede haber nacido el sol de Vṛtra? Ya en el RV el mito de la liberación de las aguas se asocia con un mito creador, cuyos principales rasgos son que Indra permite al sol ascender por el cielo (RV.1.51.4) y que sujeta y estabiliza el cielo y la tierra (RV.2.13.5). En § 3 hemos visto que el sol viaja durante la noche por encima de la montaña y el río celestial que identificamos con la Vía Láctea y se nos dice, por ejemplo, que está encerrado en el mar. Por la mañana, guiado por las palabras del sacerdote que va a realizar el sacrificio, puede salir de la montaña o río celestial, colocarse delante y volver a brillar. Por tanto, se puede decir que el sol nace del «río o montaña celestial». Si esto es cierto, lo que tenemos en el encantamiento del AV es una identificación de Vṛtra con el «río/montaña celestial».

También en la fraseología del RV parece que Vṛtra y las aguas celestiales son intercambiables. De ambos se nos dice con idénticas palabras que están rodeados de oscuridad, lo que probablemente es una alusión a que la batalla entre Indra y Vṛtra tiene lugar en el cielo nocturno: RV.10.113.6 *vṛtrám. támasā párvṛtam* «Vṛtra, rodeado de oscuridad» RV.2.23.18 *támasā párvṛtam... arṇavám* «el océano, rodeado de oscuridad». En RV.4.19.5 Indra hace fluir los ríos (*arināḥ... síndhūn*), en cambio en RV.4.19.3 lo que hace fluir en todas las direcciones gracias a la maza es el reptil (*āhim vājrena ví rināḥ*)²⁷.

²⁵ En RV.1.30.6 se llama *sakhai-* «vasallo, amigo» de Indra a las aguas que él libera abatiendo a Vṛtra.

²⁶ Con la referencia a la garganta de Varuna no debería quedar duda de que se trata de ríos celestiales.

²⁷ Este uso de los mismos verbos para describir la acción Indra sobre Vṛtra y sobre las aguas es frecuente, vid. p. ej.:

Frecuente RV.1.33.13
(áva) asrjad apāḥ sám vājrenāsrjad vṛtrám
 RV.8.76.3
ví vṛtrám airayat | srján samudriyā apāḥ

Esta asociación no debería extrañarnos. En § 4 he llegado a la conclusión de que las aguas que encierra Vṛtra son las aguas que fluyen en la Vía Láctea. Sabemos que este demonio-reptil-montaña lleva las aguas en sí mismas (RV.10.113.6), que ha engullido los ríos celestiales (RV.4.17.1) y que la montaña ha ido a parar a su tripa (RV.1.54.10). Por tanto podemos imaginar a Vṛtra como un «envoltorio» de la Vía Láctea que impide que fluyan las aguas del río que es el origen de todas las aguas de la tierra. O visto de otro modo, es la propia Vía Láctea, pero con los canales por los que fluyen los siete ríos a la tierra obstruidos. Si observamos la figura 1 descubriremos que la forma de la Vía Láctea es fácilmente asimilable a la de una serpiente²⁸. No es improbable, entonces, que sea precisamente esta asociación de la forma de la Vía Láctea con la de una serpiente la que produjese en la tradición indo-aria la inclusión del motivo indoeuropeo de la muerte de la serpiente-dragón a manos de un dios en el mito de la liberación de las aguas.

Si aceptamos esta hipótesis, hay algunos aspectos de Vṛtra que resultan fácilmente comprensibles. Hemos visto que Vṛtra recibe el epíteto *vyāṁsa-* «con los hombros separados» (RV.1.32.5 y otros), que es comparable con *vyāṁsaka-* «cobra» (en Pāṇini). Este epíteto podría hacer referencia a la forma de la Vía Láctea en el extremo en el que se divide en dos brazos (en la figura 1 el lado izquierdo), que recuerda a la forma de una cobra a la que se ha hundido la cara de un golpe, es decir, a una cobra «sin rostro» (*ānās-*). Este epíteto se le aplica a Indra justamente en la estrofa siguiente (RV.1.32.6) y no faltan las referencias a que Indra golpeó a Vṛtra precisamente en la cara: RV.1.52.15 *vṛtrāsya yād bhr̥ṣṭimātā vadhēna ni tvām indra prāty ānām jaghāntha* «cuando tú, Indra, golpeaste contra la boca de Vṛtra con la nudosa arma»; RV.10.152.3 *vi vṛtrāsya hānū ruja* «Rompe la mandíbula de Vṛtra».

En § 2 he puesto de relieve la doble naturaleza de Vṛtra, como reptil y como montaña. Si se acepta que Vṛtra es la Vía Láctea es fácil comprender este peculiar hecho. La Vía Láctea aparece en la imaginería del poeta del RV, según hemos visto en § 3, bien como río, bien como montaña. La asociación de la forma de la Vía Láctea a la de una serpiente ha dado lugar a que se considere a Vṛtra como una serpiente y se introduzca en este mito el motivo de la muerte de la serpiente a manos de un dios, sin que, a pesar de ello, pierda Vṛtra (la Vía Láctea) su carácter de montaña. En el himno RV.2.11, dedicado a Indra y a la liberación de las aguas²⁹, aparece una montaña que se mueve³⁰ y que Indra ha asentado (RV.2.11.7-8):... *āraṁsta pārvataś cit sarīṣyān || nī pārvataḥ sādya āprayuchan...* «la montaña, que iba a correr, se ha parado || La montaña, que no estaba atenta³¹, se ha asentado». La referencia a una montaña que se mueve alude probablemente al movimiento de la montaña celestial, esto es, de la Vía Láctea. Esta es la montaña a la que Indra abre la panza (RV.1.32.1) a la vez que abate a Vṛtra con su maza. Si observamos la figura 1 nos resultará fácilmente comprensible esta imagen.

En RV.1.32.7 leemos: *āsya vājram ādhi sānau jaghāna* «(Indra) ha golpeado en su lomo (de Vṛtra) con la maza» [cfr. RV.1.80.5-6 *indro vṛtrāsya dódhataḥ sānum vājrena hīlitaḥ | abhikrámyāva jighnate pāh sármāya codáyann || ādhi sānau ni jighnate vājreṇa śatáparvaṇā | mandāná indro āndhasaḥ sákhībyo gātúm ichati...* «Indra en ataque golpea el lomo del furioso y violento Vṛtra con la maza en tanto que incita a las aguas a fluir. || Le golpea en el lomo (a Vṛtra) con la maza de cien nudos, embriagado por la hierba (el Soma), busca un camino para sus vasallos»]. En mi traducción esta expresión no llama la atención, sin embargo, sí al

RV.8.6.13

vi vṛtrám... ruján | apāh samudrám airayat

RV.6.17.12

RV.1.187.1

RV.10.104.10

[*apāh*] *prārdayaḥ ... samudrám vi... vṛtrám ... ardáyat ārdayad vṛtrám*

ib.10.147.2

RV.10.113.6

RV.2.23.18

vṛtrám. .tāmasā pārvṛtam tāmasā pārvṛtam... arṇavám

²⁸ Obsérvese que en RV se habla de las *upahvarā-* del río/montaña celestial (s. nota***) y que *hvārā-*, un derivado de la misma raíz, significa en RV «serpiente».

²⁹ GELDNER supone que las estrofas 7-10 se refieren a la liberación de las vacas, pero LÜDERS (1951, 172ss) rechaza esta interpretación y las atribuye al motivo de la lucha contra Vṛtra.

³⁰ Los antiguos comentaristas indios interpretan esta montaña móvil y, en consecuencia, todas las referencias a la montaña en el mito de la liberación de las aguas como «montaña de nubes». Ya HILLEBRANDT (1929, II 160ss) reaccionó contra esta interpretación, afirmando que no hay ningún indicio que apoye esta suposición. Por otro lado, como ya hemos indicado más arriba, LÜDERS ha observado que la idea de que la lluvia proviene de las nubes es extraña al RV.

³¹ El adjetivo *āprayuchan* «que no está atento» no es fácil de comprender, si no se acepta la identificación de la montaña con Vṛtra.

lector atento del texto original. Indra golpea el *sānu-* de *Vṛtra*. Ai. *sānu-* designa una superficie curva que se encuentra en una elevación, o bien el lomo de una montaña o el del cielo (vid. fig.1) o el del colador del Soma. Grassmann (y con él el resto de los traductores) admiten también el significado «espalda» de un animal y adscriben a esta acepción el uso de *sānu-* referido a *Vṛtra*. Un examen detenido de las atestiguaciones revela que la acepción de *sānu-* como «espalda o lomo» de un animal aparece tan sólo en una ocasión referida al caballo, probablemente en sentido figurado. En todo caso no parece apropiado hablar del lomo o espalda de un reptil que los poetas védicos imaginaban con probabilidad como una cobra a la que Indra ha dejado sin cara. En el resto de los casos, salvo cuando se refiere a la superficie del colador de Soma, designa *sānu-* el lomo de una montaña, que en la mayoría de los casos es la montaña celestial:

ádres sānu-:

RV.1.117.16 *ájohaviḍ aśvinā vārtikā vām āsnó yát sīm āmuñcatam vṛkasya | ví jayūṣā yayathuḥ sāv*
ádrer

«Os llamé, Aśvines, la codorniz, cuando la liberasteis de las fauces del lobo. Con el victorioso (carro) viajáis por el lomo de la roca»³²

sānu- valásya:

RV.6.39.2 *ayám uśānāḥ páry ádrim usrá... | rujád aruṅṅam ví valásya sánum...*

«Este, ansioso, abre una grieta en la roca que rodea a las (vacas) royas..., en el inquebrantable lomo del Vala.»

Más claras a este respecto son todavía las siguientes expresiones:

sānu- áśnah:

RV.10.27.15 *saptá virāso adharād úd āyann aṣṭóttarāttāt sámajagmīran té | náva paścātāt sthivimán*
āyan dáśa prák sānu ví tiranty áśnah

«Siete hombres vienen desde el Sur, ocho desde el Norte, éstos se juntaron. Nueve vinieron con sacos desde el Oeste y diez avanzaron a través del lomo del cielo nocturno»³³

sānu- divás:

RV.1.54.4 *tvám divó brhatāḥ sānu kopayó*

«Tú, Indra, estremeciste el lomo del cielo» (al liberar las aguas)

RV.9.16.7 *divó ná sānu pipyūṣi dhārā sutásya vedhásah vṛtha pavitre arṣati*

«Rebosando como el lomo del cielo³⁴, fluye a voluntad el rayo del exprimido *vedhás-* (Soma) al filtro.»

RV.6.7.6 *vaiśvānarásya vimitāni cáksasā sánūni divó amṛtasya ketúnā | tásyéd u víśvā bhūvanādhi*
mūrdhāni vayá iva ruruhuh saptá visrúhah

«Por el ojo de Vaisvanara- están medidos los lomos del cielo, por el resplandor de la inmortalidad. Sobre su cabeza (descansan) todos los mundos, como ramas han crecido los siete ríos»³⁵

sānu- nākasya:

RV.8.103.2 *prá daivodāso agnir devām áchā ná majmānā | ánu mātāram pṛthivīm ví vāvṛte taṣṭau*
nākasya sánavi

«Agni Daivodasa se ha puesto en camino hacia los dioses con su grandeza -se ha extendido por toda la ancha tierra-, en el lomo del firmamento»

sānu- apām:

RV.7.88.3 *á yád ruháva váruṇás ca návam prá yát samudrám iráyāva mádhyam | ádhi yád apām*
snūbhiś cárāva prá preñkhā inkhayāvahai śubhé kām

³² Se trata de la montaña celestial, vid. RV.1.46.8 *aritam vām divás pṛthú firthé sindhūnām ráthah | dhiyáyuyujra indavaḥ* «(En el embarcadero) del cielo tenéis (los Aśvines) un ancho remo, en el embarcadero de los ríos está el carro; gracias a la oración están las gotas (de Soma) uncidas»; RV 4.16.8 *apó yád ádrim puruhūta dārdar* «Cuando tú, muy invocado (Indra) rompiste la roca de las aguas». *Ádri-* designa en la mayoría de las ocasiones la montaña de donde Indra libera las vacas encerradas por *Paṇi* y no hay que olvidar que los lugares de donde Indra libera a éstas y a las aguas son idénticos (LÜDERS, 1951, 174).

³³ Originariamente designa *aśman-* el «cielo nocturno» y *div-* el «cielo diurno», sin embargo, ya en RV, gana terreno la designación *div-* para ambos (vid. REICHEL, IF 32 [1913] 23-57).

³⁴ La imagen «rebosando como el lomo del cielo» recuerda al río celeste, vid. RV.10.62.9, donde *divó sānu-* y *sindhu-* aparecen juntos.

³⁵ *visruhah* es una palabra problemática. En Nir.6.3 se interpreta como «aguas». Probablemente hay que ver aquí una alusión a los siete ríos que fluyen de la Vía Láctea.

«Cuando nosotros dos, Varuṇa y yo, subamos al barco, cuando lo gobernemos en medio del mar, cuando viajemos sobre el lomo de las aguas, nos columpiaremos en el columpio para brillar³⁶»

vid. tb. RV.9.123.2 *ṛtāsya s̄ānāv* «el lomo de la verdad» que es idéntico a *ṛtāsya yōni-* (vid. § 3).

De esta colección de pasajes (que no es completa) puede deducirse que *s̄ānu-*, con sus múltiples modificadores (*ādreh̄, áśnah̄, diváh̄, n̄ákasya, ap̄ām*), es una designación habitual de la montaña celestial y de las aguas que fluyen sobre su lomo. A mi parecer, cuando el poeta védico utiliza la expresión de *s̄ānu-vṛtrāsya* lo hace como equivalente de las expresiones arriba citadas, esto es, como designación del lomo de la montaña celestial, de la Vía Láctea. El poeta lleva a cabo la identificación entre Vṛtra y la Vía Láctea, que yo pretendo ilustrar en este trabajo, por medio del recurso típico del poeta védico: la alusión.

6. REPERCUSIÓN DE LA IDENTIFICACIÓN VṚTRA = VÍA LÁCTEA PARA EL MITO INDOIRANIO DE LA LIBERACIÓN DE LAS AGUAS

Este mito, que aparece tanto en la tradición védica como en la irania (representada fundamentalmente por el Yašt 8 del Avesta), muestra en ambas características muy diferentes. En el período indo-ario se hizo de Indra el dios encargado de realizar esta hazaña. Por otro lado, en la tradición védica se asocia, como hemos visto, al motivo de la muerte de la serpiente-dragón a manos de un dios. En la tradición avéstica, en cambio, no se da esta asociación y el héroe es Tištriia- (la estrella Sirio). Entre sus ayudantes se cuentan otras muchas estrellas, es decir, el escenario es el cielo nocturno. En una obra reciente, A. Panaino (1995) supone que este hecho, junto con la elección de Tištriia- como héroe de este mito, se debe a influencias foráneas, especialmente babilonias, y que de este modo la versión irania se aparta fuertemente de la antigua tradición común indo-irania. En las páginas anteriores he intentado mostrar que en el RV Indra libera las aguas del río/montaña celestial, que gracias a Witzel podemos identificar con la Vía Láctea. Este hecho sitúa el escenario de la lucha entre Indra y Vṛtra en el cielo nocturno, es decir, igual que en la tradición avéstica. También en la tradición irania las aguas se liberan del río celestial, de la Vía Láctea (del *vouru.kaša-*). Tištriia- (Sirio) es la estrella que más brilla al lado de la Vía Láctea en Irán en el período en que vuelven las lluvias (alrededor de noviembre), de manera que es fácil hacer de esta estrella el héroe liberador de las aguas. Así pues tanto la tradición india como irania parten de un mismo motivo, la liberación de las aguas de la Vía Láctea, pero lo elaboran de manera diferente: los indo-arios identifican la forma de la Vía Láctea con la de una serpiente y asocian este mito al de la muerte de la serpiente-dragón a manos de un dios; los iranos hacen de la estrella más brillante al lado de esta estela celestial el héroe liberador de las aguas.

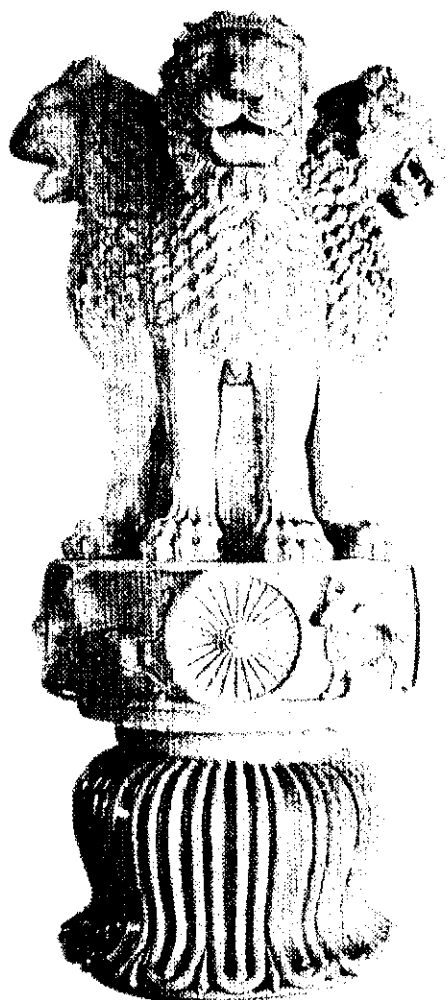
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (SÓLO LAS ABREVIADAS EN EL TEXTO)

- BENVENISTE, E.-RENOU, L.(1934), *Vṛtra et Vṛdragna*, París.
 GELDNER, K. F. (1951), *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, 3 vols., Cambridge, Mass.
 GRASSMANN, H. (1872-1875), *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig.
 HILLEBRANDT, A. (1929), *Vedische Mythologie*, 2 vols., Breslau.
 KUIPER, J. (1983), *Ancient Indian Cosmogony*, (ed. J. Irwin), Delhi.
 LÜDERS, H. (1951), *Varuna I: Varuna und die Wasser. Varuna II: Varuna und die Wahrheit* (ed. L. Alsdorf), Göttingen, 1951 y 1959.
 O'FLAHERTY, W. D. (1981), *The Rig Veda. An Anthology*, London.
 OLDENBERG, H. (1909-1912), *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*, Berlín.
 OLDENBERG, H. (1917), *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlín.
 PANAINO, A. (1995), *Tištriya. Part II: The Iranian Myth of the Star Sirirus*, Roma.
 REICHEL, H. (1913), «Der steinerne Himmel», IF 32 (1913) 23-57.
 THIEME, P. (1964), *Gedichte aus dem Rig-Veda*, Stuttgart.
 VILLAR, F. (1975), *Himnos Védicos*, Madrid.
 WITZEL, M. (1984), «Le chemin du ciel», BEI 2 (1984), 213-279.

³⁶ El «lomo de las aguas» al igual que el «mar» (*samudrá-*) designa aquí al río celeste. El poeta quiere que Varuna le lleve a su morada (así LÜDERS, 1951, 320s. contra Geldner). El columpio es probablemente la Vía Láctea, que se designa así por su movimiento (cfr. RV.7.87.5), pero también podría referirse al sol.

HOMENAJE A INDIA

VOLUMEN CONMEMORATIVO DEL CINCUENTA ANIVERSARIO
DE SU INDEPENDENCIA



COMITE ESPAÑOL PARA LA CELEBRACION
DEL 50 ANIVERSARIO DE LA INDEPENDENCIA
DE INDIA



GRUPO DE INVESTIGACION "ASIA". UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID

INDICE

Páginas

<i>Presencia de la India en la poesía castellana del siglo XX. Breve antología</i> por Jesús Aguado. Universidad de Málaga	13
<i>La palabra poética y la libertad. En torno al planteamiento hinduista de la estética literaria en contraste con la tradición aristotélica occidental</i> por Ana Agud. Universidad de Salamanca	24
<i>El modelo de desarrollo económico de la India desde la Independencia</i> por Gemma Cairó i Céspedes. Universitat Central de Barcelona	28
<i>Vrtra, reptil y montaña»</i> por N. Alberto Cantera Glera. Universidad de Salamanca	36
<i>Blasco Ibáñez, la India y los británicos</i> por Pedro Carrero Eras. Universidad de Alcalá de Henares	46
<i>En torno a una imagen de Manjusri del Museo Nacional de Artes Decorativas</i> por Rosa Comas Montoya. Universidad Complutense de Madrid	56
<i>La vara del poder. Del Arthasastra a la «razón de Estado»</i> por Antonio Elorza. Universidad Complutense de Madrid	59
<i>Las pinturas de Ajanta y la reivindicación nacionalista</i> por Eva Fernández del Campo Barbadillo. Universidad Complutense de Madrid	69
<i>Acerca del papel en India</i> por María Jesús Ferro Payero. Universidad Complutense de Madrid	74
<i>La literatura contemporánea de la India</i> por Enrique Gallud Jardiel. J. Nerhu University	77
<i>La actualidad del lenguaje escultórico indio</i> por Carmen García-Ormaechea. Universidad Complutense de Madrid	83
<i>Conflictos lingüísticos en India</i> por María Gil Bürmann. Universidad de Alcalá de Henares	86
<i>Translating India into English: Vikram Seth's A Suitable Boy</i> por Felicity Hand. Universitat Autònoma de Barcelona	92
<i>Esencia y placer de la representación. En favor de la teoría imitativa de Sankuka</i> por Chantal Maillard. Universidad de Málaga	97
<i>El origen oriental de las colecciones de cuentos medievales</i> por Julia M. Mendoza. Universidad Complutense de Madrid	106
<i>Aproximación al hinduismo</i> por Salvador Pániker. Filósofo y escritor	113
<i>The Vitality and Role of Indian Philosophy Today</i> por Raimon Panikkar	115
<i>Concepciones de lo divino en las religiones de la India</i> por Javier Ruiz Calderón. Universidad Pontificia de Comillas	124