

BRAHMANASPATI, “EL SEÑOR DE LA PLEGARIA”

“... el más dios de los dioses.”

RIGVEDA, II, 24, 3.

INTRODUCCIÓN

Una de las muchas tentativas hechas para determinar la esencia del hecho religioso señaló, partiendo de la famosa definición de Schleiermacher, que la religión es “un comercio, una relación consciente y consentida en la cual el alma entra en duelo con el poder misterioso de que ella siéntese depender, así como su destino”¹⁾. Y este comercio con Dios se realizaría por medio de la plegaria.

Sin entrar a discutir la exactitud ni el valor de esta concepción, nos interesa destacarla porque ella puede ilustrar y justificar nuestro propósito. Distintas investigaciones, meramente psicológicas²⁾ o estrictamente filosóficas³⁾ han coincidido en sostener que la plegaria es esencial al hecho religioso; es decir, que distingue al hecho religioso del moral, del estético, del lógico; que su ausencia determina inmediatamente la ausencia del hecho religioso: la religión es “versión orante hacia lo divino”. Acto de liberación, la plegaria sería al mismo tiempo confesión de dependencia: entrega a un objeto y reconocimiento de la validez absoluta de ese objeto. Al acto propio de uno de los términos que en la relación se presentan unidos, correspondería una actitud del segundo de los términos: a la

1) SABATIER, *Ensayo de una Filosofía de la Religión*, p. 35.

2) W. JAMES, *The varieties of Religious experience*, p. 465.

3) O. GRÜNDLER, *Filosofía de la Religión*, p. 121.

plegaria, la “revelación”; pero esta revelación no puede ser totalmente ajena a la plegaria misma, pues la plegaria debe dar, o por lo menos implicar, de alguna manera, la respuesta que ella misma reclama¹⁾.

Por otra parte, en las investigaciones que intentan determinar el hecho religioso partiendo del análisis de sus formas primitivas, se ha concluido que la plegaria, articulada, mímica o mental, aparece sin excepciones, universalmente²⁾, siempre que se dan otros hechos reconocidos o considerados como religiosos. La interpretación anterior quedaría corroborada, pues, con la investigación del hecho religioso tal como se ofrece en la llamada mentalidad primitiva.

Y, por último, queda la constancia misma de los hombres religiosos que ven en la plegaria la “experiencia efectiva de la búsqueda de Dios”³⁾, una tentativa de precisar, cada vez más claramente, su propio objeto: la determinación del objeto se obtiene mediante la plegaria que a él va dirigida.

Una teoría del hecho religioso no puede quedar agotada, desde luego, en el análisis de la plegaria: el objeto “intencional”, el “correlato intencional” —se dirá⁴⁾, en lenguaje fenomenológico— debe ser igualmente descripto por la investigación filosófica y no puede ser despreciado cuando se pretenda caracterizar una forma religiosa histórica. Y no porque el hecho religioso signifique una actividad espiritual perfectamente diferenciable de lo estético, lo moral y lo lógico, podrá prescindirse, en su estudio, de los elementos estéticos, morales y lógicos que lo acompañan.

Es nuestro propósito, en estas páginas, presentar la figura de Brihaspati o Brahmanaspati, “Señor de la Plegaria”, del brahman, concepto éste que, empezando por significar la plegaria y su fuerza, termina, después de muchos siglos, por significar el objeto mismo a que la plegaria iba dirigida: Brahman, principio y realidad última en que toda realidad descansa. No despreciaremos, al ir ofreciendo la historia de

1) J. SEGOND, *La prière*, p. 147, coincidiendo con Sabatier, con Höffding; y repitiendo, todos ellos, el famoso pensamiento de Pascal.

2) SCHMIDT, *Manual de Historia comparada de las Religiones*, p. 297.

3) LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 311-312.

4) J. HERING, *Phénoménologie et Philosophie Religieuse*, p. 130.

este dios eminentemente indio, la referencia a aquellos elementos no religiosos que lo integran y le dan, por así decir, mayor plasticidad; especialmente los elementos estéticos, pues tratándose de un dios de la plegaria se nos darán en él con frecuencia. A la plegaria siempre se le exige, de acuerdo con una feliz expresión¹⁾, “que se constituya en belleza”; y esto ha llevado a veces²⁾ a sostener que su esencia es poética.

En este concepto de brahman, que encierra veinte siglos de vida religiosa, ha querido verse el mana de los melanesios, fuerza o flúido que por residir especial o abundantemente en ciertos hombres o cosas —y también en animales y plantas— convierte a éstos en privilegiados, sobre todo desde el punto de vista de la acción. La magia, el sacrificio, la plegaria no serían sino procedimientos que tenderían a asegurar al hombre la posesión del mana; brahman, antes de significar plegaria o fórmula, habría significado directamente el mana, el flúido, la fuerza. Tal era la concepción generalizada, a fines del siglo pasado y principios de éste, cuando el estudio de Codrington sobre los melanesios parecía haber dado la clave de los orígenes del hecho religioso. Max Müller, para quien la religión era una percepción de lo infinito, veía en el mana una de las primeras expresiones de esa percepción, de ese resentimiento del hombre ante lo invisible; pero, por fin, ya que de lo que se trataba era de descubrir el concepto universal, primario, al que el hecho religioso y el mágico respondían, terminó por verse en el mana un concepto puro del entendimiento, una categoría propia de la mentalidad primitiva, forma rudimentaria de las categorías kantianas de sustancia y causa. Esta última interpretación es la que corresponde a la escuela sociológica de Durkheim, y tuvo sus más eficaces sostenedores en Hubert y Mauss, para quienes —como era forzoso dada la orientación general de la escuela— las categorías suponían un *mínimum* de experiencia³⁾ y estaban en cierto modo impuestas al individuo por el grupo a que éste pertenecía. Esto, agregado a la afirmación de que el mana es una categoría rudimentaria (“forma

1) SERTILLANGES, *La prière*, p. 13.

2) SANTAYANA, *Reason in Religion*, p. 40.

3) HUBERT Y MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions*, p. XXIX y siguientes.

primera de las de sustancia y causa”), significaba alejarse de los conceptos *puros*, que no presuponen ningún “mínimum” de experiencia. Más próximo a la concepción kantiana, pues no recurría al “mínimum” de experiencia y no hablaba tampoco de categorías que se “transformasen”, Otto, partiendo de las mismas investigaciones de Durkheim, ofreció un análisis del hecho religioso cuya importancia residía no tanto en el descubrimiento de otro concepto puro cuanto en la afirmación de la “especificidad” del hecho estudiado: ni una categoría rudimentaria, ni una categoría más; y de ninguna manera una categoría impuesta por las “necesidades colectivas”. Una categoría de *carácter superlativo*, más elevado o profundo que el de las categorías del entendimiento, y sin la cual —pues de lo contrario la identidad de la denominación sería abusiva— nada es posible como objeto de experiencia *religiosa*.

Para que la noción de mana alcanzase por lo menos universalidad geográfica, fué necesario darle cada vez mayor generalidad, de manera que agrupase holgadamente el flúido melanesio y la dúnamis paulina, el orenda de los iroqueses y el brahman védico. Así ampliado el concepto, todo es mana, porque mana termina siendo la noción “de un poder, de una causa, de una fuerza, de una cualidad, de una sustancia, de un medio”, y la palabra es “al mismo tiempo sustantivo, adjetivo, verbo; designa atributos, acciones, esencias (*natures*), cosas...”. Admitido todo esto, y admitido que la noción es aplicable tanto en la magia como en la religión, cabe preguntarse en qué consiste la especificidad del hecho religioso, pues su categoría no es sino una forma rudimentaria de las de sustancia y causa; y qué diferencia habría entre la historia de las religiones y algo así como una “historia de la lógica trascendental”, evidentemente considerada posible por los discípulos de Durkheim.

El mana, que se presentaría eminentemente en los reyes explicando así las funciones sacerdotales de éstos, no confiere carácter sagrado a los reyes indios: no se sabe de reyes indios asesinados por quienes para sucederles deban apropiarse su “mana”. Y en los reyes reside precisamente la fuerza; y los reyes tienen su correspondiente divino, desde los tiempos védicos —y antes no puede hablarse de brahman—, en un dios de la fuerza que no es dios del “mana”, es decir, que no es

dios del brahman; y hay un dios del brahman, Brahmanaspati, que disponiendo de fuerza como todos los dioses y hasta ayudando a la fuerza, y hasta confiriéndola, no es dios de la fuerza, sino de la plegaria, que tampoco se confunde con la fuerza aunque en un momento lo que se atribuye a uno de los dioses se atribuye también a los otros. Los primeros dioses védicos no son dioses de la fuerza sino del *rita*, del orden, de la ley; y en ese orden y en esa ley el brahman es, ante todo, plegaria, versión orante hacia lo divino: una *actitud del hombre*, que los poetas creen descubrir también en las cosas provistas de voz, y no un *flúido invisible*.

I. LA PLEGARIA, PALABRA VISIBLE

Los autores de los himnos védicos aparecen en la interpretación tradicional de la India no como creadores sino como “videntes”, *rishis*, de una realidad dada. Esa realidad existe en todas las cosas como sonido, como palabra, y ha sido presentada a los hombres por intermedio de los elegidos, de aquellos en quienes se dió su primera revelación. Los poetas no oyen esos himnos; la “revelación sonora” no es audible sino visible: los *rishis* ven esos himnos y al verlos ven la realidad última, “como se ve el tejido en el pedúnculo del loto” (*BP* ¹, XI, 21, 36).

Pero esos himnos son plegarias dirigidas a los dioses, y en ellos se dice que la plegaria brilló en los cielos antes de ser vista por los *rishis* (*RV*, VI, 16, 36); que en los cielos nació antes de ser articulada por los hombres (*RV*, XIII, 39, 2) y que descendió a la tierra dejando en los espacios un surco refulgente (*RV*, X, 13, 12²). Poesía y plegaria son una sola forma de visión, de contemplación; y su posibilidad depende de los dioses, porque la poesía y la plegaria son realidades divinas entregadas por los dioses al hombre. Pueden el poeta y el fiel desconocer, olvidar el sentido de esa revelación, y suponerse fabricantes, “hacedores” de versos y súplicas, humillándose hasta buscar comparación en quienes construyen

1) Véase al final la explicación de las abreviaturas.

2) Cf. BERGAIGNE, *La Religion Védique*, t. I, p. 290 y s.

carros o tejen vestidos (*RV*, V, 29, 15); pero se dará siempre en ellos el convencimiento de que la poesía y la plegaria no pueden ser ahogados, cuando surgen: el hombre sufre esa realidad que se le impone brotando del corazón y ascendiendo a los labios, y sería vano querer impedirle así como vano sería que la tierra quisiese dejar de recibir “la lluvia que llueve de la nube” (*RV*, VII, 94, 1).

A los dioses se pide la plegaria que el hombre necesita como un alimento y por ello se la designa con una palabra que la interpretación tradicional suele traducir por alimento: brahman. Los poetas se dirán muchas veces autores de himnos nuevos, pero tendrán, a pesar de ello, la seguridad de que el verso de los himnos no puede ser nuevo porque es el cielo supremo en que siempre han descansado los dioses (*RV*, I, 164, 39); de que es una realidad dada por los dioses (*devatta*), de que es la vieja palabra del Señor de las Criaturas, vieja palabra visible¹). Un texto posterior explicará por ello así el origen de los himnos, conservando la interpretación de la poesía y de la plegaria como visiones: “Y Prajapati, el Señor de las Criaturas, que había quedado exhausto después de crearlas, vió de pronto una luz y preguntó: —¿Quién ha encendido esa luz para mí?—. Y esa luz era su propia palabra” (*PB*, X, 1). De ahí que los *rishis* fuesen llamados concedores del pasado y del presente; su mirada divina veía “el curso rápido e inadvertido del tiempo”, afirma un texto mucho más tardío (*BP*, I, 4, 14).

Una de las formas del ser supremo había engendrado en su alma los vedas²), que eran un ser “cuádruple, brillante como

1) Puede esta concepción ser aproximada a la de *Exodo* XX, 18, donde se dice que “todo el pueblo veía las voces”. En el *Zohar*, II, 81 a (según trad. de J. de Pauly), comentando la expresión se dice, además, que las palabras que salían de la boca de Dios “se imprimían en las tinieblas de manera tal que tomaban cuerpo y que Israel las oía y veía al mismo tiempo”. “Israel penetró en ese momento el misterio de la sabiduría suprema”.

2) Después de largas discusiones acerca de la edad de los himnos védicos puede considerarse que el período de su elaboración va de los años 1500 a 1000 a. C., en lo que se refiere a la fijación del texto. Los ciclos I y X del *RV* serían los más recientes. También considerados como textos, el *AV* es posterior al *RV*, aunque su contenido predominantemente mágico “asegure” una mayor antigüedad. Algunos himnos del *AV*

él, inmaterial, eterno, estable, infinito que... resplandece cual un puro rayo de luna” y desciende a la tierra mostrándose a los hombres (*HV*, p. 319). Los vedas son, en fin, el cuerpo mismo del ser supremo en sus primeras manifestaciones (*MP*, CII, 22).

Vyasa, el “compilador”, habría sido el primero en tener la revelación de la poesía y la plegaria. Después de bañarse en las ondas puras de la elocuencia, afligido por la decadencia del mundo, se retiró a un lugar solitario y resolvió entregar a los hombres el “veda único en cuatro partes”, para que fuese posible la salvación del mundo. Cuatro *rishis* de mirada infalible recibieron los cuatro vedas, y a su vez distribuyeron los millares de himnos entre otros videntes. La limitada inteligencia de los hombres exigía esa distribución (*BP*, I, 4, 14 y s.): ningún poeta hubiera podido soportar, por sí solo, la revelación total.

Uno de los *rishis* que recibieron los himnos, que pudieron ver la revelación sonora ¹⁾, fué *Brihaspati*, nombre que significa Señor del *brîh*, de la plegaria.

II. BRAHMAN Y *R*TA

El *rishi* *Brihaspati* canta a un dios del mismo nombre: *Brihaspati* o *Bhramanaspati* ²⁾, Señor de la Plegaria, del brahman, a quien están dedicados muchos otros himnos védicos, y que con frecuencia figura junto a otros dioses con quienes parece identificarse o confundirse. El *rishi* invoca (*RV*, X, 71) a *Brihaspati* para exaltar la palabra (*vac*) y dice que lo más recóndito fué manifestado por quienes, al imponer nombre a

son, sin embargo, posteriores hasta en el pensamiento a muchos del *RV*. Véase, por ejemplo, *AV*, XIX, 53, donde se canta al tiempo —identificado posiblemente con el sol—, del que se dice que “siendo padre de todos los seres, se convirtió en hijo de ellos” (4).

1) En *BP*, X, 28,17, los himnos son poco menos que personas. Los pastores ven a *Krisna* “rodeado por los himnos sagrados que realizaban su alabanza”.

2) La identificación de los dos nombres se advierte claramente en *RV*, II, 23). Escribiremos indistintamente *Brihaspati* o *Brahmanaspati*. En los textos no védicos aparece, casi sin excepciones, sólo el primero de esos nombres.

las cosas, dieron comienzo a la palabra. Esa palabra estaba refugiada en los *rishis*, en los videntes, y en ellos la encontraron los hombres después de realizar un sacrificio. Pero no todos los que ven ni todos los que oyen conocen la palabra sagrada, que es la única verdadera: sólo a los elegidos la palabra se muestra, como se muestra la esposa al esposo; y este convencimiento subsistirá a través de los siglos, pues llegará a decirse que la palabra, amada apasionadamente por su padre, el ser que existe por sí mismo (*svayambhu*) se niega a entregarse a ese amor (*BP*, III, 12, 28).

A *Brahmanaspati* se llama en los himnos “padre nuestro” (*RV*, VI, 73, 1), amigo de todos los dioses (III, 62, 4), adorado en todos los hogares (VII, 97, 5) y por todos deseado (VII, 10, 4). Firme amigo del hombre, es grato al corazón que por él se siente libre de pena (*AV*, XVI, 5-6); y merece ser glorificado (*RV*, VII, 97, 5; V, 52, 7) porque entrega sus tesoros al hombre y tiene la liberalidad de los dioses (*RV*, II, 1, 3). *Brahmanaspati* es el rey supremo del brahman, de las palabras y las fórmulas santas. Los poetas que han tenido la revelación de la palabra visible lo invocan porque en él se engendra la plegaria (*RV*, II, 23 1-3) que combate por el hombre fiel y lo libra de angustias. Dispersando las tinieblas, *Brahmanaspati* nació en los cielos de la luz (*RV*, IV, 50, 4), que es precisamente donde nace la plegaria; y es de lengua dulce (IV, 50, 1), y tiene siete bocas (, 4) que son los siete metros del verso; y su voz es clara (VII, 97, 5) y por eso dispersa las tinieblas (IV, 50, 4). De él proceden las alabanzas, viajando entre el cielo y la tierra; pero a él van también las alabanzas, como ríos al mar (I, 190, 7), pues él es digno de alabanza y así se muestra a los poetas (II, 23, 14). Él es Señor de la Plegaria, y el hombre le pide que escuche la plegaria (II, 24, 15; *AV*, VI, 4, 1). Se lo invoca para que pronuncie la fórmula (mantra) que regocija a los dioses (*RV*, I, 40, 1); y hombres y dioses dirigen hacia él la plegaria (*RV*, VII, 97, 9; I, 105, 7). La plegaria necesita de este su Señor, porque sin él puede no ser pura, y él es puro y purificador (*RV*, VII, 97, 7).

Los *rishis* le dirigen himnos nuevos (*RV*, II, 24, 1) y enriquecen así al Señor que engendró la plegaria. Los himnos de los poetas pueden ser nuevos, renovados, como nueva y renovada es la aurora que todas las mañanas encuentra, (*RV*,

I, 92, 9¹) cuando surge, la voz del mundo, la plegaria. La aurora es sin vejez, eterna, por su propia naturaleza (I, 113, 13), y así es también la plegaria del *rishi*.

La plegaria está en el cielo, de donde vino; pero la gloria de Brahmanaspati se extiende también sobre toda la tierra (*RV*, I, 190, 3). La voz de la plegaria está en el agua, en el viento, en la piedra, en el fuego, en las plantas. “¡Salve!” dicen al poeta las aguas y le piden que en sus cantos no se olvide de ellas (*RV*, III, 33, 8); y el canto del poeta se mueve ágilmente como las ondas vivaces del agua (VIII, 14, 10). La plegaria está en el rumor de los ríos y la lluvia, y por eso de Brahmanaspati se dirá que hace descender las aguas del cielo y las de las corrientes (II, 25, 4): él es quien envía la lluvia sobre la tierra en distintas direcciones (I, 190, 2 y esp. II, 24, 4-5). Desde lo alto, porque el sitio del Señor de la Plegaria es el zenit, envía las flechas de la lluvia (III, 27, 6); y si la plegaria es pura y purifica, también lo es el agua, y a ella podrá decirsele: Lava todo pecado, todo error, toda blasfemia, toda mentira que haya en mí (I, 23, 22). Las aguas están en el cielo o en la roca, prisioneras, y son como vacas²) que mugen: Brahmanaspati es quien las libera, matando al demonio que las aprisiona. Brahmanaspati empujó a las vacas, después de devolverles la libertad (I, 161, 3 y 6); y el poeta dirá de sí mismo que va con sus cantos, como el pastor con sus vacas, en busca del lugar donde puedan pacer. En la liberación de las vacas, Brahmanaspati es ayudado por los Maruts, tropilla de los vientos tempestuosos, e hijos de una vaca (*RV*, I, 85, 3), iguales entre sí como entre sí son iguales los días (V, 58, 5). A ellos se los invoca con Indra, el dios guerrero que parece dirigir la hazaña, y con Brahmanaspati (I, 89, 6-7; VII, 27, 1) que es quien pronuncia la fórmula que derriba la puerta del encierro. Y a estos Maruts, a quienes el fiel invoca para que lo tomen con ambas manos como un padre toma a su hijo (I, 38, 1), se les pide que compongan un

1) Cf. BERGAIGNE, *La Religion Védique*, t. I, p. 286.

2) BERGAIGNE (*Ibid*, p. 280 y s. y 310) señala numerosos pasajes en que la vaca con sus mugidos es representación de la plegaria. Esto es también frecuente en la literatura más tardía, donde Brihaspati o Brahmanaspati aparece como “ordeñador” de la vaca que alimentó a los *rishis*.

himno y que de su boca el himno se desparrame como se desparrama el agua de la nube (I, 38, 14). Es también plegaria la voz de las piedras¹⁾ que machacan el soma²⁾, la bebida embriagante ofrecida a los dioses en el altar del sacrificio. Diosas que matan a los demonios, las piedras hablan y a ellas se les habla: “¡Puedan hablar! ¡Podamos hablar! A las piedras que hablan hablad la plegaria” (X, 94, 1³⁾). Y las piedras hablan porque han encontrado el dulce licor del soma, que es protector de la plegaria (VI, 52, 3); que tiene por cabellera a las nubes y por vestido a la plegaria (IX, 71, 2), y que se insinúa en el espíritu del hombre como un cisne se insinúa en el agua (IX, 32, 3). Las piedras danzan y cantan y se remontan como pájaros, arrojadas por los sacerdotes, elevando su voz en el cielo. Infatigables, inmortales, exentas de enfermedad y de vejez, símbolos de lo que permanece sin mudanza, cantan con una voz capaz de conquistar el cielo.

Los dioses védicos surgieron en torno a la llama encendida todas las mañanas y llevada, como un niño recién nacido (RV, VI, 16, 40), en las manos de los sacerdotes. Mensajera de los dioses, la llama no llevaba a lo alto solamente su fuego: llevaba también su musitado, su bisbiseo. Ante Agni, los hombres se sentaban como los hijos se sientan en la casa del padre (I, 73, 3), y él es el mejor, el más querido de los huéspedes del hombre (I, 186, 3; 44, 4). Todas las mañanas se lo invoca, para que venga prontamente; y se lo llama hermano: “Padre Cielo, inocente Madre Tierra, Hermano Fuego...” (VI, 51, 5). Acaso Agni no haya sido, primitivamente, un dios, sino un mensajero, un emisario, por voluntad concorde de los

1) Para BERGAIGNE, el canto de las piedras representa el ruido del trueno. OLDENBERG-HENRY (*La Religion du Véda*, p. 53 y nota al pie), siguiéndolo, ven en *Vac*, la palabra, una deidad de origen naturalista que simbolizaría primitivamente la voz del trueno, aunque en los himnos se ha perdido el recuerdo de ello.

2) Cp. con *haoma* en el Avesta. V. EGGELING, *SBE*, vol. XXVI, p. XII y s. Descubrimiento del soma en RV, I, 130, 3. Y todo el ciclo IX, dedicado al soma. (Traducción, con interpretación personalísima, que no ha tenido mayor éxito, en REGNAUD: *Le Rig-Véda, Neuvième Mandala*. Regnaud sostenía que los textos védicos no contienen verdaderos nombres propios —p. 2— y que encierran siempre un solo sentido —p. 1—).

3) Cf.: CALAND Y HENRY, *L'Agnishtoma*, p. 269 y s. BERGAIGNE, *Ibid*, t. I, p. 279 y s.

dioses y de los hombres, no distinto del mensajero amigo entre ésta y aquella choza (I, 6, 8). Su llama vertical conocía el camino del cielo, de donde por las mañanas regresaba como el fuego del sol. Y si efectuaba ese trayecto, él debía saber cómo había que alabar a los dioses (IV, 8, 3): a través de él, los dioses recibían las oblações, y con su lengua bebían el soma cuando se los invitaba a sentarse en el altar del sacrificio. Todo lo conoce, el pasado y el presente; todo lo penetra, todo lo ciñe como la llanta ciñe los rayos de la rueda (I, 141, 9 y *passim*); todo lo envuelve, todo lo alcanza, lo móvil y lo inmóvil (I, 168, 1¹). Agni se eleva al cielo con voz no interrumpida (VIII, 75, 6); no sólo brilla: canta, también; invoca a los dioses, brama como las aguas (I, 44, 12), envía su voz al cielo y del cielo a la tierra (VIII, 19, 23). Y por todo eso Agni es considerado el inventor de la plegaria: la plegaria surge de él, de él se eleva (VI, 1, 1; II, 9, 4); y su lengua, que tiene la dulzura de la miel (I, 60, 3 y *passim*), purifica la plegaria. Agni tiene los ojos de manteca clarificada y debe ser alabado en todos los ritos (I, 79, 7), porque la manteca clarificada es necesaria al rito; pero tiene también la boca de ambrosía (III, 26, 7) y con su boca canta la plegaria en la casa del hombre védico. Paternal amigo del hombre (II, 9, 4), no olvidará la amistad que a éste lo une (I, 71, 10): será el señor del hogar (*grihapati*); protegerá el sacrificio, ahuyentará a los demonios (I, 76, 3) con su palabra brillante (II, 9, 4). Y, protegido por Agni, el hombre védico levantará sus alabanzas a los dioses, como el viento empuja las nubes (I, 117, 1); y si los médicos celestes (*Açvins*) lo asisten en sus enfermedades, verá realizada su aspiración humilde: entrar en la vejez como en su propia casa (I, 116, 25).

La voz del trueno, la voz de las piedras, la voz del agua, la voz del viento, la voz del fuego, la voz del hombre y la voz de los animales, son plegarias: la voz es, ella misma, plegaria, y por eso el Señor de la Plegaria, *Brahmanaspati*, se identificará con *Vacaspati*, Señor de la Palabra. *Brahmanaspati* puede tener los atributos de Agni y ser confundido con él, como puede tener los atributos de los dioses del viento, del agua,

1) Cf. *RV*, II, 5, 3; I, 68; I, 70, 2, etc. Esto se dice con frecuencia de Agni y también de Indra.

de cuanto haga oír su voz, simplemente porque en la concepción védica primitiva, allí donde está la voz está la plegaria. El señor de la Plegaria no es una forma de Indra ni una forma de Agni: Indra, dios del rayo, es un *rishi*; Agni, dios del fuego, canta. Las piedras invocan, los vientos componen himnos. Es que la plegaria ha sido dada a todos por los dioses, y descendió del cielo como descende la voz del trueno, la de la lluvia, la de los vientos. Las interpretaciones según las cuales *Brahmanaspati* es una forma de Agni o de Indra, porque el Señor de la Plegaria se presenta con las características de éstos o porque realiza sus mismas hazañas, carecen de valor, pues puede decirse que en los himnos védicos no hay dios que no aparezca con los atributos de los demás dioses, así como tampoco hay dios que no sea cantado como el primero o el más grande o el creador de los dioses¹).

Pero la plegaria puede ser silenciosa, sin necesidad de la palabra. Con la plegaria silenciosa, o por lo menos sin necesidad de la palabra articulada, se alcanzará lo inalcanzado (*PB*, IV, 9, 8); y el objeto de esa plegaria se indicará simplemente con una mirada. Lo que no se alcanza por medio de la voz puede alcanzarse por medio de la mente (*ibid*). La dignidad de la plegaria silenciosa adquiere más tarde todo su sentido, cuando se dice que el Señor de las Criaturas (*Prajapati*) quiso dejar de ser solitario y para procrearse meditó en silencio, mentalmente: y eso que meditó fué la palabra en forma de uno de los metros de la poesía (*brihat*): “Éste, en verdad, es el grande (*brihat*) que durante mucho tiempo había estado oculto” como un embrión y que fué dado a luz por medio de la palabra (*PB*, VII, 6). Otras plegarias, sin embargo, serán cantadas, porque está en la naturaleza de toda plegaria con-

1) Esto ha dado lugar a la famosa teoría de Max Müller del heno-teísmo o cathenoteísmo: los dioses son considerados, sucesivamente y como sin contradicción, cada uno el primero. No hay sin embargo indecisión ni confusión, pues el poeta a veces *en un mismo himno* (v.: *RV*, I, 143, 4) exalta, deliberadamente, a dos dioses distintos: Agni reina solo... como Varuna. Además, puede decirse, sin contradicción, que *Brahmanaspati*, por ejemplo, crea a *Tvashtri* y que éste crea a aquél, porque *Brahmanaspati* tiene una forma y *Tvashtri* es el dios de las formas. Y conviene, en fin, no olvidar que en los himnos védicos hay a veces una actitud que es puramente estética, indiferente a la lógica.

tener una “invitación melódica” y tender a adaptarse a las formas musicales¹⁾. Brahmanaspati, señor supremo de la plegaria, canta y es el primero en la hueste de los cantores (*RV*, II, 23, 1); y su canto es semejante al grito de la garza real (*CU*, II, 22, 1²⁾). En un coro de dioses, el Señor de la Plegaria canta con la Aurora y el Sol (*AV*, IX, 7, 45); canta en los sacrificios que los libros sacerdotales describen y explican (*SB*, IV, 3, 4, 26); y sigue presentándose, después de muchos siglos y a pesar de sus vicisitudes, como concedor de las melodías, *udgatri* de los dioses: y entona los cuatro Vedas “con expresión maravillosa” y destaca así la belleza de los himnos que “con sus acentos de origen celeste” hacen resonar el recinto de los dioses (*HV*, t. II, 4, p. 334³⁾; cp. *BP*, VI, 5, 5 y VI, 7, 1).

En los himnos védicos se dice que los dioses no han violado jamás las leyes divinas, los estatutos, el orden eterno, el *rita*⁴⁾. Observadoras de ese orden son las aguas (*RV*, III, 33, 5), observador de ese orden es el sol (VII, 63, 3). Hoy como mañana, con la regularidad de la aurora (I, 123, 8) se cumple el *rita* que fué proclamado por el rey Soma (IV, 113, 4), el orden al que el cielo y la tierra pertenecen (IV, 33, 9). Ése es el sendero seguido por el sol que va arrollando las tinieblas como se arrolla una piel (VII, 63, 3); ése es el sendero seguido

1) V.: SEGOND, *Ibid*, p. 18; y, sobre música y plegaria, Gratry, allí citado.

2) Esta Up. corresponde al Veda de los cantos (Samaveda), cuyos himnos están casi totalmente tomados del *RV* y cuyo sacerdote es el *udgatri*, el que entona la melodía.

3) *HV* aparecerá citado de acuerdo con la trad. de Langlois, París, 1834-35, dos vol., remitiendo a tomo y página. Para muchos textos han sido utilizadas las diversas traducciones asequibles comparándolas y cotejándolas.

4) Cf. con *ratus*, que habría comenzado también significando —según Max Müller, como el *rita* sánscrito— el camino del sol o el orden físico para concluir siendo la expresión del orden intelectual y de la razón. *Rita* está emparentado igualmente con el griego *areté*; significaría correcto, ordenado, derivando *armonía* de la misma raíz. V.: M. MÜLLER, *Lectures on the origin and growth of Religion*. . . IV, 3; HOPKINS, *L'Ética nell' India*, p. 2 de la t. ital. de Valenti y La Piana. Para HERTEL. (*Die arische Feuerlehre*, p. 97 y 121) *rita* procede de una raíz que significaría “iluminar”. Para RHYS DAVIDS (*Dialogues of the Buddha*, vol. 3, p. 56) la idea de *rita* se remontaría al tercer milenio años antes de nuestra era.

y protegido por la aurora (I, 113, 12). Agni es el primer nacido de esta ley eterna de los dioses y las cosas; en él se concentra la ley, y él la custodia para que todos la cumplan (X, 5, 7; I, 36, 5; I, 65, 3; 31, 2 y 10). Mitra y Varuna, “conocedores de los himnos”, rigen todo el mundo con el *rita* (V, 63, 7). Ellos han abierto el amplio camino que ha de recorrer el sol (I, 24, 8) y sostienen con firmeza la armonía del mundo (I, 25, 8 y 10). Nadie puede violar el *rita*, y los dioses no olvidan a quienes lo cumplen (, 6). La armonía, el orden, rigen las relaciones entre los hombres; y entre los dioses; y entre los hombres y los dioses. Y los hombres, en vez de ejercer coacción sobre los dioses, en vez de intentar la violación del *rita*, elevan plegarias para que los custodios del *rita* las acepten: “¿Cuándo podré estar junto a Varuna? ¿Cuándo contemplaré con espíritu sereno su benevolencia?”. La plegaria embellece a los dioses, los engrandece, les llega al corazón; y los dioses, que conocen las cosas cumplidas y las que se han de cumplir, aceptan la plegaria, y le dan eficacia. ¿Qué pide, en esa plegaria, el hombre védico, a los dioses guardianes del *rita*? Sed nuestros amigos, fácilmente accesibles; sed como padres, como amigos, como hermanos, como madres. “Conserva en tu corazón mi plegaria, mi himno, como si se tratase de las palabras de un amigo” (I, 10, 9). Conversemos juntos (25, 17) . . . Los caminos del dios que brilla en el cielo están libres de polvo, de arena; y ése es también el camino del *rita* por el que el hombre quiere ir. Junto a los dioses, el hombre védico se siente protegido como por una coraza (VIII, 47, 8), porque sabe que lo que los dioses protegen está protegido en el bien. “¿Haz que resplandezca como fuego encendido”, pide el fiel a Soma (VIII, 48, 6); y sabe que embriagado por él no ha de temer el mal, porque ya conoce la inmortalidad (,3). Y éste es el deseo último: librarse de la muerte, refugiarse allí donde se satisfacen los deseos de los deseos (IX, 113, 11). *Haz que yo no muera. Haz que yo no muera*. . . Yo, mortal, te invoco a ti, que eres inmortal, y pienso en ti con corazón humilde (IX, 113; V, 4, 10).

El hombre no puede engañar a los dioses: ante ellos no hay más actitud posible que la humildad, la confesión del pecado más secreto. El hombre védico no es en este momento un mago, porque al arte de la magia le falta precisamente

el conocimiento de la humildad: “No nos robes la vida, Varuna... Por eso vengo a ti, para honrarte con la plegaria” (*RV* I, 24, 10). Líbranos, como de la muerte, del mal y del pecado (I, 36, 14; esp. I, 97). El hombre védico, que se sabe violador del *rita*, comprende su miseria ante la grandeza de los dioses custodios: “¿Quién es digno de ofrecerte sacrificio?” (I, 75, 3); se siente ciego, extraviado, e implora por ello la ayuda de quienes conocen los caminos: “No distingo ni a mi derecha ni a mi izquierda, ni hacia adelante ni hacia atrás... ¿Que conducido por vosotros pueda alcanzar la luz” (II, 27, 11). A Varuna, regente del orden, se le pide la remoción del pecado de los padres y del pecado propio: los cometidos en el estado de vigilia y los cometidos en el estado de sueño (VII, 86, 6), porque toda transgresión al *rita*, sea o no consciente, constituye una culpa de la que es necesario purificarse como es necesario purificarse de las enfermedades que también pesan sobre el hombre en el estado de sueño. Contra el *rita* puede atentar, sin saberlo, este hombre védico, y por eso suplica: “No nos hagáis mal, si cometemos, por culpa de nuestra naturaleza humana, algún pecado” (X, 15, 6). Muestren los dioses el camino amplio y recto que han hecho para el sol, también al hombre, porque el hombre viola todos los días la ley de Varuna (I, 25, 1). Sed misericordiosos *hoy* (,19): para librarse del pecado cotidiano el hombre debe pedir a Varuna cotidiana misericordia. Y que todos los días viola la ley de Varuna, el hombre no lo ignora, pues suplica: “Revéleme mi culpa” (VII, 86, 4). Y mediante la plegaria y la confesión del pecado —tampoco conocida por el mago— se restablece la ley eterna que rige la vida del cielo y de la tierra.

Se sostiene que *rita* habría comenzado significando el movimiento del sol y de los cuerpos celestes para expresar por fin la idea de ley moral y de justicia; a este concepto y al de Aditi (la madre de los dioses) se recurrió ¹⁾ para probar que los hombres védicos habían descubierto los dos elementos esenciales de la religión: la *ley*, que se muestra en el sendero diario del sol, y el *infinito* (Aditi), que se revela “en el mar de oro, detrás de la aurora”. Se sostiene ²⁾, también, que la

1) MAX MÜLLER, *Ibid*, Lect. IV, 2 y 3.

2) BERGAIGNE, *Ibid*, t. III, p. 200 y s.

diferencia entre actos conformes y actos contrarios a la ley moral puede, dentro del pensamiento védico, referirse a la diferencia entre lo verdadero y lo falso establecida en el orden de la realidad física. Pero en los primeros himnos védicos hay simplemente la afirmación de una realidad no escindida, cuya expresión es el *rita*, concepto único en que no es posible distinguir dos formas que se aplicarían a dos distintas esferas de lo real. No hay en el *rita* un logos y un ethos, y mucho menos aún la afirmación de una anterioridad del logos sobre el ethos, y ni siquiera un descubrimiento del logos previo al del ethos. Los himnos a Varuna, la actitud de los hombres y los dioses ante el *rita*, indican que entre el camino del sol y el camino de la plegaria no hay una diferencia que permita distinguir lo físico de lo moral. Brahmanaspati, el Señor de la Plegaria, va en el carro del *rita*, de la ley (II, 23, 1-3); las plegarias se dirigen por el camino de la ley (III, 12, 7). Brahmanaspati tiene un arco cuya cuerda es el *rita* (II, 24, 8; cp. AV, 5, 18, 8-9). El Señor de la Plegaria es sostén del orden, hijo del orden, regulador del mundo (II, 23, 17 y 15; II, 24, 16). Él es el que antecede y el que guía, aquel a quien se invoca cuando parte el viajero (AV, VII, 8); él es quien sabe conducir los himnos (RV II, 23, 19) y el que conduce también al hombre y a los dioses por el camino recto (II, 26, 4). Lanzada por la cuerda del *rita*, puede la plegaria, a pesar de los fáciles caminos, no llegar a los dioses, o no ser escuchada por ellos; la operación del hechicero, que ve en el *rita* un orden puramente físico y en la plegaria (brahman) simplemente una fuerza capaz de actuar por sí misma, es en cambio infalible. La plegaria védica de los *rishis* no es fórmula mágica, ni el Señor de la Plegaria Señor de Hechizos, porque el *rita* no es ley física¹⁾ ya que ni siquiera física es la marcha del sol, ni la renovación de la aurora, ni el crecimiento de las plantas. En hechicero se convertirá sin embargo el Señor de la Plegaria cuando el brahman sea entendido nada más que como fuerza.

1) Yama es incitado por la hermana Yami, que quiere unirse a él; y él la rechaza con estas palabras: “¿Haremos lo que antes no hicimos? ¿Hablamos *rita* y murmuraremos *anrita*?” (RV, X, 10, 4).

III. BRAHMAN Y MAGIA

El Señor de la Plegaria es fuerte, a él le pertenece la fuerza, él da fuerza a los dioses y a él solicita fuerza el hombre védico (*RV*, VII, 97, 6; III, 62, 5, etc.). El hombre enfermo, débil, invocará entonces a *Brahmanaspati*: él puede —aunque no es el único dios capaz de hacer eso— devolver la vitalidad al moribundo; los *Açvins* le ayudan en esa misión, y con él son invocados, como también es invocado *Agni*, el dios del fuego que lo vivifica todo (cf. *AV*, VII, 53, 1). *Brahmanaspati* combate a los enemigos del hombre, entre los cuales figuran las enfermedades; pero en un himno dedicado precisamente al Señor de la Plegaria, y en donde se pide el término de un mal físico, lo que se implora de él es que desate los lazos de la muerte “con la mano de la verdad” (*AV*, III, 11, 8). Con *Indra*, *Agni*, *Savitri*, todos ellos dioses de la fuerza o capaces de vigorizar, es invocado *Brihaspati* en otro himno contra las enfermedades (*RV*, X, 161, 4) e igualmente en aquel en que se pide la intervención de sus manos que son las de la verdad. Y si puede ser invocado contra las enfermedades del hombre, *Brahmanaspati* tiene que conocer el secreto de las plantas que curan, que salvan de la muerte y que son gratas al corazón (*AV*, VIII, 7, 17 y 24). De *Soma* se dice a veces que es el Señor de las Plantas (*RV*, I, 91, 6), porque el líquido embriagante es obtenido de una planta; pero con más razón se dirá eso de *Brihaspati*, ya que él es *Angiras*, uno de los *Angirases*, y estos sacerdotes míticos eran los que estaban desde antiguo en el secreto de las hierbas medicinales (*AV*, XI, 25, 16; XIX, 39, 5). Pero de ello no se infiere que *Brahmanaspati* sea, ante todo, Señor de las Plantas¹⁾; es Señor de la Plegaria, y con ellas está relacionado porque la plegaria es necesaria en un mundo en que la vigencia del *rita*

1) Hillebrandt ve en *Brihaspati* un “señor de las plantas” y un dios lunar. Para él era cierta la ecuación Luna = *Soma* = *Brihaspati*. Contra él, Oldenberg: “En presencia de un nombre en sí mismo tan claro y tan claramente comentado por su sinónimo *Brahmanaspati*, el primer deber del exégeta no es el de preguntarse si el concepto al que el nombre se refiere no debería ser el fundamento de la explicación del dios que lo

no permite distinguir entre la enfermedad y el pecado, el enemigo y el mal. En un himno a la luna nueva, la planta del soma es identificada con el planeta (*AV*, VII, 81): la luna ha crecido, y por ello se invoca allí a *Bṛhaspati*, para que dé plenitud al hombre, para que lo acreciente. Las plantas vigorizadoras, a las que se diviniza muchas veces (*AV*, VII, 6, 16 y s.) son enviadas al hombre por *Bṛhaspati* (*RV*, X, 97, 15). La relación de *Bṛhaspati* con las plantas se ve claramente en el himno (*ibid*) elevado por el médico a las hierbas que utilizará para curar al enfermo. El Señor de la Plegaria, del brahman —que es *también* fuerza—, vigila sobre las plantas, les da vigor. El brahman es fuerza sostenedora del mundo, como lo es de los dioses. Nada es posible sin el brahman, para el hombre védico, y nada seguirá siendo posible sin el brahman en la especulación posterior más elevada. *Brahmanaspati* da salud al hombre, y no podría no dársela si lo libra del pecado y le indica el camino recto; pero él no es directamente médico; esta profesión es propia de los *Açvins* que habrían criado a un hijo del Señor de la Plegaria, modelo para el hijo del hombre védico (v. *RV*, I, 34, 6; cp. con I, 43, 4). El Señor de la Plegaria da fruto a la tierra en todas las estaciones, y es el que envía sobre la tierra la lluvia, pues sus flechas son la lluvia misma; *Brahmanaspati* es el que asegura la descendencia del hombre y la favorece (*RV*, II, 25, 4; 1 y 2; 23, 19 y *passim*). *Brahmanaspati* aparece, en fin, relacionado con el crecimiento de los primeros dientes de las criaturas, en un breve y delicado himno del *Atharvaveda* (VI, 140): “*Brahmanaspati*, *Jatavedas*¹⁾, apacigua a estos dos dientes, a estos dos tigres que han asomado para comerse al padre y a la madre. Alimentaos de arroz, alimentaos de cebada y habas y sésamo... No lastiméis a vuestro padre y a vuestra madre... Apártese, dientes, de vuestra naturaleza, la ferocidad”. *Brahmanaspati* es, en fin, sustentador del mundo y protector del hombre; protector contra el

lleva?... Del hecho de que de un dios se diga que ahuyenta las tinieblas no se sigue necesariamente que sea un dios luminoso”. OLDENBERG-HENRY, *La Religion du Véda*, p. 55, nota. Contra lo sostenido por HILLEBRANDT en *Vedische Mythologie*, I, p. 407 y s.

1) Epíteto de Agni: conocedor de las criaturas, de los hijos, de las generaciones.

pecado (*RV*, I, 106, 5; X, 164, 3-4; *AV*, VI, 46, etc.), protector contra la calumnia y la blasfemia (*RV*, II, 23, 8), protector, en todo sentido, por todas partes (*AV*, VII, 51; *RV*, X, 42, 11), como una coraza. Cuando en un himno se canta al arco divinizado (*RV*, VI, 75) cuyas puntas se doblan hacia el guerrero como una esposa o como una madre que recibe al hijo en su regazo (,4), y a la flecha de punta envenenada y hoja de acero que parte recta mientras el cuerpo del guerrero cobra la dureza de la piedra, se implora también a Brahmanaspati, el Señor de la Plegaria, y se dice que el brahman, la plegaria, es la mejor de las armaduras (,19).

Del *rishi* *Br̥haspati* y del Señor de la Plegaria se dice que son descendientes de Angiras, y alguna vez al Señor de la Plegaria se lo llama en los himnos védicos directamente Angiras (II, 23, 18). La relación del Señor de la Plegaria con Angiras subsiste a través de toda la historia religiosa de la India. En los *Brahmanas* (*SB*, I, 2, 5), los dioses piden al Señor de la Plegaria que, como hijo de Angiras, vaya a ordenar a los hombres incrédulos la realización del sacrificio; y el Señor de la Plegaria explica a los hombres por qué el simple contacto de las manos puede hacer impuro el sacrificio¹). En la literatura puránica subsiste esa filiación: *Br̥haspati* es hijo de Angiras y de su esposa la fe (*BP*, IV, 1, 35); y el ser hijo de ellos —especialmente de la fe, *Ṛaddha*— le autoriza a ser preceptor de los dioses (XI, 27, 2) y a enseñarles el sacrificio, porque éste se apoya en la fe: “¿Sobre qué descansa el sacrificio (*yajña*)? Sobre la limosna (*dakshina*, retribución al sacerdote). ¿Y sobre qué descansa la limosna? Sobre la fe, pues cuando se tiene fe se da una limosna” (*BU*, III, 9, 21²).

En los textos tardíos se afirma expresamente (*BP*, III, 12, 21-22) que Angiras es el nombre de uno de los diez seres que dieron origen al mundo; y que, como la casta brahmánica, habría salido de la boca del “dios que existe por sí mismo”. Angiras es, pues, el símbolo de la casta sacerdotal, y

1) Cf. *AIT. B*, III, 34 y II, 35. V.: *EGGELING, SBE*, vol. XII, p. 210.

2) La fe descansa a su vez sobre el corazón, pues “por el corazón es concebida”.

por eso se habría dado ese nombre a *Bṛihaspati*; pero se da el nombre también a Agni, el mensajero enviado hacia los dioses: Agni es el primer Angiras¹⁾ (*RV*, I, 31, 1), el más antiguo e inspirado, y por eso puede verse en Angiras y en los Angirases al fuego mismo y a las llamas que se elevan en busca de los dioses, aunque también a ellos se les pide que vengan a sentarse sobre el altar (*AV*, XVIII, 3, 20). La pareja que pide prosperidad a los dioses ofreciendo manteca clarificada, dice tener ante ella la sombra de Angiras (*AV*, XII, 3, 45); y de los Angirases se dice que encontraron a Agni, el fuego, oculto en la madera (*RV*, V, 11, 6), abriendo así para los hombres un camino en la amplitud del cielo (I, 71, 2). Y este sacrificio del fuego los hizo inmortales, asegurándoles la amistad de Indra (X, 62, 1) en cuyas hazañas intervienen precisamente porque conocen el sacrificio; y asegurándoles, por fin, el derecho a ser invocados como dioses. Concededores del sacrificio y mensajeros hacia lo alto, fueron los primeros en disponer de la fuerza capaz de ayudar a Indra para la liberación de las vacas y la destrucción de los demonios, capaz de defender el sacrificio y de elevar plegarias —por lo cual muchos *rishis*, entre ellos *Bṛihaspati*, serán considerados sus descendientes²⁾—. Los Angirases, hayan sido o no una primitiva clase de sacerdotes del período indo-iranio, hayan o no constituido una raza ajena a la tradición védica y que al entroncarse con ésta trajo a sus antepasados en calidad de semidioses, aparecen tratados en los himnos como antiguos *rishis* y sacrificantes y llamados padres y hasta dioses: ellos conocen el arte de los himnos y también el secreto de las fórmulas mágicas. Por eso uno de los epítetos que el poeta *Bṛihaspati* recibe es el de Angirasa, y el Señor de la Plegaria aparece como recibiendo la especial devoción de los *rishis* a quienes se aplica el mismo epíteto. Los Angirases vigilan desde lo alto; son los ojos del sostén (*skambha*) del mundo (*AV*, X, 7, 18) y también, con los Atharvans, su boca; y cantan,

1) Cp. con el griego *ággelos*. Cf.: MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 143.

2) También Prajapati, Señor de las Criaturas, aparece relacionado con Angiras (*AV*, XIX, 5, 4). A los Angirases se les atribuyen especialmente himnos del libro IX.

como los *rishis*, alabanzas a *Bṛihaspati* (XX, 88, 6; cp. *RV*, IV, 50).

Pero los Angirases son terribles, siniestros (*RV*, X, 108, 10). Se los invoca especialmente en los himnos mágicos del Atharvaveda, cuyo texto, aunque lleno de elementos primitivos, ha sido fijado posteriormente al del *Rigveda*, conquistando un prestigio y un mérito que lógicamente debía serle negado por la naturaleza de su inspiración. A los Angirases se acude en las imprecaciones contra los ejércitos enemigos, cuando también se invoca a *Bṛihaspati* para que mande hacia el mundo de la muerte a las huestes rivales (*AV*, VIII, 8); en los conjuros destinados a conseguir que cuantos se opongan a la fuerza del brahman cumplido o ridiculicen su eficacia sean consumidos por el fuego y vayan a perderse en el respiro del mundo (II, 12, 5-6); en el himno dirigido al amuleto hecho de una madera que es entre las plantas “lo que el tigre entre las fieras”, amuleto llevado por los dioses guerreros (*AV*, VIII, 5, 9) y hasta por los mismos Angirases.

Los Angiras fueron ante todo, según una interpretación¹), sacerdotes de lo que podríamos llamar magia negra. El Atharvaveda, libro lleno de recetas y conjuros, es su libro, como lo es también de los Atharvans, sacerdotes, estos últimos, que en general parecerían atender a las artes de la curación, aunque, como hemos visto, *Bṛihaspati*, en cuanto hijo de Angiras, también está relacionado con las plantas medicinales, y a los hijos de los Angiras se los invoca para que libren al hombre del dolor y de la angustia. Pero esa magia “negra” supone precisamente una magia no negra y la liturgia demoníaca una liturgia divina cuyos procedimientos invierte y a los cuales, por lo mismo, no puede ser sino posterior²). A *Bṛihaspati*, como Angiras o Angirasa, se lo invoca en conjuros mágicos que muy frecuentemente no son sino neutralizadores de la acción ejercida por los enemigos y los demonios: el amuleto se debe a *Bṛihaspati* (*AV*, X, 6, 17) y es entregado a los dioses para que dominen a los enemigos, y también a *Varuna*

1) V.: BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 9; *Hymns of the Atharvaveda*, *SBE*, vol. 42, p. XVIII y s.; y espec. V. HENRY, *La Magie dans l'Inde Antique*, p. 21 y s., y 220 y s. Y *KS* 47-49, donde aparece la “misa negra” estudiada por Henry.

2) V.: HENRY, *Ibid*, p. 221.

para que éste pueda ser veraz (,15) y a los Aṅvins para que protejan el cultivo de los campos, y al sol para que conquiste las regiones del cielo (,12; ,9); y tal vez a los reyes destronados para que recuperasen su dominio perdido (*AV*, I, 29; cp. *RV*, X, 174). Brihaspati contrarresta, pues, la acción nociva de demonios y el ataque de guerreros rivales, en quienes se ve a otros demonios enemigos de los dioses védicos. Contra esos enemigos, que recurren precisamente a los conjuros mágicos, hay en el *Rigveda* un himno (VII, 104) que no es de los últimos y que merece ser destacado.

En ese himno se pide a Indra y Soma que quemen a los demonios, que postren “a quienes se fortalecen en la oscuridad”; que hundan en el abismo sin fondo, de donde les sea imposible volver, a los malhechores; que en el abismo sin fondo hundan también a la bruja, de noche convertida en buho; que hieran al hechicero y a la mujer que se jacta de su arte mágica. Y a los Maruts¹⁾ se les pide que vayan, entre las tribus, a buscar a los brujos que vuelan en la noche bajo forma de pájaros, de águilas, de buitres y que perturban el sacrificio destinado a los dioses. Y a los que ven dioses en las raíces de las plantas se les desea que mueran con la nuca partida. Pero los falsarios, los mendaces, los ladrones, los insidiosos, los reyes desleales también son puestos bajo la ira de los dioses, junto con los hechiceros y los demonios, confundidos con ellos, como si se comprendiera que todos violan por igual el viejo *rita*. El mismo brahmán que eleva la plegaria deberá conocer la ira de Agni, y para sí la invoca, si es un hechicero, si ha atormentado la vida de algún hombre, si ha seguido falsos dioses; pero si no es un hechicero, quien de tal lo acuse caerá por debajo de todos los seres, como también caerá quien diciéndose puro es sólo un hechicero. Como agua entre los dedos se perderá aquel que levante una falsa acusación. ¡Los dioses están despiertos! y la palabra verdadera contrasta con la falsa. Indra y Soma darán eficacia a esta plegaria que se eleva a ellos para ceñirlos como el cinturón ciñe al corcel victorioso.

1) Ayudantes del dios Indra. Son todos igualmente fuertes, idénticos como son entre sí los días (*RV*, V, 58, 5; 60, 5, etc.). Todos están armados con rayos y truenos; son jóvenes, sabios, rápidos como corceles. La tierra tiembla cuando ellos se aproximan. Son los vientos tempestuosos.

Bṛihaspati es *Angiras*; Señor de la Plegaria, no ignora tampoco el arte del conjuro, pero si lo utiliza ha de ser para dirigirlo contra quienes desconocen precisamente la plegaria y buscan a los dioses en las raíces de los árboles. *Bṛihaspati* está, también, relacionado con esas raíces de las plantas; pero les da vigor, para que la tierra fructifique, para que el hombre sano se alimente y el enfermo se cure. Fácil será, sin embargo, olvidar que *Bṛihaspati* es ante todo Señor de la Plegaria y ver en él solamente la fuerza, olvidando que esa fuerza estaba fundada en el *rita*, que no era simple ley física sobre la cual el hombre ejerciese dominio y coacción con procedimientos directos y mecánicos.

IV. EL PUROHITA

En el primer verso del primer himno del *Rigveda* se dice que *Agni*, el dios del fuego, es un purohita. El purohita comenzó siendo una especie de capellán o sacerdote privado de reyes y altos jefes¹⁾, para convertirse en ministro de culto, y posiblemente a su influencia se deba la organización del sacerdocio —no claramente establecida en los himnos védicos— y el desplazamiento del centro de gravedad de la sociedad india hacia los sacerdotes. *Praepositus* del rey, de su acción dependía en gran parte la prosperidad del reinado (*RV*, IV, 50, 8), y era por ello indispensable a los *kshatriyas*: las leyes de *Manu* (VII, 7, 8) ordenan a los reyes tener purohita, y según un *Brahmana* los dioses no reciben las ofrendas que les son presentadas por los reyes sin purohita (*Ait. B*, VIII, 24 y s.).

Al purohita está dedicado un himno del *Atharvaveda* (III, 19). El sacerdote se exalta a sí mismo, se declara fuerte: él es quien con su magia envía las flechas para que no perdonen a ninguno de los enemigos del rey (cf. *RV*, VI, 75, 16); él es quien eleva a sus amigos hasta los más altos rangos y quien hunde a sus enemigos; él es quien destruye a cuantos luchan contra su príncipe poderoso. Los príncipes de quienes el purohita es sacerdote son más fuertes que el rayo de *Indra*; y los enemigos son débiles e insignificantes frente a esa fuerza

1) Cf. EGGELING, *SBE*, vol. XII., p. xii; KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 292.

acrecentada por la magia del sacerdote, dueño de la fórmula que afila las armas. El purohita es el mago, el poseedor del brahman no como plegaria sino como fuerza, como fórmula eficaz y directa: su poder reside en el conocimiento que tiene no del *Rigveda* sino del *Atharvaveda*, libro de concepción mágica cuyas enseñanzas debe utilizar sin vacilaciones (*Manu*, 11, 33¹).

El purohita estaba junto al príncipe antes de la batalla; le invitaba a ponerse la armadura, recordándole cuál era en esos trances la función del sacerdote y consejero: “Hasta aquí te he traído”. Éste es tu puesto. (*RV*, X, 173²). Sé, con tu armadura, como una nube que avanza (*RV*, VI, 75, 1). Desbarata con tu arco las esperanzas de tus enemigos (,2); que la cuerda tendida se acerque muchas veces a tu oído y murmure junto a él palabras amorosas a la flecha (,3); que las dos puntas del arco se acerquen a ti como una esposa, como una madre que recibe al hijo en su regazo (,4). Éste es el carcaj cuyas flechas herirán la espalda de tus enemigos... Y concluía recitando el verso a *Mitra* y *Varuna*: “Quien a vosotros va es realmente el mensajero de los dioses”. (*RV*, VII, 101, 3).

En los *Brahmanas*, naturalmente, la función del purohita se afirma y encuentra mejor justificación. Recurriendo a *Mitra* y *Varuna*, presentados con frecuencia en los himnos como un solo dios, se ejemplifica la unidad que debe existir entre el príncipe y su capellán. *Mitra* simboliza la inteligencia y *Varuna* la voluntad; de la misma manera, el sacerdocio concibe y la milicia ejecuta. “En el principio el sacerdocio y la nobleza estaban separados” (*SB*, IV, 1, 4, 2); pero *Mitra* —el sacerdocio— y *Varuna* —la milicia— no deben estar separados, porque *Varuna* no tenía éxito en sus empresas cuando procedía sin el consejo de *Mitra*. Por eso *Varuna* llamó a *Mitra* y le pidió que lo ayudase; *Mitra* accedió y así se unieron esos dioses, para ventaja de ambos. El brahmán, que no es hombre de acción, puede prescindir del rey; pero el rey, que es hombre de acción y necesita consejo no puede prescindir del purohita. La influencia y la necesidad del purohita se

1) Cf. BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 32.

2) Cf. *AGS* III, 12, donde se reúnen los distintos versos védicos que han de ser murmurados por el purohita.

acentúan cuando en los textos sacerdotales se advierte a los reyes que los dioses no aceptarían su plegaria, si falta el purohita. Éste posee una fuerza mayor que la de Indra y Agni, y puede vigilar en torno al rey como el océano vigila en torno a la tierra. La segunda muerte, tan temida por quienes para evitarla debían comenzar evitándosela a los padres que ya se habían ido por el camino de los dioses —y para ello era indispensable la ofrenda sacrificial que los alimentase en el más allá— sólo podrá evitarla el rey que tenga purohita. El purohita es, así, dador de inmortalidad y no sólo de triunfo.

En la ceremonia mágica destinada a conseguir la derrota del enemigo (*AV*, VIII, 8) el sacerdote quema al fuego una cuerda podrida y destina a la muerte las huestes contrarias, enviando contra ellas a los mensajeros de Yama —el primer muerto y por eso señor del mundo de los muertos—; a los árboles y las bestias de la selva; a los seres celestes, demoníacos y divinos; a los padres, a las criaturas todas, visibles e invisibles. Y concluye: “Huíd, vencidos, enemigos. Huíd, rechazados por nuestro brahman. Repelidos por *Br̥haspati*, ¡que nadie se salve!” (*AV*, VIII, 8, 19).

El Señor de la Plegaria, invocado para poner en fuga al enemigo, ayuda a los hombres en la batalla; deberá entonces, también, ayudar a los dioses en sus luchas. *Br̥haspati*, aliado de los reyes, será igualmente aliado de los dioses; y si tanta es su eficacia para poner en fuga a las huestes contrarias, Indra, el dios que ante todo mata, destroza, aniquila, hará de él su acompañante y consejero predilecto; y llegará un momento en que no se sepa si las hazañas han sido realizadas por Indra o por él: *Br̥haspati* se confunde con el mismo Indra, así como otras veces se confunde con Agni. El sacerdote al servicio del rey tuvo un himno dedicado a su señor y lo recitaba todas las mañanas (*AV*, IV, 22): era una invocación no a *Br̥haspati*, ahora, sino a Indra, el dios guerrero y despiadado. Para el *kshatriya* se pedía en ese himno el primado de la tribu; para sus adversarios la castración, ya que la fuerza guerrera tenía su símbolo en el toro. La amistad de Indra aseguraría al rey, toro único y victorioso, la destrucción de sus enemigos y generoso botín; y el cielo y la tierra, como dos vacas de abundante y tibia leche, asegurarían a sus campos y a su ganado los frutos de la paz. El rey tenía un aliado

celeste; también debía tenerlo el purohita: nada más natural que ese aliado fuese *Bṛihaspati*, el Señor de la plegaria y de las fórmulas mágicas.

La unión del rey y el purohita era tan estrecha como la de dos esposos, y por ello la fórmula de la elección podía ser la misma que se empleaba en la ceremonia matrimonial: “Tú eres quien soy yo; yo soy quien tú eres. Yo, el cielo; tú la tierra; yo la melodía del himno, tú las palabras del himno. Hagamos, pues, juntos el camino”¹⁾; y a veces la importancia del purohita es considerada aún superior a la de la misma esposa del rey (*Ait. B*, VIII, 2, 4¹⁾). La unión de *Bṛihaspati* y los dioses debía ser igualmente estrecha: los dioses no podían prescindir del purohita, porque recurren al sacrificio y el sacrificio tiene una técnica cuyo aprendizaje es largo y penoso; porque hay enemigos que los acechan, y la fuerza de las armas no es suficiente para exterminarlos. Agni comenzó siendo el único purohita, el único *praepositus* necesario: para la comunicación entre los hombres y los dioses bastaba la llama que ascendía de la tierra al cielo y del cielo descendía a la tierra; pero la sociedad de los hombres necesitaba ahora otro purohita y también lo necesitaba la sociedad de los dioses. Si los hombres disponían de un purohita que junto al altar o en el campo de batalla sabía recurrir a los conjuros, los dioses debían imitarlos y procurarse también un purohita. Y ese purohita fué *Bṛihaspati*, el señor del brahman, de la fuerza, de la plegaria, porque la plegaria les había sido siempre indispensable a los dioses, acaso más indispensable que a los hombres.

Los dioses acrecientan su grandeza con la plegaria que los hombres les dirigen: el mismo *Bṛihaspati*, aunque señor de ella, la necesita (*RV*, I, 190,¹⁾), porque es un dios como todos; la necesita Indra, la necesita la Aurora, la necesitan Rudra y *Vishnu*. Y alguna vez se dice que la plegaria los mueve como se mueve a una rueda²⁾). Los poetas piden al cielo la plegaria, pero para mandarla nuevamente al cielo, como si fuese el contacto con la tierra lo que le diera vigor: pájaros que han salido del nido y al nido regresan (*RV*, I, 25, 4), cantando, para recibir protección y ofrecerla, porque la plegaria es una “pro-

1) Cf. OLDENBERG-HENRY, *Ibid*, p. 320 y s.

2) Cf. BERGAIGNE, *Ibid*, T. II, p. 279.

tección cantada'' (*RV*, VIII, 13, 25). Para recibirla la envían a la tierra. Los dioses no pueden vivir sin la vecindad de la plegaria.

El que todos los dioses aparezcan protegiendo a la plegaria, estimulándola, necesiéndola, ha servido para insinuar la teoría de que la plegaria es ante todo la esposa de los dioses¹⁾. Numerosos pasajes en que la plegaria es llamada directamente esposa, o comparada con la esposa, o en que para expresar su mérito se recurre a las imágenes del amor conyugal, servirían para apoyar esa interpretación. Pero eso significa una confusión de lo metafórico y lo mítico: el amor de la esposa, la fidelidad de la esposa, el alejamiento de la esposa, el transporte de la esposa, descubiertos en la plegaria por el poeta, son expresiones sensibles, que destacan una semejanza insistiendo al mismo tiempo en una diferencia. La metáfora, lejos de mostrar lo que el objeto es, muestra lo que el objeto no es, recurriendo a lo que en cierta manera podría ser; y hay mucho de verdad en la explicación según la cual la actitud primera del poeta védico es de sorpresa ante las diferencias y no de complacencia ante las semejanzas: los ríos murmuran, sin ser hombres; el fuego devora el bosque, pero no es un león; la plegaria, en fin, ama a Indra, le acompaña, pero no es su esposa, no es *Indrani*. Indra y Varuna fecundan, sí, a la plegaria, como se fecunda a una vaca (*RV*, IV, 41, 5); pero esto expresa, simplemente, que la plegaria debe ser recibida por los dioses, aceptada por ellos, para que el deseo del fiel se vea cumplido.

Necesaria como una esposa era para los dioses la plegaria; como a una esposa la protegían y como a una esposa la escuchaban y fecundaban. Y si ahora la pareja terrestre formada por el purohita y el rey exigía un modelo divino, los dioses no podían sino elegir, como compañero y aliado de sus hazañas, al más eficaz, al más fuerte, al más fiel: *Br̥haspati*. Y de todos los dioses, Indra sería el que lo adoptase directamente como purohita, pues por el número de sus empresas era el que más ayuda necesitaba. Los dos dioses —el de la plegaria, que es fuerza, y el de la fuerza, que es plegaria— estarían siempre juntos: *Br̥haspati* sabía humillar a los que merecían

1) Cf. BERGAIGNE, *Ibid*, T. I, p. 310 y II p. 269.

ser humillados (*RV*, II, 2, 4, 2); tenía un hacha de bronce afilada por *Tvashtri* (*RV*, X, 53, 9), el dios que imponía forma a los seres y a las cosas; todos cedían ante *Bṛihaspati*: hasta los fuertes que se enorgullecían de su poder (*RV*, II, 23, 10), porque el heroísmo del Señor de la Plegaria era evidente; y *Bṛihaspati* no era, en fin, benévolo con los hacedores del mal (*RV*, X, 108, 6). Con la ayuda de él se vence no al débil sino al que en la batalla es enemigo fuerte (*RV*, II, 26, 1); y como los enemigos de Indra son fuertes, *Bṛihaspati* será llamado, reclamado a cada instante por el dios ario que luchaba contra los demonios indígenas mientras los reyes fieles a él luchaban contra los hombres también indígenas. *Bṛihaspati*, dios de la plegaria, hacía la fuerza de Indra; e Indra, dios de la fuerza, era como la plegaria de *Bṛihaspati*: Indra es, como los *rishis*, un vidente (*RV*, V, 29, 1 y *passim*), y sabe articular la plegaria a la manera de los primeros poetas; Indra es el que “da fuerza a los cantos, el que da fuerza a los himnos” (*RV*, VIII, 14, 8); puede ser comparado con los himnos, con las fórmulas, y por ello, en el mismo himno en que se dice que *Bṛihaspati* es un dios al que pertenece la fuerza (*RV*, VII, 97, 6) se dice también que Indra es el dios al que pertenecen las plegarias (3). La unión de la pareja divina es tan estrecha como la de la pareja terrena. La aspiración de todo sacerdote era convertirse en purohita, consejero de los reyes; también había sido ésa la aspiración de *Bṛihaspati*: “Que los dioses tengan confianza en mí y yo seré su sacerdote... Tuvieron confianza en él; fué su sacerdote” (*Taitt. S.*, VII, 4, 11); “*Bṛihaspati* deseó ser purohita de los dioses”, y cumplió para ello el sacrificio que deben cumplir en la tierra quienes desean alcanzar la misma condición ante los reyes (*PB*, XVII, 11, 4; XIX, 17; XXV, 1, 7¹). Ésta es “la consagración de *Bṛihaspati*”. Los mismos seres infernales, alarmados, se resolverían a tener su purohita.

Los asuras quieren, con frecuencia, interrumpir las ceremonias sacrificales de los dioses, así como los enemigos quieren interrumpir la de los hombres. “¡No sacrificaréis! ¡No sacrificaréis!”, gritan los asuras, y los dioses piden ayuda a Indra; pero éste, antes de decidirse a combatir, exige a los

1) Para comparaciones, ver CALAND, *PB*, p. 465.

dioses la ayuda de *Bṛihaspati*. Sólo entonces puede el dios fuerte derrotar a los asuras (*SB*, IX, 2, 3, 3). Y esta alianza de Indra y *Bṛihaspati*, iniciada en los himnos védicos, será eterna. La nueva pareja ha desplazado a la antigua pareja Mitra-Varuna. Los sacerdotes encontraban en ella una mejor expresión de la alianza terrena. Varuna era el dios a quien iban dirigidas las plegarias en que el hombre confiesa sus pecados e implora misericordia; el dios sin enemigos y sin hazañas. Indra es el dios de la fuerza y su función es la de suprimir enemigos; *Bṛihaspati*, que le acompaña, deberá ofrecerle no la ayuda de la súplica, puesto que a los asuras no se les suplica, sino la de sus viejos procedimientos que ponen en fuga a los enemigos y los destrozan: su arte de mago, de *Angiras*. Eso era precisamente lo que hacía en la tierra su representante, el *purohita*. Los reyes, empeñados en la lucha, no podían conformarse con la plegaria que iba dirigida a los dioses; necesitaban la magia que iba dirigida a las huestes contrarias y sabía exterminarlas. En un momento de transición, se intenta identificar a Indra con Varuna, como para mostrar que la actitud no ha variado: “Yo soy Indra, yo soy Varuna”, pero la identificación es puramente verbal. Indra era acaso tan antiguo como Varuna¹⁾, pero los poetas declaran, con mucha frecuencia, que los himnos a él dedicados son “nuevos” (*RV*, IV, 20, 5; , 10; , 11; 21, 11; 23, 11; VI, 17, 13, etc.). Indra es como un demonio²⁾, y los poetas no conseguirán, por mucho que canten sus hazañas, disimular la miseria moral de este bebedor de soma: treinta lagos del líquido sagrado eran apenas suficientes para su estómago (*RV*, VIII, 77, 4). Lo que *Bṛihaspati* debe ofrecerle es el arte que los mismos demonios conocen: el de los conjuros, de los exorcismos; y *Bṛihaspati* puede ofrecérselo.

Estos dos dioses, aliados, consiguen la liberación de las vacas secuestradas por los *Panis* y encerradas en las cavernas; *Bṛihaspati* es quien derriba la puerta del encierro, con sus fórmulas mágicas. Y esta hazaña en que parte la roca con

1) V. discusión en KEITH, *Ibid*, p. 89 y s.

2) En demonio se convierte Indra, en el Avesta, donde asura (ahura) vale por dios —como también en algunos himnos del *RV*— y no por demonio.

la simple fuerza de su palabra será recordada por los hombres cuando se quiera deshacer lo que está firmemente edificado (*AV*, IX, 3, 2). Y *Bṛihaspati* mata con Indra a *Vritra*, el tenaz enemigo del dios de la fuerza, liberando así las aguas también prisioneras, como había liberado la luz; y se convierte en un dios guerrero, que no perdona y que, como Indra, mata, destroza y aniquila. Dios ahora concreto, plástico, tiene asegurada la devoción de los hombres, que seguirán durante muchos siglos sus hazañas: *Bṛihaspati*, junto a Indra, se ha puesto a luchar contra los enemigos de los arios, en la conquista de la nueva tierra elegida por los hombres védicos. Indra, el conquistador por excelencia, merecerá por sus empresas todas las alabanzas; a él y a *Varuna* se les había pedido protección en el día de la batalla (*RV*, VII, 83, 5); pero, en los nuevos himnos, de él y no de *Varuna* se dirá que no tiene semejante ni lo tendrá en el futuro (I, 81, 5). Toda la amplitud de los cielos ha reconocido el poder de Indra (I, 57, 5); a él los hombres deberán decirle: “tuyos somos” (*ibid*). Indra, victorioso, es el rey de lo que se mueve y de lo que no se mueve (I, 32, 15). El dios que se comía trescientos búfalos (V, 29, 7) y se bebía los treinta lagos de soma, tiene ahora la alegre ligereza de un danzarín (I, 130, 7). Ya puede ser llamado *padre* (I, 94, 9), con más derecho que antes, y *Varuna* deberá resignarse a ser su servidor (I, 101, 3). En él se concentran ahora las plegarias (I, 80, 16); ya que es él quien todo lo invade (,14; , 15), el mundo ha de ofrecerle sacrificio (I, 57, 2). Es él, en fin, quien preside las ceremonias de toda devoción (I, 100, 7¹).

Indra ha sido exaltado gracias a *Bṛihaspati*, y la amistad de estos dioses será invocada frecuentemente en la literatura épica y puránica. Los sacerdotes, que gracias a la acción del *purohita* habían conseguido la situación de privilegio mitológicamente justificada en los *Brahmanas*, intentarán devolver a *Bṛihaspati* su condición de dios superior a Indra; pero debían, para ello, recurrir a explicaciones demasiado abstractas o sutiles, que no pueden tener éxito en la devoción popular. *Bṛihaspati* sigue siendo simplemente el consejero de los dioses, el compañero de Indra, aun cuando los sacerdotes, uti-

1) Recuérdese que el ciclo I del *RV* es posterior, como el X, a los ciclos II-IX.

lizando los elementos que los últimos himnos védicos proporcionaban, quisiesen recuperar para *Brīhaspati* la jerarquía perdida asignándole las funciones que luego estudiaremos.

La importancia del purohita no puede sino ir acentuándose en la épica: el *Mahabharata* comienza precisamente con la búsqueda de un purohita: Este purohita he elegido. “Haced cuanto él diga” (*MB*, I, 677). Las hazañas de Indra han sido realizadas gracias a la ayuda de *Brīhaspati*, y por ello el representante de *Brīhaspati* debe ser respetado como ya los viejos textos lo establecían: honrar al sacerdote es honrar al aliado de Indra; colmar de bienes y favores al purohita era rendir homenaje a *Brīhaspati*, y el príncipe tiene que mostrarse liberal con *Brīhaspati* (*RV*, IV, 50, 7); la prosperidad del reinado, la fecundidad de la tierra y el tributo de los súditos son el premio que recibe el príncipe asistido por el brahmán (,8). No incurran los reyes en el pecado de Indra, que ensoberbecido se atrevió a desconocer la superioridad de *Brīhaspati*. Esta advertencia, ya formulada desde el momento en que la amistad de los dioses se afianza (*Ait. B*, VIII, 28), va a ser recordada siempre, para que los príncipes no caigan en la soberbia. Cuando el Señor de la Plegaria entraba en la asamblea, Indra creyó que no debía ponerse de pie. ¡Y quien entraba era, sin embargo, el mejor de los solitarios! (*BP*, VI, 7, 8 y s.). *Brīhaspati*, sin pronunciar palabra, se retiró por caminos invisibles. Indra no puede descubrir sus huellas. Los asuras atacan entonces a sus viejos enemigos divinos, y los derrotan: ésa es la consecuencia del pecado. Puede *Brīhaspati*, o puede su representante en la tierra, parecer soberbio; pero es necesario fijarse en el corazón y no en las palabras ni en los gestos. “El corazón del brahmán es tierno como manteca fresca”, aunque en su lengua haya un puñal filoso; pero con el *kshatriya* sucede al revés: “su palabra es como manteca fresca y su corazón es una hoja acerada” (*MB*, I, 781-782). *Brīhaspati* es consejero de Indra y puede reconvenirlo: “¿Por qué has tomado semejante resolución sin consultarme?” le reprocha. E Indra pide humildemente: “Dime qué debo hacer” (*HV*, T. II, p. 28). Frente al peligro, es a *Brīhaspati* a quien se sigue recurriendo, porque él es el maestro, el guru de los dioses. Cuando una polvareda se eleva hasta las altas moradas oscureciendo el brillo del cielo, cuando nubes de siniestro pre-

sagio se condensan anunciando sangre, Indra, angustiado, se dirige a Brihaspati: “¡Por qué hemos visto aparecer estos presagios, ¡oh, venerable!”. Y Brihaspati declara: “Es por una culpa que has cometido, rey de los dioses” (*MB*, I, 1421, y s.). Brihaspati es y seguirá siendo quien alienta a los dioses: “¡Coraje, dios fuerte!”, dice al mismo Agni; y Agni, movido por estas palabras, combate y vence (*HV*, T., II, p. 464).

Pero la vecindad de Indra parece transformar aún más profundamente al viejo Señor de la Plegaria. Tiene una esposa, que le es raptada por Soma; se ve obligado a emprender una lucha contra su rival, y para ello pide a Indra la retribución de las largas ayudas: e Indra sale a combatir por él (*BP*, IX, 14, 4). Brihaspati recupera a su esposa, que está encinta. “—¡No te reduzco a cenizas —le dice— porque eres una mujer; y, además, deseo tener descendencia”. Y en ese mismo afán por tener descendencia, tienta a la esposa de un hermano, que también está encinta. (*BP*, IX, 20, 36 y s.); pero Brihaspati ya no sabe de escrúpulos. El Señor de la Plegaria invocado en los antiguos himnos védicos se ha convertido, en esta amistad de siglos con el demonio Indra, en un pobre “semidiós libertino”. Y es inútil que los poetas evoquen, al nombrarlo, la gloria perdida. Cuando un héroe quiere levantar la moral de su ejército que es “como el turbado océano por donde circulan silenciosos los peces y los monstruos marinos”, y lo consigue por la belleza de su palabra, se dirá de él que es otro Brihaspati (*HV*, T., I, p. 421); y se recordará, muchas veces, que Brihaspati fué quien volcó en los vasos sagrados de los *rishis* la ciencia divina. Todo era en vano. Brihaspati debía conformarse con brillar en el cielo, y ser allí el planeta Venus; pero en el mismo cielo, en la misma jerarquía celeste estaba Çukra, Júpiter, que había sido purohita de los asuras, enemigos de los dioses (*BP*, VII, 5, 1). Preocupado por tener descendencia, ignoró que ya la tenía en la eternidad de un dios fácilmente reconocible, sin embargo, porque llevaba el nombre de la plegaria: Brahman; de esa plegaria que había tenido en él a su Señor.

V. BRĪHASPATI EL “MUNDANO”

Brīhaspati, el *rishi*, tuvo también su historia accidentada. Como vidente de los himnos, recibió, además del de Angirasa, el apelativo de Laukya. Laukya significaría “mundano”; y, por ello, el supuesto autor del himno donde se afirmaba que el ser nació del no-ser y que quien como un herrero forjó a los seres fué el Señor de la Plegaria, quedaría identificado con el famoso Brīhaspati efectivamente “mundano”, enamorado del mundo, sostenedor de la doctrina materialista y escéptica a que se hace referencia en las más antiguas Upanishads y que tuvo un representante entusiasta en Carvaka. Carvaka¹⁾, apoyando sus ideas en este otro Brīhaspati y hasta citándolo, se atrevió a sostener que el ascetismo, el sacrificio, los mismos vedas no eran sino “medios de vida” escogitados por quienes carecían de hombría. El cuerpo y el espíritu no son, continuaba, sino el resultado de la combinación de los cuatro elementos físicos: el espíritu surge de ellos como de una mezcla de sustancias puede surgir una fuerza que embriague; disgregados los elementos, perece el espíritu: la muerte es muerte, sin más. Todo nuestro conocimiento tiene por única fuente los sentidos; y justo es, entonces, que la finalidad de la existencia sea concebida en función de los sentidos. Sostener que el placer, que nace del contacto del cuerpo con los objetos, debe ser rechazado porque siempre le acompaña el dolor, es un “razonamiento de estúpidos”: los peces tienen, sí, espinas y escamas; no se abstendrá por ello el hombre de comerlos, y tampoco se abstendrá de saborear las fresas porque estén cubiertas de polvo. Los autores de esas “rapsodias incoherentes” que se llaman los Vedas, son unos “bribones”. ¡No hay más dios que el monarca terreno! No hay más liberación que la disolución del cuerpo. Aire, tierra, fuego y agua, eso es todo; lo demás, lo que los brahmanes enseñan, es una mentira o una simple metáfora.

A este Brīhaspati le habría indignado la indecencia de

1) Ver especialmente *Sarvadarśanasamgraha* cap. I (trad. Cowell y Gough).

ciertos ritos, como el sacrificio del caballo (*açvamedha*), en que la esposa del rey que desease asegurarse una prole numerosa y fuerte debía cumplir actos repugnantes¹⁾; y de ahí su acusación contra los sacerdotes y su desprecio por los himnos védicos donde bajo la apariencia poética se escondía el engaño y la inmoralidad. Una obra compuesta por él habría inspirado a Buddha²⁾, y así se explicaría el nacimiento de la doctrina hereje que se atrevió a discutir la revelación sonora y visible.

Pero la tradición brahmánica no podía tolerar que bajo el nombre de *Bṛihaspati* circulase una doctrina que atacaba la revelación misma de los *rishis*. De ahí que inventara una interpretación en la cual esa doctrina comenzaba por ser atribuída a *Bṛihaspati* no el *rishi* sino el consejero de los dioses, el mismo Señor de la Plegaria. ¿Cómo podía *Bṛihaspati*, el viejo Señor de la Plegaria, haber enseñado esa doctrina? *Bṛihaspati*, para defender a Indra, se había convertido en preceptor de los demonios (*asuras*); y les enseñó, con el propósito de perderlos, esa doctrina falsa en que todo se confundía y que era, como una mujer estéril, incapaz de dar fruto. *Bṛihaspati* había forjado, sí, una doctrina destinada a obtener la destrucción de los demonios. Privado de su realeza y de su antiguo esplendor, casi enloquecido por su miseria, Indra quiso recurrir, como tantas otras veces, a *Bṛihaspati*; y éste compuso entonces el libro en que se enseña el ateísmo, el “odio” a los deberes sagrados, el rechazo de los Vedas y del sacrificio. Los enemigos de Indra escucharon el libro lleno de falsos razonamientos y fueron cayendo en el pecado. Indra, en seguida, según la leyenda de la Estirpe de Hari (I, p. 126) “les dió fácilmente la muerte”. Los hombres debían abstenerse de seguir o escuchar la doctrina del conse-

1) Cf. GELDNER *Açvamedha*, en *ERE*; KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 343 y s.

2) Cf. MAX MÜLLER, *Six Systems*, p. 94; RHYS DAVIDS, *Introduction a Kutadanta Sutta*, en *Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, p. 166 y s. (Rhys Davids muestra que el calificativo “mundano” fué empleado en el siglo V a C. para distinguir a una clase de brahmanes entendidos especialmente en los problemas del mundo: sistemas cosmogónicos, elementos físicos, animales, plantas, piedras preciosas, etc.).

jero *Bṛihaspati*, destinada solamente a provocar la destrucción de los demonios.

De la misma manera, *Bṛihaspati* enseñaba a veces, a los dioses que aun no estaban “maduros” para recibir la doctrina única, doctrinas falsas o sólo parcialmente ciertas: maestro de asuras y dioses, no pretendió sin embargo llevar a los hombres esas falsas doctrinas, que no son védicas. Los hombres no hubieran podido ser engañados por el preceptor de los dioses; para ellos no eran esas falsas doctrinas, que habían sido profesadas persiguiendo fines especiales. Un brahmán no debe estudiarlas, porque un brahmán no debe estudiar lo que no es védico¹).

La tradición brahmánica, frente al hecho de la herejía o la simple discrepancia optó muchas veces por estas explicaciones mitológicas que intentaban salvar, íntegramente, el cuerpo de las doctrinas reveladas. *Bṛihaspati*, el consejero de los dioses, había enseñado efectivamente eso, pero sólo para salvar a Indra, perdiendo a los demonios. No falta, sin embargo, la interpretación inversa: las falsas doctrinas han sido predicadas por demonios, para perder a los hombres, y no son, no pueden ser, entonces, ni del *rishi* ni del consejero *Bṛihaspati*. En el *Mahabharata* (I, 350), *Carvaka* es presentado como un espíritu maligno (*rakshas*) que bajo las formas de un brahmán increpa al héroe *Yudishthira* después de una sangrienta batalla. Los brahmanes han recibido al vencedor con alabanzas, pero *Carvaka* le enumera sus crímenes y le aconseja que, para purgarlos, se suprima. Los brahmanes, desconcertados, protestan ante el rey por aquellas palabras; luego, “con su vista espiritual” descubren que quien habla es un demonio inmunizado después de severas penitencias y previa promesa de “no insultar a los brahmanes”. Pero como la promesa acababa de ser violada, los brahmanes pudieron, articulando un simple sonido, derribarlo (“como cae derribado un árbol por el rayo de Indra”). Así también terminaron las fechorías de aquel demonio que había llegado a alarmar a los dioses hasta el punto de que todos clamasen por su supresión.

¹) MAITRI *Up.* 7, 9-10; y *Katha*, 2, 4-5, *Içâ*, 11, *Mund*, 1, 2, 8. (En dos *Up.* tardías *Bṛihaspati* aparece preguntando por el lugar del sacrificio de los dioses. Cf. DEUSSEN, *Sechzig Up.*, p. 707 y 819).

De la misma manera se procedería, más tarde, para explicar la prédica antibrahmánica de Buddha: Çamkara¹⁾ y Kumarila²⁾, los dos grandes filósofos, dirán que aquel enemigo del brahmanismo era un hombre que “odiaba” a todos los seres y que había predicado una doctrina falsa para confundirlos y extraviarlos³⁾.

VI. BRAHMANASPATI Y EL ORIGEN DE LOS SERES

El hombre védico ya se había atrevido a dudar de los primeros *rishis*, custodios, con los dioses, del orden, del *rita*: esos *rishis* no habían llegado “hasta el fin” (*RV*, I, 179, 2). La técnica de los magos no podía, tampoco, satisfacer al hombre que había tenido por señor a Varuna, dios cuyo respiro era el viento y por quien había sido trazado el amplio camino del sol (*RV*, 7, 87, 2; 60, 4). Algunos poetas se atreven a preguntar: “¿Dónde está él?” (*RV*, II, 12, 5), pero en seguida tranquilizan a los hombres inquietados por la duda: “Existe. Tened fe”. Él existe. Él, pero ¿quién? (Ka). ¿Quién es el que pisotea el corazón del enemigo y da dicha al amigo?... ¿Indra? ¿Quién lo conoce? ¿Quién está seguro de alabarlo? ¿Por qué importunar a Indra en nombre de nuestros hijos, de nuestros elefantes, de nuestros bienes, de nuestro cuerpo, de nuestro pueblo? (*RV*, I, 84, 16 y s.). Hubo en un principio un germen de oro, que recién nacido fué el único señor del mundo. Él sostuvo la tierra y el cielo. Pero ¿quién es ese dios al que servimos con ofrendas? ¿Quién es ese dios cuya sombra es la inmortalidad y la muerte? ¿Quién es ese dios al que se mira temblando? ¿Quién es ese dios que midió la atmósfera, que sostuvo el cielo y la tierra, que abrazó con su

1) *Vedanta Sutrás*, II, 2, 32 (Cf. *SBE*, vol. XXXIV, p. 428).

2) *Tantravarttika* (Bibliotheca Indica, trad. Jha, p. 167).

3) Brihaspati es igualmente el nombre de un legislador que habría vivido no antes del siglo VII o VI de nuestra era. Sus fragmentos figuran entre “las más preciosas reliquias de la literatura legal de la India”, al decir de J. Jolly, su traductor (*SBE*, vol. XXXIII, p. 271). Tardío e inspirado en la ortodoxia de Manu, no podía ser confundido con el *rishi* ni con el consejero de los dioses, y sus doctrinas no necesitaban interpretaciones mitológicas.

mirada la extensión de las aguas? ¿Quién es ese Señor de cuanto respira y entorna los ojos? (cf. *RV*, X, 121). En esos himnos en que aparecen las primeras dudas se ensalza sin embargo a Indra, como si la duda estuviese provocada por él mismo (*RV*, I, 84; II, 12; cf. *AV*, XX, 34). Los *rishis*, formulada la pregunta, buscaron la determinación del dios desconocido, del Uno sin origen, del yo (*atman*) del universo (*RV*, I, 164, 6 y 4); de lo que estaba más allá del ser y del no ser, la inmortalidad y la muerte; de aquel por quien había sido dado nombre a los mismos dioses (X, 82, 3). “Tiniebla revestida de tiniebla” (X, 129, 3) era lo que ahora encontraba el hombre védico en “el principio”; y para esa tiniebla la visión de los *rishis* era inútil. Algo respiraba en aquella tiniebla, algo de lo que habían debido derivarse las criaturas, algo que no podía ser sino el Señor de las Criaturas: Prajapati, según se quiso afirmar más tarde. *Quién es el Señor de las Criaturas: Ka es Prajapati* (Cf. *PB*, VIII, 8, 3); o tal vez Viçvakarman, el hacedor del todo (*RV*, X, 81), un *rishi* que mediante el sacrificio y la plegaria dió origen al mundo penetrando luego en él (.1): señor de sí mismo, padre nuestro (X, 82, 3); y también, porque era *rishi*, señor de la palabra (X, 81, 7). O quizá el germen de oro hubiese sido traído por las aguas (X, 121, 7) que le dieron el ser (*AV*, IV, 3, 8); pero esas aguas no habían podido nacer de sí mismas: necesitaban el apoyo del *rita*, de la ley, y en él habían nacido (*AV*, IV, 3, 6), porque nada escapa al *rita*. Pero para que la realidad del mundo fuese posible era necesario que el ser primordial ya estuviese provisto de vida, o que la Vida (*prana*) misma se identificara con él; que la Vida fuese el Señor de las Criaturas (*AV*, XI, 4, 12), de lo que respira y de lo que no respira y también de lo que ha dejado de respirar, pues la Vida es la Muerte (.11). O acaso la primera realidad que asomó al ser fué el Amor (*Kama*), el deseo, con cuya fuerza ni siquiera los dioses pueden competir (*AV*, IX, 2, 19); tanta es, sí, la fuerza del deseo, que aun cuando se diga que toda la realidad se multiplicó en función de ese Uno que se llama el yo, el *atman*, deberá reconocerse que la multiplicación no fué posible sino porque el *atman*, que no quería estar solo y que tuvo miedo cuando pronunció sus primeras palabras —“Yo soy”, sintió

el deseo de ser dos. Pero la vida, el calor (*tapas*) de la creación, están en el Tiempo (*Kala*), porque en el tiempo están el pasado y el presente, que se despliegan puestos en movimiento por aquel cuyo eje es la inmortalidad. Puede el tiempo parecer creado por los seres en el mundo; sin embargo, él es el padre de los seres, aunque se haya convertido en hijo de ellos. Señor, dios del universo es el tiempo; y *Prajapati*, el Señor de las Criaturas, no es sino su hijo (Cf. *AV*, XIX, 53). En el Tiempo está contenido lo que fué, lo que es, y también lo que será (*AV*, XIX, 54, 3). En el tiempo está el *Brahman* (*AV*, XIX, 53, 8), pero por éste fué posible que el Tiempo conquistase el mundo (*AV*, XIX, 54, 6).

En esta búsqueda no podía ser olvidado *Brahmanaspati*, el Señor de la Plegaria. Y la tradición no podía atribuir sino a un *rishi* la exaltación del Señor de la Plegaria: al que llevaba este mismo nombre, a *Brihaspati*.

El *rishi* comienza advirtiéndolo que va a declarar cuál fué el nacimiento de los dioses; no para él, que ya ha *visto*, sino para quienes en el futuro deban ver. Y su revelación se reduce a esto: el ser nació del no ser; pero fué *Brahmanaspati* quien dió consistencia al mundo, quien sopló los seres soldándolos como un herrero. Los dioses, que estaban en el agua primordial, vinieron después, como después del ser vinieron los espacios. Estaban abrazados, en el agua, hasta que al levantarse levantaron polvo como si hubiesen sido danzarinas (Cf. *RV*, X, 72). Pero *Brahmanaspati* era, ante todo, palabra, y como palabra (*Vac*) podía ser ensalzado por el mismo *rishi*. Los que provocaron el comienzo de la palabra, imponiendo nombre a las cosas, revelaron lo mejor de sí mismos, que estaba oculto. Pero la palabra residía en los *rishis* y en ellos fué necesario ir a buscarla, porque no todos los que ven consiguen verla, ni todos los que oyen, oírla: la palabra entrega su cuerpo al elegido, como una esposa (*RV*, X, 71, 1, 3 y 4). Hay quienes oyen y oyen en vano; y para algunos la palabra es como una vaca estéril, porque no fructifica. No basta, para ver y oír la palabra, tener ojos y oídos (4 y s.). Por eso *Brahmanaspati* puede ser reconocido también en *Vacaspati*, el Señor de la Palabra, de esa palabra que por *Soma* es impulsada como la barca es impulsada por

el remero (*RV*, IX, 95, 2) y que contiene acaso el secreto de la inmortalidad que Soma comunica a los hombres a quienes embriaga.

De la palabra es también señor *Vigvakarman*, el Hacedor del Todo (*RV*, X, 81, 7); y la palabra está también asociada a *Sarasvati*, el río que ha de convertirse en diosa de la elocuencia y que, como *Brahmanaspati*, destruyó a los *Panis* (*RV*, VI, 61, 1), mató a *Vritra*, y dará, precisamente con la palabra, vigor a Indra (*SB*, XII, 7, 3, 1). Al Señor de la Palabra se invoca, como también se invocaba a *Brahmanaspati*, para que humille a los enemigos y los obligue a hablar quedamente: “Sobre vuestra cabeza caminé... ¡Hablad, bajo mis pies, como ranas...!” (*RV*, X, 166, 3 y 5). *Vacaspati* es Señor de la Palabra, pero de la palabra que lo originó todo (*RV*, X, 125, 7) y que en la interpretación tradicional se convertirá en esposa de *Brihaspati*. Si en los primeros himnos védicos se llamaba a los dioses para que “conversasen” con los hombres, justo es que la plegaria con que se invocaba a los dioses tenga por señor a un Señor de la Palabra y que ese señor sea reconocido en *Brihaspati*. La realidad que habían visto los *rishis* era, además, plegaria y palabra; y *Brahmanaspati* era quien ponía en boca de los sacerdotes “la palabra espléndida” (*RV*, X, 98, 2). En lo sucesivo, sea cual fuere la suerte del Señor de la Plegaria, en él se verá, aún cuando hayan transcurrido muchos siglos, al “gran *rishi*, Señor de la Palabra” (*BP*, XII, VI, 27).

Pero en esta búsqueda del más grande de los dioses no era posible detenerse en *Brahmanaspati*. Este dios no podía competir, ni por sus hazañas ni por su grandeza moral, con los otros dioses entre quienes merecía perderse. No había demostrado la firme nobleza de *Varuna*, dispuesto a irse, antes que transigir con quienes habían olvidado el sentido de la devoción, por “la huella de los pájaros en el aire y la de las naves en el mar” que él conocía (*RV*, I, 25, 7). Los poetas, cuando quisieron engrandecer a *Brahmanaspati*, cantando sus hazañas, recurrieron torpemente al plagio, diciendo de él lo que de otros dioses decían. ¿Era realmente un dios, ese dios que tenía los mismos atributos de *Agni*, que no sabía realizar más proezas que las de Indra o las de los *Maruts*, y

que era un médico apenas mejor que los Aṣvins¹⁾? ¿Qué significaba ser mensajero de los dioses, si el gran mensajero era Agni, el que invocaba, el que llamaba a los dioses para que viniesen al altar del sacrificio y les ofrecía su lengua para que viniesen al altar del sacrificio y les ofrecía su lengua para brillo de Agni, y sólo podía aspirar a verse envuelto en humo, como los poetas lo habían reconocido: Br̥haspati tiene la espalda ennegrecida (*RV*, V, 43, 12).

VII. BRAHMANASPATI EN EL SACRIFICIO Y EN LA INICIACIÓN

La alianza entre el rey y el purohita había ido afirmando, en esta época, que corresponde a los últimos himnos védicos, la importancia del acto mágico y de la ceremonia sacrificial, trasladando a éstos definitivamente el centro de gravedad de la vida religiosa y social. En los himnos védicos no habíamos encontrado, hasta ahora, una precisa referencia a la organización de las castas: esa referencia aparece en uno de los himnos en que se intenta dar la solución del problema planteado por la simple pregunta *¿quién?* Esa referencia aparece en el himno 90 del último ciclo del *Rigveda*: “El brahmana fué su boca. Los brazos se convirtieron en el rajanya; sus piernas en el vaiçya; de los pies nació el çudra” (, 12). Para que esta afirmación fuese posible era necesario, sin duda, que los sacerdotes hubiesen consolidado su posición como consejeros no meramente religiosos sino también civiles de los príncipes; y el himno en que la afirmación aparece no debe, por ello, ser considerado sino de inspiración sacerdotal²⁾.

1) Los “dioscuros” indios, hermanos gemelos uno de los cuales es, como casi siempre sucede en esta pareja que hace su aparición en tantas religiones y leyendas, hijo del cielo. Son los médicos de los dioses; también a ellos se los llama matadores de Vritra. V.: MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 49 y s. Sobre el difícil problema del “dioscurismo”: A. HAGGERTY KRAPPE, *Mythologie Universelle*, p. 53 y s. y bibliografía en p. 100.

2) No lo considera así FORMICHI, en su hermoso libro *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddhismo*. Formichi sostiene que el himno (*RV*, X, 90) resume y presenta triunfalmente las ideas más auda-

En este himno se declara que la creación se debe al sacrificio de *Purusha*, el Hombre macrocósmico; y es de su boca, de sus brazos, de sus piernas y de sus pies que han salido los brahmanes, los guerreros, los *vaicyas* y los *çudras*. *Purusha* se ofrece en un sacrificio al que asisten los dioses y los *rishis* y otros seres de oscuro sentido¹⁾. Como *Purusha* es el hombre, puede verse en el himno la identificación de la realidad universal con la realidad humana y, mejor aún, la justificación del sacrificio que ha de constituir el tema central y casi único de la especulación inmediata, ofrecida en los *Brahmanas*, libros que han sido comparados, con justicia, a los más tediosos que el hombre haya escrito.

Pero no es tampoco el *Purusha* —identificado con todo, lo que es y lo que será— quien se convierte en los *Brahmanas* en ser primero del que el mundo y los dioses derivan. *Prajapati*, el Señor de las Criaturas, también hizo a los seres mediante un sacrificio, cuando se dió en él el deseo de ser dos; y precisamente porque en él es en quien mejor está simbolizado el sacrificio que los sacerdotes repiten diariamente, él ha de ser el primero de los dioses en la especulación sacerdotal. La importancia del sacrificio es tanta, en la estructura religiosa de los *Brahmanas*, que al mismo *Prajapati* no le bastó crear los seres para que los dioses le reconociesen soberanía. Fué necesario que *Prajapati* viese el sacrificio y lo practicase, para que todos los seres lo admitieran como soberano (*PB*, VI, 3, 9). *Purusha* creó sacrificando; *Viçvakarman* creó sacrificando; los hombres sacrifican, pero no ya a la manera de los primeros himnos védicos, llamando al dios, intentando congraciarse con él mediante la plegaria, sino

ces de la especulación rigvédica y que el valor reconocido a la práctica del sacrificio es, aquí, una “concesión”. Ve, por fin, en el himno una concepción “laica y anticlerical”.

1) *Sadhya*s, a quienes en el mismo himno (,16) se llama “dioses antiguos”. Aparecen también en *RV*, I, 164, 50, como sacrificantes. En este último himno es donde se pregunta por el “atman del mundo” (,4); por el “ombligo” del mundo, que es el sacrificio (,35); por el Uno (,6) que sin embargo es llamado por los poetas con distintos nombres (,46); y se declara que el brahmán es el “cielo supremo de la palabra” (,35).

apresándolo¹⁾ con procedimientos mágicos, que se hallan también en la palabra. A los dioses en rigor ya no se los invita; los dioses no pueden no venir a repetir el sacrificio original. La palabra con que se los apresa es ahora irremediable y no puede ser abandonada a la inspiración de los *rishis*, que ya han visto y que hacen innecesaria, por lo mismo, toda nueva visión; también es irremediable el movimiento, el ademán, y para cada infracción a lo establecido, a lo considerado eficaz, los sacerdotes ya han fijado definitivamente otra palabra, otro movimiento, otro ademán, otro sacrificio. Hay en los *Brahmanas* una parálisis del “momento” mágico en que la acción o la fórmula perfecta lo son todo, y en que todo tiene un único sabor: el de la manteca clarificada vertida en el altar del sacrificio.

“Prajapati, Señor de las Criaturas, se entregó a los dioses, al entregarles el sacrificio, pues él es el sacrificio”. En esta fórmula del *Brahmana* de los Cien Senderos (*SB*) está resumida la concepción sacerdotal, que sin embargo debe ser completada con esta otra —cuya inspiración bien podría ser hallada en el himno védico a *Purusha*—: “El sacrificio es un hombre; el sacrificio tiene las mismas proporciones de un hombre” (*SB*, III, 1, 4, 23), y por eso el altar debe ser del tamaño de un hombre y medir un *vyama* (una braza) (*SB*, I, 2, 5, 14); y así se dice igualmente en otro pasaje: “El sacrificio es un hombre; es un hombre porque un hombre lo prepara” (III, 5, 3, 1). Si Prajapati, antes de realizar un sacrificio, fué como un embrión (el embrión de oro, *hiranyagarbha*, de *RV*, X, 121, 1), el sacerdote que realiza, que es el sacrificio, será considerado también un embrión hasta el momento en que, después de una serie de actos, nace con la preparación del licor sacrificial (*soma*) (*SB*, III, 2, 1, 11 y 28). Y entonces el sacerdote se convierte en dios, “en uno de vosotros” (, 39), porque ha obtenido, realizado, sido, el sacrificio que no es sino el mismo Prajapati y que por eso los dioses se disputaban. La práctica sacrificial, que repite la acción primera de los dioses, permite que el hombre sea un dios y con los dioses se siente en el mundo celeste (*SB*, VII, 6, 1, 10; Cf. XIV, 3, 21). Los dioses tuvieron que cum-

1) Cf.: OLDENBERG-HENRY, *Ibid.*, p. 262-270.

plir, también, la ceremonia sacrificial para instalarse en el cielo (*ibid.*).

Brahmanaspati, Señor de la Plegaria, no puede desaparecer en esta teoría del sacrificio: los viejos dioses védicos no recibían complacidos los sacrificios que no fuesen acompañados de plegarias, pues la palabra del hombre les daba fuerza y les era grata. Sin embargo, la palabra deja de ser siempre necesaria: la ofrenda a Prajapati puede hasta hacerse sin palabra, porque cuando la mente y la palabra discutieron acerca de cuál de ellas era superior a la otra, el Señor de las Criaturas, a quien siempre se recurre para resolver las numerosas disputas que ahora se suscitan entre los dioses, dictaminó en contra de la palabra, y por eso *Vac* se negó a cumplir la ofrenda a Prajapati (*SB*, I, 4, 5, 12¹). El mismo Brahmanaspati debe intervenir en esas disputas, pero lo hará con mejor éxito que la palabra. Cuando Prajapati sacrificó, los dioses se preguntaron, comprendiendo que ese sacrificio, que era el mundo, era también su alimento: “¿A quién pertenecerá éste?”. Y, para resolver la disputa, se dijeron: “Corramos una carrera.” (*SB*, V, I, 1, 3). *Brihaspati* pide entonces ayuda “al que impulsa”, “al que estimula”, a *Savitri*, y con su ayuda obtiene el premio del triunfo, pero al obtener el triunfo se convierte en todas las cosas: “En todas las cosas se convierte aquel que aquí todo lo gana; y *Brihaspati* ganó a Prajapati y Prajapati lo es aquí en verdad todo... Y por ello, los que saben y los que no saben dicen: Esa región superior pertenece a *Brihaspati*” (*SB*, V, 1, 5²). Para explicar la ofrenda de las diez tortas (*SB*, XI, 4, 3, 1-13), los textos brahmánicos recurren a *Brihaspati*, también, haciéndolo intervenir en un despojo a *Çri*, la belleza. Cuando Prajapati,

1) Cf. TAITT. S, II, 5, 11, 4 y nota de EGGELING en *SBE*, vol. XII, p. CXXX.

2) Éstos y otros pasajes de los textos brahmánicos explican y justifican las carreras realizadas en ceremonias probablemente de origen popular. A los caballos se les daba a oler, para que cobrasen fuerza, la ofrenda destinada a *Brihaspati*. Después de esta carrera vendrían las ceremonias de la consagración del rey o la del sacerdote elevado a la condición de purohita, según que uno u otro hubiese intervenido en ella. V.: EGGELING, *SBE*, vol. XLI, p. XXIV y s.; y bibliografía en KEITH, *Ibid.*, p. 329 y s.

calenturiento y exhausto, engendraba las criaturas, surgió de él la Belleza. Y los dioses se la disputaron, como se disputaban todo lo que de Prajapati fuese. Çri, cansada, tibia, temblorosa, resplandecía ante ellos, incitándolos; y los dioses quisieron matarla: “Déjanos matarla y quitarle todo”, pidieron. Pero Prajapati sólo los autorizó a despojarla: Agni le quitó el alimento, Mitra la nobleza, Soma el poder, Varuna la soberanía, Indra la fuerza, Brihaspati la santidad de su esplendor... Çri, despojada —diríase que hay en ella un símbolo de la perdida belleza de los himnos védicos primitivos—, suplicó a Prajapati: “Que me devuelvan lo que me han quitado”. Y por eso, cuando se celebra el sacrificio de las diez tortas, los dioses ofrendan a la belleza lo que a la belleza pertenece. Brihaspati devuelve lo que sin embargo había sido suyo, pues él era el Señor de la Plegaria, y la plegaria, con los *rishis* se había “constituído en belleza”.

Pero hay en los Brahmanas un reconocimiento aún más importante de la dignidad de Brihaspati. De acuerdo con un viejo mito (*RV*, X, 61, 7) se dice en ellos que el Señor de las Criaturas concibió un amor condenable por su hija y quiso unirse a ella. Rudra, el del arco fuerte y las flechas rápidas, impide a indicación de los dioses la consumación del pecado: carga su arco y arroja una flecha contra el Señor de las Criaturas. El germen del dios se pierde, así; pero los dioses comprenden que no es posible resignarse a esa pérdida, porque Prajapati es el sacrificio. Retiran entonces la flecha de Rudra, y salvan parte de aquel sacrificio. Ofrecen esa parte a Bhaga¹⁾, pero ésta se enceguece ante aquel incandescente resto del sacrificio; la ofrecen luego a Pushan²⁾, que tampoco puede aceptarla porque le parte los dientes; la ofrecen por último a Brihaspati, que pide una vez más estímulo a Savitri, y puede recibir el sacrificio de Prajapati sin sentir-

1) Hermano de la Aurora. Deidad de sentido impreciso: “quien da las cosas buenas”. Es una de las siete deidades hijas de Aditi. A las plegarias se pide que asciendan a Vishnu por el camino de Bhaga (*RV*, III, 54, 14).

2) Como Bhaga, está relacionado con la ceremonia matrimonial; y también con las funerarias, pues nació en “el lejano camino de los caminos, en el lejano camino del cielo y de la tierra”. Es “el que da prosperidad”. V.: MACDONELL, *Ibid.*, p. 35 y s.

se herido. *Bṛihaspati* es, pues, quien ha salvado el sacrificio (*SB*, I, 7, 4, 1 y s.); y al salvarlo ha salvado la realidad del mundo, la realidad más íntima de las cosas, porque el sacrificio es el *atman* de los dioses.

En el ritual doméstico, *Bṛihaspati* interviene, también, como preceptor o guía del estudiante. El niño que es recibido por el maestro para ser iniciado, escucha estas palabras: “Bajo mi voluntad tomo tu corazón. Tu espíritu seguirá al mío. En mis palabras te regocijarás con todo tu corazón. Que *Bṛihaspati* te una a mí” (*SGS*, II, 4, 1), fórmula inspirada, como todas las brahmánicas, en viejos himnos védicos. Se le pide al niño que sea un discípulo de *Bṛihaspati*, con lo cual el viejo Señor de la Plegaria es reconocido como maestro de la tradición védica. Después de esto, el maestro que en la tierra lo representa enseña al niño la más sagrada de las oraciones¹⁾: “Recibamos este deseable esplendor del dios *Savitri*. Que él estimule nuestros pensamientos”. Pero otros textos (*GGS*, II, 10, 31) no recuerdan siquiera, en la iniciación, al Señor de la Plegaria y maestro de los dioses: recuerdan a *Prajapati*, el Señor de las Criaturas, o a *Agni*, que por ser el primer purohita representa a la casta brahmánica como *Indra* representa a la guerrera, y *Viṣvedevas* (todos los dioses menores) —divinidad de tipo colectivo e indeterminado— a la casta de los *vaiṣyas*²⁾. En la misma ceremonia, cuando el iniciado pertenece a la segunda casta, el maestro repite los versos del *Atharvaveda* (II, 13, 2-3): “*Bṛihaspati* dió este vestido al rey *Soma* para que se lo pusiese...” (*HGS*, I,

1) *Savitri* (*RV*, III, 62, 10), plegaria cotidiana del brahmanismo. Personificada más tarde, se convierte en hija de *Savitri* —el sol— y de un rayo de luz; y cuando el iniciado es el ser supremo, el mismo sol recita la plegaria (*BP*, VIII, 18, 14).

2) En la ceremonia se distingue a las castas, además, asignándole a cada una, para cumplir ciertos aspectos del rito, la piel de un animal especial: carnero para los *vaiṣyas*, ciervo para los *kshatriyas* y antílope para los brahmanes. El antílope está identificado con el sacrificio (*SB*, XVI, I, 2, 2), de acuerdo con el mito según el cual el sacrificio huyó de los dioses, convirtiéndose en un antílope negro. Los dioses dieron con él y lo desollaron, llevándose la piel. La tendieron luego en el suelo, con la parte del cuello hacia el este: “Tú eres *Aditi*” (la madre de los dioses), porque *Aditi* está sobre la tierra y lo que está sobre la tierra le sirve de piel (*SB*, I, 1, 4, 1 y s.).

1, 4, 2); o estos otros: “En la misma forma en que *Bṛihaspati* puso sobre Indra el vestido de la inmortalidad, así pongo éste sobre ti, para que alcances larga vida, vejez, fuerza y esplendor” (*PGS*, II, 2, 7; Cf.: *SB*, XI, 5, 4). De acuerdo con otro himno del Atharvaveda (II, 24) *Brahmanaspati* es quien inviste de poderío real al estudiante, a “este Indra”; y “este Indra” se convierte así en “el seguro guardián de nuestras vacas”. En la literatura puránica y en la épica, *Bṛihaspati* será quien dé a los mismos dioses el cordón que convierte al niño en discípulo: *Vishnu*, para poder ser iniciado, aparece bajo las formas de un enano; el sol es quien pronuncia la oración sagrada y *Bṛihaspati* quien entrega al enano el cordón brahmánico (*BP*, VIII, 18, 14; *MB*, III, 158, 40 y s.).

El sacrificio, según la definición de Hubert y Mauss¹⁾ recurre siempre a un mismo procedimiento que consiste en “establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una *víctima*, es decir de una *cosa sagrada* destruída en el curso de la ceremonia”. La mentalidad brahmánica fué, ante todo, la mentalidad del sacrificante. Para éste, *Bṛihaspati* era simplemente un dios, como los otros, al que debían serle ofrecidas ofrendas y víctimas animales (*SB*, III, 9, 1, 11), y no el Señor de la *Plegaria*, porque en el ritualismo propio de la nueva actitud se aspira no a comunicarse con la divinidad en cuanto la divinidad es un objeto valioso, no a dirigirse a ella, no a entregarse a ella en la “versión orante” sino a reunir una serie de circunstancias que determinarán por su propia fuerza una consecuencia buscada: y entre esas circunstancias figuran la

Cf. EGGELING, *SBE*, vol. XII, p. 23, N. 2): “La piel de antílope puede ser considerada como uno de los símbolos de la devoción y la civilización brahmánicas”. *Manu* II, 22-23: “Lo que está entre estas dos hileras de montañas (*Himalaya* y *Vindhya*, desde el mar oriental hasta el occidental, es conocido por los sabios como *Aryavarta* (país de los arios). La tierra donde naturalmente vaga el antílope negro, ésa es conocida como la conveniente para el sacrificio. Lo que está más allá es el país de los *Mlecchas* (bárbaros)”. El antílope negro poseería virtudes divinas, y con lo divino comunicaría al estudiante; y también al sacerdote en la ceremonia de la consagración antes del sacrificio del soma.

1) *Mélanges d'Histoire des Religions*, p. 124.

palabra, la libación, el sacerdote, los dioses, los utensilios. Todo eso constituye un aparato de precisión, sensible a las menores variaciones: una palabra mal pronunciada, un estornudo (v.: *BP*, V, 24, 20), una omisión invalidan la ceremonia; es decir, desarticulan el sistema construido e impiden la obtención del fin. El sacerdote y el jefe de familia —pues este último es también un sacrificador a los efectos perseguidos por el ritual doméstico, aunque no para el ritual que atañe a la revelación— deberán proceder con cautela y no infringir ninguna de las reglas: la “inspiración” que pretenda innovar les está absolutamente vedada. El sacrificio y el rito se han organizado escindiendo el concepto primero de *rita* y acentuando la importancia de uno de sus aspectos, el que corresponde a la realidad entendida como orden mecánico. Brahman es ahora una fuerza, nada más que una fuerza, compulsoria. Brahmanaspati, el Señor del Brahman, no puede tener, entonces, el mismo sentido que en los primeros himnos védicos, donde el *rita* respondía a otra concepción de la realidad del mundo y del hombre. En estos libros —especialmente en los *Brahmanas*— se ha perdido el sentido de la jerarquía y de la distinción, tan presente en los himnos védicos primeros: un arbitrario análisis etimológico basta para confundir a un dios con un utensilio, con un régimen culinario, con una función fisiológica. El proceso que va de los primeros himnos védicos a la literatura sacrificial parece corresponderse con la marcha de los hombres: la montaña, que ofrecía suelo firme, se ha convertido en el limo blanduzco del valle. Se ha perdido no sólo el sentido religioso sino también el estético, en ese limo; el sentido estético no será recuperado sino más tarde, en la épica, cuando sean los poetas quienes intenten expresar la realidad divina. En la épica (*HV*, lect. 217), *Brihaspati* celebra el sacrificio del caballo, que es interrumpido de pronto por los enemigos y atacado “con golpes tan funestos como los del tiempo al fin de las edades”; los demonios hunden su lengua en la manteca clarificada, lamen la carne de las víctimas, arrojan agua sobre el fuego, roban el soma, clavan sus uñas en las ofrendas. Y entonces el Sacrificio “lanzó un gran grito, semejante al ruido del océano desgarrado por el viento”: Rudra, el terrible, había arrojado contra él sus flechas. Herido, el sacri-

ficio se remonta al cielo, dejando una estela roja: convertido en antílope busca refugio, llorando, junto al ser supremo que lo acoge asignándole en la noche un sitio donde, desde entonces, brilla como una constelación. Y así, perseguidos por las flechas de Rudra, ascendieron al cielo también los participantes del sacrificio. En ese mismo cielo brilla Brahmanaspati¹⁾, el Señor de la Plegaria.

En los himnos védicos, la salida diaria del sol, precedida por la Aurora que viste como una bailarina y luce su traje de colores y muestra su seno desnudo (I, 92, 4); por la aurora antigua y siempre nueva (,10); por la aurora que se adelanta en el camino establecido, sin perder nunca su dirección, era un momento y una expresión del *rita*, del orden universal y objetivo. En el período brahmánico, esa salida de sol será una consecuencia del acto mágico y dependerá de que por las mañanas el sacerdote cumpla o no el rito del fuego. El orden de la realidad subsiste, aun para la magia brahmánica, pero en vez de ser un orden existente es un orden impuesto a las cosas y no por la voluntad de los dioses sino por la de los hombres, del sacrificante que conoce la fórmula y el acto eficaces. La relación personal con el dios custodio se hace entonces innecesaria: el hombre olvida que los dioses son sus amigos, que Agni mira este mundo con piedad, que Varuna tiene en la tierra vigías incansables que no parpadean. En los primeros himnos védicos ni siquiera los dioses se atreven a

1) En *BP* (X, 40, 14; XII, 11, 7) se indica el destino de Prajapati, el Señor de las criaturas. De acuerdo con las concepciones que a partir de los últimos himnos védicos presentan el origen de los seres como una "procreación", se dice que Prajapati es el *phallus* del Bienaventurado.

En la literatura puránica, que lo personifica y concreta todo traduciendo los conceptos más abstractos en imágenes plásticas, el cielo era el refugio último de dioses y ceremonias, de demonios y utensilios. Los asuras van al cielo, porque gracias a la piedad de Bhagavat podía obtenerse la inmortalidad y el rango de planeta, aunque se perteneciese a "la miserable raza de los asuras" (*PB*, V, 19, 1). Brihaspati es el planeta Júpiter, "favorable a la casta brahmánica". Cuando Brihaspati se agrupe en una sola constelación con la luna y el sol, vendrá una nueva edad en que los seres nacerán esencialmente buenos. También al cielo se había ido el sacrificio, que ya en la literatura brahmánica es un pájaro que mira hacia oriente, puerta del cielo (Cf.: EGGELING, *SBE*, vol. XLII, p. xxi).

imponer a la realidad un orden, un estatuto: ese orden es “veraz” y no podría, por lo mismo, ser sino el que es: eterno. Los dioses intentarían en vano violarlo: a ellos les corresponde la misión de custodiarlo; y en esta relación especial con el *rita* consiste la superioridad de los dioses sobre los hombres. La superioridad está negada en la ceremonia mágica y en el sacrificio brahmánico: el mago tiene una fe implícita en el orden *mecánico* de lo real, y no necesita recurrir a plegarias que serían una confesión de ignorancia con respecto a los medios que ponen inmediatamente en juego aquel orden; y mucho menos necesaria aún que la plegaria impetratoria serán para el mago la de simple declaración, la de agradecimiento, la contemplativa. En los primeros himnos védicos, la importancia asignada a la plegaria tiene su correspondencia en la precisa distinción entre hombres y dioses; puede la efusión poética aproximar, confundir a los dioses entre sí, pero nunca llega, aunque a veces la insinúe, a la identificación de cosas, dioses y hombres, característica de la teoría del sacrificio. Las esferas están bien delimitadas, para el hombre védico que se siente sujeto al orden de la realidad y sabe a los dioses custodios de ese orden, de ese curso de las cosas al que también ellos están sujetos y al que se comunican con la plegaria, fundamento común de la tierra y el cielo. En la teoría del sacrificio la plegaria será inútil; lo que existe, aún bajo las formas de la palabra, es la fórmula mecánica. La leyenda de *Tvashtri*, el dios forjador, lo prueba claramente: un error en la acentuación de una palabra, que convierte la expresión “enemigo de Indra” en “que tiene a Indra por enemigo” basta para que el resultado sea exactamente el contrario del que se persigue; y el demonio invocado para que mate a Indra cae muerto (*SB*, I, 6, 3, 8). La plegaria, que supone una armonía instaurada en la libertad, o mejor una libertad instaurada en la armonía (el arco de *Brihaspati* tiene por cuerda, cuerda bien tensa, el *rita*), es un estorbo para el hombre brahmánico que ha construido su sistema rígido. El poeta, el vidente, el *rishi* que del cielo recibía los himnos y al cielo los elevaba, es un personaje sin sentido en este nuevo mundo; la angustia, la duda, carecen también de sentido, y son perjudiciales porque entorpecerían o retardarían el cumplimiento del acto preciso. Basta la prosa inmutable calculada

por los substitutos de los *rishis*. Los dioses no gozan, en este mundo brahmánico, de ningún privilegio: para ellos también el sacrificio es un aparato de precisión que pone en juego la realidad del cielo, absolutamente igual a la de la tierra; y la plegaria no interviene en el sistema celeste del sacrificio, a pesar de la presencia de *Brīhaspati*: éste es el *purohita* y el *Angirasa*, el consejero y el mago. Los hombres han dejado de ser poetas, *rishis*; y *rishi* deja de ser *Indra*. Y así concluye este proceso en que la fórmula substituye a la plegaria, a pesar de la conocida tesis¹⁾ según la cual los esfuerzos para dirigir el curso de las cosas directamente, automáticamente, son en el hombre previos a la versión orante.

VIII. LA PLEGARIA Y BRAHMA; BRAHMANASPATI Y BRAHMA

La vieja pregunta “¿Quién...?” tuvo en los *Brahmanas* una respuesta que en la vida religiosa de la India sería ya poco menos que definitiva. Una es la aurora, uno el fuego; con distintos nombres llaman los poetas al Uno, se había afirmado en los himnos védicos intentando luego descubrir la naturaleza de ese Uno. Los *Brahmanas* dan, por fin, esta respuesta: *La realidad es el brahman* (*SB*, X, 6, 3, 1). ¿Por qué había sido elegida esta palabra para designar el principio de las cosas y la realidad misma? *Brahman* comenzó siendo una palabra que designaba sólo una determinada realidad: la plegaria del hombre y de las cosas, procedente del cielo desde donde había descendido como una luz sonora; pero designó también la fuerza de la fórmula, una fuerza sin la cual no hubiera sido posible la acción de los hombres y los dioses, el crecimiento de las plantas, la marcha del sol, la sucesión de las auroras y de las estaciones; designó luego, presentándose con ligeras modificaciones, a los hombres que conocían su manejo y, de entre esos hombres, a los que ejercían una vigilancia general sobre las ceremonias sacrificales aun cuando no interviniesen activamente en ellas, y también a todo un grupo considerado depositario de la tradición védica, independientemente de que sus miembros llegasen o no a

1) FRAZER, *The golden Bough*, T. I, p. 220 y s.

desempeñar las funciones sacerdotales; sirvió para dar nombre a los libros en que se fijaba la “rectitud” ritual y se daba la explicación del sacrificio y de cada uno de sus momentos y detalles; se aplicó al sacrificio mismo, fuerza operante... Brahman, brahmán, brahmana¹). La vieja palabra, en su

1) Brahman (neutro, acentuado en la primera sílaba) denota en general objeto, cosa; brahmán (masculino, acentuado en la última —y de ahí que para evitar confusiones hayamos adoptado la regla de acentuación castellana—) denota en general la persona que posee, domina o maneja el brahman. La primera palabra tiene numerosas acepciones, todas relacionadas con un objeto: plegaria, himno o verso védico, la sílaba sagrada “om”, el cuerpo de los Vedas, la fórmula mágica, el conjuro, etc. Designa, después, también al ser supremo *impersonal*; y, *colectivamente*, a los individuos conocedores de la ciencia sagrada. La segunda palabra designa al fiel, a los sacerdotes y especialmente al que vigila el sacrificio y rectifica los errores cometidos por los demás. Terminó por designar al ser supremo en su primera manifestación *personal*. El derivado *Brahmana*, como neutro designa los libros sacerdotales de exégesis; como masculino, la *casta* sacerdotal, para la que hemos adoptado la forma brahmanes, también adoptada para indicar a los sacerdotes, pues la diferencia no interesaba al objeto de nuestro estudio. *Brahma* y *Brahma*, con que se designan al ser impersonal absoluto y a su primera forma personal, son respectivamente el nominativo neutro y el nominativo masculino del tema común brahman.

Las tentativas para descubrir la etimología de brahman han sido muchas y variadas. MAX MÜLLER (*Six Systems*, —1928—, p. 55) remitía a *br̥ih* o *vr̥ih* con el sentido de fuerza o germen que asoma ya sea en la palabra o en la naturaleza, y relacionadas con *verbum* y *wort*; designaría al que habla (“speaker, utterer”) y la palabra articulada (“uttered word”): brahmán y brahman. Para HENRY (*La magie dans l’Inde*, p. 262) está relacionada con la raíz *bhraj*, brillar, y significaría esplendor, implicando así el sentido de luz. HENRY (*Ibid.*, p. xxi y s.) aproxima brahmán (sacerdote) al flamen latino. (Contra ello: ERNOUT y MEILLET, *Dict, étymol. de la langue latine*, voz flamen). HENRY señala la semejanza entre “pontu-fex” y “pathi-krit”. “Pontu-fex” podría ser tomado, efectivamente, por un “ingeniero de puentes y caminos”; y “pathi-krit” significa en sánscrito “que hace el camino”, y era aplicado a los antiguos *rishis*, a los sacerdotes que inventaron el sacrificio. El primer término del compuesto es el mismo en los dos casos; el segundo difiere, pero el sentido es el mismo: la raíz latina *fac* expresa lo mismo que la raíz sánscrita *kar* —hacer—. Relacionada con el griego *flégma*, para Hertel tiene el sentido primario de fuego. HERTEL ha construido, con ciencia y paciencia admirables, todo un sistema en torno a brahman (=br̥ih), entendido como “Das Urfeuer” (V.: *Die arische Feuerlehre, passim* y especialmente p. 14, n. 1 y p. 94 y s. Contra él: KEITH, *The*

forma primitiva o con nuevas formas derivadas, conservando o cambiando su género, era el recurso último para imponer nombre a cualquier realidad en donde se descubriese carácter sagrado, porque brahman era precisamente lo sagrado: sagrados eran los libros que contenían los himnos; sagrado era el conocedor de esos himnos, el heredero de los *rishis*: dios supremo de la palabra, se lo había llamado (*RV*, I, 164, 35). La plegaria, el brahman, no puede dejar de dar nombre a la realidad a que había sido dirigida, aun cuando ahora se descubra que esa realidad no es distinta del brahman mismo: en su búsqueda del objeto religioso, el brahman ha terminado por descubrirlo en sí mismo, y la respuesta ofrece la sorpresa de una tautología: el brahman es el brahman. La plegaria, la fuerza del sacrificio o de la fórmula, el hombre que dispone de esa fuerza y con ella se identifica, es brahman. El veda es

Religion and philosophy of the Veda and Upanishads, p. 447 y s. KEITH revisa además otras explicaciones. Ver también: HERTEL: *Indogermanische Forschungen*, XLI, p. 185 y s.). Osthoff da a brahman el significado fundamental de “fórmula”, forma fija de expresión, y lo relaciona con el antiguo irlandés *bricht*, magia, palabra mágica. (Relaciones con el antiguo irlandés, el antiguo noruego, el antiguo celta: HILLEBRANDT, en *ERE* bajo la voz *brahman*). *Barh* —dar fuerza, acrecentar, engordar, aumentar, crecer— es otra de las raíces posibles; y uno de los muchos sentidos que la palabra tiene en los himnos védicos (no sólo porque ese sentido está determinado por el contexto de un verso, sino también porque lo impone a veces el sentido mismo de una hazaña atribuida a un dios o a diversos dioses en distintos himnos) es el de reforzar, apoyar. “Con razón o sin ella —dice OLTRAMARE, *La théosophie brahmanique* p. 14— la palabra brahman pareció formar parte de una familia de vocablos con el sentido común de “crecer”. Era entonces inevitable que fuese considerada como el principio de todo crecimiento, como el sostén de los seres”. Independientemente de cuál fuese el sentido primitivo de la palabra, lo que interesa es el sentido que la palabra tuvo para los autores de los himnos védicos. Brahman pudo significar, primitivamente, *Das Urfeuer*, *Das Urlicht*, y las etimologías, de ser acertadas, resultarían muy instructivas, como es instructiva cualquier etimología. Pero el sentido no ya de las palabras sino de la actitud del hombre védico, no queda aclarado ni explicado. Remitir los problemas a etapas anteriores donde se presentaron bajo formas más simples y rudimentarias, puede servir para explicar el proceso que concluye en una actitud, pero no para explicar la actitud misma; en términos más generales, lo inferior, aun cuando haya sido necesario para que se diese lo superior, no explica a

plegaria, la plegaria es brahman, el Veda es brahman; el sacrificio es brahman, el hombre es sacrificio, el hombre es brahman.

La realidad es Brahman... Los viejos dioses védicos que tantas veces en los himnos habían sido exaltados a la jerarquía suprema, aparecen como desconcertados ante esta revelación. Después de una victoria lograda para los dioses, éstos se regocijaron: "Nuestra en verdad es esta victoria"; pero no comprendían quién era el vencedor; y se preguntaron: "¿Qué ser maravilloso es éste?". Agni lo interroga: "¿Quién eres?"; Vayu lo interroga: "¿Quién eres?". E Indra, por fin, obtiene, de una mujer en que está simbolizado el conocimiento, esta respuesta: "Es Brahman. Regocíjate en esta victoria de Brahman" (KENA U., 14-26).

Los dioses no lo habían reconocido; sin embargo, brahman era el que les había dado la fuerza, el que los había comunicado con los hombres, el que les había permitido vencer a los demonios. De un dios se había dicho que era su señor:

éste, que contiene siempre un exceso con respecto a aquél, un "más" o "mejor" irreductible. Querer circunscribir el problema de la historia de las religiones, como el de la historia, a una tentativa de "penetrar la más alta antigüedad" (OLDENBERG HENRY, *La Religion du Véda*, p. 19) implica una renuncia suicida de tipo spenceriano: ir más lejos no significa ir más hondo. Brihaspati puede querer decir, etimológicamente explicado, "Señor de la luz"; pero si lo que interesa es saber qué significa la figura de Brihaspati, eso sólo nos servirá para entender por qué el hombre védico atribuyó a Brihaspati ciertas hazañas y no otras, pero no para entender la actitud del hombre védico ante Brihaspati. Concluir que Brihaspati es una divinidad de origen abstracto o naturalista no resuelve tampoco ese problema, que es el específicamente religioso. Los sentidos que Brahman tiene en los himnos védicos son, como dijimos, muchos: canto, fórmula mágica, ceremonia correcta, recitado, grande, don, alimento; ésos son los que ofrece el intérprete indio Sayana, y todos, menos el último, (v. HILLEBRANDT, *ibid*) aparecen en los textos. En el Atharvaveda, brahman es la palabra corriente por himno (v. BLOOMFIELD, *SBE*, vol. XLII, p. 554, comentando *AV*, VII, 56, 4), y brahman tiene que ser traducido frecuentemente por plegaria, pues de lo contrario no es posible entender lo que más nos interesa entender: *el hecho religioso* y no el etnográfico ni el filológico; y, del hecho religioso, el "plus" a que antes nos referíamos. El hombre brahmánico pudo equivocarse al interpretar los textos védicos: pero *su* interpretación es también valiosa, pues en ella reside la diferencia, precisamente, del hecho nuevo llamado brahmanismo.

Brahmanaspati; y de este dios se aseguró, en los himnos védicos, que era un soberano, un padre de los dioses, el primero de los seres. En el *Brahmana* de los Cien Senderos (*SB*, III, 1, 4) después de explicar que todas las fórmulas de consagración son “elevatorias” (*audgrabhana*) “porque el que es consagrado se eleva a sí mismo de este mundo al mundo de los dioses”, y después de advertir que hay fórmulas especialmente elevatorias, una de las cuales repite con una libación un texto védico en que se pide homenaje a *Brihaspati*, se había dicho: “*Brihaspati* es *Brahman* (neutro) y el sacrificio también es *Brahman*” (*SB*, III, 1, 4, 15); “*Brihaspati* es el esplendor (la gloria: *dyumna*)” (,19); y también se había pedido: “Que *Brihaspati* te haga descansar en la dicha. *Brihaspati* es *Brahman*” (III, 3, 1, 2). Cuando en uno de los sacrificios se ofrecían vacas a *Mitra*, *Varuna* y todos los dioses, *Brihaspati* recibía la ofrenda en último término; y para explicar por qué el Señor de la Plegaria aparecía precisamente en último término, se afirmaba: El Señor de la Plegaria es el *Brahman* (XII, 6, 2, 6; XII, 5, 4, 25). *Brahmanaspati* había salvado el sacrificio de los dioses, y al salvarlo había salvado el *brahman*, porque el sacrificio es *brahman*, y el *brahman* era necesario para que las criaturas que del sacrificio habían surgido pudiesen vivir. *Prajapati*, que disputaba al Señor de la Plegaria la supremacía entre los dioses, no podía, por sí solo, engendrar criaturas que tuviesen asegurada la subsistencia: por haberlas creado desprovistas de *brahman*, asistió a la muerte de ellas; pero cuando *vió* el verso en que se invoca a *Brahmanaspati* (*RV*, I, 18, 1) pudo crear seres provistos de *brahman* y asegurar la vida de sus criaturas (*PB*, XVI, 5, 8; cp. *JB*, II, 186). Por esa misma razón estaba asegurada la inmortalidad a quienes en el sacrificio emplasen el verso en que se dice que *Brahmanaspati* es *brahman*. *Prajapati* podía tener miedo a la muerte, pero no *Brahmanaspati*, que era el dador de *brahman*, de vigor, de vida. *Brahmanaspati* había sido, en el sacrificio, el sacerdote que canta, el *udgatri*, pero también el *hotri*, el que recita, el que invoca; había sido el mensajero gracias a quien los dioses se reunían en el altar del sacrificio; y cuando en el sacrificio terreno se establece entre los sacerdotes una jerarquía cuyo primer puesto es ocupado por el brahmán, *Brahmanaspati* es reconocido como brahmán: “Yo soy el señor de la tierra” —

dice el brahmán; y lo es porque representa a *Brihaspati*, el brahmán divino'' (*TB*, III, 7, 6, 1).

Reconocido el poder de la plegaria, sobre ella había recaído el énfasis religioso en la época védica, no sobre los dioses ni sobre los hombres. Pero ese poder no es un poder que los hombres le transmiten o infunden por el mero hecho de articularla; al contrario: ella es quien infunde fuerza a los hombres y les asegura la vida, e infunde fuerza a los dioses y hasta les confiere inmortalidad. Ni siquiera *Brahmanaspati* es brahman, a pesar de las identificaciones frecuentes en los textos donde se acentúa el proceso que tiende a suprimir toda diferencia: *Brahmanaspati* es un dios, y como tal necesita de Brahman, que es la sola realidad suficiente en sí misma; también a él, *Señor* del brahman, le estaba dirigida la plegaria.

Ante el descubrimiento de Brahman se habían sorprendido los dioses y se sorprenderían también los hombres. ¿Qué, quién, cómo era este Brahman? Brahman era Brahman; y por decirse de él tan poco, podía decirse todo, identificarlo con todo, y en ello quiso detenerse el hombre brahmánico. Brahman era una palabra que podía satisfacer a la devoción popular, porque figuraba en los himnos de impetración y en las fórmulas de los hechiceros y porque venía repitiéndose desde los comienzos de las luchas y las andanzas en la nueva patria de los arios, en el *Aryavarta*; pero daba satisfacción también a la visión estética, por su rico contenido de belleza mostrado en los himnos de los viejos videntes. Los sacerdotes no necesitaban ir más allá de esa palabra: para ellos el proceso había terminado, porque les había permitido la fijación definitiva del sacrificio y la justificación minuciosa de los procedimientos e ingredientes rituales en un sistema acabado, perfecto, donde todos los actos de la vida del hombre y todos los momentos de la vida del mundo tenían asignada una ubicación y un sentido ya inmutables: el *rita* —la cuerda del arco de *Brihaspati*—, trasladado al sacrificio, se ha convertido en *rito*, en una praxis sin sorpresas, donde se han previsto todas las infracciones indicando para cada caso el procedimiento rectificador. El sacrificio, que era brahman, satisfacía a unos y otros porque, aunque presentándose como sistema rígido en que la búsqueda ya no angustiaba al hombre ni le permitía dudas, quería ser también una imitación del sacrificio de los

dioses, antiguo y siempre nuevo como los himnos védicos, como la sucesión de los días y como la vida de los hombres y las plantas. Pero no dar a Brahman las formas de Indra o Rudra, dioses plásticos, era, para la devoción popular, una deficiencia; y también era una deficiencia, para los “sabios” que se habían formulado tantas preguntas, concluir con la respuesta tautológica: Brahman es Brahman.

El hombre védico había construido su plegaria como quien, para emprender un viaje, construye un camino (*RV*, II, 19, 8). Pueblo que buscaba a Dios, lo buscó en el camino de la plegaria; y al encontrarlo pudo olvidar el camino, pues estaba ya ante su objeto: Brahman; y pudo también descansar en su descubrimiento, como en efecto hizo el hombre que fijó el sistema ritualista de los Brahmanas. Pero los “sabios” que habían dudado de los *rishis* asegurando que éstos no habían llegado hasta el fin, se propusieron entonces analizar aquel objeto. Y comenzó así la especulación filosófica contenida en los libros upanishádicos, que habría de ir descubriendo o poniendo mayor claridad en el objeto Brahman hasta presentarse estructurada en los grandes sistemas del pensamiento indio. En la especulación upanishádica y en los grandes sistemas, Brahman es la realidad última, el principio neutro del que toda tentativa de determinación debe ser negada, precisamente porque ese principio neutro es el que hace posible las determinaciones. No es un ser ni una forma de ser, sino el ser absoluto y sustentador de todos los seres; en cualquier ser o en cualquier forma del ser puede ser hallado, sin que nunca pueda, sin embargo, decirse: “Esto es”, pues a todo *esto* “los que saben” replican: *Neti, neti*, “Así no, así no”, si bien al mismo tiempo afirman: *Tat tvam asi*: “Tú eres aquél”. Pero en esta nueva actitud no hay un olvido definitivo del brahman de los *rishis* ni del Señor de la Plegaria. En las *Upanishads* es donde se dice que los dioses no habían reconocido a Brahman; y este Brahman no era sino el viejo brahman védico; en las mismas *Upanishads* se dice que Brahman, la realidad última, debe ser adorado como brahman, como plegaria, como fórmula (*TU*, 3, 10, 4). Y *Brihaspati*, el ayudante y purohita de Indra, llega en un momento a cobrar mayor jerarquía que *Prajapati*, a quien estaba supeditado en la concepción de los libros brahmánicos: *Brihaspati* era el Señor de la Plegaria, el Señor del

brahman; si ahora Brahman es el ser absoluto, principio neutro inmutable, e incapaz, por su misma naturaleza eterna y sin perturbaciones, de determinar nada por sí mismo, y si ese ser absoluto no podía ser ningún *esto*, la existencia del *esto* imponía a los “conocedores” la aceptación de una forma activa, eficaz, mediadora: y ésa es la forma personal de lo absoluto, un nuevo Señor del Brahman, sin el cual el Brahman no hubiera podido realizar esta hazaña divina que se nos presenta, se nos aparece como multiplicidad de lo real. “En el comienzo, este mundo era Brahman” (*BU*, I, 4, 10; *MU*, 6, 17); pero Brahman necesita de un Brahmán. Brahma (Brahman), el ser absoluto que es la plegaria descubriéndose como su propio objeto, la plegaria encontrando en sí misma respuesta a sus preguntas, tiene ya su *Señor*, su brahmán: Brahma, forma personal, también irreconocible para los hombres y los dioses. Nadie advierte en él a Brahmanaspati, al Señor del brahman; y por eso Brahmanaspati subsiste: en la épica, como consejero de Indra y de todos los dioses; entre los “conocedores”, como un dios cuya gloria es “cien veces mayor que la de Indra” (*TU*, 2, 8), y como un purificador, también, como purificadora es el agua (*PU*, 1). Pero brahman, la plegaria, y Brahmanaspati el Señor de la Plegaria, pierden sentido en esta nueva actitud de los “sabios”: a la realidad última no se llega con la versión orante ni con el sacrificio. El camino es otro, y no amplio como el de los himnos védicos sino estrecho como el del sacrificio: “camino angosto como el filo de una navaja”, recuerdan estos nuevos hombres (*SB*, XIII, 2, 10, 1; *Katha U*, III, 14). Un pasaje de los textos brahmánicos había enseñado la teoría estrecha y egoísta: quien cumple el rito no para sí mismo sino para otros, se seca como un tronco de árbol, porque al celebrar para otro el sacrificio se le entrega el propio cuerpo divino (*SB*, IX, 5, 2, 12¹). El hombre se salva solo; y de los hombres se salvan únicamente quienes van por el camino del conocimiento. En los *Brahmanas* era la identificación por el rito; en las *Upanishads* es la identificación por el conocimiento. Magia y misterio del rito, magia y misterio del conocimiento. “El hombre es el sacrificio y el sacri-

¹) Este pasaje ha sido destacado por OLTRAMARE, *La théosophie brahmanique*, p. 34.

ficio es Brahman'', se decía en los *Brahmanas*; " el hombre es Brahman'' se dirá directamente en las *Upanishads*, pero como Brahman es eterno y lo eterno sólo puede ser conocido por lo eterno, se agregará que Brahman sólo puede ser conocido por Brahman, para concluir "Yo soy el todo'' (*CU*, II, 21, 4). Nueva magia del conocimiento, pues conocer es convertirse en lo que se conoce (*CU*, V, 1, 1-5); conocimiento que tiene el valor de un acto y que puede prescindir del acto sacrificial. Los problemas que esta actitud plantea, y que determinan inmediatamente una reacción donde llega a afirmarse la necesidad de la gracia de dios (*Katha U*, I, 2, 23) que haga nuevamente posible la salvación de los humildes, de los no iniciados en la marcha sobre el filo de navaja, van a constituir la historia del pensamiento filosófico indio.

Estos magos del conocimiento despreciaron la magia del sacrificio (*BU*, III, 9, 6, 21) y olvidaron la plegaria. Los poetas y la devoción popular reaccionarían contra ellos. "Yo soy Brahman'' era, para los no concedores, una expresión demasiado sutil; el Brahman impersonal, cognoscible únicamente por Brahman, les era inalcanzable, porque los sabios advertían que nada eterno podía ser alcanzado por lo que no fuese eterno. Como en el sistema del sacrificio, este nuevo sistema ofrecía —y la transición no era entonces tan brusca— el secreto de una magia identificatoria, inconciliable con la actitud estética de los primeros *rishis* y con la actitud devocional de quienes estaban excluidos de la iniciación o habían pasado por ella en vano. El nuevo sistema, aunque presentándose como derivación y culminación natural de los vedas, declaraba inferior el conocimiento de éstos (*Mund. U*, I, 1, 4-5), y debía sufrir las alternativas a que lo condenaba su contradicción inicial: el hombre se salva solo, por el conocimiento, pero el conocimiento se obtiene a través de una tradición depositada en el maestro que dice al iniciado: "Sé el discípulo de *Br̥haspati*", del Señor de la Plegaria y preceptor de los dioses. Brahma sólo era cognoscible por Brahma, pero para llegar a él había que pasar por Brahma¹⁾, por el Veda, por el "Brahma hablado'', por

1) En el budismo, Brahma también aparece: como el jefe de la asamblea de los dioses. Brahmaloaka es el mundo del dios personal Brahma. (V.: LA VALLÉE POUSSIN, *Le dogme et la philosophie du Bouddhis-*

la palabra divina (ṣabdabrahma) y en definitiva por Brahmanaspati, Señor de la Plegaria. La devoción popular recibiría en la literatura puránica y en la épica esta enseñanza, expresada, más que en conceptos, en imágenes sensibles; y la devoción popular se atendería a las imágenes, a la palabra, que aunque “muy difícil de comprender” (*BP*, VI, 16, 51) era accesible; o ensayaría otra magia, la fisiológica, a la que los mismos primeros “conocedores” recurrieron para lograr el conocimiento “Yo soy el todo”, que no podía ser meramente discursivo. Mientras tanto, en torno a Brahma, el ser impersonal y absoluto que había necesitado presentarse bajo la forma personal de Brahma, se desarrollaba otro sistema de mitos. Y entonces, según hemos visto, el Señor de la Plegaria reaparece, siendo purohita de los dioses, que como él conocieron las más extrañas vicisitudes.

Nombres nuevos, de recién llegados, desplazaron a los dioses amigos de las primeras horas; dioses oscuros e insignificantes ascendieron en la escala divina, humillando a los que habían sido cantados como “primeros”. El Tiempo, que es padre de las criaturas y que sin embargo se convierte en hijo de ellas, (*AV*, XIX, 53, 4), impuso su propio destino al Señor de la Plegaria: Brahmanaspati es ahora hijo de aquellos a quienes ha dado el ser. Este hijo sabe, como en el misterio insinuado en un himno védico (*RV*, X, 32, 3) cuál es “el secreto del nacimiento de sus padres”. Pero los padres no sospechan que este hijo fué el más dios de los dioses.

Vicente *FATONE*

me, p. 176). Brahma, neutro, impersonal, no aparece en el canon pali del budismo. (V.: RHYS DAVIDS, *Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, p. 298). Acerca de la genealogía de Brahma, La Vallée Poussin se muestra indeciso: “Parece que brahma es otro brahmanaspati (no digamos su heredero, puesto que Brahmanaspati no desaparece)” (*l. c.*); pero poco después (p. 178) dice que Brahma es “heredero del védico Brahmanaspati”.

A B R E V I A T U R A S

Ait. B.: Aitareya Brahmana. — *AV.*: Atharvaveda. — *BP.*: Bhagavata Purana. — *BU.*: Brihadaranyaka U. — *CU.*: Chandogya U. — *EEE.*: Encyclopaedia of Religion and Ethics. — *GGS.*: Gobhila Grihya Sutra. — *HV.*: Harivamça. — *HGS.*: Hiranyakeçi Grihya Sutra. — *KS.*: Kauçika Sutra. — *MB.*: Mahabharata. — *MP.*: Markandeya Purana. — *Mund-U.*: Mundaka U. — *PB.*: Pañcavimça Brahmana. — *PGS.*: Paraskara Grihya Sutra. — *PU.*: Pranagnihotra U. (en Deussen, *Sechzig U.*). — *RV.*: Rigveda. — *SB.*: Çatapatha Brahmana. — *SBE.*: Sacred Books of the East. — *SGS.*: Çankhayana Grihya Sutra. — *TU.*: Taittiriya U. — *U.*: Upanishad.

Otras abreviaturas que aparecen en el texto son fácilmente identificables.

V. F.