

EL COLEGIO DE MEXICO

Centro de Estudios de
Asia y Africa

TIEMPO CICLICO Y ERAS DEL MUNDO
EN LA INDIA

Luis González Reimann

Trabajo final para optar al grado de
Maestro en Estudios de Asia y Africa
del Norte con especialidad en India

México, D.F.
1986

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi agradecimiento al Profesor Benjamín Preciado, director de este trabajo, por su ayuda y confianza desde las primeras etapas de la investigación. Al Profesor David Lorenzen por sus valiosas sugerencias y observaciones. Y al Profesor R.V. Joshi por su ayuda en los momentos iniciales del trabajo.

Agradezco, asimismo, el apoyo del Profesor Jorge Silva, director del Centro de Estudios de Asia y Africa, y de la junta de profesores del Centro, por la beca concedida para concluir el trabajo.

Debo expresar mi reconocimiento a Shirley Ainsworth, de la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, por su eficiente y entusiasta ayuda para la localización y obtención de materiales bibliográficos. Y a Linda Hirshfeld, por su constante apoyo y las largas horas invertidas de buen grado frente a la máquina de escribir.

para Linda

Y las estaciones dan vueltas y vueltas
Y los ponis pintados suben y bajan
Estamos atrapados en el carrusel del tiempo
No podemos regresar sólo podemos ver hacia atrás
Desde donde vinimos
Y dar vueltas y vueltas y vueltas
En el juego del círculo

Joni Mitchell
"The Circle Game" ¹

¹ (c) 1966. Del disco Ladies of the Canyon (Reprise RS6376).

I N D I C E

Agradecimientos	iii
Indice	vi
Abreviaturas	viii
INTRODUCCION	1

A. EL PERIODO VEDICO

1. Los tres ciclos fundamentales	
a. El día y la noche	11
b. El Sol y el año	17
c. La Luna y el mes lunar	31
2. La estructura de los ciclos	
a. Las mitades de los ciclos	41
b. Los momentos críticos: la transición entre ambas mitades	50
3. La terminología de los yugas	
a. La palabra yuga	60
b. El juego de dados y los nombres de los cuatro yugas	66
4. Equivalencia entre ciclos. Tiempo de los dioses y tiempo de los hombres	92

B. EL PERIODO POST-VEDICO

5. La concepción cíclica en el hinduismo	107
6. Yugas, manvantaras y kalpas	
a. Los yugas	122
b. Los kalpas	131
c. La mitad ascendente y la mitad descendente del ciclo	147
d. Los manvantaras	154
e. La vida de Brahmā	162

7. Nuestra ubicación en el tiempo	174
8. Los diversos tipos de destrucción del mundo	191
CONCLUSIONES	209
APENDICE: <u>uttarāyana</u> y <u>dakṣiṇāyana</u>	215
Mapa	232
BIBLIOGRAFIA	233
Indice de cuadros	246
Indice de diagramas	247

ABREVIATURAS

- AA : American Antiquity
AB : Aitareya Brāhmana
AHES : Archive for History of Exact Sciences
AV : Atharva Veda
BAP : Brahmānda Purāna
BAU : Brhad Āranyaka Upaniṣad
BEFEO : Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
BhG : Bhagavad Gītā
BhP : Bhāgavata Purāna
BSS : Brāhmasphuṭa Siddhānta
BVP : Brahma Vaivartta Purāna
CD : Ciencia y Desarrollo
CESS : Census of the Exact Sciences in Sanskrit
ChU : Chāndogya Upaniṣad
CR : Calcutta Review
DSB : Dictionary of Scientific Biography
EAA : Estudios de Asia y Africa
ERE : Encyclopaedia of Religion and Ethics
EVP : Études védiques et Pāninéennes
GB : Gopatha Brāhmana

- GGS : Gobhila Grhya Sūtra
GP : Garuda Purāna
HDE : Heritage Illustrated Dictionary of the English Language
HR : History of Religions
IHQ : Indian Historical Quarterly
IHR : The Indian Historical Review
IIJ : Indo-Iranian Journal
IJHS : Indian Journal of History of Science
IT : Indologica Taurinensia
JAOS : Journal of the American Oriental Society
JB : Jaiminīya Brāhmaṇa
JD : Journal of Dharma
JHA : Journal for the History of Astronomy
JNES : Journal of Near Eastern Studies
JORM : Journal of Oriental Research, Madras
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society
JV : Jyotiṣa Vedāṅga
KB : Kausītaki Brāhmaṇa
KP : Kūrma Purāna
LP : Liṅga Purāna
MaiU : Maitrāyaṇīya Upaniṣad
MāRP : Mārkaṇḍeya Purāna
Mbh : Mahābhārata
MDhŚ : Mānava Dharma Śāstra
MuU : Mundaka Upaniṣad

PAPS : Proceedings of the American Philosophical Society

PaS : Pañca Siddhāntikā

PGS : Parāskara Grhya Sūtra

PO : Poona Orientalist

PS : Paitāmaha Siddhānta

QJMS : Quarterly Journal of the Mythic Society

R : Rāmāyana

RV : R̥g Veda

ŚB : Śatapatha Brāhmaṇa

SB : Sadvimśa Brāhmaṇa

ŚGS : Śaṅkhāyana Grhya Sūtra

ŚP : Śiva Purāna

ŚS : Śiva Sāmhita

SS : Sūrya Siddhānta

ŚU : Śvetaśvatāra Upaniṣad

TB : Taittirīya Brāhmaṇa

TS : Taittirīya Samhitā

TU : Taittirīya Upaniṣad

Vāmp : Vāmana Purāna

Vāyup : Vāyu Purāna

VP : Viṣṇu Purāna

VS : Vājasaneyi Samhitā

YP : Yuga Purāna

INTRODUCCION

Para muchos estudiosos modernos es común considerar que el tiempo y la historia son vistos por diferentes tradiciones de dos maneras fundamentales: como un proceso cíclico, en el cual las circunstancias y los acontecimientos se repiten una y otra vez a lo largo de grandes ciclos cósmicos recurrentes; o como un desarrollo lineal (es decir rectilíneo) centrado en un evento histórico único e irrepetible.¹

Según esta clasificación, tanto la tradición judeo-cristiana como el Islam se rigen por una concepción lineal del tiempo. En el caso del cristianismo, por ejemplo, la aparición de Cristo constituye el acontecimiento fundamental. La concepción cíclica, por otra parte, resulta ser la predominante en las culturas orientales o, en términos más generales en las tradiciones no occidentales.

Sin entrar a un análisis de esta cuestión es conveniente hacer unos comentarios generales a este respecto a fin de ubicar el tema del presente trabajo.

En primer lugar, es evidente que la concepción cíclica se deriva directamente de la observación de la Naturaleza, y, en este sentido, podemos considerarla como la manera más

natural, e incluso lógica, de concebir el mundo. Los ciclos naturales incluyen tanto los de origen astronómico (el día y la noche, el mes, el ritmo de las estaciones) como los biológicos (la respiración, la menstruación).

Desde épocas muy tempranas las estaciones juegan un papel particularmente importante en la formación de las concepciones cíclicas. Para muchas sociedades nómadas el ritmo de las estaciones establece su calendario de desplazamientos ya que dependen de las migraciones estacionales del animal que les proporciona el sustento. Y con la aparición de la agricultura la importancia de los ciclos estacionales cobra aún más fuerza ya que determinan los ciclos de siembra y cosecha. Estos ciclos, a su vez, ofrecen una enorme riqueza simbólica.² La observación de la gran cantidad de ciclos naturales permite concluir fácilmente que todo el universo se desarrolla mediante ciclos, y que las condiciones que se presentan en un momento dado se repetirán tarde o temprano una vez que se haya cumplido el ciclo al que pertenecen.

En segundo lugar, debemos señalar que, en la práctica, la división entre tiempo lineal y tiempo cíclico no es del todo precisa. En la mayoría de los casos ninguna de las dos categorías es absoluta y lo que encontramos es, más bien, algún grado de combinación de ambas concepciones. Es así que si bien la visión histórica del cristianismo es fundamentalmente lineal (aunque no hay que olvidar que Cristo prometió regresar),³

todo su sistema ritual depende de un calendario solilunar, y sus festividades se celebran con una ciclicidad claramente de finida.

Por otra parte, en el caso de la India, cuyos sistemas de eras del mundo son indudablemente los más elaborados, la ciclicidad tampoco es absoluta. En el hinduismo la ciclicidad es más bien de tipo cosmogónico y metafísico -podríamos inclu sive decir ontológico- que histórico. Los grandes ciclos cós micos son ciclos de creación y destrucción del universo; y si bien una de las unidades cíclicas -el yuga- se refiere a la periódica pérdida y recuperación de los valores morales y espirituales y, consecuentemente, a las características cambian tes de la sociedad, no se habla de la repetición de acontecimientos históricos.

Los textos se refieren en forma muy general a que en ca da nueva creación todos los seres vuelven a adoptar las carac terísticas que tenían en creaciones anteriores,⁴ proceso que es comparado, por cierto, con las estaciones.⁵ Ciertos acontecimientos mitológicos se repiten en cada nuevo ciclo,⁶ pero las descripciones generalmente no entran en detalles. No encontramos la racionalización de algunos pensadores griegos según quienes hasta los más pequeños detalles -una cierta con versación por ejemplo- se habrá de repetir en el futuro exactamente bajo las mismas condiciones.⁷

Los ciclos cósmicos del hinduismo son tan grandes que la idea de repetitividad pierde importancia al nivel de los

acontecimientos históricos. La tradición histórica, de hecho, se basa en un acontecimiento bien definido, la gran batalla de Kuruksetra celebrada al inicio del Kali yuga (la era en la que vivimos), la cual constituye el evento central del Mahābhārata. No se habla de anteriores ni de futuras batallas de Kuruksetra. En la práctica, para la tradición puránica la batalla cumple con una función equivalente a la de un evento único en un sistema lineal de tiempo. Y más aún, salvo raras excepciones, las inscripciones antiguas ni siquiera emplean la fecha de la batalla para sus fechados y utilizan, en cambio, alguna de las eras inauguradas por dinastías históricas, entre las cuales las eras śaka y vikrama son las más importantes.⁸

Pero esta cierta linealidad histórica -que en última instancia de todos modos forma parte de algún gran ciclo- no disminuye la enorme importancia que tiene la concepción cíclica en los planos cosmogónico y metafísico. Los grandes ciclos de creación y destrucción del mundo son el escenario en el cual se desarrolla el hinduismo, y se relacionan con otras expresiones fundamentales de la visión cíclica: la teoría de la reencarnación y el proceso de liberación espiritual concebido como un retorno al origen.

Este trabajo persigue dos objetivos. El primero de ellos es determinar, en la medida de lo posible, el origen de los ciclos cósmicos del hinduismo. Con este fin, la primera parte

está dedicada a un estudio de los antecedentes védicos, especialmente en lo que se refiere a los ciclos astronómicos. En esta sección se analizan las características principales de los ciclos astronómicos de acuerdo a lo expresado en la literatura védica, y se discute la importancia de dichos ciclos. Se estudia también el origen de la terminología empleada posteriormente para darles nombre a los yugas, las cuatro eras clásicas.

En la segunda parte, tras de explicar las principales manifestaciones de la concepción cíclica en el hinduismo, se hace un estudio de las posibles influencias greco-mesopotámicas en la formación de los ciclos hinduistas, particularmente en cuanto al empleo de ciertos números, y se contrasta esto con los antecedentes numéricos védicos. Se discuten brevemente los ciclos del jainismo y su influencia sobre las ideas del astrónomo Āryabhata, así como la manera en la que los ciclos del jainismo y el budismo preservan algunas características de los ciclos védicos. Debemos aclarar aquí que los ciclos budistas y jainistas son mencionados de manera muy breve y sólomente en tanto se relacionan con los antecedentes védicos y los ciclos hinduistas. Las eras de estas dos tradiciones merecen estudios individuales.

Nuestro estudio del período post-védico incluye tanto lo expresado en textos de astronomía como lo expuesto en la literatura épica y puránica, y se explican los diversos tipos de ciclos en base a estos dos grupos de fuentes.

El segundo objetivo de nuestro trabajo es hacer una exposición de la estructura de los ciclos hinduistas, incluyendo sus complejidades numéricas. El tener una idea clara de la estructura y las características del sistema hinduista de eras del mundo es de gran utilidad al estudiar diversos aspectos del hinduismo, además de que constituye un área de investigación que tiene su propia importancia. Sin embargo, la complejidad de este sistema, así como las variantes que presentan los textos, han ocasionado que incluso algunos especialistas -al tratar el tema en forma marginal- hayan hecho afirmaciones inexactas que dificultan aún más su comprensión.⁹ Hemos considerado útil, por lo tanto, exponer la estructura de este sistema junto con sus variantes principales a fin de contribuir a su mejor comprensión.

Debemos decir algunas palabras en relación a las fuentes empleadas. Se les ha concedido el primer lugar en importancia a las fuentes primarias, las cuales fueron consultadas para cada uno de los temas tratados. Hemos empleado citas textuales con cierta frecuencia a fin de permitir que los textos hablen por si mismos, y, salvo algunas excepciones (indicadas en cada caso) las traducciones de estos pasajes fueron hechas por el autor. En lo que se refiere a la interpretación de lo escrito en las fuentes primarias, hemos consultado toda la literatura secundaria sobre el tema que ha estado a nuestro alcance y, en varias ocasiones, se mencionan y discuten opiniones

diferentes en torno a algún punto.

Uno de los textos más empleados en la segunda parte es el Mahābhārata, y en este caso todas las referencias son a la edición crítica editada en Poona.¹⁰ Cuando se trata de pasajes que se encuentran en los libros 1 a 5 se da únicamente la referencia al texto de la edición crítica; la excelente y desafortunadamente incompleta traducción de van Buitenen puede ser consultada para estos pasajes. Las referencias a pasajes de otros libros de la Epopeya incluyen, además de la referencia a la edición crítica, la página y el volumen de la traducción de Roy la cual, si bien no es del todo confiable, por lo menos es completa. Hemos incluido los datos de la traducción de Roy ya que no fue realizada en base a la edición crítica, y localizar el pasaje correspondiente puede resultar laborioso.

De la misma manera, en todas las referencias al Viṣṇu Purāṇa se anotan las páginas de la traducción de Wilson además de la referencia al texto sánscrito, ya que su traducción no indica la numeración de cada verso. También en el caso de algunos otros textos hemos incluido la página correspondiente a alguna traducción con el objeto de facilitar su consulta.

Por último, debemos aclarar que las letras a.e.c. (antes de la era común) y e.c. (era común) son empleadas en el texto en lugar de a.C. (antes de Cristo) y d.C. (después de Cristo).

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. Para una descripción de ambas concepciones véase Caillois, "Temps circulaire, temps rectiligne," en Diogène 42(abr-jun, 1963), pp. 3-14. La bibliografía sobre el tema es amplia y en ocasiones polémica. De especial importancia es Eliade, The Myth of the Eternal Return, donde se incluye una extensa bibliografía.
2. En torno al simbolismo de la agricultura véase Eliade, Patterns in Comparative Religion, pp.360-61.
3. En relación con el cristianismo véase Cullmann, Christ and Time.
4. Véase por ejemplo MDhŚ 1.28-29, que equivale a Mbh 12.224.47-48 (Roy 9, p.171) y a MārP 48.39. Algunos Purāṇas como el Liṅga (LP 1.40.86-92; Śhastrī, pt.1, p.163) afirman que en cada grupo de cuatro yugas se repiten los mismos acontecimientos de la misma manera, al mismo tiempo y en el mismo orden. Otros, como el Kūrma (KP 1.30.55; Tagare, pt.1, p.242) dicen que todas las personas tienen los mismos nombres y formas en los manvantaras pasados y en los futuros.
5. MDhŚ 1.30, Mbh 12.224.70 (Roy 9, p.174), MārP 48.44.
6. Para algunos ejemplos véase la nota 25 del capítulo 8, y la porción del texto a la que se refiere.
7. Véanse van der Waerden, "The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy," en AHES 18(1978), p.360; y Puech, "Gnosis and Time," en Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks 3, p.41. En ambos trabajos se dan referencias a autores clásicos.
8. Ver Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, p.69, nota. Para Fleet (pp.133-34), el fechar según el Kali yuga seguramente fue una práctica exclusiva de los astrónomos de Ujjain, quienes lo hacían por motivos técnicos. Fleet opina que no se acostumbraba en los territorios en los cuales los Guptas establecieron su poderío.

9. Así Eliade, por ejemplo, escribe en repetidas ocasiones que 14 kalpas constituyen 1 manvantara, siendo que es a la inversa: 14 manvantaras equivalen a 1 kalpa (The Myth of the Eternal Return, p.114; "Time and Eternity in Indian Thought," en Man and Time, p.179; Images and Symbols, p.65; The Sacred and the Profane, p.108).

De la misma manera, varias afirmaciones erróneas de Dimmitt & van Buitenen en Classical Hindu Mythology hacen más confuso el asunto. En dos ocasiones (pp.21,37) dicen que 1,000 mahāyugas integran un día y una noche de Brahmā, cuando en realidad constituyen sólo el día. Y en otra parte, (p.22) escriben que esos mismos 1,000 mahāyugas constituyen la vida de Brahmā (que más bien dura 100 de sus años). También en la página 19 parecen dar a entender que la vida de Brahmā dura sólo 1,000 mahāyugas, al decir que su vida es de 4,320,000,000 de años humanos (que son iguales a 1,000 mahāyugas) pero dicen que esto equivale a 12,000 años divinos en lugar de 12,000,000 (12,000 son sólo 1 mahāyuga). Lo más confuso es lo expresado en la página 20 al decir que 1 año humano es igual a un día y una noche de Brahmā, la cual, agregan, dura 100 años divinos. El año humano equivale a un día y una noche de los dioses, no de Brahmā, y la vida de Brahmā dura 100 años de Brahmā y no 100 años divinos (que no es lo mismo).

Uno de los puntos que más se presta a confusiones es el que se refiere al momento en el que se da la disolución del mundo, el pralaya, y a las características de tal disolución.

10. En el caso del Rāmāyana también fue empleada la edición crítica (editada en Barodā).

A. EL PERIODO VEDICO

(ca. 1200-600 a.e.c.)

1. LOS TRES CICLOS FUNDAMENTALES

1.a EL DIA Y LA NOCHE

Al buscar las primeras expresiones del tiempo considerado como un proceso cíclico, es natural que nos dirijamos al Rg Veda, ya que se trata del más antiguo de los textos y el punto de partida para toda la literatura posterior. Consideraremos en primer lugar a los himnos dedicados al amanecer (Uṣas), ya que en ellos se encuentra ya claramente definida la unidad fundamental del proceso cíclico constituida por el día y la noche, y la cual permanecerá como la estructura central en los desarrollos posteriores de la visión cíclica del tiempo. Pero además de ubicarnos en la unidad más elemental y primaria de los procesos cíclicos naturales, los himnos a Uṣas se encuentran entre los más antiguos del Rg Veda,¹ lo cual nos permite ver las expresiones más tempranas de la concepción cíclica del tiempo. Comencemos por Rg Veda 1.113.1-3:²

Ha llegado la más hermosa de las luces, la luz brillante ha nacido. La noche fue puesta en movimiento por el impulso del Sol (Savitr), y le ha dejado su lugar a la aurora (Uṣas).

Ha llegado, brillante, con su cría brillante y radiante. La negra le cedió sus residencias. Emparentadas, inmortales, una detrás de la otra, cada una avanza desvaneciéndose el color [de la otra].

Común e ilimitado es el camino de las dos hermanas. Ambas lo recorren guiadas por el (los) dios(es). Ni chocan ni se detienen. La noche y la aurora (Uşas) son constantes, de una misma mente [aunque] de formas distintas.

Los siguientes pasajes son de 1.123:

7. Una se va, la otra viene. Las dos mitades del día, de colores distintos, se mueven juntas...

12. ...las auroras van y vienen, llevando nombres auspiciosos.

Y en 1.124.9 encontramos:

De sus hermanas anteriores, en el transcurso de los días, la más cercana sigue detrás de la que le precede...

Con gran fuerza poética estos himnos establecen algunos puntos básicos. La aurora (Uşas) y la noche (nakta) son consideradas como dos hermanas que constituyen las dos mitades del día y las cuales se suceden la una a la otra. Al mismo tiempo, son inmortales y su trayecto es ilimitado, es decir que su periodicidad, su ir y venir, está enmarcada dentro de un flujo más amplio que parece ser eterno:

¿Qué tan lejos se encuentra el punto medio entre las que han brillado y las que brillarán en el futuro..? 3

Incesantemente, desde tiempos antiguos ha brillado la divina aurora; hoy brilla, y brillará en el futuro. Sin envejecer, inmortal, se mueve según sus propias leyes (svadhābhiḥ). 4

Hemos visto que en su trayecto las dos hermanas ni se tropiezan ni se detienen, siguen su curso armónicamente estando bien fijas; y en la estrofa recién transcrita se especifica que la aurora procede según sus propias leyes. Esta idea queda más clara en otros versos en los cuales podemos ver de qué leyes se trata:

Esas auroras auspiciosas fueron antiguamente de gran esplendor, verdaderamente nacidas del Orden (rta)... 5

(La aurora) de radiante camino, consagrada al Orden, según el Orden... 6

La aurora, nacida en el cielo, ha brillado a lo lejos según el Orden; ha llegado... 7

Concedora del nombre del primer día, la blanca ha nacido a partir de lo negro. la blanca doncella no transgrede el Orden al acudir a su cita día tras día. 8

No transgrede las leyes divinas, disminuye las generaciones humanas... 9

Es decir que la alternancia entre día y noche no es algo caótico sino que obedece al orden cósmico, el orden divino (rta), y esta idea del orden cósmico constituye un concepto de gran importancia en el pensamiento védico. La aurora nació del Orden pero también es, simultáneamente, su guardián; ella es "...protectora del Orden, nacida en el Orden..."¹⁰

Otro punto interesante es que se hace alusión a que la

aurora destruye o reduce las generaciones humanas (yugas); esto es, en otras palabras, la afirmación del carácter destructor del tiempo que todo lo devora:

Naciendo una y otra vez, la antigua diosa, vestida del mismo color, disminuye la duración de la vida de los mortales y los hace envejecer, al igual que un ganador hábil disminuye lo apostado {por su adversario}. 11

Tal vez sea debido a esto que una de las peticiones hechas a Uṣas es la de que prolongue la vida.¹² En tiempos posteriores esta idea habría de encontrar expresión plena en la identificación que se establece en ciertos mitos, entre kāla (el tiempo) y Yama, el dios de la muerte:¹³

El tiempo hace madurar a los seres, el tiempo los destruye. Y es el tiempo el que extingue al tiempo que quema a los seres. 14

Vale la pena mencionar también ciertos indicios de ideas cosmogónicas en los himnos a Uṣas. Según uno de los versos transcritos más arriba, Uṣas conoce el nombre del primer día, y en el libro 7 del Rg Veda está escrito que los poetas antiguos, tras de haber descubierto la luz oculta, con el empleo de las palabras mágicas adecuadas (mantras) engendraron a la aurora:

Los días que {surgieron} antiguamente fueron numerosos...

{Aquellos} antiguos poetas seguidores del Orden (ṛta) eran amigos de los dioses. Los padres descubrieron la luz oculta y engendraron a la aurora gracias a las fórmulas (mantras). 15

Es importante, por otra parte, comentar una idea expresada en Rg Veda 1.124.2:

...la más reciente de las que han pasado en sucesión continua, primera de entre las que llegan, la aurora ha brillado a lo lejos. 16

Aquí el poeta se sitúa muy claramente en el presente, en el centro -por así decirlo- del continuum de tiempo, entre las auroras que han pasado y las que están por venir. El momento actual es el centro, el punto de referencia para la ubicación en el tiempo. Tendremos ocasión de comentar esto nuevamente más adelante al discutir la teoría de los kalpas.

En torno a los himnos del Rg Veda dedicados a Uṣas, Kuiper ha revivido una interesante teoría expuesta por Hillebrandt muchos años antes, la cual, por otra parte, ha sido rechazada por Keith y Renou entre otros.¹⁷ Según dicha teoría los himnos a Uṣas no veneran el amanecer de cada nuevo día sino, de manera especial, a la primera aurora del año nuevo en el momento del solsticio de invierno.¹⁸ Kuiper utiliza varios argumentos para sustentar la teoría. Por una parte está presente un cierto carácter cosmogónico en algunos de los himnos a Uṣas, algo que ya hemos mencionado. Asimismo, encontramos la idea de que la aparición de Uṣas puede considerarse como la victoria de la luz sobre la oscuridad,¹⁹ y otro punto es la importancia que los himnos le conceden a Uṣas como la primera aurora dentro de una serie, podríamos decir, de un ciclo.²⁰

Estas consideraciones podrían fácilmente permitir una asociación con el solsticio de invierno, ya que es en esa época del año que los días comienzan a ser cada vez más largos y las noches más cortas tras de haber llegado al día más corto. Kuiper²¹ también se apoya en el hecho de que muchos de los himnos a Uṣas enfatizan la importancia del día presente, interpretando esto como el señalamiento de un día especial a diferencia de todos los demás días. De esta manera los himnos podrían referirse ya no solamente al ciclo diurno, a la sucesión día-noche, sino a la regeneración anual de la Naturaleza. De hecho, esta conexión entre Uṣas y el día del año nuevo es sólo parte de una teoría más amplia según la cual el núcleo más antiguo del Rg Veda podría haber sido un texto para el ritual del año nuevo.²² Es en este sentido que la interpretación de ciertos mitos como representaciones cosmogónicas cobra especial importancia, ya que su reiteración en el festival del año nuevo sería una representación del nacimiento o de la recreación anual de la Naturaleza y del Cosmos.²³

Esta discusión nos lleva a considerar un ciclo más amplio, el cual es necesario analizar ya que tiene una importancia especial. Se trata del ciclo anual.

1.b EL SOL Y EL AÑO

El año es una rueda giratoria de los dioses...
Montados sobre ella los dioses dan vueltas por
todos los mundos, el mundo de los dioses, el
mundo de los ancestros, el mundo de los seres
vivos...

Kauṣītaki Brāhmaṇa ²⁴

El ciclo anual está íntimamente ligado al Sol ya que es éste quien define la duración del año. Si bien la aparición y desaparición diaria del Sol establece el ciclo día-noche, el ciclo anual va desde el momento en que el Sol alcanza su máxima declinación sur -cuando se da la noche más larga y el día más corto- hasta que regresa al mismo lugar tras de haber pasado, a la mitad del año, por el solsticio de verano, momento en que se da el día más largo y la noche más corta.²⁵

Usaremos como punto de partida algunos versos del discutido himno 1.164 del Rg Veda, conocido como asya vāmasya ya que se inicia con estas palabras. Según Renou²⁶ la representación del año y del ciclo solar permea todo este himno, y esta afirmación queda confirmada al leerlo detenidamente. El Sol regula el tiempo, y su resurgimiento o re-creación anual lo relaciona estrechamente con el sacrificio. El Sol, como lo anota W.N. Brown,²⁷ es necesario para el funcionamiento y la existencia misma del Cosmos, y al regular el tiempo establece el período anual, el cual es de gran importancia para la celebración del sacrificio. El verso 11 dice que:

La rueda del Orden (ṛta), con sus doce rayos, da vueltas en el cielo sin desgastarse. Oh Agni, en ella se encuentran setecientos veinte hijos {colocados} por pares. 28

Aquí el año es representado como una rueda (cakra) de doce rayos, los cuales simbolizan a los doce meses.²⁹ En la segunda parte del verso el ciclo día-noche queda enmarcado dentro del año, ya que los 720 hijos colocados por pares son los 360 días del año frente a sus 360 noches ($360 \times 2 = 720$). Nuevamente vemos que un ciclo de tiempo, en este caso el año, forma parte del orden cósmico ya que se trata de la rueda de ṛta (ṛtasya cakram). Pero es importante remarcar el hecho de que el año esté simbolizado por la rueda, la cual es el símbolo por excelencia del movimiento cíclico, y aquí la rueda gira incesantemente en el cielo sin desgastarse.³⁰ Más adelante se afirma que todos los mundos están sostenidos por esta rueda cuyo eje ni se calienta ni se ha roto a pesar de que gira constantemente.³¹

En Rg Veda 1.155.6 hay otra posible alusión al año solar de 360 días cuando se habla de noventa caballos junto con "cuatro" ($4 \times 90 = 360$). Aquí la rueda (del año) es puesta a girar (cakram na vṛttam)³² por Viṣṇu. Según Kuiper, el término técnico empleado para indicar la puesta en movimiento de este proceso cíclico es cakram pra vartayati,³³ y sugiere que el cakra -el cual fue poco después asociado a Viṣṇu- puede ser el símbolo de esta progresión del universo.³⁴ Esta observación es muy significativa ya que en el viṣṇuismo de tiempos

posteriores el carácter cíclico del universo fue constantemente mencionado, y la más popular de las teorías acerca de los avatāras (descensos del Dios Supremo a la tierra en forma recurrente, es decir cíclica) es la teoría de los avatāras de Viṣṇu. En el Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa,³⁵ Viṣṇu es llamado cakrapāṇi, el que tiene la rueda o el disco en la mano; y en el hinduismo clásico el cakra es uno de sus atributos. En uno de los Purāṇas, el Vāmana, el cakra de Viṣṇu -llamado Sudarśana- es identificado con la rueda del tiempo con sus meses y estaciones,³⁶ y en un pasaje del Mahābhārata, Viṣṇu declara enfáticamente ser el único que pone en movimiento la rueda del tiempo.³⁷

En el mismo himno asya vāmasya, al hablar acerca de los sacrificios, encontramos el siguiente verso:

Dicen que los que están en el futuro están en
el pasado, y que los que están en el pasado
están en el futuro... 38

Esta afirmación de la equivalencia entre los ritos pasados y los futuros o, como dice W.N. Brown,³⁹ de su efectividad si es que son idénticos, refleja una idea de continuidad que podría estar asociada con la repetición cíclica de los sacrificios.

En este momento vale la pena mencionar que la sucesión del día y la noche como elemento constitutivo del año es a veces simbolizada por la formación del tejido sobre el telar. Esto es muy claro en la siguiente descripción del Atharva Veda:

Las dos doncellas de formas distintas avanzan continuamente mientras tejen la trama de seis clavijas.⁴⁰ Una introduce los hilos, la otra los acomoda. No la quitan ni llegan al final.⁴¹

Renou⁴² relaciona este verso, así como los que le siguen, con Rg Veda 1.164.38 y 10.130 en tanto consideran al tiempo como la obra de un tejedor, y esta imagen del tejido del tiempo aparece con toda fuerza siglos más tarde en el Mahābhārata:

...vio dos mujeres que tejían tras de haber montado una tela en un telar.

Y en ese telar {había} hilos negros y blancos. Y vio una rueda (cakra) que era puesta a girar por seis muchachos...

Trescientos sesenta {rayos} están sujetos en el centro de esta rueda firme que se mueve eternamente {en un ciclo} de veinticuatro medio-meses,⁴³ la cual es puesta a girar por los seis muchachos.

En este telar multicolor dos doncellas tejen hilos ininterrumpidamente, tornándolos de negros a blancos, convirtiendo perpetuamente a los seres pasados en seres presentes. 44

Los símbolos son explicados en el mismo texto:

...esas dos doncellas {eran} la que coloca (Dhātā) y la que distribuye (Vidhātā). Los hilos blancos y negros {son} el día y la noche; y esa rueda de doce rayos con los seis muchachos que la hacían girar, ellos son las seis estaciones y la rueda es el año... 45

En el Kausītaki Brāhmaṇa, al hablar de cómo el camino del Sol divide al año en dos mitades, el tejido de los días y las noches es comparado con el trabajo de una araña que va hilando su tela:

Ordenando los días y las noches como una hábil
araña, durante seis meses hacia el Sur,
constantemente, durante seis meses hacia el Norte,
va el Sol. 46

Pero regresemos al himno del Atharva Veda que hemos
citado hace un momento. En el verso siguiente al transcrito
más arriba se dice que las dos doncellas (el día y la noche)
giran una tras otra y no es posible saber cuál va delante y
cuál está detrás:

De estas dos, que parecen bailar girando, no
puedo distinguir cuál va detrás... 47

Esta idea está expresada muy claramente en el Aitareya Brāhmaṇa.
Tras de haber afirmado que el ritual del agnistoma⁴⁸ es el año,
y que en este ritual se resuelven todos los demás de la misma
forma en que todos los ríos desembocan en el océano, el texto
dice que el agnistoma (y consecuentemente el año) no tiene ni
principio ni fin. Dice que su principio es como su fin, y que
el agnistoma es interminable como la rueda de un carruaje.
Al respecto cita el siguiente verso:

Aquello que es su comienzo es también su final,
y aquello que es su final es también su comienzo,
el movimiento del {ritual} śakala es como el
arrastrarse de una serpiente. Ellos no pueden
distinguir cuál de los dos es subsecuente. 49

Esta interpenetración del final y el comienzo que se da en la
rueda, o podríamos también decir en el círculo, es una expre-
sión más de la naturaleza cíclica del paso del tiempo, de la
regeneración periódica de las cosas. Es, además, un símbolo

de eternidad. Es interesante observar que el movimiento de una serpiente haya sido escogido como ilustración del proceso.⁵⁰ Por cierto que el tiempo no es lo único que se asemeja a la rueda de un carro, la fortuna de los hombres tiene sus altas y sus bajas, su ir y venir, su movimiento cíclico:

...porque las riquezas dan vueltas como la rueda de un carruaje, yendo de uno a otro. 51

En los Brāhmanas, en los cuales se describen con todo detalle los rituales importantes, aparecen gran número de explicaciones y asociaciones simbólicas de los diversos elementos del sacrificio. En estos textos el año es símbolo de totalidad,⁵² es la unidad fundamental de tiempo en la cual las demás unidades están contenidas y de la cual se derivan. Así por ejemplo, si los días y noches de un mes son 60, y a éstos les sumamos los 24 medios meses, los 13 meses y las 3 estaciones, obtenemos un total de 100 elementos; entonces el año es representado por el número 101, abarcándolos a todos.⁵³ De la misma manera, si las estaciones del año son 6 (de 2 meses cada una), entonces el año es el número 7,⁵⁴ número que está por encima del 6 y al cual incluye.

El año es identificado con Prajāpati⁵⁵ así como con Agni,⁵⁶ y es consistente con esto el hecho de que en el Satapatha Brāhmaṇa el altar dedicado a Agni sea construido a lo largo de todo un año.⁵⁷ Podemos afirmar, junto con Eggeling,⁵⁸ que aquí Prajāpati toma el lugar de Puruṣa, el

Hombre C6smico del himno 10.190 del Rg Veda, de cuyo desmembramiento surgieron los diversos elementos de la creaci6n. De esta manera cada vez que Prajāpati es ofrecido como sacrificio se estā efectuando una repetici6n del acto original de creaci6n del mundo. Esta repetici6n peri6dica queda determinada por el a6o, el cual se convierte ası en la unidad de la creaci6n. Y este sacrificio peri6dico no es sino una representaci6n micro-c6smica de la constante creaci6n y regeneraci6n de todo lo que integra el mundo creado. Esta concepci6n de la creaci6n y regeneraci6n cıclica del mundo es muy importante, y serā fundamental en la teorıa de los yugas y en la visi6n del mundo presentada por el hinduismo siglos mās tarde.

En la Brhad Āraṇyaka Upaniṣad⁵⁹ el a6o es creado por la muerte (mrtyu) a partir de la uni6n del habla (vāc) y la mente (manas). Lo interesante aquı es que la semilla tard6 un a6o en dar a luz al a6o, y una vez que 6ste habıa nacido fue devorado por la muerte. Esto puede relacionarse con el siguiente verso del Mahābhārata:

¡...que conciba al ni6o por la boca! Este
hombre muerto lo lleva por el camino.
Inmediatamente despu6s de haber nacido, el
ni6o se come a la madre... 60

Este texto, que a primera vista resulta crıptico, se refiere al hecho de que un a6o desde su inicio (en su boca) comienza a gestar al a6o que lo ha de suceder, y mientras el primero

de estos años (el hombre muerto) transcurre, lleva consigo al siguiente, el cual se va gestando mientras su antecesor va envejeciendo. En cuanto el año nuevo comienza se come a su madre, es decir que el año nuevo mata al anterior.⁶¹ Además de la obvia representación cíclica del tiempo, aquí sobresale su carácter destructivo del cual ya hemos hecho mención.

Por otra parte, en el Śatapatha Brāhmana⁶² se afirma que más allá del año está la inmortalidad, y por eso es tan importante en los Brāhmanas "ganar" u "obtener" el año por medio de las práctica rituales, ya que esto implica alcanzar la inmortalidad.⁶³ Ir más allá del año es trascender el tiempo (en el cual se da la muerte) y la preocupación por salirse del tiempo para alcanzar la inmortalidad jugará un papel central en las técnicas del yoga.⁶⁴ De todas formas, aún en el dominio del tiempo existe la contraparte de su aspecto destructor ya que también en el tiempo se da la creación. Todo el movimiento cíclico de creación-destrucción-creación pertenece al mundo del tiempo. El mundo de la inmortalidad está por fuera de este proceso cíclico, de esta rueda. Pero si destrucción equivale a muerte entonces creación equivale a nacimiento, de manera que otra forma de expresar el ciclo creación-destrucción-creación es en términos de la constante alternancia entre nacimiento, muerte y (re)nacimiento. Esto, si es aplicado a la vida del individuo, equivale a la teoría de la reencarnación.

Es posible que, como lo piensa Kuiper, los mitos de creación en el Rg Veda, junto con aquéllos de la lucha entre devas y asuras, tengan un carácter estacional y sean una expresión de la constante renovación del mundo. De ser así, constituirían un antecedente de las teorías posteriores relativas a la existencia de un gran caos al final de cada gran ciclo, del cual surge un nuevo mundo con nuevos dioses.⁶⁵ En dos importantes himnos del Rg Veda dedicados a Viśvakarman (el hacedor de todo) como creador del universo, Viśvakarman sacrifica y se sacrifica para crear, es decir que es simultáneamente el que ejecuta el sacrificio y la víctima.⁶⁶ En la teoría hinduista de grandes ciclos, los mismos dioses mueren al final de cada ciclo para dar paso al ciclo siguiente, a la nueva creación con sus nuevos dioses. El Rg Veda dice claramente que los dioses aparecieron con la creación de este universo; no existían antes.⁶⁷ Es decir que la creación en el Rg Veda implica el sacrificio de un dios preeminente, y una vez que esta creación surge aparece todo un orden de dioses. Esto podría ser un antecedente del concepto hinduista recién mencionado, sólo que en el hinduismo se pone énfasis en el carácter cíclico y repetitivo del proceso.

El comienzo de Rg Veda 10.81 podría ser una alusión a un estado primitivo de la creación o a una creación anterior, la cual es sacrificada para crear el mundo presente:⁶⁸

El sabio, nuestro padre, que ocupó su lugar como sacerdote de la oblación y ofreció todos estos mundos como oblación buscando riquezas por medio de oraciones, él entró en los que habrían de venir después, ocultando los que habían pasado antes. 69

El proceso de creación y destrucción o de nacimiento y muerte no está representado solamente en el ciclo anual; también lo encontramos en el ciclo diurno con la salida y la puesta del Sol.⁷⁰ El nacimiento y la muerte diaria del Sol son el tema de algunos versos del himno asya vāmasya del Rg Veda.⁷¹ No es sorprendente, por lo tanto, encontrar en el Nārāyanīya del Mahābhārata el siguiente pasaje:

Así como en este mundo la salida y la puesta del Sol se dan en el cielo, debido a que el tiempo (kāla) necesariamente trae una y otra vez al de ilimitado esplendor (el Sol); de la misma manera, y para bien de todos los seres, adoptaré la forma de jabalí y colocaré a la Tierra en su posición cuando, ... con su cinturón de océanos, haya desaparecido. 72

En este pasaje la aparición de los avatāras de Viṣṇu, específicamente la del avatāra en forma de jabalí, es comparada al regreso diario del Sol.

En el Śatapatha Brāhmana se establece otra correspondencia importante:

El año es el hombre: el hombre es una unidad y el año es otra, y ahora éstas son una misma; en el año hay dos, día y noche, y en el hombre hay dos respiraciones, y ahora éstas son una misma... 73

Aquí ya no se trata solamente del Gran Hombre, el Puruṣa

universal, sino también del hombre, del ser humano, representado por el encargado de officiar el sacrificio.⁷⁴ Esta equivalencia entre el año y el hombre expresa la equivalencia entre el macrocosmos y el microcosmos, y sincroniza o interrelaciona dos tipos de ciclos: los astronómicos (en este caso el día y la noche) y los biológicos (en este caso la respiración). Esto nos permite ver otro aspecto de los procesos cíclicos, que está representado por la secuencia inhalación-exhalación del proceso respiratorio. El Śatapatha Brāhmaṇa⁷⁵ asocia la inhalación y la exhalación con los conceptos de expansión y contracción. Es decir que creación y destrucción, nacimiento y muerte, son también expansión y contracción.

La equivalencia entre el hombre y el año también está expresada numéricamente ya que, según el Śatapatha Brāhmaṇa, el número de veces que el hombre inhala y exhala durante el día y la noche es de 10,800, y éste es el número de muhūrtas que hay en un año.⁷⁶

La correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos será también fundamental en el sistema del yoga, para el cual el cuerpo humano incluye, en forma simbólica, a los diversos elementos del macrocosmos tales como ríos, montañas y planetas.⁷⁷ Y uno de los métodos esenciales empleados por el yoga para salir del mundo del tiempo, del mundo de los procesos cíclicos, es la regulación de la respiración por medio de diversas

técnicas conocidas como prānāyāma.

Vale la pena comentar el hecho de que el mundo de los procesos cíclicos es, simultáneamente, el mundo de la dualidad; pero las diferentes manifestaciones del mundo dual, (es decir las polaridades creación-destrucción, nacimiento-muerte y expansión-contracción) se resuelven y se funden en la unidad trascendental, que está más allá del tiempo y de los ciclos, y en la cual se alcanza la inmortalidad.

Algo de gran importancia para la comprensión del desarrollo de la teoría de los yugas en el período clásico es la variedad de juegos numéricos que dan origen a las cifras postuladas posteriormente para la duración de cada yuga. En el Śatapatha Brāhmaṇa, encontramos algunos antecedentes de este tipo de manejo de cifras y resulta interesante comentarlos. El texto explica cómo Prajāpati, el año, tras de haber creado a todas las cosas que existen, se sintió vacío y le tuvo miedo a la muerte.⁷⁸ Hay que recordar que la creación se dio por medio de su desmembramiento. Prajāpati quiso volver a integrar los elementos dispersos para ser nuevamente el cuerpo de todas las cosas, y decidió intentar dividirse en varias partes, simbolizadas por el número de ladrillos empleados en la construcción del altar.⁷⁹ El número que representa a Prajāpati es el 720 que, como lo hemos visto, es el número de días y noches del año. Primero se dividió en 2, lo cual dio como consecuencia que cada una de estas dos partes estuviera

integrada por 360 ladrillos cada una, pero no tuvo éxito en su empresa. Se dividió entonces sucesivamente en 2, 3, 4 partes hasta llegar a 24; y cuando se dividió en 24 partes, cada una de éstas estaba integrada por 30 ladrillos ($24 \times 30 = 720$). Aquí se detuvo tras de haber fallado en todos los intentos anteriores.⁸⁰ Ahora bien, 24 es el número de pakṣas o medios meses lunares en un año, y 30 es el número de muhūrtas en un ahorātra (día-noche), de modo que por eso Prajāpati se detuvo en el número 24. Pero como el número de muhūrtas en el año es de 10,800, no fue sino hasta llegar a esta cifra que se detuvo en forma definitiva.⁸¹

El Śatapatha Brāhmaṇa pasa entonces a explicar el número de sílabas contenidas en los Vedas de la siguiente manera. El Rg Veda está integrado por 12,000 brhatīs, que son versos de 36 sílabas, lo cual implica que el total de sílabas del Rg Veda es de:

$$12,000 \text{ versos} \times 36 \text{ sílabas} = 432,000 \text{ sílabas}$$

Por otra parte, el Yajur Veda y el Sāma Veda considerados juntos nos dan el mismo resultado, ya que:

$$\begin{array}{l} \text{Yajur Veda: } 8,000 \text{ brhatīs} \times 36 = 288,000 \text{ sílabas} \\ \text{Sāma Veda: } 4,000 \text{ brhatīs} \times 36 = 144,000 \text{ sílabas} \\ \hline 432,000 \end{array}$$

Pero el Śatapatha Brāhmaṇa también llega al 432,000 por otro camino. Si en lugar de computar el número total de

sílabas del Rg Veda en términos de versos brhatīs de 36 sílabas cada uno, lo hacemos en base a los versos pañktis, que son de 40 sílabas, la operación será:

$$10,800 \text{ versos} \times 40 \text{ sílabas} = 432,000 \text{ sílabas}$$

Aunque el texto no lo especifica, podríamos seguir el mismo procedimiento con los otros dos Vedas. El resultado sería el siguiente:

<u>Yajur Veda</u> :	7,200 <u>pañktis</u>	$\times 40 = 288,000$	sílabas
<u>Sāma Veda</u> :	3,600 <u>pañktis</u>	$\times 40 = 144,000$	sílabas
		<hr/>	
		432,000	

Los tres Vedas darían entonces un total de:

$$432,000 \times 2 = 864,000 \text{ sílabas}$$

El 864,000 también es obtenido en el Śatapatha Brāhmana de la multiplicación de 80 x 10,800, el número de muhūrtas del año.⁸²

En estos cálculos se encuentran ya contenidos los elementos necesarios para determinar la duración de los diversos yugas. Trataremos este punto en otro capítulo, pero puede mencionarse aquí que las cifras clave son el 360, que representa el número de días del año, y el 12, que se refiere a los meses del año; también de importancia es el 10,800, el número de muhūrtas en el año.

1.c LA LUNA Y EL MES LUNAR

El ciclo lunar ocupa una posición intermedia entre el ciclo diurno y el ciclo anual en lo que a su duración se refiere, pero si bien estos dos últimos ciclos van asociados al movimiento aparente del Sol, el mes lunar depende de la Luna.⁸³ El ciclo lunar es el fenómeno astronómico que más claramente ejemplifica el desarrollo gradual de un proceso cíclico. Comienza en el momento de la luna nueva cuando la Luna no es visible, y avanza en la medida en la que la luz de la Luna va aumentando hasta llegar al cuarto creciente -cuando la mitad del disco lunar está iluminada- para culminar finalmente en la luna llena. A partir de este momento su luminosidad va disminuyendo gradualmente y, tras de pasar por el cuarto menguante, llega hasta la siguiente luna nueva. En el Rg Veda este proceso es descrito en términos de que la Luna (Soma) se va llenando poco a poco (presumiblemente con el líquido de la planta sagrada) para ser entonces bebida y así recomenzar el ciclo:

Cuando te beben, oh dios,
te llenas nuevamente... 84

La imagen empleada indica que en este himno se trata tanto de la Luna como de la planta de Soma,⁸⁵ y la misma idea se repite siglos más tarde en el Viṣṇu Purāna, donde se dice que son los inmortales quienes beben la ambrosía durante la quincena menguante, (a excepción del último día antes de la luna nueva,

cuando son los ancestros quienes ingieren el líquido).⁸⁶ En el mismo verso del Rg Veda se afirma, además, que la Luna les da forma a los años.⁸⁷

De acuerdo con una descripción del Śatapatha Brāhmaṇa, el Sol se traga a la Luna en el momento de la conjunción de ambos cuerpos celestes -es decir en la luna nueva- y tras de haberla vaciado, la echa fuera para que comience nuevamente a llenarse. En este caso la Luna es el alimento del Sol.⁸⁸

Es interesante observar que el Śatapatha Brāhmaṇa asocia a la Luna con Vṛtra, el personaje mitológico del Rg Veda que es muerto por Indra, y asocia al Sol con Indra. De este modo la luna nueva viene a representar la victoria de Indra sobre Vṛtra en la mitológica batalla que juega un papel tan importante en el Rg Veda,⁸⁹ y la cual es interpretada por W.N. Brown y Kuiper como un mito cosmogónico.⁹⁰ Es por esto que la oblación de la luna nueva representa la muerte de Vṛtra.⁹¹

En el Rg Veda el ciclo lunar también es descrito como una serie de constantes renacimientos:

Se convierte en nuevo
una y otra vez al nacer ...⁹²

Ya hemos visto que el Sol renace cada día y cada año, pero cuando la Luna es considerada lado a lado con el Sol, es ella la que expresa con mayor claridad el proceso cíclico:

Uno { el Sol } ve a todos los seres, y el otro
{ la Luna } nace una y otra vez marcando el orden
de las estaciones. ⁹³

O dicho en forma más explícita en el Yajur Veda blanco:

¿Quién avanza solo?
¿Quién vuelve a nacer..?

El Sol avanza solo,
la Luna vuelve a nacer...⁹⁴

A lo largo de todo el período védico la Luna tiene una importancia especial. Por una parte, el ciclo lunar es fundamental en el sistema védico de sacrificios ya que las oblaciones y sacrificios de luna nueva y luna llena se encuentran entre las más importantes. Por otro lado, la división del zodiaco está hecha en base a las mansiones lunares (llamadas naksatras), de las cuales hay 27, aunque en textos más tardíos se cuentan 28. Según una versión que aparece en algunas recensiones del Yajur Veda negro, los naksatras son hijas de Prajāpati, quien se las dio al rey Soma (la Luna).⁹⁵ Los naksatras son utilizados, sobre todo en la literatura védica tardía, para indicar el momento propicio para todo tipo de actividades.

NOTAS DEL CAPITULO 1

1. Al menos esta es la opinión de Renou (EVP 3, p. 3).
2. Al traducir los himnos a Uṣas he consultado, y en ocasiones adoptado, las traducciones al francés de Renou (EVP 3).
3. RV 1.113.10.
4. RV 1.113.13
5. RV 4.51.7
6. RV 5.80.1
7. RV 7.75.1
8. RV 1.123.9
9. RV 1.124.2. Vale la pena señalar que el término empleado aquí para "generación" es la palabra yuga. La frase es: aminatī daivyāni vratāni praminatī manusyā yugāni.
10. RV 1.113.12
11. RV 1.92.10; ver también 1.179.1.
12. RV 7.77.5
13. Véase van Buitenen, "Hindu Mythology," en Encyclopaedia Britannica, Macropaedia 8, p.929.
14. Mbh 1.1.188
15. RV 7.76.3-4. Para una discusión del aspecto cosmogónico de los himnos a Uṣas, ver Kuiper, "The Ancient Aryan Verbal Contest," en Ancient Indian Cosmogony, p. 159.
16. La misma idea se encuentra en RV 1.113.8 y en 1.113.15.
17. Renou, EVP 3, p. 6. A este respecto ver Kuiper, "The Ancient Aryan ..," especialmente las pp. 157-176.
18. Kuiper, ibid., p.157.
19. Ibid., p. 161.

20. Ibid., p. 162.
21. Ibid., p. 164.
22. Ibid., p. 156.
23. Ibid., p. 176.
24. KB 20.1. Según la traducción al inglés de Keith, Rigveda Brahmanas, p. 457.
25. En el solsticio de invierno la salida del Sol ocurre a la derecha del Este verdadero, es decir del lado sur, mientras que en el solsticio de verano ocurre a la izquierda del Este, del lado norte. Para una explicación detallada ver el apéndice.
26. Renou, EVP 2, p. 102.
27. W.N. Brown, "Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: a Sacerdotal Ode by Dīrghatamas," en JAOS 88(1968), p. 199.
28. RV 1. 164. 11; ver también 1.164.48.
29. Que se trata de los doce meses parece quedar confirmado cuatro versos más adelante:

Dicen que el séptimo de los que han nacido al mismo tiempo nació solo, mientras que los seis (pares de) gemelos son sabios nacidos de los dioses ...
RV 1. 164.15
- La interpretación más aceptada de este himno indica que los que han nacido en pares son los doce meses (seis y seis), y el séptimo mencionado en este himno es el treceavo mes, el mes intercalario (ver la nota 83), el cual altera la secuencia (ver O'Flaherty, The Rig Veda, p. 82, n. 9; y Brown, "Agni, Sun ...," en JAOS 88 (1968), p. 213). Este ordenamiento por pares es también utilizado para los días y las noches en la segunda parte de RV 1.164.11, y seguramente refleja la intención de enfatizar el juego de las polaridades. Más adelante veremos la importancia que tiene la división de cada ciclo en dos mitades, siguiendo el modelo del ahorātra, la unidad día-noche.
30. La palabra utilizada para indicar el giro de la rueda es varvarti, de la raíz vrt, girar, voltear, rodar.
31. RV 1.164.13
32. vrttam también procede de la raíz vrt.

33. Igualmente se trata de la raíz vrt,
34. Kuiper, "The Three Strides of Viṣṇu," en Ancient Indian Cosmogony, p. 45.
35. SB 5.8.2; según Kuiper, *ibid*.
36. VāṃP 56.22-27; traducción en Dimmitt & van Buitenen, Classical Hindu Mythology, p. 92. Para un estudio sobre el cakra de Viṣṇu véase Begley, Viṣṇu's Flaming Wheel: The Iconography of the Sudarśana Cakra, donde también se incluye (p. 24) una traducción del pasaje del VāṃP.
37. kālacakraṃ nayāmy-ekah, "solo yo pongo en movimiento a la rueda del tiempo," Mbh 3.187.34.
38. RV 1.164.19
39. W.N. Brown, "Agni, Sun...", en JAOS 88(1968), p. 214.
40. Las seis direcciones del espacio según A.C. Bose (Hymns from the Vedas, p. 329), pero podría también tratarse de las seis estaciones.
41. AV 10.7.42
42. Renou, EVP 2, p. 84.
43. Nuevamente encontramos aquí la disposición simétrica por pares. En este caso se trata de las 24 quincenas o medios meses lunares que integran el año ($15 \times 24 = 360$). La palabra para designar a un medio mes lunar es pakṣa, que significa un ala, el lado o la mitad de algo, y es inclusive un nombre del número 2. La división del año en 24 pakṣas es muy frecuente en los Brāhmaṇas; ver por ejemplo AB 3.39, KB 19.8, ŚB 10.4.2.18.
44. Mbh 1.3.147-51
45. Mbh 1.3.172-73. Imágenes equivalentes aparecen en Mbh 1.3.63-65.
46. KB 19.3; según la traducción de Keith, Rigveda Brahmanas, p. 452. Ver el apéndice de este trabajo.
47. AV 10.7.43
48. AB 3.39. El agnistoma es un ritual dedicado a Agni.
49. AB 3.43; según la traducción de Keith, Rigveda Brahmanas, p. 192.

50. En la mitología puránica, uno de los nombres de la serpiente sobre la cual reposa Viṣṇu habría de ser Ananta, que literalmente significa "sin fin."
51. RV 10.117.5
52. "...el año es todo..." ŚB 10.2.5.16; según la traducción al inglés de Eggeling, The Śatapatha Brāhmaṇa, pt. 4, p. 320.
53. ŚB 10.2.6.1
54. ŚB 10.2.6.2
55. ŚB 10.2.4.1
56. ŚB 9.2.3.6. La identificación del año con Agni puede verse en el AB en forma indirecta: el agniṣṭoma es el año (AB 3.39), y el agniṣṭoma es Agni (AB 3.43). En el ŚB, Prajāpati, el año, es igualado a Agni y a Soma, la Luna (ŚB 10.4.2.1). Las referencias son numerosas.
57. Ver ŚB 10.2.5.9-14, donde se describe la construcción por etapas. El ritual seguido para la construcción de este altar, el cual está hecho de ladrillos (no menos de 10,800) es llamado agnicayana. En relación con el número de ladrillos ver ŚB 10.4.3.20.
58. Eggeling, pt. 4, p. xv.
59. BAU 1.2.4
60. Mbh 1.3.70
61. Véase van Buitenen, The Mahābhārata 1, p. 440. Ver también MDhŚ 1.51.
62. ŚB 10.2.6.4
63. Por ejemplo en KB 19.8 y en ŚB 11.1.2.12. Ver también Bodewitz, Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65, p. 118, n. 11. En ŚB 10.4.3.1-2 el año es igualado a la muerte.
64. Según la Śiva Samhitā (3.65), un yogui puede permanecer con vida a lo largo de cientos de ciclos de Brahmā. En relación con la idea de trascender el tiempo en las doctrinas del hatha yoga, se puede ver Eliade, Yoga, Immortality, and Freedom, pp. 270-73.
65. Ver Kuiper, "The Basic Concept of Vedic Religion," en Ancient Indian Cosmogony, pp. 9-22.

66. RV 10.81.5; lo mismo sucede en el caso de Puruṣa en 10.90.16.
67. arvāk devāḥ asya visarjanena, RV 10.129.6.
68. Ver W.N. Brown, "Theories of Creation in the Rig Veda," en JAOS 85(1965), pp. 30-31.
69. RV 10.81.1; según la traducción de O'Flaherty, The Rig Veda, p. 35.
70. El ciclo lunar es, naturalmente, otra representación del proceso.
71. RV 1.164.26, 30, 32, 38. Ver los comentarios de W.N. Brown en "Agni, Sun ...", JAOS 88(1968), pp. 214-216, y los de O'Flaherty, The Rig Veda, pp. 78-83.
72. Mbh 12.326.71-72; vol. 10, p. 555, en la traducción de Roy.
73. ŚB 12.3.2.1; según la traducción de Eggeling, pt. 5, p. 168.
74. Eggeling, *ibid.*, n. 1.
75. ŚB 8.1.4.10
76. ŚB 12.3.2.5,8. Un muhūrta es la treintava parte del día (incluyendo día y noche), y considerando el año de 360 días tenemos que $30 \times 360 = 10,800$.
77. ŚS 2.1-4
78. ŚB 10.4.2.2
79. ŚB 10.4.2.3
80. ŚB 10.4.2.4-17. De hecho, Prajāpati no se dividió entre todos los números del 2 al 24, sino sólo entre aquéllos que dan como resultado una cifra entera, de tal manera que quedan excluidos el 7, 11, 13, 14, 17, 19, 21, 22 y 23. Esto delata el carácter netamente simbólico de los cálculos. Las divisiones fueron las siguientes:
- | | |
|-------------------|-------------------|
| 720 entre 2 = 360 | 720 entre 10 = 72 |
| 3 = 240 | 12 = 60 |
| 4 = 180 | 15 = 48 |
| 5 = 144 | 16 = 45 |
| 6 = 120 | 18 = 40 |
| 8 = 90 | 20 = 36 |
| 9 = 80 | 24 = 30 |
81. ŚB 10.4.2.20

82. ŚB 10.4.2.23-25; con las notas de Eggeling, pt. 4, pp. 352-53. La multiplicación por 8 o por 80 (el número de ceros no es importante) no es algo inesperado ya que el mismo Rg Veda además de su conocido arreglo en diez libros o maṇḍalas, puede ser dividido en aṣṭakas (octavas partes), cada una de las cuales incluye ocho adhyāyas. Véase Eggeling, pt. 4, p. 112, n. 1.
83. Es necesario distinguir entre el mes lunar y el mes solar. El primero es definido por el movimiento de la Luna, y puede ser de diversos tipos. Para los efectos de este trabajo es suficiente distinguir entre el mes lunar sinódico, que es el tiempo transcurrido entre dos lunas nuevas, o entre dos lunas llenas, y el mes lunar sideral, que es el período durante el cual la Luna le da una vuelta completa al zodiaco, para regresar al mismo punto de partida en relación con alguna estrella o grupo de estrellas. El mes sinódico es un poco más largo que el sideral ya que durante los días en que la Luna cumple con su recorrido, el Sol también avanza con respecto a las estrellas haciendo que la Luna, para alcanzarlo, necesite de más tiempo del que le toma llegar a donde ambos astros se habían encontrado en la ocasión anterior. La duración actual de ambos meses es la siguiente:
- | | |
|---------------|-----------------------------|
| mes sinódico: | 29 días 12 horas 44 minutos |
| mes sideral: | 27 días 17 horas 43 minutos |
- El mes solar, por otra parte, es la doceava parte del año, y es totalmente independiente del período lunar. Debido al hecho de que el mes lunar (sea sinódico y sideral) tiene una duración menor a la del mes solar, cada cierto número de años es necesario agregar un treceavo mes lunar para completar el año..
- Una de las preocupaciones fundamentales de los astrónomos de la mayoría de las culturas de la antigüedad, ha sido encontrar la manera de combinar ciclos lunares y solares; pero volveremos sobre el tema cuando hablemos acerca del yuga de cinco años en el capítulo 6.
84. RV 10.85.5
85. Según O'Flaherty (The Rig Veda, p. 267), esta es la única ocasión en el Rg Veda en la que Soma representa simultáneamente a la Luna y a la planta con su jugo.
86. VP 2.11.12-13; en Wilson, The Vishnu Purāna, p. 193.
87. Eliade enfatiza el papel desempeñado por el ciclo lunar en la elaboración de conceptos cíclicos, y hace la interesante observación de que en los idiomas indoeuropeos las palabras empleadas para designar tanto al mes lunar como a la Luna, provienen de la raíz indoeuropea *mē-, la cual significa

medir. (el signo * antes de una raíz o de una palabra indica que se trata de una forma reconstruída). Esto confirma la importancia del ciclo lunar como medida de tiempo. Ver Eliade, The Myth of the Eternal Return, p. 86 y sigs. Ver también bajo mē-2, en HDE, p. 1528. En sánscrito, la palabra māsa (mes) se deriva de la raíz mā, medir.

88. ŚB 1.6.4.19-20

89. ŚB 1.6.4.13,18.

90. Véase por ejemplo Brown, "Theories of Creation in the Rig Veda," en JAOS 85(1965), pp. 23-34; y Kuiper, "The Basic Concept of Vedic Religion," en Ancient Indian Cosmogony, pp. 9-22.

91. ŚB 1.6.4.12

92. navo navo bhavati jāyamānaḥ. RV 10.85.19. Este verso se repite en el Yajur Veda negro(TS 2.4.14a).

93. RV 10.85.18; según la traducción de O'Flaherty, The Rig Veda, p. 269.

94. Vājasaneyi Saṃhitā 23.45-46. Ver también ŚB 13.2.6.10-11.

95. Kāṭhaka 2.3; según M. Müller, "Preface," Rig-Veda-Saṃhita 4, p. LII.

2. LA ESTRUCTURA DE LOS CICLOS

2.a LAS MITADES DE LOS CICLOS

Una característica sobresaliente de los tres ciclos que hemos analizado, el ahorātra (día-noche), el mes lunar, y el año solar, es que pueden ser divididos en lo que podríamos considerar como una mitad de luz y otra de oscuridad.

En el caso del día y la noche la distinción es evidente. En lo que se refiere al ciclo lunar y al año solar, la mitad de luz es aquella en la cual la luz va en aumento; mientras que la mitad obscura es aquella en la que la luz va disminuyendo gradualmente o, dicho en otras palabras, aquélla en la cual la oscuridad crece. Podemos entonces decir que los ciclos se dividen en una mitad ascendente (cuando la luz crece), y en otra mitad descendente (cuando la luz decrece). En el mes lunar la parte ascendente del ciclo es el período que transcurre de la luna nueva a la luna llena, y es llamada śukla pakṣa, el pakṣa blanco o de luz. La mitad descendente va de la luna llena a la luna nueva, y es conocida como kṛṣṇa pakṣa, el pakṣa negro u obscuro.¹ En el caso del año

la mitad ascendente es el uttarāyana, cuando el Sol avanza hacia el Norte, y la mitad descendente es el dakṣiṇāyana, cuando avanza hacia el Sur.²

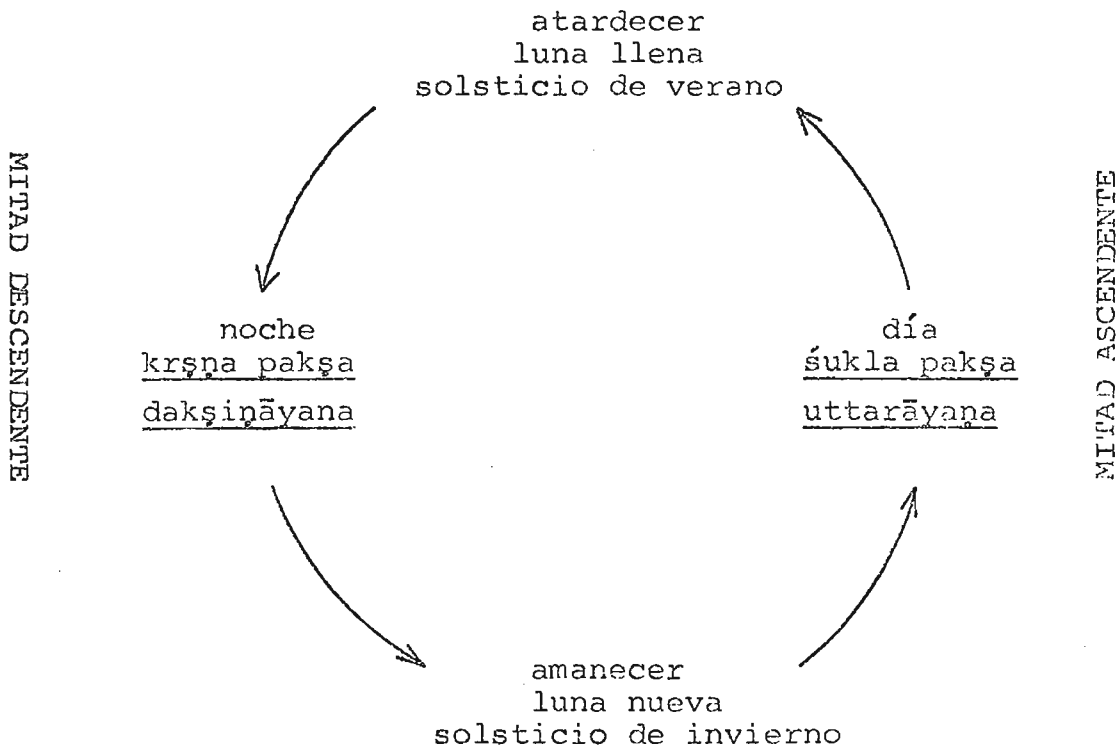


Diagrama 1: Las mitades de los ciclos.

Estrictamente hablando, el ciclo día-noche no debería estar dividido en día y noche, es decir en la mitad que va del amanecer al atardecer y en la que va del atardecer hacia el siguiente amanecer. Desde el punto de vista de la

división en una mitad ascendente y otra descendente, la primera debería comenzar a medianoche, cuando el Sol está en su punto más alejado por debajo del horizonte, y culminar al mediodía, que es el momento en el que alcanza su mayor altura sobre el horizonte. La división se hace en día y noche tal vez porque es la que puede observarse en forma más clara, ya que la medianoche no puede ser percibida directamente, sino sólo inferida o calculada. La primera aparición de la luz no sucede inmediatamente después de la medianoche, sino antes del amanecer.³ Pero durante el día sí puede ser observada la diferencia entre el período anterior al mediodía y el que va después, y esta distinción es importante en los textos. En el Śatapatha Brāhmaṇa⁴ por ejemplo, el tiempo que está antes del mediodía pertenece a los dioses, mientras que la tarde corresponde a los ancestros, los pitṛs. En el mismo texto, el mediodía les es asignado a los hombres.

Es frecuente esta asociación de la parte ascendente o luminosa del ciclo con los dioses, y la correspondencia de la parte descendente u oscura con los ancestros. El Śatapatha Brāhmaṇa establece con claridad estas correspondencias en lo que se refiere a los tres ciclos, mencionando, en un mismo pasaje las dos formas de dividir el día:

La media luna que crece representa a los dioses
y la que mengua representa a los ancestros.
El día representa a los dioses, y la noche representa
a los ancestros. Y más aún, la mañana [antes del
mediodía] representa a los dioses, y la tarde a los
ancestros. 5

Cuando él [el Sol] se mueve hacia el Norte, entonces está entre los dioses, entonces protege a los dioses; y cuando se mueve hacia el Sur, entonces está entre los ancestros, entonces protege a los ancestros. 6

De la misma manera, los dioses van asociados al Sol, el astro diurno, y los ancestros a la Luna, el astro nocturno.⁷ El Taittirīya Brāhmana menciona 28 nakṣatras⁸ a los cuales divide en dos series: los deva nakṣatras (del 1 al 14) y los yama nakṣatras (del 15 al 28). En esta lista la luna llena ha sido insertada después del nakṣatra número 14, y la luna nueva después del 28.⁹ Es decir que el śukla pakṣa, la mitad ascendente, tiene relación con los deva nakṣatras, los nakṣatras de los dioses; mientras que el kṛṣṇa pakṣa, la mitad descendente, está relacionado con los yama nakṣatras, los nakṣatras de Yama (el dios de la muerte), obviamente relacionado con los ancestros.

El identificar a los dioses con la parte luminosa de los ciclos resulta natural si tomamos en cuenta que la palabra deva (dios) es sinónimo de brillante o luminoso, y está emparentada con divā, que significa "en el día," así como con dyaus, el cielo. En los tres casos se trata de algo que brilla, que tiene que ver con la luz.¹⁰

La importancia del período ascendente de los tres ciclos está resumida al comienzo del Grhya Sūtra de Gobhila:

Durante el movimiento del Sol hacia el Norte, en tiempo de luna creciente, en un día auspicioso, antes del mediodía; él debe saber que éste es el período [adecuado para celebrar las ceremonias]. 11

En las Upaniṣads, las dos mitades de estos ciclos se han convertido en los dos posibles caminos que puede tomar el alma después de la muerte. El sendero relacionado con las mitades ascendentes o de luz es llamado deva yāna, la ruta que conduce a los dioses; y el sendero asociado con las mitades descendentes, o de oscuridad, es el pitṛ yāna, el camino de los ancestros.¹²

Según la Brhad Āraṇyaka Upaniṣad aquéllos que al morir proceden a lo largo del devayāna pasan primero a la luz, de la luz al día, de ahí a la mitad del mes correspondiente a la luna creciente, y enseguida a los seis meses durante los cuales el Sol avanza hacia el Norte. Entran entonces al mundo de los dioses, de donde pasan al Sol, y del Sol al rayo o al fuego. De aquí son guiados a los mundos de Brahmā, de los cuales no hay retorno; es decir que son liberados y ya no reencarnan.¹³

Los que siguen el pitṛyāna, por otra parte, pasan al humo, a la noche, a la mitad del mes en que la Luna decrece, a los seis meses durante los cuales el Sol se mueve hacia el Sur, y de aquí al mundo de los ancestros y a la Luna. Habiendo llegado a la Luna se convierten en alimento para los dioses -ya hemos hablado de la Luna como alimento del Sol o de los inmortales- y después de un tiempo regresan al mundo y reencarnan. De esta manera aquéllos que recorren el pitṛyāna "rotan".¹⁴

Estas dos rutas están resumidas en el siguiente diagrama:

RUTA DE LOS DIOS

RUTA DE LOS ANCESTROS

devayāna

pitryāna



Diagrama 2: Las dos rutas.

La Chāndogya Upaniṣad¹⁵ también describe las dos rutas, pero incluye una variante interesante. En el sendero de los dioses, después del uttarāyana, en lugar del mundo de los dioses se encuentra el año; mientras que en el sendero de los ancestros, después del dakṣiṇāyana, se especifica que quienes lo recorren no alcanzan el año.¹⁶ Aquí nos encontramos nuevamente con la idea expresada en los Brāhmanas de que alcanzar u obtener el año es ir más allá del tiempo, de los procesos cíclicos, y obtener la inmortalidad. En este caso la rueda de las transmigraciones queda incluida, en forma expresa, dentro de los procesos cíclicos que deben ser trascendidos.¹⁷ Como se puede ver, la mitad ascendente del ciclo es una fase de luz, de expansión y de liberación; mientras que la fase descendente representa oscuridad, contracción y rotación continua en la rueda de las transmigraciones.

También en la Bhagavad Gītā se mencionan las dos rutas.¹⁸ Sólo que si en las Upaniṣads lo que determina cuál de los dos senderos tomará el difunto son su comportamiento y sus acciones en la vida,¹⁹ en la Gītā lo importante es el momento en el cual sobreviene la muerte. Los que "se van" (yānti) por el fuego, en la luz, durante el día, en el śukla pakṣa, o durante el uttarāyana, van al Brahman y ya no regresan. Pero aquéllos que se van hacia la luz de la Luna por el humno, durante la noche, en el kṛṣṇa pakṣa, o durante el dakṣiṇāyana, éstos sí regresan.²⁰

La ilustración más dramática de la importancia del momento de la muerte en relación con la fase del ciclo anual, es el episodio de la muerte de Bhīṣma, en el Mahābhārata. Durante la batalla de Kurukṣetra, en el enfrentamiento entre los Kauravas y los Pāṇḍavas, Bhīṣma cae mortalmente herido, atravesado por innumerables flechas. Al momento de caer, Bhīṣma vio que el Sol se había empequeñecido,²¹ y escuchó una voz celeste exclamando que él, un mahātmā, hijo de Gaṅgā, no merecía morir durante el dakṣiṇāyana. Entonces Bhīṣma sostuvo los prāṇas (aires vitales) -es decir, permaneció con vida- y deseando la llegada del uttarāyana,²² declaró que se iría a su antigua morada cuando el Sol hubiera girado hacia el Norte.²³ Enseguida reafirmó sus intenciones diciendo: "... sostendré los prāṇas deseoso de morir en udagāyana (uttarāyana)."²⁴

Era tal el número de flechas que tenía clavadas en el cuerpo, que al caer no tocó el suelo sino que quedó acostado sobre una cama de flechas (un poco como la cama de clavos de un fakir). Bhīṣma era reconocido por su sabiduría no sólo entre los Kauravas, a quienes pertenecía, sino también por los Pāṇḍavas; y durante las 58 noches²⁵ en que permaneció sobre su cama de flechas, impartió todo tipo de enseñanzas sobre diversos temas. Estas enseñanzas que son puestas en boca de Bhīṣma, constituyen una buena porción de la epopeya y se encuentran en el importante Śanti Parvan, el "Libro de la paz."

Una vez agotado el período de 58 días, siendo ya el momento del solsticio de invierno, Bhīṣma vio que el Sol ya había girado,²⁶ y afirmó además que el pakṣa lunar merecía ser śukla, lo cual indica que el momento de su muerte no sólo debía ser en la mitad ascendente del ciclo solar anual, sino también en la del ciclo lunar.²⁷ Después de esto, Bhīṣma dio sus instrucciones finales y permitió que su alma abandonase el cuerpo.²⁸

2.b LOS MOMENTOS CRITICOS DE LOS CICLOS: LA TRANSICION
ENTRE AMBAS MITADES

Si los ciclos constan de una mitad ascendente y otra descendente, es natural que deban existir dos momentos en los cuales suceda el cambio entre una mitad y la otra. Como puede apreciarse en la figura 1 (p. 42), el final del ciclo ascendente y el comienzo del descendente, están unidos por el atardecer, la luna llena y el solsticio de verano; mientras que el final del ciclo descendente, y el comienzo del ascendente, van unidos por el solsticio de invierno, la luna nueva y el amanecer. Estos dos puntos extremos y opuestos de los distintos ciclos son la culminación de cada una de las mitades, pero pueden también ser momentos críticos en los cuales está en juego la continuación del ciclo. Esto es cierto sobretodo en el caso del final del ciclo descendente, cuando la luz debe renacer para abrir el ciclo nuevo. En este sentido podríamos decir, junto con W.N. Brown,²⁹ que así como el Sol fue originalmente creado por medio del sacrificio, cada mañana renace gracias a la repetición del sacrificio original. El nacimiento diario del Sol es posible gracias a la ayuda proporcionada por la celebración de la ceremonia matutina llamada pravargya, la cual ya aparece en el himno asya vāmasya del Rg Veda.³⁰ Brown sugiere que, si bien el himno asya vāmasya no lo dice en forma explícita, parece estar implícito

el que la no celebración diaria del sacrificio traería como consecuencia el colapso del sistema cósmico, y un regreso al caos original, anterior a la creación del mundo.³¹ Según Kuiper,³² se da una situación análoga en el caso del ciclo anual, ya que al finalizar el año (al llegar el solsticio de invierno) los poderes del caos amenazaban con irrumpir en el mundo, por lo cual era necesario encontrar al Sol en la oscuridad del inframundo a fin de rescatarlo y lograr que diera comienzo un nuevo año.³³ En la opinión de Kuiper,³⁴ hay indicios que permiten suponer que, en la mitología védica, Viṣṇu participaba en este acto de rescatar al Sol.

La importancia de los momentos de transición entre las mitades de los ciclos se hace evidente al constatar que se trata de ocasiones que requieren de la celebración de sacrificios. En los textos Brāhmaṇas y en la literatura védica posterior, los rituales matutinos y vespertinos -al igual que los de luna nueva y luna llena- son fundamentales. Pero estos momentos de transición también son considerados como puertas hacia el otro mundo, o hacia la liberación. El Jaiminīya Brāhmaṇa se refiere al día y a la noche como dos grandes océanos impasables que van y vienen con un movimiento revolvente y alternado, al igual que las pisadas en un camino. Aquellos que realizan el agnihotra³⁵ por la noche entran al océano nocturno, y los que lo hacen después del amanecer entran al océano diurno. Sin embargo, hay dos momentos en

que pueden ser cruzados los dos océanos por una especie de abertura, y estos momentos se dan cuando el Sol ya se ha puesto, pero antes de que sea obscuro, y por la mañana, cuando ya hay luz pero antes de la salida del Sol. Esto es, en los crepúsculos.³⁶ El Jaiminīya Brāhmana también describe al día y la noche como dos perros: Śabala, el día, y Śyāma, la noche. La manera de evitar caer en las garras de cualquiera de los dos es la misma, realizar el agnihotra en el momento recién indicado. En esta forma, quien realiza el agnihotra logra escapar de las dos muertes: el día y la noche.³⁷

Es posible que en un himno funerario del Rg Veda dedicado a Yama, el rey de los muertos, haya una referencia a este estrecho pasaje entre el día y la noche:

El que ha pasado más allá, a lo largo de los grandes desfiladeros empinados, indicándoles el camino a muchos; el hijo de Vivasvan, el colector de hombres, el rey Yama ... 38

Según el Śatapatha Brāhmana, el agnihotrin coloca sus manos sobre el Sol por medio de la oblación vespertina, y sus pies sobre el Sol por medio de la oblación matutina. El Sol, al salir, lo levanta, y de este modo trasciende la muerte.³⁹ Este mismo texto se refiere a la noche de la luna nueva como la puerta del año,⁴⁰ y en otra parte dice que la dirección noreste es la puerta del mundo celeste, mientras que la dirección sudeste es la puerta del mundo de los ancestros.⁴¹ Esta asociación es lógica, ya que la dirección noreste es

aquella en la cual sale el Sol en el solsticio de verano, al terminar el uttarāyana (asociado al devayāna); y la dirección sudeste es la que ve salir al Sol en el solsticio de invierno, cuando termina el dakṣiṇāyana (asociado al pitryāna). El Kauṣītaki Brāhmaṇa,⁴² por su parte, dice que el año se obtiene en los solsticios, cuando el Sol se detiene.⁴³

Los himnos dedicados a Uṣas son prueba de la importancia concedida en el Rg Veda a la transición entre la noche y el día. Y son precisamente los puntos de transición entre día y noche -los dos crepúsculos- los que resumen el valor concedido a los distintos períodos de transición. Estos momentos de unión o transición son llamados saṁdhi en la literatura védica, y saṁdhyā en textos posteriores.⁴⁴ En el hinduismo, el término saṁdhyā designa al amanecer, el atardecer y el mediodía, así como a los rituales prescritos para estas horas del día. El concepto de saṁdhyā también formará parte de la teoría de los yugas.

NOTAS DEL CAPITULO 2

1. Cada pakṣa constituye un medio mes o ardha māsa. En la literatura védica, el śukla pakṣa y el kṛṣṇa pakṣa son también llamados pūrva pakṣa y apara pakṣa respectivamente. En el ŚB (8.4.2.11; 3.18) aparecen como yava y ayava. Para referencias se puede consultar Macdonell & Keith, Vedic Index 2, pp. 162-63. Ver la nota 43 del capítulo 1.
2. Ver el apéndice.
3. Cuanto más lejos se está del ecuador, más largo es el crepúsculo, y su duración disminuye en la medida en la que la latitud geográfica se va acercando a cero.
4. ŚB 2.4.2.8
5. ŚB 2.1.3.1; según la traducción de Eggeling, pt. 1, p. 289.
6. ŚB 2.1.3.3; según Eggeling, *ibid.*
7. La Praśna Upaniṣad (1.5,9-13) relaciona al Sol y los períodos ascendentes con la vida (prāna), mientras que la Luna y los períodos descendentes van asociados a la materia (rayi).
8. Los nakṣatras o mansiones lunares son porciones del zodiaco. Un nakṣatra es la porción que recorre la Luna en un día, y por lo tanto existen 27 (a veces 28) nakṣatras, coincidiendo con la duración del mes lunar sideral.
9. TB 3.1.1-2. Ver Dumont, "The Iṣṭis to the Nakṣatras in the Taittirīya-Brāhmaṇa," en PAPS 98(1954), p. 205.
10. Estas tres palabras se derivan de la raíz div, brillar; y son cognadas de un buen número de términos equivalentes en otros idiomas indoeuropeos, tales como el griego Zeus, el latín deus y diēs (día), y el germánico Tīwaz (nombre del dios celeste). La raíz indoeuropea es *deiw-, brillar (HDE, p. 1511).
11. GGŚ 1.1.3; según la traducción de Oldenberg, The Grihya Sūtras, pt. 2, p. 13. Ver ŚGS 1.5.5 y PGS 1.4.5, donde se repite la misma idea. Según la Praśna Upaniṣad (1.12-13), los ṛṣis o sabios videntes llevan a cabo sus sacrificios en el śukla pakṣa, mientras que los "otros" (itara) los realizan en el kṛṣṇa pakṣa. De la misma manera, aquéllos que tienen relaciones sexuales durante el día derraman su vida (prāna), pero quienes las consuman por la noche cumplen con las reglas de castidad (brahmacarya).

12. Ya en el RV aparecen los términos devayāna (10.98.11) y pitryāna (10.2.7), pero es difícil saber el sentido exacto de estos versos. En RV 10.2.3 se menciona el camino de los dioses (devānām panthām), y tanto Geldner como Renou (EVP 14, p. 61) interpretan esto como una alusión a la vía ritual del sacrificio, la cual conduce a los dioses. Ver las notas de Renou (ibid., p. 62) sobre RV 10.2.7 y RV 10.51.5 (ibid., p. 79). Véase asimismo la nota de Geldner a RV 10.88.15, verso en el cual también se habla de dos caminos, el de los dioses (devānām) y el de los mortales (martyānām). Parece poco probable que el sentido de los dos caminos sea el mismo en el RV que en las Upaniṣads, pero es difícil establecer una comparación ya que no sabemos exactamente a qué se refieren estos pasajes del RV.
13. BAU 6.2.15. La expresión empleada para indicar que ya no hay retorno es na punar āvṛtīh; la palabra āvṛtti (retorno) proviene de la raíz vṛt, la cual, como hemos visto, es constantemente utilizada para indicar movimiento cíclico o giratorio.
14. BAU 6.2.16. "Rotan": parivartante (pari + la raíz vṛt). Es posible que los dos caminos que puede seguir el alma después de la muerte hayan sido uno solo en tiempos anteriores a las Upaniṣads. Esta es la opinión de Bodewitz (Jaiminīya Brāhmaṇa ..., p. 121, n. 22), en base a lo expuesto en JB 1.49, donde la ruta del difunto es una combinación de las dos mitades de los ciclos. Cuando el muerto es quemado en la pira funeraria, el humo le sacude el cuerpo, del humo pasa a la noche, al día, al kṛṣṇa pakṣa, al śukla pakṣa, y de ahí al mes. Este recorrido en zig-zag seguramente representa las etapas sucesivas por medio de las cuales se va trascendiendo el tiempo. Tras de haber llegado al mes, el difunto debe responder a la pregunta: ¿quién eres?, y será la naturaleza de su respuesta la que determine si podrá o no trascender el año y alcanzar la inmortalidad. La respuesta correcta se encuentra en JB 1.50. Ver Bodewitz, pp. 110-16. Śaṅkara (s. viii e.c.) interpreta simbólicamente las diferentes etapas de las dos rutas, diciendo que se trata de referencias a diversas divinidades, las cuales conducen al Ser a lo largo del camino. Al respecto se puede consultar Potter, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils, pp. 25-26.
15. Ver ChU 5.10.1-6 y 4.15.5.
16. naite samvatsaram abhiprāpnuvanti.
17. Hay otra diferencia en la descripción que hace la Chāndogya Upaniṣad de las dos rutas. Curiosamente, los que recorren el devayāna pasan por la Luna después de haber estado en el Sol, y antes de llegar al rayo. Y los que van por el pitryāna, pasan por el espacio (ākāśa) entre el mundo de los ancestros y la Luna. El hacer que los viajeros del devayāna tengan que

pasar por la Luna, aunque sea sólo momentáneamente, es concederle cierta importancia al astro nocturno. La Kauṣītaki Brāhmaṇa Upaniṣad (1.2) va más lejos aún, al afirmar que todos aquellos que dejan este mundo van a la Luna; pero aclara que es el kṛṣṇa pakṣa, la mitad oscura del mes lunar, el que ocasiona el renacimiento en este mundo. De este modo, la idea central sigue siendo la misma.

18. La Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad y la Chāndogya Upaniṣad probablemente representen una versión más antigua de estos conceptos que la de la Gītā. Ver van Buitenen, The Bhagavadgītā in the Mahābhārata, pp. 102-105 y p. 166, n. 9.
19. En las Upaniṣads, el devayāna está reservado para aquellos que viven en los bosques practicando austeridades, y que meditan sobre la verdad, teniendo fe. Son los que alcanzan la sabiduría. El pitṛyāna, a su vez, es la ruta de quienes viven en las aldeas ofreciendo oblaiones, y siguiendo las prescripciones para realizar los sacrificios, así como ayudando a otros por medio de actos caritativos (BAU 6.2.15-16; ChU 5.10.1-3). Para los que ni siquiera practican los sacrificios hay un tercer camino, que viene siendo una variante del pitṛyāna ya que quienes lo recorren reencarnan, sólo que lo hacen bajo la forma de insectos u otros animales (BAU 6.2.16; ChU 5.10.8). Estas dos formas de vida y los frutos que produce, se asemejan a lo que en el Nārāyaṇīya del Mahābhārata es expuesto como la "religión" de nivṛtti (nivṛtti dharma) y la "religión" de pravṛtti (pravṛtti dharma). Nivṛtti implica abstención, está asociada con el yoga y el Sāṅkhya, y conduce a la liberación final. Pravṛtti, por su parte, indica acción, y está relacionada con la práctica de los sacrificios y con los Vedas. No otorga la liberación final, sino que ocasiona el retorno a este mundo (Mbh 12.327.36-68,88. Vol. 10, pp. 563-67, de la traducción de Roy). En ambos casos (el de las Upaniṣads y el del Mbh) podría tratarse de un intento por restarle importancia al ritualismo, que había alcanzado proporciones exageradas en el período de los Brāhmaṇas, exaltando, por otra parte, el valor de las austeridades, el renunciamiento y el misticismo. En este sentido, estas ideas forman parte de la etapa de transición del vedismo al hinduismo.
20. BhG 8.23-26 (Mbh 6.30.23-26).
21. Mbh 6.114.86-88; Roy 5, p. 327. Esto puede significar que era el atardecer, o más probablemente, ser un indicio de que el Sol se estaba empequeñeciendo debido a que se movía hacia el Sur, período en el cual la luz decrece, el dakṣiṇāyana.
22. Mbh 6.114.89; Roy, *ibid.*

23. udagāvṛtte aditye, "habiendo girado el Sol hacia el Norte," Mbh 6.114.97; ver Roy, *ibid.* La raíz es vṛt. Ver también Mbh 13.152.10; Roy 11, p. 400.
24. prānān dhārayiṣye mumūrṣur udagāyane, Mbh 6.114.98. Los pasajes referentes a la muerte de Bhīṣma los he revisado con la valiosa ayuda de R.V. Joshi. La traducción de Roy es confusa en cuanto a los términos empleados en el original para uttarāyana y dakṣiṇāyana, así como para indicar el momento en el que el movimiento del Sol cambia de dirección.
25. Mbh 13.153.27; Roy 11, p. 401.
26. divākaraḥ ... parivṛttaḥ, "el Sol giró" (la raíz es vṛt); Mbh 13.153.26; Roy, *ibid.*
27. Bhīṣma indica que el pakṣa merecía ser śukla (pakṣo 'yaṃ śuklo bhavitum arhati), lo cual implica que tal vez no lo era. Pero lo que nos interesa aquí, es la importancia concedida a la mitad ascendente del ciclo lunar, y no si efectivamente se trataba del śukla pakṣa. Para una discusión sobre este punto, se puede consultar la introducción de R.N. Dandekar al vol. 17, pt. 1, de la edición crítica del Mbh, p. lxxxiii, inciso (d).
28. Mbh 13.154.5; Roy 11, p. 403.
29. Brown, "Agni, Sun ...", en JAOS 88(1968), pp. 199, 203.
30. RV 1.164.26-30.
31. Brown, *ibid.*, p. 205.
32. Kuiper, "The Basic Concept of Vedic Religion," en Ancient Indian Cosmogony, p. 21.
33. Kuiper (*ibid.*) ve aquí el antecedente de la teoría de la época clásica, según la cual al final de cada era del mundo el universo es aniquilado para regresar al estado de caos original.
34. Kuiper, "The Three Strides of Viṣṇu," en Ancient Indian Cosmogony, p. 47.
35. El agnihotra es un sacrificio dedicado a Agni, el dios del fuego.
36. JB 1.5. Hay desacuerdo entre los diversos textos en cuanto al momento exacto para celebrar el agnihotra, ya sea antes o después de la salida y puesta del Sol; pero siempre es alrededor del amanecer y el atardecer. Ver Bodewitz, Jaiminīya Brāhmana, p. 29, donde hay varias referencias; y también

la p. 235, donde se habla sobre el simbolismo del agnihotra.

37. JB 1.6. Véase la nota siguiente.
38. RV 10.14.1; según la traducción de O'Flaherty, The Rig Veda, p. 43. Vivasvan es uno de los nombres del Sol, y no deja de ser interesante que Yama (el dios de la muerte) sea hijo del Sol, ya que es éste último quien marca el tiempo. En el mismo himno (10.14.10) se le dice al difunto que vaya más allá de los dos perros de Yama, y en AV 8.1.9, los perros de Yama se llaman Śabala y Śyāma, igual que los perros que representan al día y la noche en el JB. Aunque no podemos estar seguros de que los perros de Yama en el RV y el AV tengan el mismo significado que los dos perros del JB, se trata de una posibilidad interesante. Para diferentes explicaciones de lo que representan los perros de Yama, véase Macdonell, Vedic Mythology, p. 173.
39. ŚB 2.3.3.7,9. Ver también JB 1.11.
40. ŚB 11.1.1.1.
41. ŚB 6.6.2.4, (noreste), y 13.8.1.5, (sudeste).
42. KB 19.3 (transcrito en el apéndice de este trabajo).
43. El considerar a los momentos de transición entre las dos mitades de los ciclos como puertas es significativo en términos simbólicos, desde el punto de vista de la contraposición entre la unidad del estado trascendente -que está más allá del tiempo, en la inmortalidad- y la dualidad (y multiplicidad) del mundo creado, el cual existe en el tiempo. Si los ciclos de tiempo se dividen en dos mitades, representando a las polaridades de luz-oscuridad, expansión-contracción y ascenso-descenso, trascender el tiempo y alcanzar la inmortalidad es, simultáneamente, trascender el mundo de las polaridades para alcanzar el estado de unidad original. Desde esta perspectiva, parecería lógico que el momento propicio para trascender a las polaridades sea el punto en el cual ambas se tocan, fusionándose momentáneamente; también puede tratarse del momento central de cada medio ciclo, cuando la equidistancia de los dos puntos culminantes hace que los dos extremos se neutralicen, dejando así, una estrecha puerta de escape. De esta manera, la puerta para trascender a los distintos pares de opuestos se encuentra en el centro entre los dos extremos, o en la línea divisoria entre las mitades, y esto puede ser válido no sólo con referencia al tiempo sino también al espacio. En las concepciones del haṭha yoga y del tantrismo, la anatomía mística del ser humano estará constituida, entre otras cosas, por un conducto sutil llamado piṅgalā ubicado del lado derecho del cuerpo y representando al Sol; y por otro conducto llamado idā,

localizado del lado izquierdo, y el cual representa a la Luna. La liberación no se logra por medio de ninguno de estos dos conductos laterales, sino gracias a un tercer canal ubicado en el centro del cuerpo (coincidiendo con la columna vertebral) llamado suṣuṃṇā. Según la Haṭha Yoga Pradīpikā (4.17), el Sol y la Luna son los creadores del tiempo bajo la forma de día y noche, pero suṣuṃṇā, el canal central, es el devorador del tiempo.

44. Macdonell & Keith (Vedic Index 2, p. 423) dan varias referencias. Ambas palabras provienen del prefijo saṃ más la raíz dhā, indicando algo que une o interconecta. Empleada como verbo, esta combinación puede indicar la acción de unir o de coser. Ya hemos visto que la sucesión del día y la noche es considerada a veces como la elaboración de un tejido.

3. LA TERMINOLOGIA DE LOS YUGAS

3.a LA PALABRA YUGA

El término yuga aparece con cierta frecuencia en el Rg Veda y tiene dos significados distintos. Según el primero de ellos -que es el que más nos interesa aquí, ya que se relaciona con el tiempo- yuga quiere decir una generación. Ya hemos visto un ejemplo de este empleo de la palabra en uno de los himnos dedicados a Uṣas, la aurora, donde se dice que ella destruye las generaciones humanas.¹ Sin embargo, hay instancias en las que el significado de yuga es más bien el de una era o una edad, y no tan sólo una generación. En ocasiones la diferencia no es muy clara, y hay himnos que son traducidos por unos autores en un sentido, y por otros en el otro sentido, aunque la idea general del texto no se ve afectada por esta variación en la traducción. Así por ejemplo, en el himno 7.87, dedicado a Varuṇa, la expresión yugāya ... uparāya es traducida por Renou² como "edad futura" (âge futur), mientras que Geldner la traduce como "generación o raza futura" (später Geschlecht), y Griffith como "raza venidera" (the race that cometh). Otro ejemplo lo podemos ver en un diálogo entre Yama y Yamī, en el

cual aquél declara que:

Llegarán edades futuras, sin duda, en las que los parientes consanguíneos se comportarán como si no estuvieran emparentados. 3

Esta es la traducción de O'Flaherty, pero Geldner en lugar de "edades" emplea nuevamente "generaciones" o "razas" (Geschlechter). Por cierto que este verso es particularmente interesante, ya que hace alusión a la idea de que en eras futuras habría un deterioro en el comportamiento de los seres humanos. Y este deterioro progresivo a lo largo de las edades es uno de los elementos fundamentales de la teoría clásica de los yugas.

Pero hay algunos himnos en los cuales el sentido más amplio de "era" parece evidente. Así, en un himno cosmogónico se dice que en la primera edad de los dioses el existente (sat) nació a partir del no existente (asat).⁴

También se encuentra varias veces en el Rg Veda la expresión yuge yuge, "en cada era" (o "de era en era", o aún "era tras era",)⁵ aunque también en este caso las traducciones difieren entre si, pudiendo entenderse como "en cada generación."⁶ Es esta misma expresión (yuge yuge) la que empleará Kṛṣṇa en la Bhagavad Gītā al proclamar que nace en cada era a fin de rescatar el bien y destruir el mal.⁷

Mencionaremos además, que en un himno del Rg Veda se habla de tri yuga, tres eras, al decir que las plantas nacieron tres eras antes que los dioses.⁸

En términos generales, podemos suponer que yuga se empleaba originalmente para referirse a una generación, es decir a un período de vida humana, y con el transcurso del tiempo fue ampliando su significado para denotar otro tipo de períodos. En los Brāhmaṇas hay indicios de la existencia de yugas de 2, 3, 4, 5 y 6 años, aunque el que se menciona con más frecuencia es el de 5 años.⁹ Pero en tiempos post-védicos -en los tratados clásicos de astronomía y sobretodo en los Purāṇas, en los Śāstras y en las dos grandes epopeyas- yuga generalmente quiere decir una era; y concretamente una de las cuatro eras conocidas como Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali, o bien la suma de todas estas, en cuyo caso el conjunto recibe el nombre de mahāyuga (el gran yuga), caturyuga (los cuatro yugas) o a veces simplemente yuga.¹⁰

Si bien es cierto que en el Rg Veda en ocasiones parece claro que la palabra se usa en el sentido de "era", no hay elementos que permitan concluir que se trata de un sistema bien definido de grandes períodos de tiempo, y mucho menos de los yugas clásicos. Un pasaje del Atharva Veda habla de períodos de 100 años, de 10,000 años y de 2, 3 y 4 yugas, pero el sentido exacto no es claro.¹¹ El Taittirīya Brāhmaṇa, por su parte, también se refiere a largos períodos entre los cuales hay uno de 100,000 años y otro de 1,000, el cual resulta particularmente interesante, ya que está subdividido en cuatro partes de 250 años cada una.¹²

El empleo de un mismo término para designar tanto a una

generación humana como a una era o edad del mundo (ya sea que ambos sentidos hayan coexistido desde un principio o que uno haya dado origen al otro por extensión), es algo que tienen en común varios idiomas. Así, el griego aiōn puede indicar un período de existencia, la vida humana, una generación, una era e incluso la eternidad. Lo mismo sucede con el latín aevum,¹³ así como con saeculum, palabra que no sólo denota una generación o un período, sino que también se refiere a un período bien definido: un siglo.¹⁴ En chino, por otra parte, shì significa tanto una generación como una era o una época. Pero lo que ocurre en las lenguas semitas es de un interés especial, ya que de una misma raíz proceden palabras que, además de significar una generación o una era, indican movimiento circular. En la Biblia, la palabra hebrea dor quiere decir un período de vida, una generación, o un circuito, y dori es un campamento circular; mientras que en hebreo más moderno el verbo dirder significa rodar. Estos términos están emparentados con las palabras árabes daur (fase, período, rotación), daura (vuelta), y el verbo dāra (rotar, moverse en círculos).¹⁵ Por otro lado, en hebreo bíblico gil es una época de la vida o la edad de alguien, mientras que galgal es una rueda. Con el tiempo, gil llegó a significar también una generación, y la palabra hebrea usada en textos de gabbalah para decir reencarnación es gilgul (rodamiento, rotación).¹⁶ Estas tienen, a su vez, relación con la palabra árabe jīl, que significa generación, época, pueblo o tribu.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la palabra yuga está relacionado con uno de sus dos significados: aquél que tiene que ver con períodos de tiempo. Pero yuga tiene, además, otra acepción totalmente distinta, la cual está más claramente relacionada con su origen etimológico. Ya desde el Rg Veda, yuga significa "yugo" o "yunta",¹⁷ es decir el instrumento empleado para sujetar a los caballos por el cuello y así engancharlos al carruaje. La raíz de la palabra es yuj, la cual conlleva la idea de unir, de establecer una unión; y la relación que existe entre este significado y el papel jugado por un yugo es evidente.¹⁸ Es en este mismo orden de ideas que, en los textos de astronomía y astrología, la palabra yoga (de la misma raíz) puede significar una conjunción.¹⁹

No está del todo claro porqué yuga, que etimológicamente va asociada a la idea de unir, haya sido el término empleado para significar una generación. Pero podríamos suponer que tal vez la idea subyacente tenga que ver con el hecho de que las generaciones se suceden la una a la otra, y cada una va unida tanto a su antecesora como a la que ha de sucederla. En el Mahābhārata, Bhīṣma emplea un verbo derivado de esta raíz para decir que las diversas medidas de tiempo están unidas (yujyante) entre si, y forman parte de la gran rueda del tiempo (kāla cakra).²⁰

Burgess y Whitney²¹ sugieren que yuga, en su sentido de "unión", es utilizada para referirse a una era porque originalmente indicaba un ciclo por medio del cual diferentes sistemas

de medición del tiempo eran reconciliados o "unidos", como en el caso del yuga solilunar de 5 años del Jyotisa Vedāṅga.¹⁰ Pero esta explicación no toma en cuenta la antigua práctica de emplear la palabra yuga para designar a una generación, ni el hecho de que no hay evidencias claras de que este tipo de reconciliación calendárica fuese utilizada en tiempos del Rg Veda.²²

Luke, por su parte, opina que yuga, como término que indica unión, pasó a significar períodos de tiempo porque las generaciones surgen de la unión de hombres y mujeres.²³ Si bien esta hipótesis no es imposible, nos parece demasiado especulativa.

3.b EL JUEGO DE DADOS Y LOS NOMBRES DE LOS CUATRO YUGAS

En lo que se refiere a los nombres de los cuatro yugas clásicos (Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali), éstos tienen antecedentes interesantes en la literatura védica, en la cual van asociados al juego de dados. Este juego era común en el período védico y tenía tanto un carácter secular como un aspecto ritual. Ya en el Rg Veda²⁴ aparecen las lamentaciones de un jugador que ha perdido sus posesiones, y ha sido abandonado por su mujer y sus amigos a consecuencia de su necesidad compulsiva de jugar a los dados, los cuales ejercen sobre él un efecto intoxicante. Y en el Atharva Veda²⁵ aparece una petición a los dioses para tener éxito en el juego. Pero en los Brāhmaṇas y en los Śrauta Sūtras, el juego de dados también forma parte del rājasūya, ritual por medio del cual un rey era consagrado.²⁶

Posteriormente, en el Mahābhārata, los dados ocupan un lugar prominente, ya que es a consecuencia de la derrota del rey Yudhiṣṭhira frente a Duryodhana en un juego de dados, que los Pāṇdavas deben vivir por 12 años exiliados en el bosque, además de un 13avo año durante el cual pueden aparecer en público, pero sin ser reconocidos.²⁷ Cumplido este período, los Pāṇdavas regresan y reclaman su patrimonio, pero al ser rechazados estalla la guerra y los dos ejércitos se encuentran en la batalla de Kurukṣetra; este confrontamiento le proporciona a

Kṛṣṇa la oportunidad de exponer sus enseñanzas, y su exposición constituye el texto de la Bhagavad Gītā.²⁸

En otra sección de la epopeya, en el episodio del rey Nala, los dados también juegan un papel importante, con elementos similares a los de la historia de Yudhiṣṭhira.²⁹

No está de más señalar, por cierto, que en el Mānava Dharma Śāstra se establece que un rey debe castigar a quienes participen en apuestas,³⁰ y dice que el hombre sabio no debe practicar esta actividad ya que en un kalpa antiguo (purākalpe) fue motivo de gran enemistad.³¹ Bühler,³² siguiendo la opinión de comentaristas anteriores, ve aquí una obvia referencia a las aventuras de Yudhiṣṭhira y Nala.

Pero regresando a los nombres de los yugas, su relación con el juego de dados estriba en el hecho de que, en algunos Samhitās y Brāhmanas, estos términos designan a las diferentes tiradas de dicho juego, o según otra interpretación, a los distintos dados empleados en el mismo.

Los nombres aparecen en la Taittirīya Samhitā,³³ en una invocación a los puntos cardinales realizada durante la construcción de un altar. Aquí, cada punto cardinal va asociado a diversos elementos tales como una estación, una deidad, un ṛṣi, y cierta edad en la vida de un becerro. Entre estos elementos se encuentran las tiradas de los dados. Las encontramos también en la Vājasaneyi Samhitā³⁴ y en el Taittirīya Brāhmana,³⁵ en la sección dedicada al sacrificio llamado

purusamedha. Hay algunas variantes de los nombres en los tres textos, lo cual se puede apreciar con mayor claridad comparándolos lado a lado:

<u>Taittirīya Samhitā</u>	<u>Vājasaneyi Samhitā</u>	<u>Taittirīya Brāhmaṇa</u>
-----	Akṣarāja	Akṣarāja
Kṛta	Kṛta	Kṛta
Tretā	Tretā	Tretā
Dvāpara	Dvāpara	Dvāpara
Āskanda	Āskanda	Kali
Abhibhū	-----	-----

Cuadro 1: Los nombres de las tiradas del juego de dados.

La primera observación que podemos hacer es que se trata de cinco tiradas y no tan sólo cuatro como en tiempos posteriores, por lo menos en cuanto a su aplicación a la teoría de los yugas. Aunque también es posible que akṣarāja no sea el nombre de una tirada. Esta parecería ser la opinión de Eggeling³⁴ y Dumont,³⁵ ya que traducen la palabra como "el rey de los dados" (akṣa, dado; rāja, rey), mientras que los demás nombres no los traducen y conservan los términos sánscritos.

Por otra parte, el desfase entre las listas de la Taittirīya y la Vājasaneyi Samhitās sugiere, como lo anotan Macdonell y Keith,³⁶ que Abhibhū y Akṣarāja son idénticos.

Y esta idea se ve reforzada por el hecho de que abhibhū (abhi + la raíz bhū), significa algo que predomina, conquista o sobrepasa. Podemos agregar que la comparación de estas dos listas con la del Taittirīya Brāhmaṇa, parece indicar una equivalencia entre Āskanda y Kali.

No hay certeza en cuanto a la manera en la que se llevaba a cabo el juego; es posible, incluso, que a lo largo del tiempo las reglas hayan variado o que el juego ritual haya sido distinto del popular.³⁷ Pero si bien muchos detalles son oscuros, parece claro que la secuencia 4-3-2-1 era parte integral del juego.³⁸ El 4 se refería a Krta, el 3 a Tretā, el 2 a Dvāpara y el 1 a Kali.³⁹ De éstas, Krta era la jugada ganadora,⁴⁰ y le seguían las otras en orden descendente hasta llegar a Kali, la peor de todas.

En el pasaje del Śatapatha Brāhmaṇa que se refiere a la ceremonia real de consagración, Kali va asociado a la idea de predominancia,⁴¹ pero este sentido es poco frecuente. La palabra también aparece al inicio del himno del Atharva Veda⁴² en el cual se les solicita ayuda a los dioses para obtener buenos resultados en el juego, y Macdonell y Keith⁴³ piensan que ésta podría ser una referencia a Kali como la jugada ganadora. En este himno, Kali es invocado como el principal de los dados, y es propiciado con mantequilla clarificada a fin de que ayude al jugador. Sin embargo, esto no implica necesariamente que Kali sea la jugada ganadora, y puede incluso

tratarse de la situación contraria, es decir que represente, como es lo normal, a la temida jugada perdedora. La invocación podría obedecer, como lo anota Griffith,⁴⁴ a la necesidad de apaciguar a Kali a fin de que no perjudique al jugador. En un verso del Rg Veda,⁴⁵ el jugador se dirige al general del ejército de los dados cuando hace la promesa de apostar todo, y O'Flaherty⁴⁶ ve aquí una posible alusión a Kali como jugada perdedora. En ambos casos se podría tratar de una situación similar. Por otra parte, el Mahābhārata Kali aparece personificado como el dios de las apuestas y de la discordia.⁴⁷

La equivalencia entre los números 4, 3, 2, 1, y los nombres de las tiradas queda confirmada, por lo menos en dos de los casos, por la etimología de los términos. Dvāpara proviene de dva, dos y Tretā de tri, que significa tres. Estas palabras son cognadas de aquéllas que, en varios idiomas indoeuropeos, designan a los mismos números.

Kṛta, por su parte, es el participio pasado pasivo de la raíz sánscrita kr, hacer, y quiere decir "hecho" o "preparado", por extensión, significa algo bien hecho o bueno. Este sentido coincide con su designación para la tirada ganadora, la mejor de todas, y también con su empleo posterior para designar al mejor de los cuatro yugas, en el cual reinan la verdad y el entendimiento. El Kṛta yuga habría de ser conocido también como Satya yuga, la era del predominio de la verdad (satya). En el Mahābhārata, el dios mono Hanūmān da una ingeniosa

explicación del origen del nombre del Kṛta yuga. Según él, la mejor de las eras es llamada Kṛta porque en ella "las cosas se hacen (krta), y no quedan por hacerse (kartavya)";⁴⁸ el texto original hace uso de un juego de palabras basado en la raíz kr, que se pierde con la traducción. Pero hay otra etimología posible para krta, y es, al parecer, la preferida por Mayrhofer en su diccionario etimológico del sánscrito.⁴⁹ Se trata de la propuesta de Pisani, según la cual krta viene de una raíz indoeuropea que quiere decir "cuatro", y de la cual también se derivan los nombres empleados en otros idiomas indoeuropeos para indicar este número.⁵⁰ De ser correcta, esta interpretación no hace más que reafirmar la relación que existe entre krta y el número cuatro,³⁹ sin hacer a un lado la idea de algo completo o entero, ya que el 4 puede también indicar totalidad.

La etimología de Kali es más problemática. Kali significa discordia o pelea, y esto va de acuerdo con el hecho de que se trata de la peor de las tiradas. Más claro aún, resulta el que se haya convertido en el nombre de la peor de las cuatro eras, el Kali yuga, donde todo es discordia y egoísmo. Lo que no está muy claro es si kali llegó a significar todo lo que produce peleas y conflictos a consecuencia de ser el nombre de la jugada perdedora en el juego de dados, o si, a la inversa, la peor tirada recibió el nombre de Kali porque tal término se refería a algo negativo, que produce conflictos. Mayrhofer⁵¹ acepta que la primera explicación (que nos parece la más viable) puede ser correcta, pero no se pronuncia a su

favor en forma definitiva. Por otra parte, diversas etimologías se han propuesto para la palabra kāla(tiempo), asociándola en ocasiones con kali. Las teorías fluctúan entre los posibles orígenes indoeuropeos de los términos, y la posibilidad de que procedan de raíces pertenecientes a las lenguas dravidias habladas en el sur de la India.⁵²

La palabra empleada con más frecuencia en la literatura védica para referirse a los dados es akṣa, la cual aparece en el término akṣarāja que, como hemos visto, es el nombre de una de las tiradas. Pero akṣa tiene además otro significado, y al igual que en el caso de yuga, este segundo sentido se refiere a una parte de un carruaje. Se trata del eje, y en este caso la palabra está emparentada con el latín axis. Es posible, sin embargo, que el origen etimológico de akṣa sea distinto para los dos significados.⁵³

En los textos védicos hay otra ocasión en la que aparecen las palabras Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali. Se trata de un muy comentado verso que se encuentra en el Aitareya Brāhmaṇa, y que es considerado por Weber, Roth, Wilson, Max Müller, Muir,⁵⁴ y más recientemente Eliade,⁵⁵ como la primera mención de los cuatro yugas. Por otra parte Haug,⁵⁴ Keith,⁵⁶ y en años recientes Biardeau,⁵⁷ rechazan tal interpretación y ven en este verso una mención del juego de dados. Ya que se trata del único caso que podría constituir una prueba de la existencia de la teoría de los cuatro yugas en la literatura védica, este verso merece ser examinado con cierto detenimiento. La traducción

de Keith es la siguiente:

En Kali se convierte quien se acuesta
en Dvāpara cuando se levanta,
en Tretā cuando se pone de pie
y en Kṛta cuando se mueve. 58

Para comprender mejor el significado del verso, es necesario ubicarlo en contexto. En la sección del Aitareya Brāhmaṇa en la que se encuentra este pasaje, el texto narra la historia de Rohita, el hijo de un hombre llamado Aikṣvāka. Rohita ha huído al bosque para escapar de su padre, quien había prometido ofrecerlo en sacrificio al rey Varuṇa. En represalia por la desaparición de Rohita, el rey atrapa a Aikṣvāka, y al enterarse de esto, Rohita decide volver a la aldea. Rohita hace varios intentos por regresar, pero en cada ocasión se le presenta el dios Indra' bajo forma humana, y le habla de la importancia de mantenerse en movimiento, y exalta la forma de vida de quienes van de un lado a otro. Nuestro verso constituye la cuarta exhortación que Indra le hace a Rohita (de un total de cinco), pero es importante considerarla como la continuación de la exhortación inmediatamente anterior, la tercera, la cual dice que:

La suerte de quien está sentado también está sentada,
pero la de quien está de pie, está de pie;
la de quien se reclina, está acostada;
la suerte de quien se mueve, sin duda se ha de mover. 59

Lo que este pasaje afirma es, en otras palabras, que la fortuna de quien permanece estático será igualmente estática, es decir que no avanzará. Pero la fortuna de quien entra en

acción, se pondrá en movimiento junto con él. Es lógico entonces, que inmediatamente después (en el verso que nos interesa) se diga que quien permanece acostado, aquél que no se mueve, es como Kali, la tirada de dados que indica mala suerte, mala fortuna. Mientras que quien se mueve, aquél que actúa, es equiparable a Kṛta, la jugada ganadora que indica éxito y buena fortuna. Dvāpara y Tretā, por su parte, se refieren a dos estados intermedios en la escala graduada que va de Kali a Kṛta. Esto parece indicar, entonces, que Aitareya Brāhmaṇa 7.15.4 se refiere más bien a los dados que a los yugas.⁶⁰

Muir,⁶¹ al sostener la idea contraria, hace notar que el verso en cuestión es parafraseado en el Mānava Dharma Śāstra,⁶² donde se dice en forma expresa que se trata de los yugas. Esto sucede en la sección del texto que describe los deberes del rey, y aquí, al igual que en el Aitareya Brāhmaṇa, se exalta la importancia de actuar y de esforzarse, ya que:

... la fortuna honra al hombre
que lleva a cabo sus acciones. 63

El texto continúa diciendo que:

Los yugas Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali { son como }
la conducta del rey. Se dice que el rey es el yuga.

Dormido es { como } Kali, al despertar { como } Dvāpara,
cuando está dispuesto a actuar { como } Tretā,
y moviéndose es { como } el Kṛta yuga. 64

Como se puede ver, en este caso se ha insertado un verso que afirma que las acciones del rey corresponden a las

características de los cuatro yugas, lo cual hace que sea natural entonces, hacer en el verso siguiente una comparación con los yugas. Pero este primer verso (el cual también se encuentra en el Mahābhārata)⁶⁵ no aparece en el Aitareya Brāhmaṇa, donde tampoco se están describiendo las acciones del rey. El segundo verso del Mānava Dharma Śāstra seguramente está basado en el del Aitareya Brāhmaṇa, pero esto no es garantía de que su significado sea exactamente el mismo. Tal y como lo afirma Keith,⁶⁶ el pasaje del Mānava Dharma Śāstra (que es un texto varios siglos posterior) no constituye una evidencia para interpretar el del texto Brāhmaṇa. Sabemos, por otra parte, que en tiempos védicos el juego de dados estaba relacionado con el rey, y resulta interesante constatar que más tarde, en el Mahābhārata y en el Mānava Dharma Śāstra, cuando los nombres de las tiradas del juego de dados se han convertido en los nombres de los yugas, se establece una relación entre el rey y los yugas.

A estas alturas, cabe preguntar porqué estos cuatro nombres, relacionados con el juego de dados, pasaron a designar a cuatro períodos de tiempo. ¿Qué tienen en común los dados y los yugas? La respuesta a esta pregunta, o por lo menos un indicio de su posible explicación, podría estar en el mismo Rg Veda. En el himno que describe las lamentaciones del jugador de dados que lo ha perdido todo, se afirma que los dados se rigen:

... por reglas tan inmutables
como las del dios Savitr ... 67

Y que:

... no se inclinan ni siquiera ante la ira de aquéllos cuyo poder es aterrador; el mismo rey se inclina ante ellos. 68

Ahora bien, las reglas o leyes (dharmas) del dios Savitr, quien posiblemente sea una representación del Sol del amanecer y del atardecer,⁶⁹ o del poder vitalizante del astro diurno, seguramente son las leyes que hacen que el Sol salga y se ponga; que cumpla con sus ciclos. En todo caso, sin duda se trata de leyes naturales, de leyes cósmicas, y lo que dice este verso del Rg Veda es que los dados también obedecen a leyes inmutables que están más allá del control de los humanos, y más cerca del mundo de los dioses. Las fuerzas que controlan el movimiento de los dados son, entonces, una expresión más de las leyes naturales, a las cuales también está sujeto el tiempo con sus diversos ciclos.⁷⁰ Podríamos decir que así como los dados al moverse funcionan como agentes de la fortuna y el destino, de la misma manera los yugas -y todos los ciclos de tiempo- giran incesantemente señalando el destino del mundo.⁷¹

Viendo la relación entre los dioses y los dados desde otro ángulo, un verso del décimo mandala (libro) del Rg Veda dice que:

... los dioses se mueven como los dados,
que nos dan riqueza y nos la quitan. 72

reafirmando así el carácter cíclico del ir y venir de la fortuna.

La interrelación entre los dioses, los dados y el destino, puede verse en la similitud que existe entre ciertas palabras. El término que designa a los dioses es deva, mientras que devana (o adhi devana) es, en el Rg Veda, el lugar sobre el cual se lanzaban los dados,⁷³ y con el tiempo devana llegó a ser sinónimo de dado. El destino, por otra parte, recibe (entre otros) el nombre de daiva, es decir aquéllo que es de, o está relacionado con los dioses. Este término aparece en el Mahābhārata, donde el destino va íntimamente ligado al tiempo.⁷⁴ Es interesante, además, el hecho de que el verbo empleado para decir que alguien juega a los dados sea dīvyati.⁷⁵ Según las gramáticas tradicionales, todas estas palabras son derivaciones de una misma raíz, div, la que por un lado transmite la idea de brillar,⁷⁶ y por otro la de jugar a los dados o alegrarse. Si bien el origen etimológico común de estos dos sentidos de la raíz div es algo incierto,⁷⁷ no deja de ser interesante la coincidencia.

Otra posible conexión entre los dados y los yugas se deriva de la estrecha relación que existe entre los conceptos de tiempo y los de espacio. Tiempo y espacio constituyen el sistema de coordenadas por medio del cual se ubican tanto las cosas como las acciones, y la literatura védica es muy minuciosa en cuanto al lugar y el momento apropiados para la celebración de los diversos rituales. La interrelación de estos dos marcos de referencia está plasmada en la gramática

misma del sánscrito, ya que el caso locativo sirve para ubicar algo tanto en el espacio como en el tiempo.⁷⁸

Ya hemos visto que en la Taittirīya Samhitā,³³ cada una de las tiradas de los dados va asociada a una de las cinco direcciones del espacio. Comenzando por el Este, y culminando en el cenit, el orden es el siguiente:

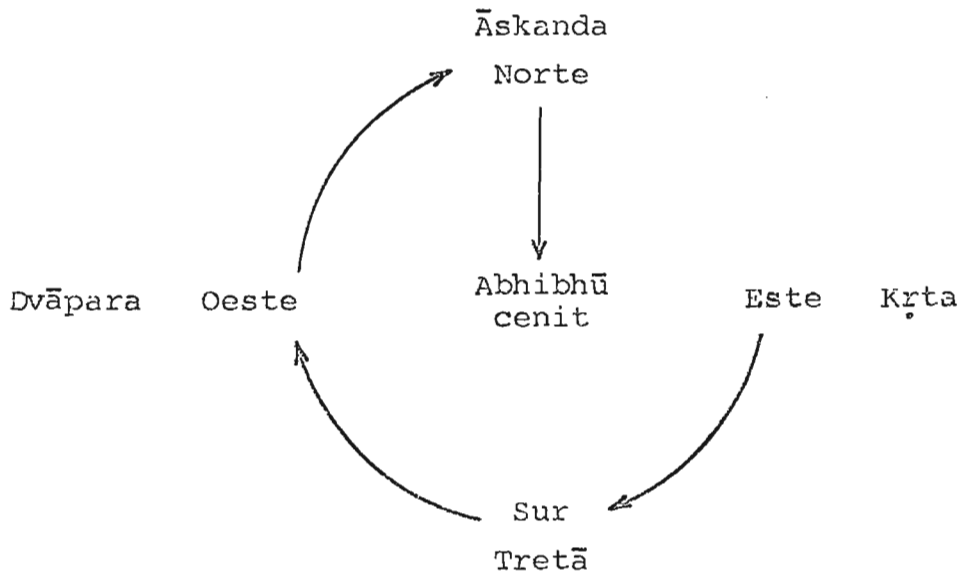


Diagrama 3: Los puntos cardinales y las tiradas de dados.

En el Śatapatha Brāhmaṇa, cuando los dados intervienen en el rājasūya, la ceremonia de consagración real, el sacerdote coloca cinco dados en las manos del rey mientras recita un verso de la Vājasaneyi Samhitā que dice:

¡... tu eres preeminente; que estas
cinco direcciones (diśah) tuyas prosperen!⁷⁹

Parece claro que en este acto, al recibir los dados, el rey establece su supremacía sobre los puntos cardinales, afirmando así, su dominio sobre el territorio del reino. Todo esto significa que los dados pueden haber servido para simbolizar a los puntos cardinales, y no resulta tan sorprendente entonces, que más tarde hayan sido utilizados para designar a los yugas. De representar espacio, pasaron a representar tiempo, una transición muy natural en una cosmovisión que establece equivalencias entre el microcosmos y el macrocosmos, y que acepta la existencia de correspondencias entre los diferentes elementos que integran el universo. En un pasaje del Mahābhārata,⁸⁰ se afirma que la transición o unión (saṁdhi) entre el Tretā yuga y el Dvāpara yuga es el río Narmadā. De esta manera el tiempo es identificado con el espacio, y mas precisamente aún, un período de transición en el tiempo es identificado con una línea divisoria (o de transición) en el espacio. La elección del río Narmadā seguramente no es casual, ya que en textos clásicos se le considera (junto con la cordillera Vindhya) como la línea divisoria entre el norte y sur de la India; es decir, entre el Uttārapatha (camino del norte) o Āryāvarta (el lugar de los aryas), y el Dakṣiṇāpatha (camino del sur).⁸¹

En otra sección de la epopeya, la interconexión entre tiempo y espacio se hace evidente cuando Vaiśravaṇa instruye

al rey Yudhiṣṭhira, explicándole que:

El guerrero perseverante que conoce el tiempo
y el lugar (deśakāla), así como las reglas de
todas las leyes, ... él gobierna la tierra. 82

Quien actúa de esta manera, continúa, logra obtener fama en este mundo, y un buen viaje después de la muerte; y fue gracias a su conocimiento del tiempo y el lugar apropiados para actuar, que el dios Indra logró entronizarse en el cielo.⁸³

Una tercera manera de explicar la utilización de los nombres de las tiradas de dados para nombrar a los yugas, puede ser el simple hecho de que tales nombres indicaban una graduación cuantitativa y cualitativa. Así, cuando iba tomando forma concreta la idea de una serie de eras sucesivas que traían consigo un deterioro gradual en la calidad moral de las personas, los términos Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali, eran los candidatos perfectos para designar a tales períodos. En contraposición, es posible que la precisión numérica implícita en los nombres de las tiradas, es decir la secuencia 4-3-2-1, haya influido sobre algunas de las descripciones de los yugas. Esto lo podríamos ver por ejemplo, en el hecho de que la duración de la vida humana es de 400 años en Kṛta yuga, y de 300, 200 y 100 años, en los yugas siguientes;⁸⁴ o en la afirmación de que la ley, el dharmā, se sostiene sobre cuatro patas en el Kṛta yuga, sobre tres en el Tretā, sobre dos en Dvāpara, y se tambalea sobre una sola pata en la oscura era de Kali.⁸⁵

Hemos sugerido tres posibles explicaciones de porqué estos términos, asociados originalmente con el juego de dados, se emplearon para designar a los yugas clásicos. Lo más probable es que ninguna de estas explicaciones deba ser considerada como la única, y es más bien la combinación de las tres -junto con otros factores- la que nos permite tener una mejor idea de cómo se dio el proceso de transición. Hay que recordar que esta transición seguramente se fue dando a lo largo de un período considerable. En el mismo Mahābhārata, donde la teoría de los yugas aparece ya claramente definida, todavía encontramos a Kṛta y Dvāpara como nombres de tiradas de dados.⁸⁶ En la opinión de Kane,⁸⁷ Kṛta, Tretā, Dvāpara y Kali, designan a los yugas a partir del siglo IV a.e.c., y tal vez aún desde antes. Esto coincide, grosso modo, con la transición del vedismo al hinduismo.

Debemos también decir que en uno de los Brāhmanas tardíos, el Sadvimśa,⁸⁸ encontramos los nombres Kṛta, Khārvā, Dvāpara y Puṣya. El texto los emplea para referirse a la luna nueva (Kṛta) y a la luna llena (Khārvā), así como al día anterior a la luna nueva (Dvāpara) y al día anterior a la luna llena (Puṣya). Este último nombre, Puṣya, aparecerá después en varias ocasiones como uno de los nombres del Kali yuga; esto es algo que resulta interesante y acerca de lo cual trataremos en el capítulo 7. Finalmente, el Dvāpara yuga es mencionado en el Gopatha Brāhmana,⁸⁹ otro texto védico tardío.

NOTAS DEL CAPITULO 3

1. RV 1.124.2; citado en el capítulo 1 (p. 13 y nota 9).
2. RV 7.87.4; Renou, EVP 5, p. 71.
3. RV 10.10.10; según la traducción de O'Flaherty, The Rig Veda, p. 248. El mismo verso se repite en AV 18.1.11, para cuya traducción Whitney también utiliza la expresión "edades futuras" (later ages); Whitney, Atharva Veda, pt. 2, p. 818. Las palabras sánscritas son uttarā yugāni.
4. devānām pūrvye yuge 'sataḥ sad ajāyata, RV 10.72.2. El verso siguiente (10.72.3) lo repite con la variante devānām yuge prathame. En este caso, Geldner traduce "edad" (Zeitalter).
5. Por ejemplo, en 1.139.8, 6.8.5 y 6.36.5.
6. Tomando RV 1.139.8 como ejemplo, Geldner traduce yuge yuge como "en cada generación" (in jedem Menschengeschlecht), mientras que Renou (EVP 5, p. 8) prefiere decir "de era en era" (d'âge en âge).
7. sambhavāmi yuge yuge, BhG 4.8 (Mbh 6.26.8).
8. devebhyas triyugaṃ purā, RV 10.97.1. Este verso es citado en SB 7.2.4.26, donde al parecer es interpretado como "anteriormente en tres yugas"; ver Eggeling, pt. 3, p. 339, n. 1; y Macdonell & Keith, Vedic Index 1, p. 330.
9. Pingree, "History of Mathematical Astronomy in India," en DSB 15 & 16, pp. 534-35. Cada uno de estos años lleva un nombre. En el TB (3.4.11) por ejemplo, la lista es: Samvatsara, Parivatsara, Idāvatsara, Idvatsara y Vatsara (texto y traducción en Dumont, "The Human Sacrifice in the Taittirīya Brāhmaṇa," PAPS 107 [1963], p. 180). Esto coincide con la lista de la VS (traducida en Eggeling, pt. 5, p. 415), pero en otra sección, el mismo TB da una lista de 6 años en lugar de 5 (TB 3.10.4, en Dumont, "The Special Kinds of Agnicayana . . .," PAPS 95 (1951), p. 635. Ver Macdonell & Keith, Vedic Index 2, p. 412, donde se dan varias referencias.
10. En los textos astronómicos y astrológicos, al igual que en otros como el Mbh y los Purānas, en ocasiones se habla de yugas de otras duraciones, especialmente del de 5 años, según es explicado en el Jyotiṣa Vedāṅga. Este yuga de 5 años era

empleado para sincronizar los cálculos solares con los lunares, y será descrito en el capítulo 6 (nota 33).

11. "Cien, diez mil años (ayuta), dos períodos (yugas), tres, cuatro, hacemos para tí; que Indra y Agni, que todos los dioses te aprueben sin mostrar enemistad." AV 8.2.21, según la traducción de Whitney (pt. 2, p. 480). Macdonell & Keith (2, p. 192) señalan que de aquí se podría inferir que un yuga es mayor que un ayuta, pero agregan que no puede haber certeza al respecto. Shamasastry (Drapsa: The Vedic Cycle of Eclipses, p. 101) opina que antiguamente yuga también se refería a un período de 15 días, pero sus argumentos son muy especulativos. Tilak, a su vez (según Mankad, "The Yugas," en PO 6 (1941-42), pp. 211-12) piensa que un yuga puede haber sido un período de un mes.
12. TB 3.12.9, en Dumont, "The Special Kinds of Agnicayana . . .," PAPS 95(1951), pp. 673-74. En el caso del período de 1,000 años, se trata de la duración de un ritual dedicado a Soma, en la ocasión en que fue celebrado por primera vez por los creadores del universo, los viśvasrj.
13. Tanto aiōn en griego, como aevum en latín, "edad" en español (por intermedio de aetās) y age en inglés, vienen de la raíz indoeuropea *aiw-, la cual da la idea de fuerza vital, vida y eternidad (HDE, p. 1505).
14. Resulta interesante ver que la palabra "secular", que se utiliza para denotar cuestiones temporales en contraposición a las espirituales, proviene de saeculum. La idea parece ser que lo no espiritual es aquello que tiene que ver con el tiempo, que se da en el mundo en el que existe el tiempo. Después de todo, por algo se emplea el adjetivo "temporal".
15. Por cierto que daur es el término empleado por el astrónomo árabe Al Biruni (s. xi) para referirse al caturyuga o mahāyuga. Véase Kennedy, Engle & Wamstad, "The Hindu Calendar as Described in Al-Bīrūnī's Masudic Canon," en JNES 24(1965), p. 276.
16. Ver Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, pp. 242-43; 250; 280-84.
17. Por ejemplo en RV 1.184.3.
18. La raíz indoeuropea es *yeug-, unir, de donde vienen yugo (en español), yoke (en inglés), joug (en francés) y joche (en alemán), así como otras palabras que se refieren a la unión de diversos elementos, tales como conjunción, juntar, y conyugal (HDE, p. 1550).

19. Como por ejemplo al final de Yavanajātaka 21 y 24. Pingree, The Yavanajātaka of Sphujidhvaja 1, pp. 202, 208 (texto); 2, pp. 63, 65 (traducción).
20. Mbh 4.47.1-2
21. En su comentario a SS 1.56. Burgess & Whitney, Sūrya Siddhānta, p. 181.
22. Sobre la dificultad para detectar sistemas de días y meses intercalarios en las Samhitās y los Brāhmaṇas, se puede consultar Keith, "The Vedic Calendar," en JAOS (1914), pp. 627-40, donde critica varias de las interpretaciones fantásticas que Shamasastri hace al respecto.
23. Luke, "Indo-Iranian Terms Denoting Time," en JD 1 (1976), p. 370. Esta explicación ya había sido sugerida por Dimmitt Church y otros autores (The Yuga Story ... , p. 70).
24. RV 10.34; traducción en O'Flaherty, The Rig Veda, pp. 240-41.
25. AV 7.109
26. Ver por ejemplo ŚB 5.4.4.6. Para más referencias se puede consultar Macdonell & Keith, Vedic Index 1, p. 4, n. 28.
27. No podemos evitar notar que la duración del exilio de los Pāṇḍavas se ajusta al patrón numérico establecido por los 12 meses del año más un 13avo mes intercalario. En otra sección de la Epopeya (1.55.31-32), el rey Yudhiṣṭhira envía a su hermano Dhananjaya (Arjuna) al bosque por un período de 1 año más 1 mes (véase la nota de van Buitenen sobre este pasaje; 1, p. 446). Por otra parte, 12 años es también la duración del ciclo de Júpiter, ciclo que juega un papel importante en varios textos astronómicos y astrológicos, y que se convirtió en el reloj que determina el momento de celebrar el kumbha mela (o kumbha parva), una de las festividades religiosas más importantes del hinduismo.
28. El episodio del juego de dados de Yudhiṣṭhira aparece en el Sabhā Parvan, el segundo libro de la Epopeya (Mbh 2.43-72). Van Buitenen (1, p. xv) considera que Yudhiṣṭhira no podía evitar participar en el juego de dados -aún ante la posibilidad de perder su reino- porque tal juego formaba parte de su ceremonia de consagración como rey, su rājasūya. De hecho, para van Buitenen (2, p. 6) es tal la importancia del rājasūya en este libro del Mbh, que sugiere que el Sabhā Parvan es, en su estructura, una dramatización épica del ritual védico. Al respecto se puede consultar su introducción al Sabhā Parvan ("The Book of the Assembly Hall") en el vol. 2 de su traducción. En las pp. 27-30, trata sobre el juego de dados de Yudhiṣṭhira.

29. Mbh 3.50.78. Van Buitenen (2, p. 183) considera que en el caso de Nala, el juego de dados no forma una parte tan integral de la historia como en el caso de Yudhiṣṭhira.
30. MDhŚ 9.224
31. MDhŚ 9.227
32. En una nota a MDhŚ 9.227. Bühler, The Laws of Manu, p. 381.
33. TS 4.3.3; Keith, The Veda of the Black Yajus School, p. 328.
34. VS 30.18. Traducción en Eggeling, pt. 5, p. 416.
35. TB 3.4.16; texto y traducción en Dumont, "The Human Sacrifice", PAPS 107(1963), p. 181.
36. Vedic Index 1, p. 3.
37. Ibid., pp. 3-4.
38. Ibid.
39. Keith ("The Game of Dice," JRAS (1908), pp. 826-27) señala la comparación de Kṛta con el ritual catuṣṭoma (de catur, cuatro) en TB 1.5.11.1 y en ŚB 13.3.2.1, como ejemplos de la equivalencia entre Kṛta y el número 4. Pero piensa que Kṛta pudo también haber representado al 5 antiguamente, y que esta tradición sobrevivió en el juego ritual. En todo caso, la costumbre hizo que Kṛta se convirtiera prácticamente en sinónimo de una tirada relacionada con el 4.
40. La Chāndogya Upaniṣad (4.1.4) dice que todas las otras tiradas pertenecen al poseedor de Kṛta, la ganadora. Macdonell & Keith (Vedic Index 1, p. 4) señalan a RV 1.41.9 como evidencia de que Kṛta era la jugada ganadora. En este verso se habla de que aquél que tiene "los cuatro" debe ser temido. La opinión generalizada, incluyendo a Geldner y Renou (EVP 5, p. 110) es de que este verso se refiere al juego de dados, aunque Ludwig y Bergaigne (según Griffith, The Hymns of the Rg Veda, p. 28) lo interpretan en forma distinta.
41. ŚB 5.4.4.6
42. AV 7.109.1
43. Vedic Index 1, p. 4.
44. Griffith, The Hymns of the Atharva Veda 1, p. 380.
45. RV 10.34.12

46. O'Flaherty, The Rig Veda, p. 241, n. 6
47. En la historia de Nala, éste es poseído por Kali (con la ayuda de Dvāpara, también personificado en este caso), quien lo obliga a jugar a los dados y perderlo todo (Mbh 3.55-56). No es sino hasta que Nala aprende el secreto de los dados, que logra deshacerse de la maldición de Kali quien, entonces, se refugia en el árbol vibhītaka (Mbh 3.70.25-38). Son precisamente las nueces de este árbol, las que eran empleadas como dados desde los tiempos del Rg Veda (Macdonell & Keith, Vedic Index 1, p. 2). En el episodio de Yudhiṣṭhira (Mbh 2.45.40) también es mencionado Kali, el espíritu de los dados.
48. kṛtam eva na kartavyam, Mbh 3.148.10. Acepto aquí la traducción de van Buitenen (2, p. 504). Roy (3, p. 318) sin embargo, interpreta kṛta como "perfección religiosa", y su traducción es: "... todos tenían perfección religiosa y, por lo tanto, no había necesidad de actos religiosos."
49. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen 1, p. 258.
50. De acuerdo con Pisani (según Mayrhofer, *ibid.*) kṛtam surge del indoeuropeo *q^wt(w)ṛto-m, pasando por la etapa intermedia de ktṛtam. En el sistema empleado en el HDE (p. 1525) la raíz indoeuropea es *kwetwer, cuya forma de grado cero es *kwt(w)ṛ. De esta raíz provienen, por ejemplo, el griego tetra y el latín quattuor, así como el sánscrito catur o catvāra, todos los cuales significan "cuatro".
51. Mayrhofer 1, p. 182.
52. La etimología de kāla sugerida por Kuiper (según Mayrhofer 1, pp. 202-203) nos resulta particularmente interesante. Deriva el término de la raíz indoeuropea *q^wel- (*kwel-¹ según HDE, p. 1524) que indica movimiento, y sobre todo, movimiento circular. Es decir que aquí va implícita la noción de que el tiempo es un proceso cíclico. Y es precisamente de la forma reduplicada de esta raíz que provienen el griego kuklos (círculo, rueda), el inglés wheel (rueda), y el sánscrito cakra, que también significa rueda o círculo (HDE, *ibid.*). Sin embargo, Parpola ("Sanskrit Kāla 'Time', Dravidian kāl 'Leg', and the Mythical Cow of the Four Yugas," en IT 3-4 [1975-76], pp. 361-78) no está de acuerdo con esta etimología, ni con ninguna de las otras de origen indoeuropeo mencionadas por Mayrhofer, y propone que kāla viene de la palabra dravidia kāl, que quiere decir pierna o pata. La idea es que, así como una pata o un pie representa (por asociación con los cuadrúpedos) la cuarta parte de algo -y esta imagen es utilizada con frecuencia en la India- también se refiere a una estación del año, es decir a un período determinado de tiempo. El problema aquí, es que

esta interpretación presupone la división del año en cuatro estaciones, algo que no es correcto para el período védico, y no resulta convincente la explicación de Parpola (p. 371) de que; "a pesar de que el año védico no tenía exactamente cuatro estaciones, la duración de una estación, ya sea que se trate de 1/3, 1/5 o 1/6 del año, casi coincide con la de 1/4 del año." Es cierto, como lo afirma inmediatamente después (pp. 371-72), que los solsticios y los equinoccios establecen una división natural del año en cuatro partes, y es también posible que esta división haya sido empleada en tiempos del RV, pero el problema es que no hay evidencias claras de esta división basada en los solsticios y equinoccios, y es particularmente difícil establecer el papel jugado por los equinoccios en las concepciones de la época (ver la nota 28 del apéndice). De todos modos, el asunto está todavía sujeto a discusión, y la explicación etimológica de Parpola es interesante. Para otras propuestas acerca del posible origen dravidio de kāla (y kali) se puede ver Przulski, "From the Great Goddess to Kāla," en IHQ 14(1938), pp. 267-74. Y para una discusión detallada acerca de la influencia de los idiomas de las familias dravidia y munda sobre el indo-ario, se puede consultar el artículo de Kuiper, "The Genesis of a Linguistic Area," en IJL 10(1967), pp. 81-102, donde se mencionan diversas opiniones en torno al problema.

53. En el sentido de "eje", akṣa se deriva de la raíz indoeuropea *aks- (HDE, p. 1505), de donde también viene el latín axis. En el caso de su significado de "dado", podría estar relacionada con akṣi, ojo. A este respecto véase Mayrhofer (1, p. 16), donde se sugiere, siguiendo la idea expuesta anteriormente por Pokorny, que esta relación se debe a que el dado está "provisto de ojos," haciendo referencia a las marcas que indican el valor numérico de cada cara del dado. Akṣi, a su vez, proviene de la raíz indoeuropea *okw-, ver (HDE, p. 1531), que también da origen al latín oculus, ojo. Estos dos orígenes etimológicos de akṣa son aceptados por Pokorny en su Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch (p. 6 para aks-, y pp. 775-76 para okw-). Las formas de las raíces según aparecen en el diccionario de Pokorny, tienen algunas variaciones en relación a las presentadas en el HDE, que son las adoptadas en este trabajo.
54. Ver Muir, Original Sanskrit Texts 1, p. 48; y Macdonell & Keith, 2, p. 193, donde se mencionan las referencias para cada autor.
55. Eliade, Aspects du mythe, p. 79.
56. Keith, Rigveda Brahmanas, p. 302, n. 6.
57. Biardeau, "Études de mythologie hindoue(1)," en BEFEO 54(1968), p. 21.

58. AB 7.15.4; Keith, Rigveda Brahmanas, p. 302. El texto sánscrito (Macdonell & Keith 2, p. 193) es:
kalih śayāno bhavati saṃjihānas tu dvāparaḥ /
uttiṣṭhaṃs tretā bhavati kṛtam sampadyate caran //
59. Según la traducción de Keith, ibid.
60. Se podría argumentar, claro está que quienes viven en el Kali yuga tienen mala fortuna, mientras que la fortuna de aquellos que viven en el Kṛta yuga es muy buena; pero intentar explicar el verso de tal manera nos parece demasiado rebuscado.
61. Muir 1, pp. 48-49.
62. MDhŚ 9.302
63. MDhŚ 9.300. Hay que señalar, sin embargo, que es posible que el AB se refiera específicamente a los esfuerzos realizados en la práctica de austeridades, mientras que el MDhŚ habla en términos más generales.
64. kṛtaṃ tretāyugam caiva dvāparaṃ kalir eva ca /
rājño vṛttāni sarvāni rājā hi yugam ucyate //
kalih prasupto bhavati sa jāgrat dvāparaṃ yugam /
karmasu abhyudyatas tretā vicaraṃs tu kṛtaṃ yugam //MDhŚ 9.301-2.
65. Mbh 12.92.6; Roy 8, p. 208. La versión del MDhŚ y la de la Epopeya son ligeramente distintas.
66. Keith, Rigveda Brahmanas, p. 302, n. 6.
67. deva iva savitā satyadharmā, RV 10.34.8. Según la traducción de O'Flaherty, The Rig Veda, p. 240. Renou traduce más literalmente al decir "por leyes verídicas" (Hymnes Spéculatifs du Véda, p. 68), pero la idea sigue siendo que se trata de leyes que se cumplen ineluctablemente (Renou, ibid., p. 240, n. 6).
68. Mismo verso, O'Flaherty, ibid.
69. Esta es la interpretación que hace Sāyana (s. xiv e.c.) del significado de Savitr (según Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, p. 1190); y es aceptada por O'Flaherty (p. 339). La palabra Savitr significa "el que impele, estimula o vivifica", y va asociada a la idea de poner en movimiento. La raíz es sū, con el mismo significado.

70. Esta concepción contrasta en forma interesante con la expresada por A. Einstein quien, al oponerse a la idea de que en el universo puedan acontecer los eventos al azar (idea que está implícita en las teorías de la física cuántica), dijo que no pensaba que Dios jugase a los dados con el universo. En este caso, los dados representan aquello que no obedece a leyes naturales.
71. En el Nirṇayasindhu de Kamalākara, un texto tardío de la literatura smṛti (s. xvii e.c.), Skanda narra un episodio según el cual Nārada viajó a la montaña sagrada Kailasa en el Himalaya, donde encontró a Śiva jugando a los dados con su consorte Parvatī. Nārada describe el juego de la pareja de dioses afirmando que el universo entero es el terreno en el cual se desarrolla dicho juego. Compara los doce meses del año, los días del mes lunar, y los ayanas, con distintos elementos del juego, y dice que los posibles resultados de una partida de dados -ganar y perder- son la creación y la destrucción. De esta manera, todo el mundo no es más que el juego de dados entre Śiva y Parvatī: cuando gana la diosa se da la creación, y cuando gana su esposo sobreviene la destrucción. Pero ninguno de los dos conquista al otro en forma definitiva, manteniendo así el eterno equilibrio del ciclo creación-destrucción-creación. Este episodio fue traducido por Shamasastri en "Dice-Play on the First Day of the White Half of the Month Kartika," en QJMS 14(1923-1924), pp. 117-118.
72. ayā iva pari caranti devā ye asmabhyam dhanadā udbhidas ca, RV 10.116.9. Hemos adoptado la traducción de Keith ("The Game of Dice," JRAS (1908), p. 827) la cual nos parece la más adecuada. La segunda parte del pasaje citado es traducida en forma distinta por Geldner (3, p. 342) quien, sin embargo, en su comentario está de acuerdo con el sentido que recibe el verso en la traducción de Keith. Geldner comenta que la idea es que el favor de los dioses cambia como los dados, y dice que el espíritu de este verso está relacionado con el himno siguiente (10.117), y en especial con el verso 5 de dicho himno, verso que hemos transcrito parcialmente en el capítulo 1 (p. 22), y que afirma que las riquezas van y vienen como el girar de una rueda. La diferencia de traducción se debe a la manera de entender la palabra udbhidas (ver Keith, *ibid.*). En este verso (10.116.9), la palabra empleada para decir "dado" es aya, de la raíz i, ir, fluir, avanzar; y esta palabra está emparentada con ayana (ver el apéndice). Por cierto que la expresión utilizada para decir que los dioses se mueven (pari caranti) puede indicar movimiento circular.
73. Macdonell & Keith 1, pp. 5, 375.

74. ... { aún } con gran sabiduría, ¿quién puede abolir el destino (daiva)? Nadie va más allá del camino establecido por el Ordenador (Vidhātṛ). Todo esto tiene su raíz en el tiempo (kāla), la existencia y la no existencia (bhāvābhāvau), la felicidad y la infelicidad. Mbh 1.1.186-87.
75. Por ejemplo, en RV 10.34.13 y en Mbh 3.56.4 (en la historia de Nala).
76. Este significado ya fue mencionado al hablar sobre el término deva, en el capítulo 2 (nota 10).
77. Ver Mayrhofer 2, pp. 47-48.
78. Esta es una característica del antiguo idioma indoeuropeo, del cual proviene el sánscrito.
79. ŚB 5.4.4.6; tomado de VS 10.28. Por cierto que la palabra sánscrita que hemos traducido como "preeminente" es abhibhū. Para la traducción de Eggeling véase pt. 3, p. 107. En la misma página Eggeling traduce TB 1.7.10, donde se expresa la misma idea.
80. Mbh 3.121.19
81. Ver Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings ..., p. 13 (de las traducciones), notas 5 y 6, donde señala que en MDhŚ 2.22, el Āryāvarta es considerado como la región comprendida entre el Himalaya y la cordillera Vindhya (junto a la cual fluye el Narmadā). Pero según Fleet, la división queda expresada en forma más precisa por el poeta Rājasekhara (s. ix-x e.c.) quien habla del Narmadā (o Nerbudda) como la línea divisoria entre Āryāvarta y Dakṣiṇāpatha. Véase el mapa al final del apéndice.
82. Mbh 3.159.3
83. Mbh 3.159.4-5
84. Por ejemplo en MDhŚ 1.83. Lo más frecuente es que estas duraciones estén dadas en cientos de años, como en este caso. Pero en Mbh 6.11.5-7 (Roy 5, pp. 25-26) están expresadas en miles, de modo que la vida humana dura 4,000 años en Kṛta, 3,000 en Tretā y 2,000 en Dvāpara. En la degradada era de Kali (llamada Puṣya en este pasaje) no es posible establecer una duración fija ya que los hombres pueden incluso morir cuando aún se encuentran en el seno materno o poco después de haber nacido. Encontramos otra variante en el Yuga Purāṇa, según el cual la vida dura 100,000 años en Kṛta, 10,000 en Tretā y 1,000 en Dvāpara. Aunque el texto no lo dice expresamente, se entiende que la duración de la vida en Kali

será de 100 años (YP 15, 42, 47-48; texto y traducción en J. Mitchiner, "The Yuga Purāna," en M. Mitchiner, Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage, vol. 9, pp. 918-19).

85. MDhŚ 1.81-82 .
86. Mbh 4.45.23
87. Kane, History of Dharmasāstra 5, pt. 1, p. 687.
88. SB 5.6; según Macdonell & Keith 2, p. 193. Según Dimmitt Church (The Yuga Story ..., pp. 80, 135), es SB 4.6.5. D. Church transcribe el verso pero lo toma de Tilāk, Arctic Home in the Vedas, 1925, p. 179. No tuve acceso directo al texto.
89. GB 1.1.28; según Macdonell & Keith (ibid.), y 1.28 según Dimmitt Church ("The Purānic Myth of the Four Yugas," en Purāna 13 [1971] p. 156).

4. EQUIVALENCIAS ENTRE CICLOS.

TIEMPO DE LOS DIOSES Y TIEMPO DE LOS HOMBRES

Ya hemos visto cómo los tres ciclos fundamentales -el día, el mes lunar y el año- comparten la característica de estar divididos en una mitad ascendente y otra descendente. Pero la relación entre los diversos ciclos va mucho más lejos ya que, entre ellos, se establece una relación de equivalencia que hace que un determinado ciclo pueda ser representado o substituído por otro. Así, cuando el Śatapatha Brāhmana¹ habla de que los dioses, en una ocasión, celebraron una ceremonia con una duración de 1,000 años, era de esperarse que no se les exigiera a los hombres igualar tal proeza. A este respecto, los dioses dijeron:

Encuentren ustedes un sacrificio que substituya al de mil años; porque ¿qué hombre es capaz de llevar a cabo [una sesión de] mil años? 2

A continuación, el texto establece que ciertas sesiones rituales pueden substituir a otras que son de mayor duración. De esta manera el viśvajit que dura 1 día, puede substituir a un prsthya sadaha, que dura 6. El prsthya sadaha, a su vez, substituye al dvādaśāha, que tiene una duración de 12 días,

mientras que este último puede tomar el lugar de la sesión que dura todo un año. La sesión de 1 año puede substituir al tāpaścita, que incluye 3 años, y finalmente el tāpaścita substituye a la sesión de 1,000 años.³

De modo que la sesión que los dioses llevaron a cabo a lo largo de 1,000 años, la podrán celebrar los hombres en un período equivalente de tan sólo 3 años.⁴ Es interesante, por cierto, ver que las equivalencias se dan en forma escalonada: 1 día equivale a 6, 6 a 12, 12 a 1 año, 1 año a 3 años y 3 años a 1,000 años.

En el Kausītaki Brāhmana, al hablar del día llamado caturviṃśa,⁵ se dice que según algunos:

Por medio de este día obtuvieron el período de seis días; por medio del período de seis días el año y los deseos del año; el año entero es el período de seis días. 6

El Aitareya Brāhmana sintetiza esta fórmula aún más:

Proceden al día caturviṃśa como el principio, por medio de él agarran el año ... 7

Estas palabras hacen mención de lo que constituye la principal correspondencia entre dos ciclos: la equivalencia entre el día y el año, la cual es seguida en importancia por la equivalencia entre el día y el mes lunar. En los Brāhmanas, un conjunto de 12 días es considerado como la imagen o el reflejo (pratimā) del año, es decir que cada uno de estos días representa un mes.⁸ Es por esto que podemos leer en el

Kauṣītaki Brāhmaṇa, a propósito de ciertas prescripciones que deben ser observadas durante un año, que:

"Habiendo hecho esto por doce noches, puede dedicarse a otro deseo," solía decir Kauṣītaki, "el año tiene doce meses, esta es una imagen del año." 9

La idea de que 12 días son el reflejo del año podría ser tan antigua como el Rg Veda, o al menos así lo piensan Macdonell y Keith,¹⁰ quienes ven en Rg Veda 4.33.7 una clara alusión a esta equivalencia. No hay, sin embargo, consenso respecto del significado de este verso, el cual se refiere a los 12 días que los rbhus pasaron en la casa de Agohya. El Atharva Veda,¹¹ por otra parte, habla de las 12 noches del voto (vratya) de Prajāpati. En un pasaje del Śatapatha Brāhmaṇa¹² se dice que los 40 días que dura un cierto ritual son iguales a 4 décadas, lo cual implica que cada día equivale a un año.

Habiendo visto cómo un ciclo puede substituir a otro en la literatura védica, podemos comprender porqué en el Mahābhārata, cuando Bhīmasena trata de convencer al rey Yudhiṣṭhira de ir a la guerra contra los Kauravas sin esperar a que transcurran los 13 años de exilio que les corresponden, argumenta que ya han vivido en el bosque 13 meses, y le pide a Yudhiṣṭhira que los considere como 13 años.¹³ Más adelante Bhīmasena insiste nuevamente, pero esta vez le dice a Yudhiṣṭhira que:

... es sabido por quienes conocen las leyes (dharmas) oh gran rey, que según las leyes un día y una noche (ahorātra) equivalen a un año. Y constantemente escuchamos el precepto védico, gran rey, { según el cual } el año se termina en caso de emergencia. 14

Una vez más, se trata de la equivalencia entre el día y el año, y es muy posible que esta sea la correspondencia original, ya que el día y el año tienen una afinidad natural debido al hecho de que ambos son ciclos solares, en tanto son medidos en base al movimiento aparente del Sol.¹⁵ En un breve himno cosmogónico del Rg Veda se da a entender que los dos ciclos nacieron en una misma etapa del proceso de creación, y se dice que fue el año quien hizo la distribución de los días y las noches.¹⁶ Según el Jaiminīya Brāhmana:

Tan antiguos como este año,
son los reflejos de este año ... 17

Lo que encontramos, entonces, en este sistema de equivalencias entre ciclos, es que así como el macrocosmos se refleja en el microcosmos, de la misma manera un ciclo grande de tiempo está contenido en otro más pequeño; y obtener el ciclo pequeño permite obtener, "por acción refleja", el ciclo grande.¹⁸ Hay que señalar que si bien por un lado el año está contenido en el día, por otra parte el año simboliza totalidad, y podríamos pensar que originalmente el concepto de "era" es una expansión del ciclo anual. Una era viene siendo un "gran año", y de hecho, el mahāyuga o caturyuga (es decir la suma de los cuatro yugas) consta de 12,000 años, así como el año tiene

12 meses.¹⁹ El año, como ciclo fundamental, es la medida central, el equilibrio entre los ciclos pequeños y los grandes; entre los días, que son su reflejo "en pequeño", y el mahāyuga, que vendría siendo su reflejo "en grande".

Hay otro aspecto que es de gran importancia en relación con las equivalencias entre los diversos ciclos. Se trata de la idea de que la relación entre estos períodos de tiempo tiene que ver con diferentes planos de experiencia temporal. Lo que en un plano de existencia es un día, en otro plano será un año. En el pasaje del Jaimīniya Brāhmaṇa citado más arriba,¹⁷ se habla de años divinos o años de los dioses (devasamvatsarāḥ), los cuales son distintos de los años humanos. El Taittirīya Brāhmaṇa expresa la equivalencia con toda claridad al explicar el origen mitológico del āsvamedha, el sacrificio ritual del caballo. Para llevar a cabo este sacrificio (que tenía una gran importancia en tiempos védicos), el caballo que había de ser inmolado debía vagar libremente durante un año antes de ser sacrificado. De acuerdo con el texto, este período debe ser de un año porque en tiempo antiguos, cuando los dioses se aprestaban a sacrificar a Prajāpati (quien se había convertido en un animal), proclamaron que lo sacrificarían al día siguiente, es decir, cuando hubiera transcurrido un día. Y como:

... un año [humano] es un día de los dioses ...,²⁰
consecuentemente, el caballo debe ser preparado desde un año

antes de la fecha de su muerte ritual, a fin de reproducir en forma adecuada el sacrificio realizado por los dioses. Esto contrasta con el caso citado más arriba, según el cual un sacrificio cuya realización les llevó a los dioses 1,000 años, podría ser celebrado por los hombres en sólo 3, es decir en un lapso más pequeño. En el caso que tratamos ahora la idea es, sin duda, que el tiempo transcurre más lentamente para los dioses, de tal suerte que lo que para ellos es un día y una noche, equivale a un año completo en la experiencia de los humanos.²¹

Es difícil saber desde cuando existió esta concepción de los dos tipos de tiempo, el humano y el divino; pero es un hecho, como lo acabamos de ver, que ya se encuentra presente en los Brāhmaṇas. En la literatura posterior encontramos, además de ésta, otra equivalencia similar ya que, en el Mānava Dharma Śāstra,²² el mes lunar es un día y una noche de los ancestros.²³ Pero las correspondencias no se detienen aquí, y el mismo texto establece que el mahāyuga constituye 1 yuga de los dioses (devayuga); y 2,000 de estos yugas de los dioses no son sino un día y una noche en la vida de Brahmā.²⁴ Tenemos, entonces, que según el Mānava Dharma Śāstra existen cuatro categorías o niveles de experiencia temporal: el tiempo de los humanos, el de los ancestros, el de los dioses y el de Brahmā. Resumimos esto en el siguiente cuadro:

Tiempo humano	Tiempo de los ancestros	Tiempo de los dioses	Tiempo de Brahmā
1 mes	1 día-noche		
1 año		1 día-noche	
12,000 años (1 mahāyuga)		1 yuga	
24,000,000 de años (2,000 mahāyugas)		2,000 yugas	1 día-noche

Cuadro 2: Las cuatro categorías de tiempo según el Mānava Dharma Śāstra.

Como se puede ver, el decir que se requiere de 2,000 mahāyugas o caturyugas para completar un día y una noche de Brahmā, hace que el número de años para este ciclo alcance proporciones astronómicas. Los Purāṇas habrían de llevar esto más lejos aún, al sugerir que 360 de estos días y noches de Brahmā constituyen su año, y 100 de sus años el total de su vida. Pero sin necesidad de llegar hasta los días y las noches de Brahmā, los yugas mismos alcanzan duraciones fantásticas desde el momento en el que los Purāṇas establecen que los años que integran cada yuga no son años humanos sino divinos.²⁵ Esto significa que la duración de cada yuga deberá ser multiplicada por 360, a fin de establecer su duración en años humanos, lo cual alteraría la tabla que acabamos de presentar. Los valores resultantes serán analizados en el capítulo 6.

Por último, es necesario recordar que las equivalencias entre ciclos de tiempo que aparecen en los Brāhmaṇas, forman parte de un sistema de correspondencias que abarca prácticamente todo el mundo creado, y en el cual los números juegan un papel primordial. Recitar un verso con un cierto número de sílabas, celebrar un sacrificio integrado por cierto número de partes (o con una duración de la misma cantidad de días), puede ser suficiente para obtener otras cosas que consten de igual número de elementos. Es así que el Śatapatha Brāhmaṇa, refiriéndose al sacrificio llamado puruṣamedha explica que:

... este puruṣamedha es un sacrificio de cinco días, el sacrificio es quintuple, la víctima es quintuple y hay cinco estaciones en un año; cualquier cosa que conste de cinco clases, ya sea relacionada con la deidad o con el ser (cuerpo), él las obtiene todas.²⁶

Con este capítulo dedicado a las equivalencias entre ciclos, hemos concluído con los antecedentes védicos de la concepción cíclica. Podemos ahora pasar al período post-védico, en el cual la teoría de los grandes ciclos de tiempo, y especialmente de la constante sucesión de yugas, alcanza su plena expresión.

NOTAS DEL CAPITULO 4

1. ŚB 12.3.3.1
2. ŚB 12.3.3.5; según la traducción de Eggeling, pt. 5, p. 171.
3. ŚB 12.3.3.6-14
4. Algunos Brāhmaṇas (JB 1.3-4, ŚB 4.1.1) van todavía más lejos al afirmar que un sacrificio de 1,000 años, celebrado originalmente por Prajāpati, puede reducirse a los dos ofrecimientos diarios del ritual agnihotra. En este caso la equivalencia es de 1,000 años a 1 día. Traducción en Bodewitz, The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas, pp. 23-24.
5. El día caturviṃśa corresponde al solsticio de invierno, considerado aquí como el comienzo del año. Véase la parte final del apéndice.
6. KB 19.10; según la traducción de Keith, Rigveda Brahmanas, p. 456.
7. AB 4.12; según la traducción de Keith, *ibid.*, p. 206.
8. Según Bodewitz (Jaiminīya Brāhmaṇa..., p. 33), en el ŚB 3.12, se trata de 9 días en lugar de 12, pero esto es poco común.
9. KB 25.15; según la traducción de Keith, Rigveda Brahmanas, p. 495.
10. Vedic Index 2, p. 413.
11. AV 4.11.11
12. ŚB 13.6.1.3
13. Mbh 3.36.31-32
14. Mbh 3.49.21-22
15. La idea de que un cierto número de días puede substituir o ser equivalente al mismo número de años, la encontramos también en el Antiguo Testamento. En una visión, el profeta Ezequiel recibe instrucciones de acostarse durante 390 días sobre su lado izquierdo a fin de expiar las culpas del reino de Israel

(que es el reino del norte, de la izquierda), las cuales abarcaban un período de 390 años. El profeta debía entonces acostarse otros 40 días sobre su lado derecho para expiar, esta vez, las culpas del reino de Judea (el reino del sur, de la derecha), que eran de 40 años (Ezequiel 4:4-6).

16. "Del océano ondulante nació el año, asignando días y noches (ahorātras)..." RV 10.190.2.
17. yāvān eṣa saṃvatsaras tāvantaḥ saṃvatsarasya pratimā, JB 3.361. Esta frase forma parte de una descripción cosmogónica relacionada con el huevo dorado. Transcribo a continuación el pasaje completo según la traducción de Bodewitz (quien propone una pequeña enmienda del texto original), incluyendo sus interesantes observaciones, las cuales se encuentran entre paréntesis:

Tras de haber permanecido recostado por cien años divinos, estaba listo para romperse. ¿O fueron mil años divinos? Porque no había apariciones de luz (= no había amaneceres) en aquel tiempo (y en consecuencia, no existía la cronología). Tan antiguos como este año que conocemos (eṣa saṃvatsaraḥ, a diferencia de los años divinos, que, en todo caso, sólo se pueden contar si existe un criterio como los amaneceres para medir el tiempo), igual de antiguos son los reflejos de este año (es decir, las noches y los días...). Los años se pueden percibir por las apariciones de luz (ya que sin amaneceres no hay días, las pratimāḥ del año, y sin estas pratimāḥ no hay año). Antes de aquel tiempo (en el período intemporal, eterno, anterior al rompimiento del huevo) la noche y el día (que son diferenciados por las dyumnāḥ, los amaneceres) eran contiguos y no estaban diferenciados. Fueron diferenciados por el agnihotra.

Bodewitz, Jaiminiya Brāhmaṇa ..., p. 33.

ŚB 11.1.6.1 y siguientes, es un pasaje paralelo.

18. Esta idea de que un ciclo puede corresponder a otro sobrevive en nuestros días, en occidente, en una de las más importantes técnicas de predicción astrológica, las llamadas "direcciones" o "progresiones". Según este sistema, lo que sucede en el ciclo pequeño permite predecir lo que acontecerá en el grande. De este modo, los movimientos planetarios de las 24 horas siguientes al nacimiento de una persona corresponden a sus primeros 365 días de vida; en otras palabras, 1 día equivale a 1 año. Además de esta equivalencia, la astrología también emplea la ecuación: 1 día = 1 mes lunar. Es difícil saber desde cuándo existe esta técnica de progresiones, pero es curioso observar que nunca tuvo mucho éxito entre los astrólogos de la India, a pesar de que el terreno estaba preparado

conceptualmente; su desarrollo se debe más bien a los astrólogos europeos. También corresponde a este tipo de concepción la creencia popular de varios pueblos de que lo sucedido el primer día (o los primeros 12 días) del año indica cómo será todo el año.

19. Porqué el mahāyuga consta de 12,000 años será explicado en el capítulo 6.
20. ekaṃ vā etad devānām ahaḥ yat saṃvatsaraḥ, TB 3.9.22.1. El pasaje completo (texto y traducción) se puede consultar en Dumont, "The Horse Sacrifice in the Taittirīya Brāhmaṇa," PAPS 92(1948), p. 498.
21. En los textos de haṭha yoga se dice que el yogui, tras de haber alcanzado ciertos estados mentales gracias a sus prácticas, experimenta el transcurrir del tiempo en forma distinta. Para él, miles de años parecen ser el mismo número de momentos (kṣaṇas) (ŚS 5.95; véase además 4.35). El budismo emplea este mismo tipo de equivalencias, aunque los valores numéricos no son necesariamente los mismos. Así por ejemplo, Mabbett ("The Symbolism of Mount Meru," HR 23(1983), p. 68) refiere que en un comentario del Abhidharmakośa se habla de que el cuarto nivel del monte Meru (Meru constituye el eje que conecta el mundo de los hombres con el de los dioses) corresponde a un tipo de seres que viven por 500 años, y cada uno de sus días equivale a 50 años humanos (para más detalles acerca de estas equivalencias en el budismo véase Kloetzli, Buddhist Cosmology, pp. 37, 126).
También en la Biblia encontramos esta idea de que el tiempo divino transcurre más lentamente que el tiempo de los humanos:
Porque mil años delante de tus ojos son como
el día de ayer, que pasó, y como una de las
vigilias de la noche. Salmo 90:4
En el Nuevo Testamento este pasaje es parafraseado en 2 Pedro 3:8. Esta equivalencia bíblica reaparece en el Corán (22.47), el cual afirma que 1 día de Dios es igual a 1,000 años humanos. Como lo señala Pingree (The Thousands of Abū Ma' Shar, p. 25), esto implica que 1 año de Dios es igual a 360,000 años humanos.
22. MDhŚ 1.66-67
23. Tanto el MDhŚ (1.66-67) como el Mbh (12.224.15-16), explican que el día y la noche de los dioses y los ancestros se dividen de acuerdo a las mitades ascendentes y descendentes de los ciclos respectivos. En el caso de los dioses, su día es el udagayana (uttarāyana) y su noche el dakṣiṇāyana. Pero en el Sūrya Siddhānta (12.45-51), uno de los Siddhāntas o textos astronómicos post-védicos, nos encontramos con algo interesante. Según este texto, el día de los dioses comienza en el equinoccio de primavera y termina en el de otoño, mientras que su noche

viene siendo la otra mitad del año. De este modo, el solsticio de verano es el mediodía para los dioses, y el solsticio de invierno su medianoche. Lo que sucede aquí es análogo a lo que hemos explicado (pp. 42-43) en relación con la división del día en dos partes; es decir, que la división no se hace en una fase ascendente y otra descendente, sino en dos fases que son en parte ascendentes y en parte descendentes. Y no es que el SS divida a los ayanas por los equinoccios en lugar de hacerlo por los solsticios; el texto (14.9) dice claramente que los ayanas van de solsticio a solsticio. Para entender esta falta de coincidencia entre la manera de dividir el año en dos ayanas, y la división del día de los dioses en día y noche, es necesario tomar en cuenta dos factores. En primer lugar, los Siddhāntas son una combinación de elementos astronómicos locales (la astronomía védica) y elementos tomados de la astronomía griega (o greco-mesopotámica), y una característica del sistema griego de astronomía es el concederles una gran importancia a los equinoccios, los cuales determinan el comienzo y el fin del año, costumbre que fue adoptada por los astrónomos de la India. Pero el otro factor es también muy importante, y tiene que ver con la mitología del monte Meru, la cual tomó forma con el surgimiento del hinduismo. Los astrónomos identificaron a Meru con el eje terrestre, lo cual trajo como consecuencia que el Polo Norte se convirtiese en la morada de los dioses, y el Polo Sur en la de los demonios. En estas condiciones, una circunstancia astronómica real vino a embonar perfectamente con la teoría de los días y noches de los dioses ya que, como es sabido, en las latitudes cercanas al Polo Norte se da un día de 6 meses y una noche de la misma duración. No es que el Sol no se mueva; sube y baja como en cualquier otra latitud, pero la diferencia es que durante el día polar el Sol no baja lo suficiente como para desaparecer por debajo del horizonte; y durante los 6 meses de la noche polar no logra subir arriba del horizonte. El día del Polo Norte, o podríamos decir ahora el día de los habitantes de Meru, comienza en el equinoccio de primavera y termina en el de otoño, cuando da comienzo su noche. Esta situación hace que sea lógico, por lo menos para los astrónomos, que el día y la noche de los dioses tengan su línea de demarcación a lo largo de los equinoccios. En el Polo Sur se da, naturalmente, la situación contraria; de manera que el día de los dioses es la noche de los demonios y viceversa. Se podría pensar que este fenómeno astronómico hubiera sido el origen de la idea de que un año humano equivale a un día de los dioses. Pero, a pesar de lo sugerente de tal hipótesis, resulta poco probable, ya que la literatura védica no da indicios de este tipo de conocimientos astronómicos y, como lo hemos visto, la idea original seguramente fue que el día y la noche de los dioses coinciden con los dos ayanas.

Todo lo que acabamos de exponer seguramente ha contribuido a que los ayanas se hayan tomado a veces como las mitades del año que van de equinoccio a equinoccio. La confusión es fácil

para alguien que no está familiarizado con elementos de astronomía. Y aún en el caso de que el término ayana sea usado en este sentido con pleno conocimiento de los factores astronómicos (después de todo, ayana tan sólo significa movimiento), es claro que en los textos antiguos no es así como se le emplea. Varios traductores modernos han traducido uttarāyana y dakṣiṇāyana en forma incorrecta, al tomar a la línea de los equinoccios como la línea de división. En la nota 20 del apéndice se dan algunos ejemplos de estos errores de traducción.

24. MDhŚ 1.71-72. La sección 1.64-86 del MDhŚ es paralela a Mbh 12.224.12-31 (Roy 9, pp. 167-69). Bühler hace un estudio comparado de ambas en The Laws of Manu, pp. lxxxiii-xc.
25. El MDhŚ en ningún momento dice que los años de cada yuga deban ser considerados como años divinos. En el tercer libro del Mbh (3.186.18-23), cuando Mārkaṇḍeya habla acerca de los yugas y expone la duración de cada uno, tampoco especifica que se trate de años de los dioses. En el caso del libro 12 de la Epopeya, que es donde encontramos el pasaje paralelo al del MDhŚ, hay una mención (Mbh 12.224.17) de que el día y la noche de Brahmā deben ser computados según los días y noches del mundo de los dioses (daivalaukika). Esto implicaría que la medida de cada yuga debería considerarse como expresada en años divinos. Pero es curioso el hecho de que en el MDhŚ esta frase esté ausente, mientras que lo dicho inmediatamente antes y después coincide con lo escrito en el Mbh. Más aún, la palabra daivalaukika, como indicador de que se trata de tiempo de los dioses, no aparece en todas las versiones del texto. Si bien este término fue el escogido para la edición crítica, un buen número de manuscritos (casi todos ellos de la recensión del norte) dicen jīvalaukika en lugar de daivalaukika. Esto indica que se trata de la situación contraria, es decir de días y noches de los humanos. Es por esto que la traducción de Roy (9, p. 168) y la de Bühler (p. lxxxiv) dicen en este pasaje que se trata de días y noches humanos (aunque de todos modos ambos dan por sentado que la duración de los yugas se refiere a años divinos). Tanto Roy como Bühler utilizaron la edición de Bombay, la cual pertenece a la recensión del norte; también es parte de la recensión del norte la versión de Calcuta, que es la consultada por Monier-Williams quien, en su diccionario (p. 423), se refiere a este pasaje como ejemplo del empleo del término jīvalaukika. Por otra parte, Frauwallner seguramente consultó otra versión, ya que su traducción (según Gombrich, "Ancient Indian Cosmology," en Ancient Cosmologies, p. 122) especifica que se trata de días de los dioses.

Es posible que, aunque los textos no lo digan en forma explícita, los años de cada yuga deban ser considerados como años divinos; de hecho, interpretarlos en este sentido es la costumbre generalizada. Pero nos parece más probable que reflejen una etapa antigua en la formación de la teoría de los

yugas, etapa en la cual la medida estaba expresada en tiempo terrestre. Con el tiempo, las cifras pudieron expandirse al decir que se trataba de años celestes. Este tipo de ampliación de cifras es común en el hinduismo. No está de más anotar, por otra parte, que el Gran Año iranio tenía una duración de 12,000 años; y en este caso es claro que se trata de años humanos.

26. SB 13.6.1.7; según la traducción de Eggeling, pt. 5, p. 405.

B. EL PERIODO POST-VEDICO

5. LA CONCEPCION CICLICA EN EL HINDUISMO

En la primera parte de este trabajo hemos analizado el papel jugado por los tres ciclos astronómicos fundamentales, el día, el mes y el año, en la literatura védica. Hemos podido ver que en los textos védicos estos ciclos ya eran considerados como la expresión de un proceso de muerte y regeneración; y también nos encontramos ya con la idea de la existencia de grandes períodos. Pero cuando penetramos en el mundo de la religión brahmánica post-védica, aquella que es conocida comúnmente como hinduismo, nos encontramos con un complejo y elaborado sistema de ciclos de tiempo que no tiene antecedentes obvios en la religión védica.

La visión cíclica del tiempo se convirtió en un elemento tan fundamental de la cosmovisión hinduista que podríamos afirmar, recurriendo a un juego de palabras, que el hinduismo gira en torno a la concepción cíclica del universo. Esta ciclicidad se manifiesta en tres concepciones básicas que son de gran importancia:

1. La teoría de la reencarnación.
2. La idea de que el mundo está sujeto a creaciones y destrucciones periódicas.

3. La contraposición entre el proceso de creación del mundo y el de la liberación espiritual del individuo.

Ya hemos dicho algo acerca de la reencarnación en un capítulo anterior al hablar de las mitades de los ciclos. A partir de las Upaniṣads, que es donde la teoría aparece ya con claridad, la transmigración es considerada como el girar del alma individual en la rueda de las muertes y los renacimientos, el samsāra. Y es sólo al lograr escapar de esta rueda y reintegrarse en la Unidad Original, que el alma logra la liberación final y deja así de estar sujeta al tiempo con todos sus procesos cíclicos. Mientras no haya alcanzado la liberación, el mokṣa, el individuo renace una y otra vez en diferentes cuerpos; y, no solamente en cuerpos humanos, ya que la naturaleza de sus actos puede traer como consecuencia que renazca ya sea como un ser superior o como un animal. El siguiente pasaje del Mahābhārata es muy elocuente:

Así, en el samsāra, cae aquí de vientre en vientre,
puesto a girar como una rueda por la ignorancia,
el karman, y la sed.
Da vueltas en los seres, desde Brahmā hasta una
hoja de pasto, naciendo una y otra vez, en el agua,
en la tierra, o en el aire. 1

Y en otro libro de la Epopeya:

La muerte está implícita en el nacimiento
y el nacimiento va unido a la muerte.
Aquél que desconoce las reglas de conducta
(dharmas) que conducen a la liberación,
gira atrapado {entre la vida y la muerte}
como una rueda. 2

Las dificultades que enfrenta el individuo en su intento por salirse de esta rueda y alcanzar la liberación, hacen que el autor de la popular canción medieval Bhaja Govindam exclame, en un ligero tono de melancólica desesperación:

Otra vez nacimiento, otra vez muerte.
Otra vez yacer en el seno materno.
Aquí, en el samsāra, inmenso y muy
difícil de cruzar, ¡por compasión
protégeme, oh Murāri (Kṛṣṇa/Viṣṇu)! 3

La teoría de la reencarnación es tan importante en el período post-védico, que no solamente es esencial para el hinduismo sino también para el budismo y el jainismo, las otras dos grandes religiones del subcontinente; si bien su mecanismo no es concebido en la misma forma en cada una de estas religiones.

La segunda expresión importante de la visión cíclica la encontramos en la idea de que el mundo se crea y se destruye periódicamente. La creación se da al comienzo de un ciclo cósmico, y la destrucción cuando el ciclo llega a su fin.⁴ Estas destrucciones, consideradas también como disoluciones, pueden ser de dos tipos: totales o parciales. La destrucción total es aquella que trae consigo una completa disolución del mundo y su reabsorción en la Unidad Original, el Absoluto, a partir del cual había sido creado originalmente. La destrucción parcial, por su parte, no implica una reabsorción completa en la Unidad Original; los elementos de la Naturaleza permanecen en un estado latente hasta el momento en el que vuelven a

integrar el universo gracias a una especie de creación menor. Las destrucciones parciales acontecen al final de ciclos cortos, y las disoluciones totales al llegar a su fin los ciclos largos.

En el hinduismo, los ciclos de creación y destrucción del mundo son de cuatro tipos: los kalpas o días de Brahmā, la vida de Brahmā, los manvantaras o períodos presididos por un Manu y los yugas. En el capítulo siguiente los analizaremos detalladamente.

Al igual que en el caso de la reencarnación, la teoría de grandes ciclos cósmicos tiene importancia en las doctrinas budistas y jainistas, aunque también aquí hay diferencias entre los sistemas de cada una de las tres religiones.

La tercera expresión de la concepción cíclica está íntimamente ligada a las anteriores, pero hemos preferido considerarla por separado para mayor claridad. Se trata del proceso de creación que se da a partir del Principio Original, y el retorno al origen que es logrado por el individuo que obtiene la liberación espiritual.⁵ En este caso, el individuo se libera del ciclo de las transmigraciones y regresa al lugar del cual partió originalmente, es decir al Absoluto, el estado indiferenciado en el cual se encontraba antes de la creación.⁶ Este proceso de liberación equivale, en cierto modo, a una destrucción del individuo diferenciado, a fin de que pueda fusionarse o identificarse con el Absoluto.⁷

El ciclo de creación-liberación está relacionado con los períodos de creación y destrucción del universo, ya que, en éstos últimos, la destrucción puede también implicar, cuando es total, un retorno, una reabsorción en el Principio Original. Pero en el caso de la liberación individual el alma puede reintegrarse sin que sea necesario que todo el mundo creado regrese al estado en el que se encontraba antes de la creación.⁸

La idea de la reabsorción del mundo en aquello a partir de lo cual fue creado la encontramos ya en las Upaniṣads tempranas. Según la Chāndogya Upaniṣad,⁹ la meta de todas las criaturas es regresar al ākāśa (el espacio), del cual habían surgido. Y en la Taittirīya Upaniṣad¹⁰ se dice que aquello de lo cual nacen los seres, por lo que viven, y a lo que regresan, es Brahma, el Absoluto. En una de las Upaniṣads tardías, la Maitrāyaṇīya,¹¹ Brahma es identificado con el ākāśa al ser llamado ākāśātman; y de acuerdo con este texto, el universo es creado a partir del ākāśa y a él regresa. En otra Upaniṣad tardía, la Mundaka,¹² se habla de que los seres surgen del inmutable, al cual retornan. Una idea similar aparece en la Śvetāśvatara Upaniṣad.¹³

Pero la idea de aniquilaciones periódicas del universo no la encontramos en las Upaniṣads tempranas, por lo menos no de manera clara; y aún en el caso de una Upaniṣad tardía como la Maitrāyaṇīya, el pasaje que implicaría la existencia de esta concepción es, probablemente, una interpolación posterior.¹⁴

Es muy probable que, tal y como lo supone Deussen,¹⁵ cuando las Upaniṣads tempranas hablan de la reabsorción de los elementos de la creación se estén refiriendo, más que nada, a la reabsorción del individuo, es decir a la liberación.

Podemos suponer, en términos generales, que dos tipos de ciclos, la rueda de las transmigraciones y el proceso de creación-liberación, ya tenían una forma más o menos definida en las Upaniṣads; mientras que la idea de reabsorciones periódicas de todo el universo fue tomando fuerza posteriormente. Esto, naturalmente, no excluye la posibilidad de que existiesen descripciones de grandes cataclismos,¹⁶ pero nos estamos refiriendo a la concepción de que una conflagración implica una reintegración de los elementos de la Naturaleza en su lugar de origen, así como al carácter recurrente de este proceso.¹⁷

Al analizar las tres manifestaciones de la concepción cíclica, y con la finalidad de comprenderlas mejor, podríamos decir que existen dos tipos de ciclicidad: una ciclicidad "vertical" y otra "horizontal". La ciclicidad vertical sería la que implica pasar del Absoluto hacia el mundo creado, así como el regreso hacia el Absoluto. Y la ciclicidad horizontal vendría siendo la que implica un movimiento rotatorio en el mundo creado, sin la posibilidad de regresar al Absoluto, al Origen.

De acuerdo con esto, el ciclo creación-liberación

pertenece al tipo de ciclicidad vertical, mientras que la rueda de las muertes y renacimientos, el samsāra, corresponde más bien a la ciclicidad horizontal. En lo que se refiere a los ciclos de creación y destrucción del mundo, estos podrían ser tanto del tipo vertical como del horizontal, dependiendo del tipo de disolución. Si se trata de una disolución total, el ciclo será vertical, ya que todo el mundo se reabsorbe. En el caso de una disolución parcial, por otra parte, podríamos considerar que el ciclo es de tipo horizontal porque no se da una reintegración de los elementos de la Naturaleza.

En el siguiente diagrama ilustramos estos dos tipos de ciclicidad, sin incluir las disoluciones parciales del mundo:

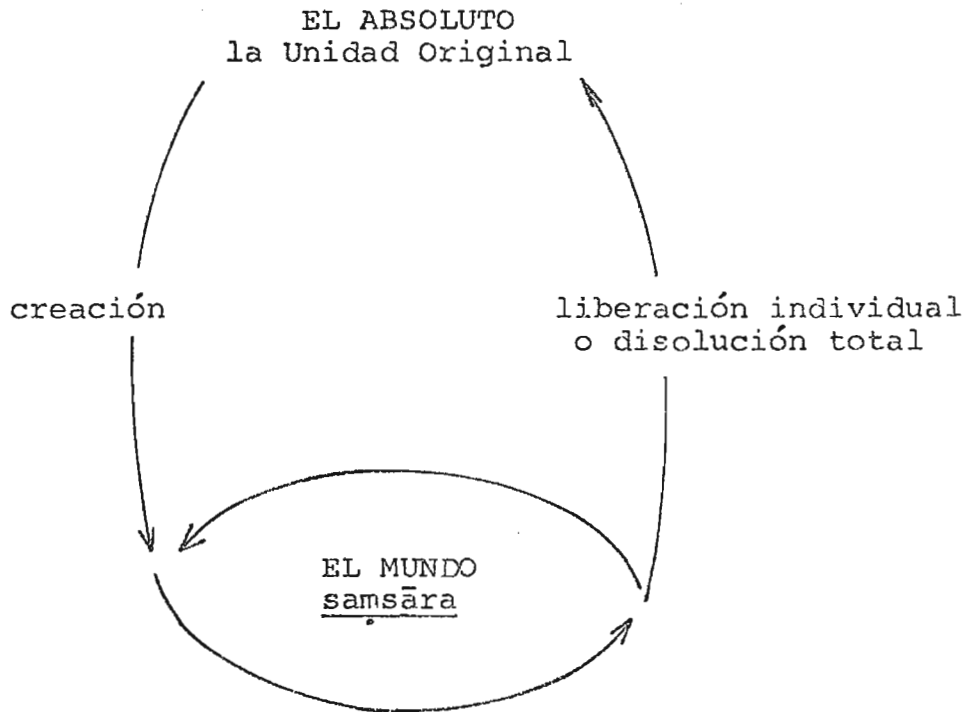


Diagrama 4: La ciclicidad vertical y la ciclicidad horizontal.

Con el proceso de creación se cumple la primera mitad del ciclo vertical, el descenso a la materia; y es en este momento que los seres ingresan en la rueda de las transmigraciones. En esta rueda giran incesantemente mientras no logren obtener la liberación. Cuando un ser finalmente consigue liberarse, escapa de la rueda del samsāra e ingresa nuevamente al ciclo vertical para recorrer su segunda mitad en el camino de regreso al Origen. Si no logra liberarse, tendrá que esperar hasta el momento de una disolución total del universo para poder retornar; junto con toda la creación, a su estado original. En cierto modo, podríamos considerar a la rueda de las transmigraciones más bien como una especie de espiral que puede subir o descender ya que, según sus acciones, el individuo reencarnará en una categoría de seres más cercana o más alejada del Principio Original. Como se puede ver en la cita del Mahābhārata transcrita más arriba,¹ el ámbito del samsāra incluye desde Brahmā, el dios creador, hasta el reino vegetal.¹⁸ Es notorio también el hecho de que si bien en el samsāra el individuo gira una y otra vez, la rueda vertical la recorre solamente en una ocasión: desciende con la creación, y asciende gracias a la liberación, o, si no la alcanzado, al llegar la disolución total del universo.

Algo que es importante mencionar aquí es el hecho de que en el movimiento a lo largo del ciclo vertical, al producirse la reabsorción (ya sea gracias a la liberación individual o a

una disolución total del universo) el camino recorrido es el mismo que durante la creación, sólo que en el sentido contrario.

De acuerdo con un pasaje del Mokṣadhama, en el Mahābhārata:

Lo que es producido a partir de algo en eso mismo se disuelve.
Se disuelven en el sentido inverso de aquél en el cual fueron creados por el ātman interno. Los guṇas (cualidades) siempre se producen en el orden normal, y se disuelven en el orden inverso, al igual que las olas del mar. 19

Esta idea de ir y regresar por el mismo camino nos recuerda el movimiento del Sol durante el uttarāyana y el dakṣiṇāyana. Y ya vimos cómo en el ritual védico del gavām ayana, el cual se prolonga por un año, la sucesión de acciones rituales sigue su orden normal durante la primera mitad del año, y se debe ejecutar en el orden contrario durante la otra mitad.²⁰ El pasaje del Mokṣadhama continúa:

Así es la creación y la disolución de prakṛti (la Naturaleza) ...

Este [mundo] tiene unidad en la disolución y pluralidad una vez que él lo ha creado, quienes reflexionan lo comprenden así.

... unidad en su disolución y pluralidad al ser puesto en movimiento.²¹

Encontramos aquí una clara expresión de otra característica del proceso de creación y disolución. La creación implica pasar de la unidad a la multiplicidad; y la disolución, a su vez, trae como consecuencia un retorno de la multiplicidad hacia la Unidad Original.

Otro elemento interesante, el cual quedará incorporado

a la teoría de los días y noches de Brahmā, es el de percibir el proceso de creación como un despertar. En el pasaje de la Maitrāyanīya Upaniṣad al que nos hemos referido ya en dos ocasiones,^{11,14} se dice que Brahma hace que el mundo despierte (bodhayati), es decir que sea creado, a partir del ākāśa. La elaboración posterior de esta idea resulta clara; si la creación es un despertar, la destrucción debe ser el equivalente de dormirse. Es por esto que la alternancia entre el despertar y el sueño de Brahmā constituye, según el sistema de kalpas, la constante creación y destrucción del mundo. El Mānava Dharma Śāstra lo expresa de la siguiente manera:

... ese { dios } inmutable, al despertar y dormir, incesantemente trae a la vida y destruye todo este { mundo } de lo móvil y lo que no se mueve.²²

La contraposición entre el estado de vigilia y el sueño es, simultáneamente, una contraposición entre la actividad y el descanso:

Cuando ese dios despierta,
este mundo entra en actividad;
cuando duerme tranquilamente,
entonces todo desaparece.²³

Esta asociación entre el día, la actividad y, por extensión, la creación, así como el paralelismo entre la noche, el reposo y la disolución, no es sino una versión amplificada del ritmo normal de la vida humana. El mismo texto explica enseguida²⁴ que tanto en el caso de los hombres como en el de los dioses y los ancestros, el día es para entrar en actividad

mientras que la noche está destinada al reposo.²⁵ Como la actividad de Brahmā consiste en crear, va de si que su día constituye la creación del mundo; y su noche, es decir su período de descanso, la disolución del mismo.²⁶

Lo tratado en este capítulo nos ha permitido ver, de manera general, la importancia de la concepción cíclica en el hinduismo, así como algunas de sus características. Contando con estos elementos, podemos pasar ahora a estudiar los cuatro tipos de eras del mundo que aparecen en la literatura clásica: los kalpas, la vida de Brahmā, los manvantaras y, muy especialmente, los yugas.

NOTAS DEL CAPITULO 5

1. Mbh 3.2.67-68. He traducido este pasaje igual que van Buitenen quien, sin embargo, y significativamente, traduce saṃsāra como runaround. Ver también MDhŚ 1.50.
2. Mbh 12.287.19; en Roy: 9, p. 399.
3. Bhaja Govindam 21. La tradición popular le atribuye al filósofo Śaṅkara la composición de este canto devocional, pero esto es muy poco probable (véase Potter, pp. 115-16).
4. Dado que entre el momento de la creación y el de la destrucción el mundo subsiste y permanece activo, surge entre estos dos extremos el concepto de la preservación del universo. Tenemos entonces la secuencia creación-preservación-destrucción, la cual es personificada en la tríada de los grandes dioses del hinduismo: Brahmā, Viṣṇu y Śiva. Brahmā crea el universo; Viṣṇu lo preserva encarnando periódicamente bajo la forma de alguno de sus avatāras; y Śiva lo destruye al final de cada ciclo. El hinduismo estará constituido, de hecho, por dos grandes ramas sectarias; los vaiṣnavas o adoradores de Viṣṇu, y los śaivas o adoradores de Śiva. Hay que aclarar, sin embargo, que las distintas sectas hablan de un Dios Supremo que se encuentra más allá de los procesos de creación, preservación y destrucción, y del cual estos tres aspectos no son sino atributos. Para los vaiṣnavas este ser trascendente será el Viṣṇu supremo, a diferencia del Viṣṇu de la tríada de dioses, cuya única función es la de preservar el universo. Para los śaivas, se tratará más bien del Śiva supremo, por encima del Śiva de la tríada. Por otra parte, para escuelas como el Vedānta, el Principio Supremo, el Absoluto, es Brahma, el cual se distingue de Brahmā (el dios creador de la tríada) por su género gramatical. La palabra original (Brahman) es la misma, pero si se trata del dios creador, su género es masculino (Brahmā); mientras que si la alusión es al Absoluto, el género es neutro (Brahma).
5. Podemos comprender ahora porqué el sabio Bhīṣma se refería a su muerte como un viaje hacia su antigua morada (ver arriba, p. 48).
6. Esta es una generalización; queda claro que no todas las sectas y escuelas conciben este proceso de la misma forma. El

Sāṃkhya clásico, por ejemplo, no habla de ningún Absoluto, y la liberación, según este sistema dualista, no consiste en fusionarse o disolverse en nada sino, por el contrario, en que el espíritu (puruṣa) tome conciencia de que su identificación con la Naturaleza (prakṛti) es falsa. Pero esta concepción -o algún equivalente- es lo suficientemente importante en la literatura épica y puránica como para permitirnos presentarla aquí sin entrar en una discusión acerca de las diferencias entre las diversas sectas o escuelas.

7. Ya que la liberación se logra por medio de la práctica de los diversos métodos del yoga, resulta lógico que Śiva (el dios que representa el aspecto destructor) esté íntimamente ligado a las tradiciones del yoga, especialmente en el caso del haṭha yoga y el yoga tántrico.
8. El Vāyup (5.1.7.18-30, 39-47, 66b-71 y 5.2.40.40-45; texto y traducción en Biardeau, "Études de mythologie hindoue [III]," BEFEO 58(1971), pp. 19-23) da a entender que los seres que han logrado escapar del ciclo de reencarnaciones deben permanecer en los mundos superiores hasta la llegada de una disolución total del universo, y sólo entonces podrán fundirse en el Absoluto. Esta idea, si bien podría inferirse en algunos otros Purāṇas, no es mencionada mas que en el Vāyu y, aún ahí, no se dan mayores detalles. Con tales elementos, nos parece difícil concluir que se trata de una idea subyacente en los Purāṇas y el hinduismo en general, tal y como parece hacerlo Biardeau (ibid., pags. sigs.; véase también su libro L'Hindouisme, p. 121). Su análisis, sin embargo, es muy interesante y ofrece un gran número de ideas e interpretaciones sugestivas. Debemos insistir sobre el hecho de que nuestra intención en este capítulo es dar una visión general de las principales manifestaciones de la concepción cíclica en el hinduismo, lo cual implica hacer algunas generalizaciones.
9. ChU 1.9.1
10. TU 3.1.1
11. MaiU 6.17
12. MuU 2.1.1
13. ŚU 4.1
14. MaiU 6.17. La frase que implicaría la existencia de la teoría de aniquilaciones periódicas del mundo dice que sólo él (Brahma) permanece despierto cuando todo se destruye (eṣa kṛtsnakṣaye eko jāgarti), pero esta frase es considerada como una posible interpolación por van Buitenen (The Maitrāyaṇīya Upaniṣad, pp. 47-48).

15. Deussen, The Philosophy of the Upaniṣads, pp. 219-25.
16. De hecho, antes de las Upaniṣads contamos con la historia de de un gran cataclismo en uno de los Brāhmaṇas. Se trata de la versión india del diluvio, la cual aparece por primera vez en el Śatapatha Brāhmaṇa (1.8.1.1-6), y cuyo parecido con la narración de Mesopotamia es notorio. En el Mbh y en los Purāṇas, el mito ha sido incorporado al sistema de creaciones y disoluciones del mundo, y el pescado, que en el ŚB rescata a Manu del diluvio, se ha convertido en uno de los avatāras de Viṣṇu. Para una discusión sobre este mito, junto con la traducción del pasaje del ŚB, se puede consultar van Buitenen, The Mahābhārata 2, pp. 203-5. Otra traducción del pasaje del ŚB, con la versión del Matsya Purāṇa, aparece en O'Flaherty, Hindu Myths, pp. 179-84.
17. Jacobi (ERE 1, p. 201), y con él Eliade (The Myth of the Eternal Return, p. 113), opina que la creencia en creaciones y destrucciones periódicas del mundo es muy antigua, y que su existencia en el período védico puede inferirse de un pasaje del AV (10.8.39-40). Keith, por su parte, no está de acuerdo con esto (The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, p. 82) y, de hecho, nos parece que el sentido de estos dos versos no es nada evidente, y pretender ver aquí una alusión a los ciclos de creación y destrucción del mundo implica forzar excesivamente la interpretación. Esta es la traducción:

Quando Agni avanzó entre el cielo y la tierra quemando y consumiéndolo todo; ¿dónde, más allá de las de un marido, se encontraba en ese entonces Mātariśvan?

Mātariśvan entró en las aguas, los dioses entraron a los mares; grande era el que atraviesa el espacio, el que purifica entró en las { plantas } verdes (haritah).

En los primeros capítulos hemos discutido los posibles antecedentes en la literatura védica, especialmente en el RV.

18. Debemos mencionar la sugerencia de Biardeau de que los ciclos puránicos de creación y destrucción del universo habrían de ser una proyección macrocósmica de lo que la reencarnación es a nivel microcósmico. Como lo veremos en los capítulos siguientes, según los Purāṇas la disolución total del universo se presenta al finalizar la vida de Brahmā, el dios creador. Después de esta gran disolución, y tras un período de reposo cósmico, nace un nuevo Brahmā y, con él, un nuevo universo. Y este proceso se repite indefinidamente. De esta manera, la creación, destrucción y re-creación del universo podría considerarse como la constante transmigración del dios Brahmā en una especie de gran samsāra cósmico. Asimismo, según

Biardeau, cada una de estas disoluciones totales podría interpretarse como la proyección macrocósmica del proceso de liberación individual. Así como la liberación es la disolución del individuo, de la misma manera, la destrucción total del universo es la disolución del gran Hombre Cósmico, el Puruṣa Universal, identificado en este caso con Brahmā. Véase Biardeau, "Études ... (1)," BEFEO 54(1968), pp. 39-45.

19. Mbh 12.294.31-2. En Roy: 10. pp. 431-2. Traducido también por Edgerton en The Beginnings of Indian Philosophy, p. 311. Véase la descripción del prākr̥tika pralaya en el capítulo 8.
20. Véase la parte final del apéndice.
21. Mbh 12.294.33-4. Roy, *ibid.*; Edgerton, *ibid.*
22. MDhŚ 1.57. Ver también 1.5-6.
23. MDhŚ 1.52; "desaparece" o "se duerme". El verbo empleado para indicar que el mundo desaparece es nimīlati, que significa tanto cerrar los ojos como dormirse o desaparecer, e inclusive morir.
24. MDhŚ 1.65-6.
25. Hay que recordar que el día-noche es de diferente duración según se trate de los dioses, los ancestros o los humanos. En cada caso se divide un ciclo astronómico en sus dos mitades. Para los dioses el ciclo es el año, para los ancestros el mes lunar y para los hombres el día (ver el cuadro 2, p. 98). El día de Brahmā, sin embargo, ya no corresponde a ningún ciclo astronómico real, sino que es la unidad que permite aglutinar a los diversos grandes ciclos. Esto quedará claro en el siguiente capítulo.
26. Los textos que tratan este tema dan a entender que la creación no es algo que acontece únicamente al comenzar el día de Brahmā, sino que continúa a lo largo de todo su día, en tanto el dios permanece activo. Es por esto que en cuanto la actividad del dios creador cesa, el mundo se disuelve.
Podemos mencionar aquí una tradición según la cual Viṣṇu duerme durante los cuatro meses de la temporada de lluvias. Su sueño comienza en el mes de āṣāḍha (jun-jul) y termina en el mes de kārttika (oct-nov). Es así que en una inscripción de 423/424 e.c., se habla de que Madhusūdāna (Viṣṇu) despierta en kārttika ("Gaṅgadhār Stone Inscription of Viśvavarman," en Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings, p. 77, 2a parte). Lo interesante es que el sueño de Viṣṇu se da en el dakṣiṇāyana, la noche de los dioses, y que coincide con la época de lluvias, siendo que durante su sueño Viṣṇu reposa sobre la serpiente Śeṣa, la cual flota sobre las aguas cósmicas.

6. YUGAS, MANVANTARAS Y KALPAS

En la [literatura] smṛti¹ se dice que los yugas, los manvantaras y los kalpas son los que definen² el tiempo; como no son mencionados en el Romaka, el Romaka está por fuera de la smṛti.

Brahmagupta (siglo VII e.c.)³

6.a LOS YUGAS

Entraremos ahora al análisis de la estructura numérica del sistema de yugas, y su relación con los manvantaras y los kalpas. Seguiremos las ideas de Fleet respecto al posible desarrollo del sistema de yugas,⁴ con la ventaja de que dicha explicación, además de ser muy plausible, permite, simultáneamente, ver con claridad las relaciones numéricas que entran en juego.

Sabemos de la existencia de períodos de 100 años y sus múltiplos en la literatura védica. Ya hemos mencionado que en el Atharva Veda aparecen períodos de 100 años y 10,000 años; mientras que en el Taittirīya Brāhmaṇa encontramos uno de 1,000 años y otro de 100,000.⁵ Supongamos, como lo hace Fleet, que fue el período de 10,000 años el que constituyó el punto de partida, el "yuga primitivo". Más adelante, al quererle dar precisión numérica al concepto de que la humanidad se encuentra

sujeta a un gradual deterioro moral, espiritual y social, este yuga de 10,000 años posiblemente se dividió siguiendo el patrón establecido por las tiradas del juego de dados, es decir, según la secuencia 4-3-2-1.⁶ De esta manera, el yuga de 10,000 años quedaría integrado por cuatro divisiones; una de 4,000 años, y otras de 3,000, 2,000 y 1,000 años respectivamente:

Kṛta	4,000 años
Tretā	3,000 años
Dvāpara	2,000 años
Kali	1,000 años
	<hr/>
	10,000

No está de más aclarar que el efectuar una división entre cuatro es algo natural en el contexto védico.

El siguiente paso de este desarrollo consistió en aplicar el concepto de sam̐dhi, es decir, de un período de unión o transición, concepto que ya hemos discutido ampliamente en el capítulo 2. Cada cuarto de yuga, o podríamos ya decir cada yuga, es ampliado con un sam̐dhi al principio y otro al final, llamados con frecuencia sam̐dhyā y sam̐dhyāmsā respectivamente. El valor de cada uno de estos sam̐dhis equivale a una décima parte del valor del yuga al que afectan. Tenemos entonces que:

Kṛta yuga	400 + 4,000 + 400	=	4,800 años
Tretā yuga	300 + 3,000 + 300	=	3,600 años
Dvāpara yuga	200 + 2,000 + 200	=	2,400 años
Kali yuga	100 + 1,000 + 100	=	<u>1,200 años</u>
mahāyuga			12,000 años

Al agregar este total de 2,000 años de samdhis al período original de 10,000, obtenemos un gran total de 12,000 años para el yuga completo, el mahāyuga. Este valor es significativo ya que, simbólicamente, constituye una versión ampliada del año, el cual tiene 12 meses.

Finalmente, según esta hipótesis, las duraciones de los yugas fueron ampliadas de nueva cuenta al considerar, como ya lo hemos visto, que estas cifras se referían a años divinos, cada uno de los cuales consta de 360 años humanos. Es decir que para obtener la duración de cada yuga en años humanos es ahora necesario multiplicar todos los valores por 360:

<u>Yuga</u>	<u>años</u> <u>divinos</u>		<u>años</u> <u>humanos</u>
Kṛta	4,800	x 360 =	1,728,000
Tretā	3,600		1,296,000
Dvāpara	2,400		864,000
Kali	1,200		432,000
mahāyuga	12,000		4,320,000

Este es el sistema de yugas tal y como aparece en los Purāṇas, según los cuales 1,000 de estos mahāyugas constituyen un kalpa o día (sin la noche) de Brahmā.

En el siguiente cuadro se encuentran los valores para cada yuga, incluyendo el valor de sus samdhis considerado por separado:

AÑOS DIVINOS

Yuga	sin <u>samdhis</u>	un <u>samdhi</u>	ambos <u>samdhis</u>	total
Kṛta	4,000	400	800	4,800
Tretā	3,000	300	600	3,600
Dvāpara	2,000	200	400	2,400
Kali	<u>1,000</u>	100	<u>200</u>	<u>1,200</u>
mahāyuga	10,000		2,000	12,000

AÑOS HUMANOS

Kṛta	1,440,000	144,000	288,000	1,728,000
Tretā	1,080,000	108,000	216,000	1,296,000
Dvāpara	720,000	72,000	144,000	864,000
Kali	<u>360,000</u>	36,000	<u>72,000</u>	<u>432,000</u>
mahāyuga	3,600,000		720,000	4,320,000

Cuadro 3. La duración de los yugas y de sus samdhis en años divinos y en años humanos.

Con el aumento de los samdhis y la conversión de años de los dioses en años humanos, llegamos al rango de valores expresados en millones de años, y cabe preguntar a qué se debió esta conversión. ¿Porqué este aumento impresionante en la duración de los yugas? Fleet⁴ sugiere que esto se hizo con la finalidad de lograr que el yuga primitivo de 10,000 años pudiese ser adaptado al yuga de 4,320,000 años empleado por los astrónomos del período clásico. Esto implica, naturalmente, que dicho yuga astronómico debería tener un origen distinto. Discutiremos esto más adelante, pero mencionaremos ahora otra posible explicación la cual, por cierto, no es incompatible con la anterior. Según Aiyer, el aumento en la duración de los yugas se hizo necesario cuando el lapso de 1,200 años asignado al Kali yuga ya había expirado, y al constatar que la catástrofe predicha para tal momento no se presentaba.⁷ Basham está de acuerdo con esta posibilidad y agrega, además, que al ampliar la duración del ciclo se lograba posponer la disolución del mundo para un futuro tranquilizadamente distante.⁸

Estas dos opiniones nos hablan acerca del porqué del cambio, pero, ¿qué podemos decir acerca del cuándo? De acuerdo con Aiyer⁷ esto sucedió durante el reinado de Kaniṣka, el más importante rey Kuṣāna, lo cual nos ubicaría en los siglos I o II de la era cristiana.⁹ Mankad,⁷ por su parte, sugiere que no fue sino hasta después del período gupta (que va de los siglos IV a VI e.c.), lo que resulta excesivamente tardío.

Dimmitt Church¹⁰ parece aceptar la idea de que los yugas ampliaron su duración debido a que la gran catástrofe esperada no ocurría, pero concluye que no se puede determinar ni en qué momento, ni gracias a quién sucedió tal cambio. De hecho, es muy difícil saber a partir de cuándo se emplearon los yugas con las duraciones que les otorgan los Purāṇas. Pingree da por sentado que la duración tradicionalmente aceptada de los yugas y del kalpa ya estaba establecida antes del siglo II e.c.,¹¹ y en base a esto considera probable que la mención de un "gran yuga solar" (yugam mahat sauram) en el Yavanajātaka de Sphujidhvaja (269/270 e.c.) sea una referencia al mahāyuga de 4,320,000 años.¹² Su opinión parte del hecho de que los yugas y el día de Brahmā son descritos en el Mānava Dharma Śāstra y en el Mahābhārata, en los pasajes paralelos que ya hemos comentado, los cuales constituyen una de las primeras menciones del sistema de yugas en la literatura sánscrita. Pingree aparentemente se basa en las conclusiones de Bühler en torno a la fecha de tales pasajes, conclusiones que nos parecen razonables.¹³ Pero el problema con estos pasajes, como ya lo hemos visto,¹⁴ es que sólo mencionan las cifras que en los Purāṇas corresponden a las duraciones en años divinos, y no especifican que se trate de tiempo de los dioses. Si bien no podemos ignorar la posibilidad de que así sea, no es seguro que al hablar del mahāyuga de 12,000 años, estos textos se estén refiriendo al de 4,320,000 años. Sin embargo, hay algo que podría apoyar la opinión de Pingree, y es la mención del

sistema completo de yugas en uno de los Purāṇas más antiguos: el Mārkaṇḍeya.¹⁵ Pargiter considera que la sección que nos interesa de este Purāṇa es de las más tempranas, y la ubica en el siglo III e.c. o antes.¹⁶ De todos modos, no debemos olvidar que el fechado de los Purāṇas es muy difícil, ni podemos excluir tampoco la posibilidad de estar ante la presencia de interpolaciones.

Por otra parte, el más antiguo texto astronómico en el que encontramos el sistema de yugas plenamente desarrollado (incluyendo a los kalpas y los manvantaras) es el Paitāmaha Siddhānta, el cual constituye el texto básico de la escuela astronómica conocida como Brāhmapakṣa. Según Pingree,¹⁷ el Paitāmaha fue escrito a comienzos del siglo V e.c. y se preserva en forma imperfecta en el Viṣṇudharmottara Purāṇa,¹⁸ uno de los principales Upapurāṇas de los vaiṣṇavas, atribuido por Pingree a los siglos VI o VII e.c. También del siglo V es el Viṣṇu Purāṇa, según la apreciación de O'Flaherty.¹⁹ Y de principios de ese mismo siglo es una inscripción de Kumāragupta fechada en el año 415/416 que menciona al Kṛta yuga, aunque no especifica su duración.²⁰ De tan sólo ocho años más tarde es una inscripción del 423/424 que, si bien no habla de los yugas, describe a un príncipe llamado Viśvavarman diciendo que sobrepasa en brillo al fuego saṃvartaka.²¹ Según el Mahābhārata,²² este fuego no es otra cosa sino el fuego de la destrucción que consume al mundo al término del día de Brahmā.

Sin embargo, la evidencia epigráfica más antigua de la existencia de los yugas -o por lo menos de un período llamado yuga al final del cual sobrevendría un cataclismo- la tenemos en una inscripción de Rudradāman I cuya fecha corresponde al año 150 e.c.²³ El texto se refiere a la ruptura de una presa como consecuencia de una tormenta en la cual soplaron vientos "similares a los que se presentan al final del yuga" (yuganidhana); pero la inscripción no nos da más detalles acerca de las características del yuga.

Debemos mencionar, por último, el hecho de que el término kalpa, empleado en el sentido de un gran período, y con connotaciones escatológicas, ya aparece en las inscripciones de Aśoka, a mediados del siglo III a.e.c. Aśoka afirma que sus descendientes seguirán el dharma, la forma de vida correcta (budista en este caso), a lo largo del kalpa.²⁴ Pero, al igual que en el caso anterior, no se nos da mayor información acerca de lo que se entiende por kalpa.

Como se puede ver, la evidencia histórica es insuficiente para permitirnos establecer con claridad cuándo fueron extendidas las duraciones de los yugas. Y en realidad, tampoco podemos saber en qué momento surgió el sistema de yugas en su forma original. Pero podemos suponer, en términos generales, que la teoría de los yugas y los kalpas comenzó a formarse en los siglos IV y III a.e.c., y que ya se encontraba en su forma final en el siglo V e.c., si no es que dos o tres

siglos antes.

Es importante anotar que la teoría seguramente fue elaborada por una reducida élite intelectual, y que tuvo necesariamente que transcurrir un cierto tiempo antes de que fuese aceptada como algo indiscutible. Como lo veremos, todavía a finales del siglo V y comienzos del VI el renombrado astrónomo Āryabhaṭa dividía el mahāyuga en forma distinta a la ortodoxa. Y en el siglo VII (como se puede ver en el epígrafe que se encuentra al principio de este capítulo), otro conocido astrónomo, Brahmagupta, todavía consideraba necesario criticar al Romaka Siddhānta por no tomar en cuenta a los yugas, a los manvantaras y a los kalpas.

6.b LOS KALPAS

Después de estas consideraciones históricas, podemos retomar la discusión relativa al sistema numérico de los yugas para lo cual es necesario aclarar, aunque ya lo hemos mencionado, en qué consiste el kalpa.

Ya en el Mānava Dharma Śāstra y en el Mahābhārata se dice que 1,000 mahāyugas constituyen un día del dios Brahmā, y que su noche tiene la misma duración.²⁵ El kalpa no es otra cosa sino el día de Brahmā, durante el cual se da la creación del mundo. Numéricamente, esto significa que debemos multiplicar por 1,000 los valores del mahāyuga a fin de obtener la duración del kalpa. Tenemos así que:

	<u>años divinos</u>		<u>años humanos</u>
1 mahāyuga	= 12,000	=	4,320,000
1 kalpa	= 12,000,000	=	4,320,000,000

Hay que recordar que la duración del Kali yuga, la era actual, es igual a la décima parte de la duración del mahāyuga. Esto significa que entre el Kali yuga, el mahāyuga y el kalpa existe una estrecha relación numérica. Los tres parten de un mismo número base; la única diferencia consiste en el número

de ceros, es decir, en la potencia de 10 que se le aplique al número base:

	<u>años divinos</u>		<u>años humanos</u>
Kalí yuga =	1,200	=	432,000
mahāyuga =	12,000	=	4,320,000
kalpa =	12,000,000	=	4,320,000,000

Nos interesan ahora los valores expresados en años humanos. Decíamos hace un momento que Fleet consideraba que el aumento en la duración de los yugas, y su conversión a tiempo humano, obedecía a un interés por ajustar el yuga de 10,000 años al yuga astronómico de 4,320,000 años. Esto implica, anotábamos, que dicho yuga debería tener un origen independiente y no ser simplemente el producto de la multiplicación por 360 de los valores expresados en años divinos. Si esto es así, ¿cuál es el origen del ciclo de 4,320,000 años?

Pingree señala que el 432,000 es un número babilónico; según el sacerdote caldeo Beroso (siglo III a.e.c.), es el número total de años de los reinados anteriores al diluvio.²⁶ Por su parte, van der Waerden, quien parece opinar que no sólo este número sino casi todos los elementos de la teoría de yugas provienen de Grecia o Mesopotamia, recalca el hecho de

que la manera en que Beroso expone esta cifra es diciendo que se trata de 120 saroi,²⁷ Como el saros babilónico es igual a 3,600 años, resulta que:

$$120 \times 3,600 \text{ años} = 432,000 \text{ años}$$

Y ya sabemos que la conversión de años de los dioses a años humanos, según el sistema de los Purānas, sigue un procedimiento semejante. En el caso del Kali yuga la operación es:

$$1,200 \text{ años} \times 360 = 432,000 \text{ años}$$

Para van der Waerden, esta similitud sugiere un origen babilónico de los cálculos indios. Pingree considera que en la India este número pudo haberse convertido en una cifra importante durante el reinado de los persas aqueménidas (550-330 a.e.c.),²⁶ período que seguramente fue testigo de intercambios e influencias entre Mesopotamia y el noroeste de la India.

Pero ninguno de estos autores menciona el hecho, repetido en varias ocasiones por Filliozat,²⁸ de que el número 432,000 se encuentra en el Śatapatha Brāhmana el cual, como un todo, no puede ser posterior al siglo VI a.e.c.²⁹

Si el 432,000 es un número babilónico, es también un número védico. En un capítulo anterior hemos analizado el

contexto en el cual aparece este número en el Śatapatha Brāhmaṇa.³⁰ De acuerdo con este Brāhmaṇa, el Rg Veda consta de 12,000 versos brhatīs, cada uno de los cuales tiene 36 sílabas (lo mismo sucede con el Yajur Veda y el Sama Veda considerados juntos). Esto nos aporta un tercer método para obtener el 432,000, ya que:

$$12,000 \text{ versos} \times 36 \text{ sílabas} = 432,000 \text{ sílabas}$$

Se podría argumentar, claro está, que aquí se trata de versos y sílabas y no de años. Pero la asociación entre el número 36 y el año de 360 días es inevitable. El Śatapatha Brāhmaṇa dice claramente que el verso brhatī es el año.³¹ De manera que los 12,000 versos del Rg Veda podrían ser considerados como 12,000 años. Y estos 12,000 años, a su vez, equivalen a 432,000 sílabas; conversión que parece prefigurar el paso de años divinos a años humanos en el sistema puránico de yugas.

No podemos hacer aquí un análisis detallado del origen del 432,000 desde el punto de vista de sus posibles conexiones con los valores empleados en Mesopotamia. Pero nos parece razonable suponer que si en realidad el período mesopotámico de 432,000 años fue transmitido a la India durante el reinado de los aqueménidas (o en alguna época posterior), adquirió importancia porque se le podía identificar con una tradición numérica ya existente en la literatura védica. Y también es

posible que esta tradición numérica nativa haya dado origen al sistema puránico de cómputo sin la necesidad de influencias externas las cuales, repetimos, en todo caso no hubieran hecho sino confirmar algo ya aceptado.³²

Debemos comentar a continuación un aspecto de la teoría clásica de yugas y kalpas que nos permitirá proseguir con el análisis del 4,320,000. En los textos astronómicos, a partir de fines del siglo IV o principios del V e.c. -durante el período gupta- cobró gran importancia la descripción del gran ciclo (ya sea el mahāyuga o el kalpa) en términos de un número entero de revoluciones en el movimiento de cada planeta. La teoría presupone la existencia de una gran conjunción de todos los planetas al iniciarse el ciclo, conjunción que se ha de repetir al final del mismo.³³ Las implicaciones simbólicas de tal concepción son evidentes. Al iniciarse el ciclo, en el momento de la creación, todos los planetas se encuentran en conjunción integrando una unidad. Esta unidad se convierte en multiplicidad cuando los planetas, debido a sus distintas velocidades de traslación, se separan unos de otros. Durante millones de años (a lo largo del día de Brahmā, si el ciclo es el kalpa) persiste la creación, hasta el momento en el que los planetas vuelven a encontrarse nuevamente en una gran conjunción al inicio del zodiaco. En este momento los planetas forman nuevamente una unidad, y todos los elementos de la creación se reintegran y disuelven en la Unidad Original, para

dar pie a la siguiente creación.

Para los astrónomos esta concepción representaba un problema, ya que debían darle forma numérica. A fin de lograr esto se hizo necesario computar el número de revoluciones que cada planeta debía completar entre una gran conjunción y la siguiente; y este número depende, naturalmente, de los parámetros empleados. Cuanto más largo sea el ciclo, más fácil será ajustar los parámetros. En el Paitāmaha Siddhānta, que como hemos visto es el Siddhānta astronómico más antiguo con el que contamos, se establece el número de revoluciones de los planetas para el kalpa. Los valores son los siguientes:

<u>Planeta</u>	<u>Nº de revoluciones en el kalpa</u>
Sol	4,320,000,000
Luna	57,753,300,000
Mercurio	17,936,998,984
Venus	7,022,389,492
Marte	2,296,828,522
Júpiter	364,226,455
Saturno	146,567,298

Cuadro 4: El número de revoluciones de los planetas en el kalpa, según el Paitāmaha Siddhānta.³⁴

Brahmagupta da los mismos valores en su Brāhmasphuṭa Siddhānta,³⁵ pero nos encontramos con algo interesante al analizar las cifras proporcionadas por el Sūrya Siddhānta (siglos VIII-IX e.c.).³⁶ Este texto da el número de revoluciones para el mahāyuga en lugar del kalpa, y todos los valores comparten la importante característica de ser divisibles entre 4. Esto significa, como lo habían señalado Burgess y Whitney,³⁷ que, aunque el sūrya Siddhānta no lo diga explícitamente, está empleando, en realidad, un ciclo de 1,080,000 años, que es la cuarta parte del mahāyuga de 4,320,000 años. Los valores aparecen en el siguiente cuadro:

<u>Planeta</u>	<u>Nº de revoluciones en el Mahāyuga</u>	<u>Nº de revoluciones en un cuarto de Mahāyuga</u>
Sol	4,320,000	1,080,000
Mercurio	17,937,060	4,484,265
Venus	7,022,376	1,755,594
Marte	2,296,832	574,208
Júpiter	364,220	91,055
Saturno	146,568	36,642

Cuadro 5: El número de revoluciones de los planetas en el mahāyuga según el sūrya Siddhānta,³⁸ mostrando su divisibilidad entre 4.

¿ Porqué una cuarta parte del mahāyuga? Sabemos, en

efecto, que el mahāyuga está integrado por cuatro yugas: Kṛta Tretā, Dvāpara y Kali. Pero sabemos también que estos cuatro yugas tienen duraciones desiguales. Lo que revelan las cifras del Sūrya Siddhānta es una clara influencia del poco ortodoxo sistema de Āryabhaṭa. En su Āryabhaṭīya, Āryabhaṭa divide el mahāyuga en cuatro yugas de igual duración, a los cuales llama simplemente yuga pādas, "cuartos de yuga", sin emplear los cuatro nombres tradicionales. Cada yuga pāda dura 1,080,000 años, y comienza con una conjunción de todos los planetas en el grado cero de la constelación de Aries, en el comienzo del zodiaco. Estos son los valores de Āryabhaṭa:

<u>Planeta</u>	<u>Nº de revoluciones en el Mahāyuga</u>	<u>Nº de revoluciones en el yuga pāda</u>
Sol	4,320,000	1,080,000
Luna	57,753,336	14,438,334
Mercurio	17,937,020	4,484,255
Venus	7,022,388	1,755,597
Marte	2,296,824	574,206
Júpiter	364,224	91,056
Saturno	146,564	36,641

Cuadro 6: El número de revoluciones de los planetas en el mahāyuga y en el cuarto de yuga (yuga pāda), según el Āryabhaṭīya de Āryabhaṭa.³⁹

Esta manera de dividir el mahāyuga en cuatro partes iguales, así como otros elementos del sistema de Āryabhaṭa que mencionaremos más adelante, recibieron tan severas críticas de Brahmagupta por no ajustarse a lo expuesto en los textos de smṛti,¹ que fueron abandonados por los mismos seguidores de Āryabhaṭa. La división en cuatro partes iguales se podría haber defendido invocando la autoridad escritural del Taittirīya Brāhmaṇa, en el cual se menciona un ciclo de 1,000 años dividido en cuatro partes de 250 años cada una.⁴⁰ Pero, el hecho es que a partir de los tiempos de Brahmagupta, y en gran parte gracias a él, el sistema puránico de ciclos de tiempo parece haberse convertido en un dogma indiscutible.

Lo que más nos interesa de esta división del mahāyuga en cuatro partes iguales es el hecho de que revela la existencia de un ciclo menor, integrado por 1,080,000 años. Podemos preguntarnos, como lo hicimos en el caso del 4,320,000, por el origen del número 1,080,000. Para la respuesta a esta pregunta seguiremos un procedimiento similar al empleado en el caso del 4,320,000, recordando que el número de ceros no es lo importante.

De acuerdo con el escritor romano Censorino (siglo III e.c.), varios autores anteriores a él aceptaban la existencia de un Gran Año que se iniciaba y terminaba con una conjunción de todos los planetas (aunque hay que aclarar que no todos estos autores le otorgaban al Gran Año la misma duración).

Según Censorino, para Heráclito (siglo VI-V a.e.c.) la duración del Gran Año era de 10,800 años.⁴¹ También de 10,800 años es el reinado de uno de los reyes antidiluvianos mencionados por Beroso.⁴² Si el ciclo de 10,800 años existía en Grecia y en Babilonia, podríamos suponer, al igual que en el caso del 432,000, que pudo haber llegado a la India procedente de la zona del Mediterráneo. Pero resulta, como sucede con el 432,000, que el 10,800 es también un número védico, y se trata de un número védico de gran importancia en la medición del tiempo. Como lo hemos visto,³⁰ 10,800 es el número de muhūrtas del año, ya que cada día consta de 30 muhūrtas ($30 \times 360 = 10,800$). Sabemos que en los Brāhmaṇas el año es la unidad fundamental de tiempo, que representa totalidad, y que está asociado con el dios Prajāpati.⁴³ Podríamos tal vez decir, junto con Filliozat, que en los Brāhmaṇas el muhūrta viene siendo la unidad de medición del tiempo cíclico, mientras que el año constituye su período.⁴⁴ De manera que si un año está integrado por 10,800 muhūrtas, un Gran Año bien puede constar de 10,800 años. Pero esto no es todo. Según el Śatapātha Brāhmaṇa estos 10,800 muhūrtas tienen un equivalente espacial en los 10,800 ladrillos que deben integrar el altar para los sacrificios.⁴⁵ Y tienen, además, otro equivalente en el número de versos del R̥g Veda (o del Yajur Veda y el Sāma Veda considerados juntos), ya que si bien el total de sílabas del R̥g Veda puede obtenerse diciendo que consta de 12,000 versos br̥hatīs de 36 sílabas ($12,000 \times 36 = 432,000$), otra manera de llegar al

mismo resultado es afirmando, como lo hace el mismo Śatapatha Brāhmaṇa,⁴⁶ que se trata de 10,800 versos pañktis, integrados por 40 sílabas. De manera que:

$$10,800 \text{ versos} \times 40 \text{ sílabas} = 432,000 \text{ sílabas.}$$

Lo cual no está muy lejos de decir que:

$$1,080,000 \text{ años (yuga pāda)} \times 4 = 4,320,000 \text{ años (mahāyuga).}$$

Estos tres aspectos diferentes del 10,800 en el Śatapatha Brāhmaṇa (como medida de tiempo, como materialización del altar y como expresión del número de versos del Rg Veda) integran, para Filliozat,⁴⁷ un todo que representa simultáneamente:

1. El año, forma del dios creador Prajāpati y período del orden universal (el año, integrado por 10,800 muhūrtas).
2. La operación ritual, que expresa y garantiza la renovación de la creación y el desarrollo de las cosas (el altar, construido con 10,800 ladrillos).
3. El Verbo eficiente, que anima la operación ritual por una doble serie de fórmulas: himnos por una parte, palabras y cantos por la otra (los 10,800 versos del Rg Veda o del conjunto Yajur Veda-Sāma Veda).

Podemos agregar a esto otra afirmación del Śatapatha Brāhmaṇa según la cual 10,800 es el número de veces que el ser humano inhala y exhala en un día y una noche.⁴⁸

En la opinión de Filliozat, el número clave del sistema es el 108, el cual puede ser explicado astronómicamente como

el resultado de la multiplicación de 27 (el número de naksatras o mansiones lunares) por 4 (el número de fases de la Luna).⁴⁹ Aunque hay que tomar en cuenta que las listas de naksatras no son enteramente consistentes en lo que se refiere al número de sus integrantes, en unas ocasiones incluyen 27 y en otras 28.

Por otra parte, viendo las cosas desde otro ángulo, Pingree sugiere que Āryabhaṭa dividió el mahāyuga en cuatro partes iguales, obteniendo así el yuga pāda de 1,080,000 años, con la única finalidad de ajustar los cálculos que requerían de una gran conjunción planetaria tanto al inicio del Kali yuga, en 3,102 a.E.C., como al comienzo del mahāyuga.⁵⁰ Si Pingree tiene razón, entonces el ciclo de 4,320,000 años da origen al de 1,080,000 por motivos puramente prácticos, y al margen de todos los antecedentes védicos del 10,800. Esto es posible, y en realidad no podemos saber con exactitud cómo surgió el ciclo de 1,080,000 años. Pero los antecedentes que se encuentran en el Śatapatha Brāhmaṇa resultan muy interesantes y significativos, no solamente desde un punto de vista estrictamente numérico, sino también por su elaborado contenido simbólico. Sin embargo, si estos elementos ejercieron o no alguna influencia sobre Āryabhaṭa es una pregunta a la cual no podemos dar una respuesta definitiva.

Todo lo anterior nos permite concluir, al igual que en el caso del 4,320,000, que si el 10,800 como expresión de un gran ciclo llegó a la India procedente de Mesopotamia o Grecia,

fue aceptado porque tenía firmes antecedentes nativos. Pero también es muy posible que el ciclo de 1,080,000 años sea de origen enteramente indio.

Podemos hacer algunas consideraciones finales en relación con el origen del 4,320,000, el 1,080,000 y otras cifras relacionadas con estas dos. Hay que recordar que en el sistema clásico de yugas y kalpas el número fundamental es el 432, ya sea que se exprese como 432,000, como 4,320,000, o como 4,320,000,000. Ahora bien, otro número derivado del 432,

el 4,320, es el resultado de una multiplicación muy obvia: los 12 meses del año por sus 360 días,

$$12 \times 360 = 4,320$$

De manera que cualquier sistema astronómico que emplee, como lo hace la astronomía védica, un año de 360 días repartidos en 12 meses (sin contar el 13^{vo} mes intercalario) puede llegar fácilmente a concebir un ciclo basado en el 4,320 o alguna de sus potencias de 10. De hecho, las cifras de las duraciones de los diversos yugas, con o sin samdhis, pueden obtenerse por diversos métodos a partir de ciertos números fundamentales. Así por ejemplo, a partir de los valores del Kali yuga -que son la décima parte del mahāyuga- podemos obtener las duraciones de los demás yugas con sólo multiplicar estas cifras por 2, 3 y 4; algo que resulta obvio desde el momento en que la estructura numérica está basada en la secuencia 4-3-2-1.⁵¹ Y es interesante lo que sucede al aplicarle

esta secuencia descendente a la circunferencia. Si dividimos la circunferencia en segmentos según la relación 4-3-2-1, resulta que la porción correspondiente a Kṛta (4/10 de circunferencia) es de 144° , la de Tretā (3/10 de circunferencia) es de 108° , la de Dvāpara (2/10 de circunferencia) es igual a 72° , y la parte que le corresponde a Kali (1/10 de circunferencia) es de 36° . Estos números no son otra cosa sino la duración de cada yuga antes de haberles sumado sus respectivos samdhis, sin tomar en cuenta, naturalmente, el número de ceros.⁵² Esto es así porque el multiplicar las duraciones de los yugas en años de los dioses por 360, equivale a convertir sus duraciones en grados de la circunferencia. Pero si esto es aplicable a la circunferencia de 360° , también lo es al año de 360 días, de manera que los yugas sin sus samdhis pueden expresarse como:

<u>Yuga</u>	<u>Grados de la circunferencia</u>	<u>Días del año de 360 días</u>
Kṛta	144	144
Tretā	108	108
Dvāpara	72	72
Kali	<u>36</u>	<u>36</u>
Mahāyuga	360	360

Los samdhis a su vez, se basan en el mismo patrón numérico.

Por otra parte, varios de los números son desarrollos naturales del sistema sexagesimal, tan importante en Mesopotamia.⁵³ Es así que 10,800 resulta ser el número de minutos de arco en media circunferencia:

$$180^{\circ} \times 60' = 10,800'$$

En consecuencia, el total de minutos de arco en la circunferencia será del doble, es decir 21,600, una de cuyas potencias de 10 aparece en el cuadro 3 como la duración de los dos samdhis del Tretā yuga. En India, una de las medidas de tiempo llamada nādikā nos permite llegar al mismo número por un procedimiento paralelo. 21,600 es el número de nādikās en el año, ya que una nādikā es igual a medio muhūrta, y el año tiene 10,800 muhūrtas.⁵⁴ O, dicho de otra manera, cada día incluye 60 nādikās, de modo que:

$$60 \text{ nādikās } \times 360 \text{ días} = 21,600 \text{ nādikās en el año,}$$

lo que equivale a decir que:

$$60' \times 360^{\circ} = 21,600' \text{ en la circunferencia (o en el zodíaco).}$$

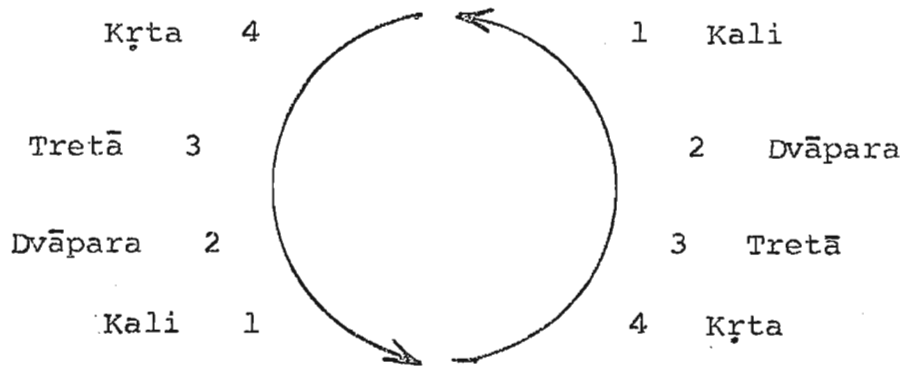
Ya no nos sorprenderá saber que 21,600 es también la duración del reinado de uno de los reyes antidiluvianos, de acuerdo con una de las versiones de la lista real sumeria.⁵⁵

Resumiendo nuestras conclusiones, podemos decir que la manera natural en la que todas estas cifras pueden obtenerse a partir de ciertos elementos nos permite suponer que su empleo en Mesopotamia o Grecia por una parte, y en la India por

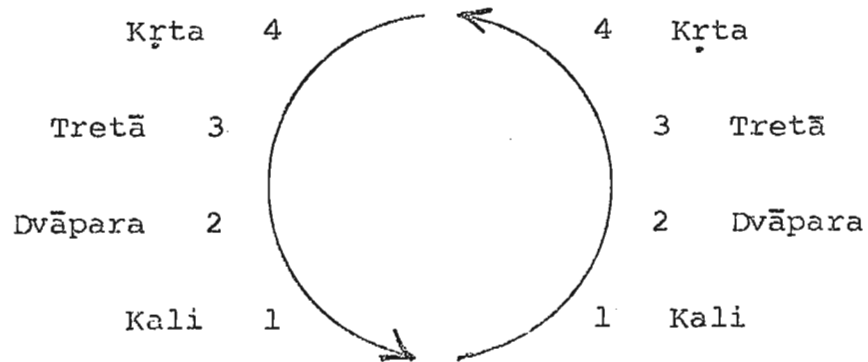
la otra, no implica necesariamente una influencia en uno u otro sentido. Pueden haber surgido en forma independiente y haber recibido posteriormente una confirmación de su validez, junto con alguna modificación en su aplicación, al tener noticias de su empleo en otra cultura.⁵⁶

6.c LA MITAD ASCENDENTE Y LA MITAD DESCENDENTE DEL CICLO

Antes de entrar en la descripción del manvantara, debemos decir algo acerca de las mitades de los ciclos. Hemos visto cómo los tres ciclos astronómicos originales se dividen en una mitad ascendente y otra descendente; y hemos visto también que esta división de los ciclos en dos fases jugaba un papel importante en la religión védica. Sin embargo, con la aparición del mahāyuga, el cual, recordemos, viene siendo un Gran Año, esta simetría en la estructura del ciclo se rompe. El mahāyuga siempre es descendente y no tiene una contraparte ascendente. La secuencia 4-3-2-1, que indica una disminución tanto de la duración de los yugas como del nivel moral y espiritual de la sociedad, se repite una y otra vez. Esto implica un salto brusco del 1 al 4, del Kali yuga al Kṛta yuga:



Lo natural sería un medio ciclo de cuatro yugas descendentes seguido de otro medio ciclo ascendente; la mitad descendente sería Kṛta- Tretā- Dvāpara- Kali, y la ascendente Kali- Dvāpara- Tretā- Kṛta. Es decir:



De esta manera sí se cumpliría con la estructura original de los ciclos. Los Purānas no hablan de un ciclo ascendente, y la forma final que tomó el mahāyuga como ciclo exclusivamente descendente, seguramente fue el resultado de combinar el concepto de un Gran Año con la idea de una gradual degeneración de la humanidad, idea sobre la cual tendremos oportunidad de hablar más adelante. Sin embargo, esta "imperfección" del mahāyuga resulta superada con el concepto del día de Brahmā, ya que aquí 1,000 mahāyugas constituyen el día (la mitad ascendente o de luz, el período de creación); mientras que una duración equivalente a otros 1,000 mahāyugas constituye la noche (la mitad descendente u obscura, el período de disolución). Pero esta manera un tanto artificial de retomar las mitades de los ciclos resulta, de todos modos, incompleta, ya que no existen graduaciones de uno a otro mahāyuga y cada uno es igual al anterior.

Lo interesante es que esta tradición de dividir los ciclos en una mitad ascendente y otra descendente -tradición que como sabemos es védica- se haya diluído y casi desaparecido en el hinduismo el cual considera, por lo menos en teoría, a la literatura védica como revelada e infalible. Son las dos grandes herejías, el budismo y el jainismo, las encargadas de preservar esta concepción védica en sus sistemas de eras del mundo. El budismo inclusive emplea los nombres de los cuatro yugas y adopta, como hubiera sido de esperarse en el hinduismo, un ciclo de 8 yugas, 4 ascendiendo y 4 descendiendo, en el

orden mencionado hace un momento.⁵⁷ Estos 8 yugas constituyen un antarakalpa el cual, a su vez, forma parte de ciclos mayores.

El jainismo, por otro lado, divide su Gran Año en 12 partes, 6 de las cuales forman la mitad ascendente, conocida como utsarpiṇī; mientras que las 6 restantes integran la mitad descendente, llamada avasarpiṇī. Esta división en 12 seguramente se deriva de los 12 meses del año.⁵⁸ Cada una de las partes del ciclo recibe un nombre empleando las palabras susamā (equilibrio, felicidad) y dusṣamā (desequilibrio, infelicidad). De esta manera, la primera parte del ciclo ascendente será dusamā-dusamā (muy infeliz); la segunda, dusamā (infeliz); la tercera, dusamā-susamā, (más infeliz que feliz); la cuarta, susamā-dusamā (más feliz que infeliz); la quinta, susamā (feliz); y finalmente la sexta, susamā-susamā (muy feliz). En la mitad descendente se repiten estas mismas divisiones sólo que en orden inverso.⁵⁹ Es notorio el hecho de que una mitad sigue a la otra sin la existencia de sam̐dhi ni pralaya (disolución).

Pero veamos cuál es la duración de cada una de estas divisiones. Para mayor claridad las anotaremos en orden descendente:

<u>División del medio ciclo</u>	<u>Duración</u>
<u>susamā-susamā</u>	4×10^{14} <u>sāgaropamas</u> (océanos de años)
<u>susamā</u>	3×10^{14} <u>sāgaropamas</u>
<u>susamā-ḍusamā</u>	2×10^{14} <u>sāgaropamas</u>
<u>ḍusamā-susamā</u>	1×10^{14} <u>sāgaropamas</u> , menos 42,000 años
<u>ḍusamā</u>	21,000 años
<u>ḍusamā-ḍusamā</u>	21,000 años

Cuadro 7: Las seis divisiones del medio ciclo del jainismo con sus duraciones. 60

No nos interesa saber la duración de un sāgaropama, aunque de inmediato nos damos cuenta de que estas duraciones son aún más impresionantes que las hinduistas, lo que debemos señalar es la manera artificial en la que esta división en 6 se ajustó a la división en 4 establecida por el patrón 4-3-2-1 de los yugas. Como lo percibió Jacobi, si sumamos las tres eras más cortas descubrimos el patrón 4-3-2-1 en la duración de estas divisiones del medio ciclo jainista.⁶¹ Podemos decir entonces, que si bien esta división del ciclo jainista en una parte ascendente y otra descendente preserva una tradición védica casi perdida en las eras del

hinduismo, por otra parte, las duraciones asignadas al ciclo del jainismo más bien parecen ser una adaptación de la teoría hinduista de los yugas.

Antes de dejar este tema debemos referirnos a Āryabhaṭa quien, también en esto, difiere de la teoría puránica. Ya sabemos que Āryabhaṭa divide el mahāyuga en cuatro yuga pādas de igual duración, a los cuales no les asigna nombres. Āryabhaṭa divide este mahāyuga en una primera mitad ascendente (utsarpiṇī), y una segunda mitad descendente (apasarpiṇī).⁶² Según él, susamā ocurre a la mitad del yuga, y dussamā al principio y al final. A continuación ilustramos esto por medio de un diagrama:

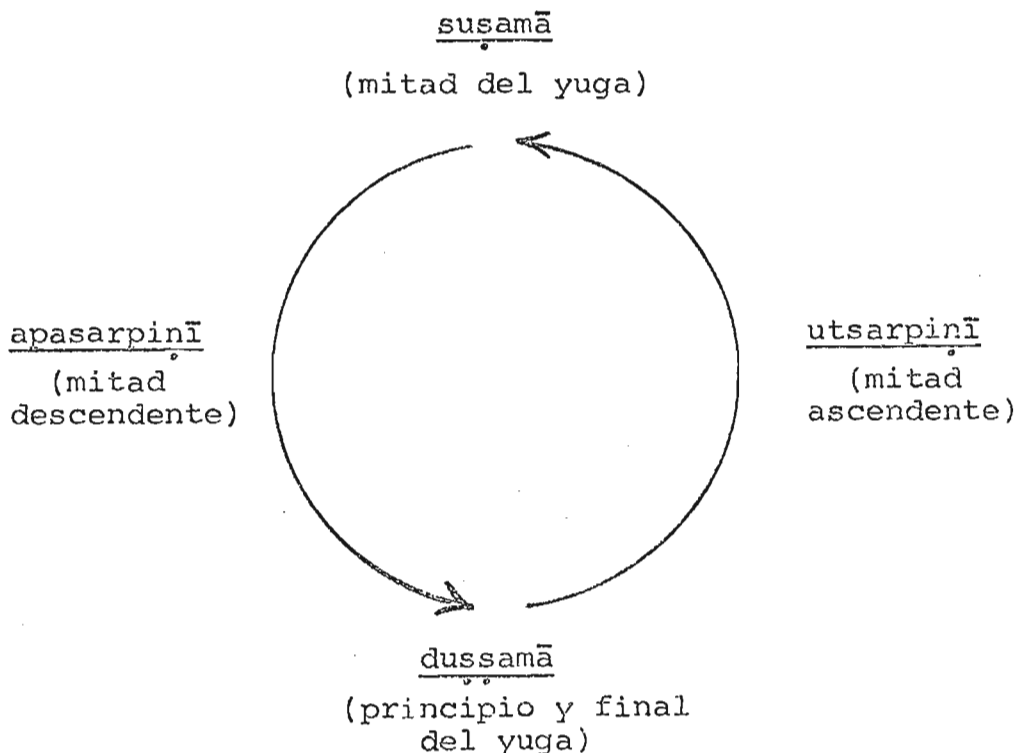


Diagrama 5: Las mitades ascendente y descendente del mahāyuga según Āryabhaṭa.

La influencia jainista parece obvia, tanto por la manera de dividir en 2 el ciclo, como por la terminología empleada. Podemos sumar a esto el hecho de que Āryabhaṭa, al igual que los jainistas, no habla ni de pralayas ni de samḍhis. La única diferencia consiste en que Āryabhaṭa no menciona las graduaciones intermedias entre duṣṣamā y susamā que son descritas en la tradición jainista, y que dice claramente que el total de subdivisiones del mahāyuga es de 4 en lugar de 12. Que Āryabhaṭa haya recibido influencia jainista resulta comprensible ya que, como lo señalan Shukla y Sarma, el famoso astrónomo vivió en la antigua ciudad de Pāṭaliputra (hoy Patna, en Bihar), la cual fue un importante centro jainista.⁶³ Sus ideas a este respecto fueron, como tantas otras, rechazadas y atacadas por Brahmagupta debido a que no se ajustaban a la tradición puránica, y fueron abandonadas por sus propios seguidores.

6.d LOS MANVANTARAS

De acuerdo con los Purāṇas, existe otro tipo de ciclo llamado manvantara o "período de Manu" (manu antara). Según los textos, cada uno de estos períodos es presidido por un Manu (una especie de progenitor de la humanidad) y un linaje de reyes que descienden de él. También en cada manvantara aparece un nuevo Indra (el gran dios védico, que ahora queda relegado a un lugar secundario), así como un nuevo grupo de dioses y un nuevo conjunto de siete ṛsis, los legendarios sabios ascetas.

Cada kalpa o día de Brahmā incluye 14 manvantaras, y la duración de cada manvantara es expresada en términos de mahāyugas: un manvantara, según los Purāṇas, tiene 71 mahāyugas más una adición (sādhikā) no especificada.⁶⁴ Podemos ilustrar esto en forma gráfica:

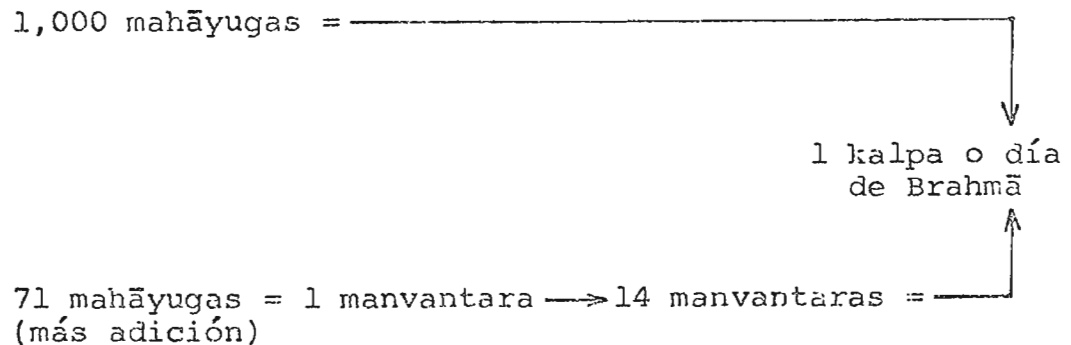


Diagrama 6: El número de mahāyugas del manvantara y del kalpa.

Como se puede ver, hay dos formas de obtener la duración del kalpa a partir del mahāyuga. Por una parte, el kalpa está integrado por 1,000 mahāyugas, y este cálculo resulta claro y sencillo. Pero el segundo camino no es igual de sencillo y más bien resulta algo forzado. La idea original parece ser que cada kalpa debe contar con 14 manvantaras, pero surge un problema al querer reconciliar esto con los 1,000 mahāyugas que integran el kalpa. La división de 1,000 entre 14 no da como resultado un número entero, de manera que cada manvantara no puede tener un número exacto de mahāyugas. 1,000 entre 14 es igual a 71.4286, y es por esto que cada manvantara dura 71 mahāyugas más una adición.

Los redactores de los Purāṇas no parecen haberse preocupado por esta falta de concordancia entre los dos sistemas para computar la duración del kalpa, y al dar la duración de cada manvantara simplemente expresan que dura 71 Mahāyugas más una adición, sin calcular la duración de dicha fracción excedente. Es más, el Mānava Dharma Śāstra ni siquiera menciona este excedente, y se limita a decir que 71 Mahāyugas constituyen un manvantara.⁶⁵ Son los comentaristas de los Purāṇas quienes calculan la duración de esta fracción, llegando a expresarla en años, meses, días y pequeñas fracciones de días.⁶⁶ En el siguiente cuadro damos la duración del manvantara en medida humana y en medida divina:

	<u>Años divinos</u>	<u>Años humanos</u>
71 mahāyugas	852,000	306,720,000
adición	+	
	5,142.8571	1,851,428.571
	<hr/>	<hr/>
1 manvantara	857,142.8571	308,571,428.571
	x 14	x 14
	<hr/>	<hr/>
1 kalpa	12,000,000	4,320,000,000

Cuadro 8: La duración del manvantara y el kalpa según los Purānas.

Pero los astrónomos, más acostumbrados a manejar números, encontraron una solución más ingeniosa, a la vez que exacta y elegante. Resulta que el total de adiciones para los 14 manvantaras de 1 kalpa es el equivalente de 6 mahāyugas, ya que:

14 manvantaras de 71 mahāyugas c/u = 994 mahāyugas, es decir, 6 mahāyugas menos que 1,000, el total de mahāyugas del kalpa. Y 6 mahāyugas duran lo mismo que 15 Kṛta yugas (incluyendo sus samdhis).⁶⁷ Esto permite resolver el problema de otra manera la cual es aplicada ya en el Paitāmaha Siddhānta, según el cual al final de cada manvantara existe un samdhi de la duración de 1 Kṛta yuga.⁶⁸ Esto significa 14 samdhis; el 15avo es ubicado al comienzo del kalpa, como samdhi del kalpa.

De este modo, cada manvantara dura 71 mahāyugas exactos, a los cuales se les agrega un sam̐dhi equivalente a 1 Kṛta yuga. Resumimos los datos en el cuadro siguiente:

	<u>Años divinos</u>	<u>Años humanos</u>
1 manvantara (71 mahāyugas)	852,000	306,720,000
+		
<u>sam̐dhi</u> (1 Kṛta yuga)	4,800	1,728,000
1 manvantara con <u>sam̐dhi</u>	856,800	308,448,000
	x 14	x 14
14 manvantaras con sus <u>sam̐dhis</u>	11,995,200	4,318,272,000
+		
<u>sam̐dhi</u> del kalpa	4,800	1,728,000
1 kalpa	12,000,000	4,320,000,000

Cuadro 9: La duración del manvantara y el kalpa según el Paitāmaha Siddhānta. 68

Podemos expresar lo mismo en forma más condensada de la siguiente manera:

	<u>Años divinos</u>	<u>Años humanos</u>
14 manvantaras de 71 mahāyugas	11,928,000	4,294,080,000
+		
15 <u>sam̐dhis</u> (= 15 Kṛta yugas)	72,000	25,920,000
1 kalpa	12,000,000	4,320,000,000

Esta manera de computar las duraciones de los manvantaras no es aceptada por Āryabhata, quien simplifica el esquema diciendo que la duración de cada manvantara es de 72 mahāyugas y, por lo tanto, el kalpa cuenta con 1,008 mahāyugas en lugar de 1,000.⁶⁹ Pero este procedimiento, está por demás decirlo, fue rechazado por Brahmagupta.⁷⁰

La forma un tanto forzada y artificial en que los Purānas combinan el sistema de yugas y kalpas con el sistema de manvantaras, nos permite suponer que se trata de dos sistemas de origen distinto. Los manvantaras, como períodos presididos por un Manu, podrían tener su origen en algunos elementos históricos basados en el reinado de soberanos semi legendarios. Con el tiempo, estas narraciones pudieron haber sido llevadas a un plano mitológico y haber sido empleadas a fin de proporcionar un marco pseudo-histórico para los grandes períodos cósmicos.⁷¹ Esta amalgama de sistemas resulta consistente con la tendencia general del hinduismo de asimilar diferentes cultos y tradiciones.

Por otra parte, el sistema de yugas y kalpas podría también ser, a su vez, el resultado de la combinación de dos tradiciones: los yugas por una parte, y los kalpas por la otra. No contamos con suficientes elementos como para establecer esta diferencia con claridad, pero llama la atención el hecho de que la palabra kalpa no es empleada en las principales descripciones de los yugas que aparecen en el Mahābhārata, en especial en los libros 3 y 12,⁷² aunque algunos de estos pasajes sí

hablan del día y la noche de Brahmā. El término kalpa sí es utilizado, naturalmente, en otras partes de la Epopeya. Una de las secciones que lo emplea con mayor frecuencia es la conocida como Nārāyaṇīya, la cual se encuentra en el libro 12.⁷³ El Nārāyaṇīya seguramente fue una adición tardía al Mahābhārata,⁷⁴ y al parecer pertenece a la secta de los Pāñcarātras,⁷⁵ secta que empleaba el nombre Nārāyaṇa para referirse al Dios Supremo. Podríamos tal vez deducir de esto que el término kalpa era de uso común entre los Pāñcarātras, aunque una conclusión más firme al respecto requeriría de un estudio detallado del problema. Hemos visto, por otra parte, que el término kalpa se encuentra en las inscripciones de Aśoka, en las cuales parece más bien estar asociado a ideas budistas.⁷⁶

Pero independientemente de que se le llame kalpa o no, lo importante es que el día de Brahmā es la unidad de tiempo que permite integrar y fusionar la teoría de los yugas con la de los manvantaras, si bien en forma un tanto imperfecta. Y, como lo hemos visto, el concepto de días y noches de Brahmā también retoma la antigua idea de un ciclo dividido en una mitad ascendente y otra descendente, una de luz y otra de oscuridad, correspondiendo aquí a la alternancia entre la creación y la disolución del mundo. Es así que la teoría de los días y noches de Brahmā le da estabilidad a este complejo sistema de eras del mundo, al integrar elementos tan diversos como la idea de una gradual decadencia de la humanidad, expresada por los

yugas; la sucesión de períodos presididos por distintos dioses, sabios y progenitores de la humanidad, expresada por los manvantaras; y la necesidad de que los ciclos cumplan con períodos de ascenso y descenso, expresada en los días y noches de Brahmā.

En el siguiente diagrama incluimos, en forma esquemática, los distintos ciclos:



Diagrama 7: Yugas, manvantaras y kalpas.

Antes de dejar el tema de los manvantaras podemos preguntarnos, ¿porqué 14 manvantaras en cada día de Brahmā? Una posible respuesta sería el hecho de que de esta manera cada mes de Brahmā incluye 420 manvantaras (14×30), número que no requiere de comentarios; mientras que el año de Brahmā cuenta con 5,040 manvantaras (420×12). Si contamos los manvantaras que corresponden a las noches (aunque esto sería una contradicción, ya que por la noche el mundo no existe)⁷⁷, el total de manvantaras en el año de Brahmā es de 10,080, cifra que podría relacionarse con el 10,800. Pero la explicación que nos parece más plausible es, simplemente, que el 14 proviene de la multiplicación de 7 por 2. El número 7 tiene una importancia especial en el hinduismo y, en este caso, su importancia la establece el hecho de que nos encontramos actualmente en el séptimo manvantara del kalpa en curso. Esto implica que quedan por transcurrir otros 7 manvantaras antes del fin del kalpa, y se establece así una simetría basada en el número 7 que nos coloca en el centro del tiempo.⁷⁸

6.e LA VIDA DE BRAHMĀ

El último ciclo que analizaremos es la vida de Brahmā, período que no es otra cosa sino la extensión lógica del concepto de día de Brahmā (o kalpa) el cual, como hemos visto, es la unidad fundamental. La vida de Brahmā -el dios creador- es limitada, y su duración es de 100 años, cada uno de los cuales cuenta con 360 de sus días.⁷⁹ Este lapso de 100 años seguramente proviene de la idea de que la vida humana dura 100 años, idea que encontramos ya en los Brāhmaṇas⁸⁰ y que es preservada en los Purāṇas.⁸¹ Si la vida del ser humano es de 100 de sus años, resulta natural que la vida de Brahmā se prolongue a lo largo de 100 de los suyos. En el siguiente cuadro anotamos el equivalente de la vida de Brahmā en años divinos y humanos:

	<u>Años divinos</u>	<u>Años humanos</u>
Día-noche de Brahmā	24,000,000	8,640,000,000
Año de Brahmā	8.64×10^9	3.1104×10^{12}
Vida de Brahmā (100 años)	8.64×10^{11}	3.1104×10^{14}

Cuadro 10: La duración de la vida de Brahmā en años divinos y en años humanos.

Como se puede ver, la vida de Brahmā es un período de dimensiones verdaderamente astronómicas. Para tener una idea

de lo impresionante de estas cifras podemos compararlas con las estimaciones que hacen los físicos y astrónomos modernos acerca de la antigüedad del universo. Según la cosmología moderna, el universo se inició con una gran explosión primordial -el big bang- hace unos 18,000,000,000 de años.⁸² Esto apenas sobrepasa la duración de 2 día-noches de Brahmā, lo que significa que el año de Brahmā es igual a casi 173 veces la antigüedad del universo. Y la vida de Brahmā equivale a poco menos de 17,300 veces la antigüedad de nuestro universo. Dicho de otra manera, un día de Brahmā, junto con su noche, es casi igual a la mitad de la antigüedad del universo.⁸³

Pero, en los Purāṇas, la progresión de cifras no se detiene aquí. El Viṣṇu Purāṇa afirma que los 100 años de la vida de Brahmā no son sino un día de Viṣṇu, el cual va seguido de una noche de la misma duración.⁸⁴ Una vez transcurrida esta noche de Viṣṇu nace un nuevo Brahmā, y con él, un nuevo universo. Sin embargo, el texto concluye diciendo que en realidad no hay ni día ni noche para el Paramātman eterno, y debemos entender que estas distinciones sólo se aplican en forma figurada.⁸⁵ El Brahma Vaivartta Purāṇa recurre a una imagen distinta y nos dice que la duración de cada Brahmā no es más que un parpadeo (caḡsurñimeṣa) para Hari (Viṣṇu).⁸⁶

En respuesta a estas descripciones vaiṣṇavas el Śiva Purāṇa, si bien está de acuerdo en que la vida de Brahmā es igual a un día de Viṣṇu, agrega que la vida de Viṣṇu es sólo

un día para Rudra, la vida de Rudra equivale a un día de Śiva, la vida de Śiva es un día de Sadāśiva y, finalmente, la vida de Sadāśiva es un día de Sākṣāt Śiva.⁸⁷ En otra sección, el Śiva Purāṇa dice que un año de Brahmā constituye un día de Viṣṇu (quien vive 100 años) y un año de Viṣṇu equivale a un día de Rudra. Transcurridos 100 años de Rudra éste toma la forma de Nara y permanece así mientras Sadāśiva retiene su aliento. El Purāṇa aclara que el número de respiraciones de Sadāśiva es ilimitado.⁸⁸

Al márgen de esta competencia sectaria que intenta colocar ya sea a Viṣṇu o a Śiva como Dios Supremo por medio de la creación de períodos cada vez mayores, los grandes ciclos del hinduismo, con sus cifras astronómicas, manifiestan claramente la necesidad de transmitir una idea de inmensidad, vastedad y eternidad. El Mānava Dharma Śāstra, sin ir más allá del día y la noche de Brahmā, lo expresa en forma concisa al decir, simplemente, que las creaciones y destrucciones del mundo son innumerables.⁸⁹

NOTAS DEL CAPITULO 6

1. El término smyti se refiere a la literatura religiosa hinduista; principalmente las dos epopeyas, los Dharma Śāstras y los Purāṇas.
2. El Romaka es un texto astronómico, un Siddhānta, que no ha llegado hasta nuestros días. El nombre del tratado revela su origen occidental, y es probable que su versión original pertenezca a los siglos III o IV e.c. (Pingree, "History...", en DSB 15 & 16, p. 542).
3. Brahmagupta, Brāhmasphuṭasiddhānta 1.13; según la traducción de Pingree, en Neugebauer & Pingree, The Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira, pt. 1, p. 22.
4. Fleet, "The Kaliyuga Era of B.C. 3,102," JRAS (1911), p. 486, n. 1.
5. Ver arriba, capítulo 3, p. 62.
6. Fleet no establece esta asociación con el juego de dados.
7. De acuerdo con Dimmitt Church, The Yuga Story..., p. 90.
8. Basham, The Wonder that was India, pp. 323-24.
9. Basham (ibid.) nos recuerda que el tiempo transcurrido entre la fecha probable de la gran batalla de Kurukṣetra, alrededor de 900 a.e.c., y el comienzo de la era cristiana indicaría que el Kali yuga (de 1,000 o 1,200 años de duración) debería estar llegando a su fin a principios de dicha era. Esto sería así ya que, según la tradición, el Kali yuga comenzó poco después de la batalla. Sin embargo, los textos habrían de desplazar hacia atrás la fecha de este acontecimiento hasta ubicarlo en el año 3,102 a.e.c.
10. Dimmitt Church, The Yuga Story ..., p. 91.
11. Pingree, "Astronomy and Astrology in India and Iran," en Isis 54 (1963), p. 238; y "History ...," en DSB 15 & 16, p. 555.
12. Yavanajātaka 79.2; texto y traducción en Pingree, The Yavanajātaka of Sphujidhvaja (2 vols.). Ver los comentarios de Pingree en el vol. 2, p. 406. El Yavanajātaka fue escrito en 269/270 e.c., pero es una versificación de un texto escrito por Yavaneśvara en 149/150 e.c., durante el reinado del Śaka Rudradāman I. El texto de Yavaneśvara era, a su vez, la traducción de un tratado griego sobre horoscopia (Pingree, vol. 1, p. 3).
13. Bühler opina que el MDhŚ en su forma actual ya existía en el siglo II, e.c. (The Laws of Manu, p. cxiv) y que tanto este texto como el Mbh emplearon, para estos pasajes, una fuente común

anterior al siglo II, e.c. (p. xc). Considera (p. cxvii) que la composición del MDhŚ debe ubicarse entre los siglos II a.e.c. y II e.c.

14. Notas 24 y 25 del capítulo 4.
15. Mār P 46.26-44
16. Pargiter, The Mārkaṇḍeya Purāṇa, p. xx. O'Flaherty (Hindu Myths, p. 18) también sitúa el Mār P en este siglo.
17. Pingree, "History . . .," en DSB 15 & 16, p. 555. He aceptado aquí la opinión de Pingree; para una opinión divergente (junto con la respuesta de Pingree) ver van der Waerden, "Two Treatises on Indian Astronomy," en JHA (1980), pp. 50-62).
18. Viṣṇudharmottara P. 2.166-174; traducción en Pingree, "The Paitāmahasiddhānta of the Viṣṇudharmottarapurāṇa," en Brahmavidyā 31-32 (1967-68), pp. 472-510.
19. O'Flaherty, Hindu Myths, p. 18. En este siglo probablemente ya existían el Vāyu Purāṇa, el Matsya, el Harivaṃśa, parte del Brahmāṇḍa y, naturalmente, el Mārkaṇḍeya (*ibid.*, pp. 17-18).
20. "Bilsad Stone Pillar Inscription of Kumāragupta," texto y traducción en Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings, pp. 42-45 (2ª sección).
21. "Gaṅgdhār Stone Inscription of Viśvavarman," Fleet, *ibid.*, pp. 74-77.
22. Mbh 3.186.56-60
23. "The Junāgarh Rock Inscription of Rudradāman I," (línea 6); el texto se puede consultar en Sircar, Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization 1, p. 176. Nótese que el año de esta inscripción coincide con el de la redacción del texto de Yavaneśvara ya mencionado (nota 12), el cual fue versificado 120 años después por Sphujidhvaja. Esta inscripción y el Yavanajātaka de Sphujidhvaja constituyen, hasta el momento, la más antigua evidencia de fecha precisa de la existencia del yuga considerado como un gran período cósmico. Es importante que hagamos mención del Yuga Purāṇa, el cual habla de los 4 yugas sin especificar sus duraciones, y dando a entender que deberían ser conocidas (YP 9-10); aunque el texto sí dice que 1,000 yugas son 1 kalpa (YP 235). El YP forma parte de la Garga Saṃhitā la cual, según Pingree (CESS A2, p. 116), podría ser del siglo I e.c. J. Mitchiner ubica al YP en el mismo siglo ("The Yuga Purāṇa," en M. Mitchiner, Indo-Greek ...9, p. 924).
24. El texto en prácrito (el idioma empleado en las inscripciones) dice āva kappam, que equivale al sánscrito yāvat kalpam: "a lo largo del kalpa." Se trata de los edictos en roca, números 4 y 5. El texto, en sus diversas variantes, se puede consultar en Bloch, Les Inscriptions d'Asoka, pp. 100, 102, donde se incluye

la traducción al francés. Para una traducción al inglés véase Thapar, Aśoka and the Decline of the Mauryas, pp.251-52. Ambos autores traducen por "hasta el final del mundo." Ver también Fleet, "The Kaliyuga Era...", en JRAS (1911), p.485, n. 1.

25. MdhŚ 1.71-73 y Mbh 12.224.28-30 (Roy 9 , pp.168-69). Mbh 12.224.30 se repite en BhG 8.17 (Mbh 6.30.17). Véase la nota 24 del capítulo 4.
26. Pingree, "Astronomy and Astrology in India and Iran," en Isis 54 (1963), p.238. Fleet (op.cit., p.493) ya había sugerido la posibilidad de una influencia de este número mencionado por Beroso en la formación de la teoría de yugas.
27. Van der Waerden, "The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy," en AHES 18(1978), pp.359-363.
28. Por ejemplo en "Le Symbolisme du monument du Phnom Bakhèñ," en BEFEO 44-2 (1954); pp.543-45; "Ancient Relations between Indian and Foreign Astronomical Systems," en JORM 25(1957), pp. 5-7; y en "Influence of Mediterranean Culture Areas on Indian Science," en IJHS 5(1970); pp.327-28.
29. Van Buitenen, The Mahābhārata 2, p.203.
30. Véanse las pp. 27-30, en el capítulo 1.
31. ŚB 6.4.2.10 (Eggeling, pt.3, p.220), y 12.2.3.1 (Eggeling, pt.5, pp. 155-56). En cada uno de estos pasajes la explicación de porqué el verso brhatī es igual al año es distinta, pero en ambos casos tiene que ver con el hecho de que está integrado por 36 sílabas.
32. No podemos ignorar, por otra parte, la sugerencia de Filliozat ("Ancient Relations...", en JORM 25(1957), p.6; y "Influence of Mediterranean...", en IJHS 5(1970), pp.327-28) de que la transmisión durante la época de los aqueménidas pudo suceder en el sentido inverso: de la India hacia Mesopotamia. Aunque es necesario tomar en cuenta que según la Lista real sumeria, la cual constituye el antecedente de la lista de Beroso, el reinado de uno de los míticos reyes antidiluvianos duró 43,200 años (Jacobsen, The Sumerian King List, p.73).
33. Esta idea de que un Gran Año comienza y termina con una conjunción de todos los planetas es, muy probablemente, de origen griego o mesopotámico. La encontramos en el Timeo (39) de Platón (siglos V-IV a.e.c.), quien afirma que el Gran Año termina cuando todos los planetas regresan nuevamente a encontrarse en las posiciones que ocupaban unos en relación a otros al inicio del gran ciclo. Y según Censorino, Heráclito ya había hablado de esta gran conjunción (pero véase adelante, nota 41).

Hay que recordar que la astronomía védica no utilizaba los planetas, sino solamente el Sol, la Luna y las estrellas. El empleo de los planetas se debe a la influencia de la astronomía griega.

En India tenemos un antecedente de los ciclos definidos por la conjunción de cuerpos celestes en el yuga solilunar de 5 años, descrito por vez primera en el Jyotiṣa Vedāṅga de Lagadha. Este texto, cuya recensión ṛk es la más antigua, es asignado por Pingree aproximadamente al 400 a.e.c. El yuga de 5 años se basa en la consideración de que 5 años solares equivalen a 62 meses lunares sinódicos (ver la nota 83 del capítulo 1). Si tomamos en cuenta que en 5 años hay 60 meses solares ($5 \times 12 = 60$), esto significa que cada lustro requiere de 2 meses lunares intercalarios a fin de sincronizar el año solar con los meses lunares sinódicos (ver Mbh 4.47.3; van Buitenen 3, pp. 97 y 3-4).

¿Qué podemos decir acerca del origen de este yuga de 5 años? Si bien en los Brāhmaṇas ya se habla de un ciclo de 5 años (ver arriba, capítulo 3, p. 62), no es sino hasta el Jyotiṣa Vedāṅga que se nos ofrece una explicación en términos de astronomía matemática. Y Pingree sostiene, en forma convincente, que el sistema de Lagadha no es nativo ya que emplea parámetros, modelos matemáticos, unidades de tiempo e instrumentos provenientes de Mesopotamia, y llegados a la India durante el reinado de los persas aqueménidas (ver Pingree, "History...", en DSB 15 & 16, pp. 536-38; y "The Mesopotamian Origin of Early Indian Mathematical Astronomy," en JHA [1973], pp.6-9). Es decir que, si Pingree está en lo correcto, también el yuga de 5 años, que es el único antecedente védico de los ciclos basados en la combinación de las revoluciones de los cuerpos celestes, podría ser de origen extranjero.

Este yuga de 5 años seguramente dio origen, por analogía, al ciclo de 60 años (basado en el movimiento de Júpiter) que encontramos en el período gupta. Como el ciclo o "año" de Júpiter es de aproximadamente 12 años solares, tenemos que 5 "años" de Júpiter equivalen a 60 años solares, de la misma manera en que 5 años solares equivalen a 60 meses solares.

34. PS 3.5, según Pingree, "History...", en DSB 15 & 16, p.556.
35. BSS 1.14-22, según Pingree, *ibid.*, p.565.
36. De acuerdo con Pingree (*ibid.*, p.608) es probable que el Sūrya Siddhānta haya sido escrito a fines del siglo VIII o principios del IX, en el sur de la India. Es importante distinguir entre este texto, que subsiste hoy en día, y el más antiguo Sūrya Siddhānta de Lāṭadeva (discípulo de Āryabhaṭa), el cual no se ha preservado y de cuya existencia sabemos gracias a al resumen que de él hace Varāhamihira en su Pañcasiddhāntikā.
37. Burgess & Whitney, Sūrya Siddhānta, p.160.

38. SS 1.29-32. Ver Pingree, "History...", en DSB 15 & 16, pp. 608-609.
39. Āryabhatīya 1.3-4. Ver Pingree, ibid., p.590. En realidad Āryabhata no emplea el término mahāyuga, y se refiere a este ciclo tan sólo como yuga. Āryabhaṭa tampoco menciona ningún tipo de período de transición (saṃdhi).
40. Este ciclo fue comentado en el capítulo 3, p. 62.
41. Censorino, De Die Natali; según Fleet, "The Kaliyuga Era...", en JRAS (1911), p.491. Aunque Censorino pudo haber tenido acceso a fuentes ya perdidas, cabe preguntar qué tan confiable puede ser su versión de lo expuesto 7 siglos antes por Heráclito.
42. Se trata del rey Alaparos. Ver Mayer Burstein, The Babyloniaca of Berossus, p.18.
43. Ver arriba, pp. 22-23, capítulo 1.
44. Filliozat, "Le Symbolisme...", en BEFEO 44-2 (1954), p.542.
45. ŚB 10.4.2.18 y 10.4.3.20. Eggeling, pt.4, pp.351-52 y 360.
46. ŚB 10.4.2.23. Eggeling, pt.4, pp.352-53. Ver arriba, pp. 29-30.
47. Filliozat, ibid., p.544.
48. Ver arriba, p. 27.
49. Filliozat, ibid., p.546.
50. Pingree, "Astronomy and Astrology in India and Iran," en Isis 54(1963), p.239.
51. No está de más recordar que la relación 4:3:2:1 constituye la tetraktys pitagórica, aunque no podemos hacer aquí una comparación de esta tradición con el sistema de yugas.
52. Ver el cuadro 3, p. 125. Para una representación gráfica véase el diagrama 11, pag. 180, en el cual la duración de los 4 yugas está representada, según sus proporciones, en una circunferencia.
53. Esto ya había sido señalado por Burgess y reafirmado por Fleet, "The Kaliyuga Era...", en JRAS(1911), p.493, n.
54. La ecuación 1 muhūrta = 2 nādikās la encontramos en el Yavanajētaka de Sphujidhvaṛa (79.29), del siglo III e.c., y en el libro 2 del Arthasāstra de Kauṭilya (2.20.36), libro que parece pertenecer al siglo III e.c. Pero la primera mención de esta ecuación es la que aparece en la recensión ṛk del

Jyotiṣa Vedāṅga, texto asignado por Pingree a los siglos V-IV a.e.c.

La nāḍikā (o nālikā) es una medida de tiempo derivada del reloj de agua, instrumento descrito por primera vez en la recensión pk del Jyotiṣa Vedāṅga (ver Fleet, "The Ancient Indian Water-clock," JRAS [1915], pp.214-15). El reloj de agua, así como muchos de los elementos astronómicos del JV, parecen ser de origen mesopotámico (ver Pingree, "The Mesopotamian Origin ...," en JHA 4 [1973], pp.3-4.).

55. Jacobsen, pp.72-73, nota 19. No hay que olvidar la similitud que existe entre multiplicar valores por 360, como en el caso de los yugas, y multiplicarlos por 3,600, como en el caso de Beroso, quien da sus duraciones en términos de saroi (unidades de 3,600 años). En la Lista real sumeria, salvo dos excepciones (más una tercera en una variante del texto), todas las duraciones de los reinados antidiluvianos, así como su suma total, son divisibles entre 3,600. Las excepciones son el rey A-lulim, con 67,200 años (Jacobsen, p.71, nota 8); y los reyes En-men-dur-Anna y Ubar-Tutu, con 21,000 y 18,600 años respectivamente (Jacobsen, pp.75-77).

56. Si se quiere necesariamente hablar de influencia o de transmisión en lo que se refiere a la aplicación de estos números en la astronomía, es razonable suponer que le correspondió a la India el papel de receptora, o por lo menos, pensar que de fuera llegó el impulso que le dió nueva vida a esta parte de la tradición numérica védica. Decimos esto por el simple hecho de que sabemos con certeza que hubo una muy importante transmisión de elementos de astronomía griega y babilónica hacia la India, en los primeros siglos antes y después del inicio de la era cristiana. Esta transmisión incluye el empleo de parámetros matemáticos, la teoría de los epiciclos planetarios, terminología, así como el uso del zodiaco de 12 constelaciones y la horoscopia. Para mayores detalles acerca de la influencia babilónica y griega en la astronomía de la India véase Pingree, "History..." en DSB, 15 & 16, así como sus otros trabajos mencionados en la bibliografía.

57. Ver Jacobi, "Ages of the World (Indian)," en ERE 1, p.202; y de la Vallé Poussin, "Ages of the World (Buddhist)," en ERE 1, p.189. Ver también Kloetzli, Buddhist Cosmology, donde se incluye una amplia bibliografía.

58. Según Jacobi (Jaina Sūtras, pt.2, p.17, nota) el ciclo jaina probablemente estaba dividido originalmente en 6 partes y no 12; en este caso la asociación sería con las 6 estaciones del año. También opina que el ciclo original tal vez no haya incluido la división en una mitad ascendente y otra descendente.

59. Ver Jaini, The Jaina Path of Purification, p.31; quien da como fuente la Sarvārtha Siddhi de Pūjyapāda (siglo VI e.c.).
60. Según Jacobi (ERE 1, p.202), estas duraciones las da Hemaçandra (siglo XII) en su Ādiśvara Caritra (2.113 y sigs.). También las menciona Jain (Reality, pp.97-8), pero sin referirse a ninguna fuente.
61. Jacobi, *ibid.*
62. Āryabhaṭṭīya 3.9; texto y traducción en Shukla & Sarma, Āryabhaṭṭīya of Āryabhaṭṭa, p.39.
63. Shukla & Sarma, p.XXXI.
64. Ver por ejemplo Mār p 46.34, VP 1,3.18 (Wilson, p.22) y BhP 3.11.24.
65. MDhś 1.79. Ver también, por ejemplo, VP 3.2.49 (Wilson, p.218).
66. Véase Wilson, The Viṣṇu Purāṇa, p.23, n. 6.
- 67.
- | | <u>Años divinos</u> | <u>Años humanos</u> |
|-----------|---------------------|-----------------------------|
| mahāyuga | 12,000 x 6 = 72,000 | 4,320,000 x 6 = 25,920,000 |
| Kṛta yuga | 4,800 x 15 = 72,000 | 1,728,000 x 15 = 25,920,000 |
68. PS 3.4.
Encontramos lo mismo en SS 1.13-19.
69. Āryabhaṭṭīya 1.5.
70. Ver Shukla & Sarma, pp.11-12, donde se transcriben las críticas de Brahmagupta, así como algunas críticas que, a su vez, le hace Vaṭeśvara (904 e.c.) a Brahmagupta.
71. Ver Church, The Yuga Story..., p.111. Estudiar con detalle el origen de la teoría de manvantaras está más allá de los alcances de este trabajo.
72. Mbh 3.148.1-37, 3.186-188, 6.11.3-14 (Roy 5, pp.25-26); 12,224-225 (Roy 9, pp.166-176). En la descripción del libro 12 es donde se encuentra el pasaje paralelo al del MDhś, el cual tampoco emplea el término kalpa.
73. El Nārāyaṇīya es Mbh 12.326-339 (Roy 10, pp.550-625). También en el libro 12 (12.299.1-14; Roy 10, pp.446-7), nos encontramos con un pasaje poco común en el cual, al describir la creación del mundo al estilo del sistema Sāṃkhya, se da la duración de las diversas etapas del proceso de creación en miles de kalpas, aunque no se especifica la duración de un kalpa. Según este

curioso pasaje, un día de avyakta (el no manifestado) es igual a 10,000 kalpas, y su noche tiene la misma duración. El día de Brahmā (al parecer asociado aquí con mahat) es de 7,500 kalpas, al igual que su noche. El día y la noche de ahaṅkāra equivalen, cada uno, a 5,000 kalpas. Por último, el día de los elementos (tierra, agua, fuego, aire y espacio) es de 3,000 kalpas, al igual que su noche.

74. Véase la introducción de Belvalkar al libro 12 en el vol. 16, p.CCII, de la edición crítica.
75. Ibid., p.CCXLV.
76. Ver arriba, la nota 24.
77. La consideración de que el mundo no existe durante la noche de Brahmā no parece haber preocupado al redactor del Brahma Vaivartta Purāna el cual, tras de afirmar que la vida de un Indra es de un manvantara (71 Mahāyugas), dice que hay 28 Indras en un día-noche (aharniśa) de Brahmā (BVP, Kṛṣṇa-janma Khaṇḍa 47.105). Como 28 es el doble de 14, la explicación de tal afirmación parece ser que también hay Indras durante la noche de Brahmā, lo que resulta contradictorio ya que, como lo acabamos de mencionar, durante la noche el mundo no existe. Para una traducción véase Zimmer, Myths & Symbols in Indian Art and Civilization, p.6.
78. En la cosmología puránica, esta posición central basada en el número 7 tiene un equivalente espacial, ya que se habla de 7 mundos superiores (lokas) y 7 mundos subterráneos (pātālas). La humanidad se encuentra en el primero de los mundos superiores, el bhurloka. Nos encontramos aquí con la misma simetría basada en el número 7. Ver por ejemplo VP 2.5 y 7. Ver también BhP 2.1.25-28 donde se describe al gigante cósmico, cuyo cuerpo es el universo, diciendo que los 7 lokas forman la parte superior de su cuerpo, desde la cadera hasta la cabeza; y los 7 pātālas su parte inferior, desde los muslos hasta la planta de los pies.
79. VP 1,3.5, Wilson, p.19. Según él BVP (Kṛṣṇa-janma Khaṇḍa 47.106) la duración de la vida de Brahmā es de 103 años en lugar de 100, pero esta afirmación es poco común. Traducción en Zimmer, Myths & Symbols..., p.6. Mani, en su Purānic Encyclopaedia (p.482), afirma que la vida de Brahmā es de 120 años, lo cual equivaldría a 43,200 días (120 x 360), pero no menciona fuente alguna. No he podido confirmar esta versión en ninguna fuente primaria.
80. Ver KB 11.7 (Keith, Rigveda Brahmanas, p.411), así como ŚB 13.2.6.8 (Eggeling pt.5, p.313) y 13.4.2.10 (Eggeling pt.5, p.357). El Śatapatha Brāhmaṇa también afirma que quien vive

100 años o más alcanza la inmortalidad (ŚB 10.2.6.7-9; Eggeling pt. 4, pp. 323-4). La edad de 100 años era considerada, al parecer, como una barrera decisiva.

81. Según BhP 3.11.12., la duración máxima de la vida humana es de 100 años. Y 100 años es, después de todo, la duración de la vida en el Kali yuga (MDhŚ 1.83). En relación con la equivalencia entre la vida humana y la vida de Brahmā como reflejo de la equivalencia entre microcosmos y macrocosmos, véase la nota 18 del capítulo 5.
82. El número de miles de millones de años de antigüedad que se le confiere al universo es una aproximación y varía ligeramente de un autor a otro. El cálculo de 18 mil millones es de Weisskopf ("El origen del universo," en CD 55, mar-abr 1984, p. 68).
83. No está de más señalar la similitud que existe entre la visión hinduista de creaciones y disoluciones sucesivas del universo, y uno de los modelos cosmológicos modernos más aceptados según el cual, después del big bang, toda la materia del universo se expande hasta el momento en que comienza a colapsar, para regresar a encontrarse nuevamente en un solo punto y dar entonces paso a una nueva gran explosión y la creación de un nuevo universo. Ambas concepciones ofrecen la idea de un universo pulsátil que se desarrolla gracias a ciclos de expansión y contracción, de ida y regreso, de creación y destrucción. Para más comentarios sobre esta comparación véase Sagan, Cosmos, pp. 258-60.
84. VP 6.4.47-48; Wilson, p. 499. Ver también MārP 46.7-8, 11; Pārgiter, p. 224. Así como GP 1.224.12; Shāstrī, pt. 2, p. 664.
85. VP 6.4.49; Wilson, *ibid.*
86. BVP, Kṛṣṇajanma Khaṇḍa 47.149; traducción en Zimmer, Myths & Symbols ..., p. 9. Nos encontramos con lo mismo en BhP 3.11.37.
87. ŚP, Vāyavīyasamhitā 1.8.24-25; Shāstri 4, p. 1803. Los párrafos (19-24) que preceden al que estamos mencionando, contienen una descripción confusa de la duración de la vida de Brahmā, la cual no coincide con el sistema común.
88. ŚP, Rudra Saṃhitā 1.10.18-24; Shāstrī 1, p. 215.
89. MDhŚ 1.80. Ver también Mbh 12.326.104; Roy 10, p. 558.

7. NUESTRA UBICACION EN EL TIEMPO

Los 100 años de la vida de Brahmā reciben el nombre de para, y su vida se divide en dos mitades llamadas parārdhas, cada uno de los cuales cuenta con 50 años. La humanidad se encuentra en la mitad de la vida de Brahmā: en el primer día (o kalpa) del primer año del segundo parārdha, es decir del año 51.¹ Este primer kalpa de la segunda mitad de la vida de Brahmā lleva el nombre de Vārāha kalpa o kalpa del jabalí, porque en sus inicios Viṣṇu encarnó en forma de jabalí y rescató a la tierra de la profundidad de las aguas.² El kalpa anterior, el último de la primera mitad, fue el Pādma kalpa.³ Si bien nos encontramos a la mitad de la vida de Brahmā, también estamos en la mitad del Vārāha kalpa ya que, de los 14 manvantaras que integran el kalpa, el nuestro, -el Vaivasvata manvantara- es el séptimo.⁴ Y de los 71 mahāyugas del Vaivasvata manvantara, nos encontramos en el Kali yuga del mahāyuga número 28, aproximadamente a dos quintas partes del manvantara.⁵ Véanse los diagramas 8, 9 y 10:

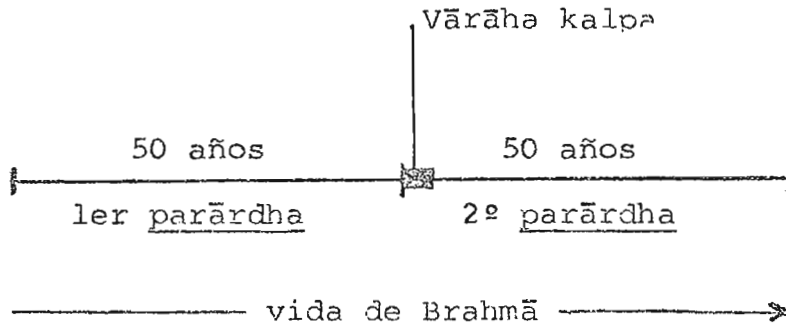


Diagrama 8: La ubicación del Vārāha kalpa, el kalpa actual, en la vida de Brahmā.

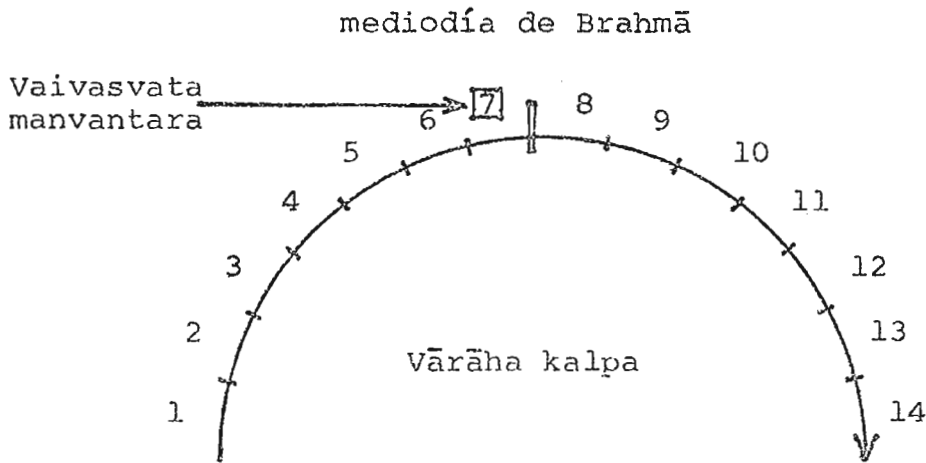


Diagrama 9: La ubicación del Vaivasvata manvantara en el Vārāha kalpa.

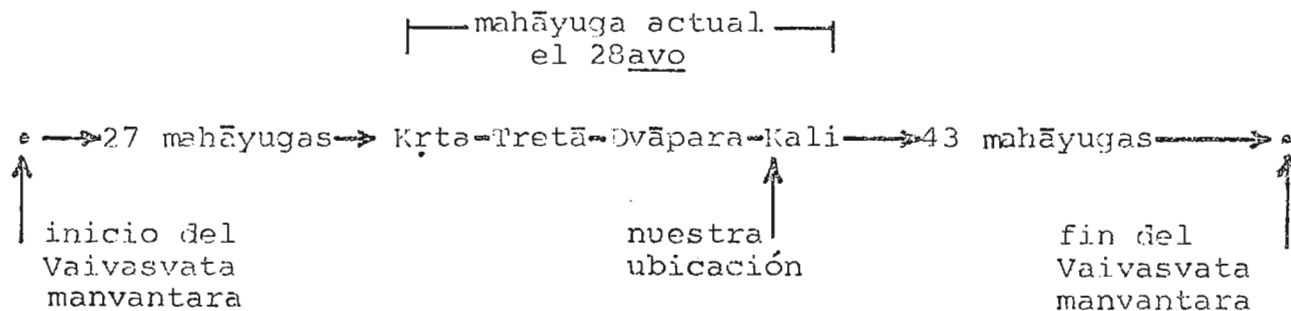


Diagrama 10: Nuestra posición en el Vaivasvata manvantara.

Es significativo el hecho de que nos encontremos a la mi tad de la vida de Brahmā la cual, por cierto, está dividida en dos mitades al igual que los ciclos fundamentales que hemos estudiado, aunque aquí ya no se hable de mitad ascendente y mitad descendente. Resulta igualmente significativo el que nuestro manvantara se encuentre casi en el mediodía del actual día de Brahmā, es decir, a la mitad del kalpa.⁶ Obsérvese además que nos encontramos en el último manvantara de la mitad ascendente, la cual culmina con el mediodía. Es interesante el hecho de que Vaivasvata, el Manu actual, sea descendiente del Sol (Vivasvat), siendo que el mediodía es, por excelencia, la hora del día dominada por el astro rey. Y resulta además que el próximo Manu, llamado Sāvarṇi (el primero después del mediodía), también es

considerado como hijo del sol.⁷ De este modo, los dos manvantaras que flanquean el mediodía son presididos por hijos del sol.

Al dar nuestra posición en el tiempo de esta manera que damos ubicados, como ya lo hemos comentado, en el centro del tiempo;⁸ y hemos visto un tenue antecedente de esto en el Rg Veda cuando el poeta se ubica entre los días que han transcurrido y aquéllos que están por venir.⁹

Con todos estos elementos, y ya que conocemos la duración de cada ciclo, podemos calcular el tiempo transcurrido desde el inicio del Vārāha kalpa hasta el comienzo de nuestro Kali yuga. Los cálculos se encuentran en el siguiente cuadro:

	<u>Años humanos</u>	
<u>Samdhi</u> del kalpa	1,728,000	
	+	
6 manvantaras (con <u>samdhis</u>)	1,850,688,000	
	<hr/>	
	1,852,416,000	→ tiempo transcurrido hasta el inicio del Vaivasvata manvantara
	+	
27 mahāyugas	116,640,000	
1 Krta yuga	1,728,000	
1 Tretā yuga	1,296,000	
1 Dvāpara yuga	864,000	
	<hr/>	
	1,972,944,000	→ tiempo transcurrido hasta el inicio de nuestro Kali yuga

Cuadro 11: El tiempo transcurrido desde el inicio del Vārāha kalpa, el actual día de Brahmā, hasta el comienzo de nuestro Kali yuga.

Pero, ¿cuándo comenzó el Kali yuga? Los Purānas coinciden en afirmar que la era de Kali quedó inaugurada en el momento de la muerte de Kṛṣṇa,¹⁰ que sucedió unos 30 años después de la gran batalla de Kurukṣetra descrita en el Mahābhārata.¹¹ Hoy en día se acepta que la batalla fue un hecho histórico real, si bien no de las dimensiones que le atribuye la Epopeya. La fecha de la batalla, por otra parte, ha sido un tema polémico que ha hecho correr mucha tinta.¹² Sin entrar en los detalles de esta compleja discusión, nos parece que lo más razonable es ubicar la batalla alrededor del siglo X a.e.c., lo cual es consistente con la información histórica, arqueológica y lingüística de que disponemos.¹³ Es con base en esta aproximación que hemos podido decir que si la duración del Kali yuga fué de 1,000 ó 1,200 años estaría llegando a su fin en los inicios de la era cristiana.¹⁴ Pero la fecha que habría de ser aceptada en forma casi incuestionable es la propuesta por los astrónomos del período gupta, cuya preocupación principal era que el inicio del Kali yuga estuviese señalado por una conjunción de todos los planetas. Es seguramente con base en este criterio que alrededor del siglo V se llegó a la conclusión de que el Kali yuga había comenzado al amanecer del 18 de febrero del año 3,102 a.e.c.,¹⁵ en el meridiano de Ujjayinī. En esta fecha debía haber ocurrido la conjunción a los cero grados de la constelación de Aries. Si bien la conjunción no sucedió realmente, los planetas no se encontraban muy lejos del inicio del zodiaco de tal manera que, con los parámetros

empleados en el siglo V y utilizando posiciones medias, era posible concluir que la conjunción había sucedido.¹⁶ Una vez establecida esta fecha se convirtió en el punto de referencia para los cálculos de ciclos planetarios.

Debemos hacer notar aquí un problema que surge al considerar que los planetas se encontraban en conjunción al iniciarse el Kali yuga. Hemos visto que la gran conjunción se da al inicio de cada kalpa y de cada mahāyuga y, en el caso del sistema de Āryabhata, también al comienzo de cada yuga pāda (cuarto de yuga). Si empleamos el sistema de yugas iguales de Āryabhata el cómputo funciona con precisión, ya que la conjunción no solamente sucedió al iniciarse el yuga actual sino también al comienzo de cada yuga anterior. La conjunción se da cada 1,080,000 años, que viene siendo la duración de cada yuga pāda. De este modo hay 4 conjunciones por mahāyuga y 4,000 en el kalpa, ya que éste consta de 1,000 mahāyugas.

Pero si los yugas tienen duraciones desiguales, la situación se complica. Hemos visto que el Sūrya Siddhānta también se basa en un ciclo de 1,080,000 años, aún cuando el texto no lo reconoce en forma expresa. Esto implica que si el Kali yuga comenzó con una gran conjunción, al iniciarse el yuga anterior -el Dvāpara- no pudo suceder otra, ya que la duración del Dvāpara yuga es de tan sólo 864,000 años, frente a los 1,080,000 años que se requieren para que suceda cada conjunción. De hecho, resulta que las 4 conjunciones del mahāyuga se dan de la siguiente forma:

1. A 648,000 años de iniciado el Kṛta yuga.
2. Al inicio del Tretā yuga.¹⁷
3. A 1,080,000 años de iniciado el Tretā yuga.
4. Al inicio del Kali yuga.

Ilustramos esto en forma gráfica en el diagrama 11:

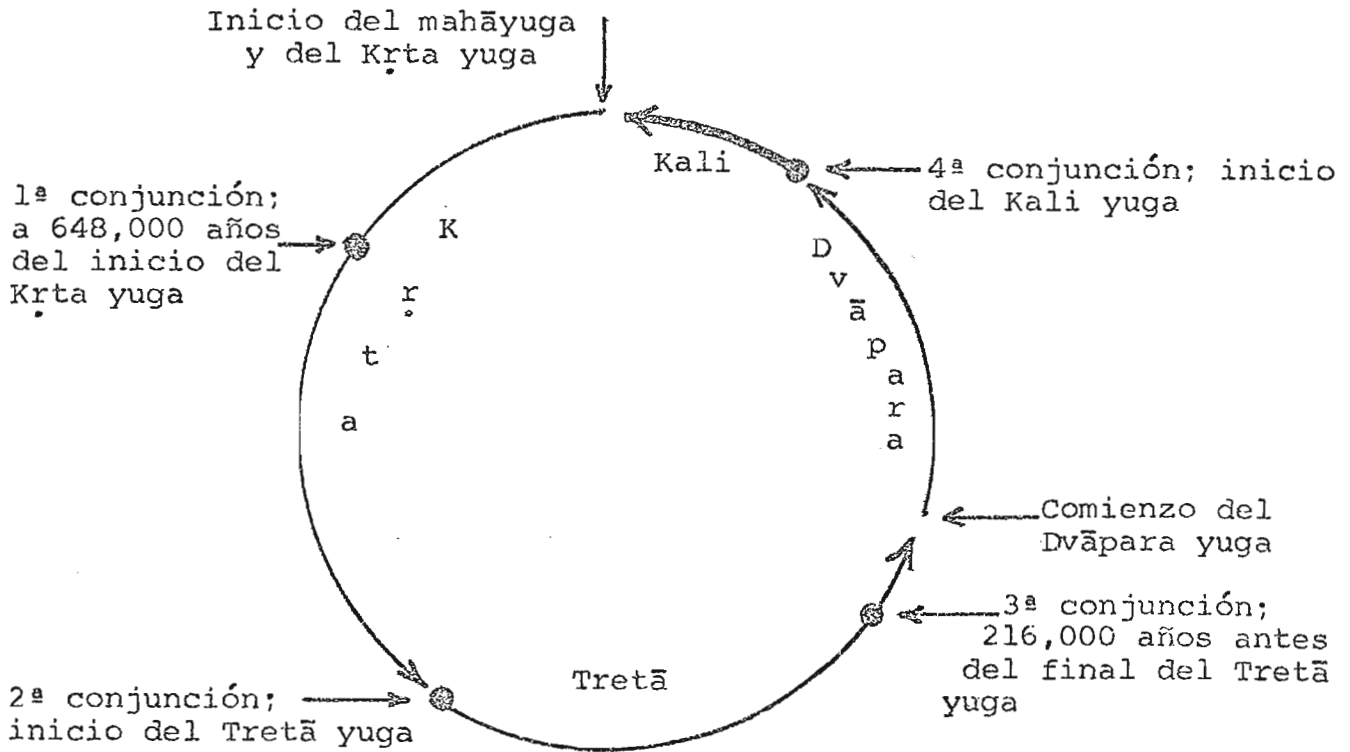


Diagrama 11: Las 4 grandes conjunciones planetarias del mahāyuga según el sistema del Sūrya Siddhānta.

Como se puede ver, Kali y Tretā son los dos únicos yugas inaugurados por una gran conjunción; en Dvāpara no sucede ninguna y en Krta sucede ya transcurrida más de la tercera parte del yuga. También ocurre una conjunción al interior del Tretā yuga, a una sexta parte de su final.

Si el Krta yuga no comienza con una conjunción de todos los planetas, tampoco el mahāyuga, debido a que el mahāyuga se inicia precisamente con Krta. Esto no parece haberle preocupado al autor del Sūrya Siddhānta, aunque evidentemente sí le preocupó la otra consecuencia de esta situación, y es que según este sistema tampoco podría darse la gran conjunción al inicio del kalpa. Si el tiempo transcurrido desde el inicio del kalpa hasta el comienzo de nuestro Kali yuga es de 1,972,944,000 años,¹⁸ y si la conjunción sucede cada 1,080,000 años, esto significa que en tal lapso han ocurrido 1,826.8 conjunciones, es decir 1,826, más un excedente de 864,000 años.¹⁹

A fin de reconciliar la necesidad de que se dé una conjunción al abrirse el kalpa y otra al iniciarse el actual Kali yuga, el Sūrya Siddhānta dice que al comienzo del kalpa hubo un período de creación de 17,064,000 años.²⁰ Si restamos este período a los años transcurridos hasta el inicio de nuestro Kali yuga, obtenemos como resultado 1,955,880,000 años, cifra que dividida entre 1,080,000 años sí arroja un número exacto de conjunciones: 1,811.²¹

Un poco al margen de los problemas de los astrónomos en su intento por sincronizar el número de revoluciones de los planetas con las duraciones de los yugas o del kalpa, la necesidad de que el Kṛta yuga comience con una conjunción planetaria parece haber sido importante en la tradición puránica. Los Purāṇas profetizan que el Kṛta yuga llegará cuando el Sol y la Luna se encuentren con Júpiter en el nakṣatra Tisya, también llamado Pusya, el cual forma parte de la constelación de Cáncer (Karka).²² Aquí ya no se trata de todos los planetas sino tan sólo de tres, y de hecho, lo que esto significa es una luna nueva en Tisya mientras Júpiter se encuentre en dicho nakṣatra. Debido a que el movimiento de Júpiter es relativamente lento (le toma 12 años recorrer el zodiaco) esta conjunción no resulta ser un evento raro. Al parecer, se trata más bien de algo simbólico que de una verdadera predicción astronómica o astrológica. Hay que señalar que esta conjunción difiere de las calculadas por los astrónomos no sólo en cuanto al número de planetas involucrados en el evento; hay otra diferencia importante. Las grandes conjunciones de los astrónomos se dan en el comienzo del zodiaco, a cero grados de la constelación de Aries (Meśa), mientras que la conjunción en Tisya sucede, por definición, en la constelación de Cáncer.²³

Pero no es difícil adivinar porqué el nakṣatra seleccionado fue Tisya, ya que se trata de un nakṣatra auspicioso y favorable; la misma palabra tisya puede emplearse en relación a algo auspicioso y afortunado. Asimismo, el otro nombre del

nakṣatra, Puṣya, es un término que indica lo mejor de algo.²⁴

La relación entre Tiṣya y Júpiter también merece algunos comentarios. El nombre asignado al planeta Júpiter en sánscrito es Brhaspati, nombre de un antiguo dios védico. Ahora bien, el dios Brhaspati aparece como la deidad regente del nakṣatra Tiṣya desde las primeras listas que les atribuyen divinidades a los nakṣatras, en el Yajur Veda negro.²⁵ Es poco probable que el Brhaspati védico sea el planeta Júpiter -el nombre seguramente le fue aplicado al planeta siglos después debido a la similitud que existe entre algunos elementos de su mitología y la de Júpiter- pero es obvio que la relación entre Tiṣya y el dios Brhaspati es muy antigua y era considerada auspiciosa.²⁶ Y si Tiṣya es un nakṣatra auspicioso, Júpiter es, desde el punto de vista astrológico, el planeta benéfico por excelencia. De manera que Júpiter en Tiṣya, acompañado de una luna nueva, resulta ser un símbolo adecuado para el inicio del Kṛta yuga, el mejor de los yugas.

Esta relación entre el Kṛta yuga y el nakṣatra Tiṣya resulta natural debido al carácter auspicioso y positivo de ambos, pero lo que no resulta tan claro -y más bien aparece como algo contradictorio- es el hecho de que en algunos pasajes Tiṣya (o Puṣya) sea otro nombre del Kali yuga.²⁷ Sabemos muy bien que Kali es el peor de los yugas, entonces, ¿porqué llamarlo Tiṣya o Puṣya, que son términos que indican excelencia y buena fortuna?

En primer lugar, podríamos pensar que esta designación

podiese tener algo que ver con el hecho de que el Kali yuga terminará con la pequeña conjunción en Tiṣya, ya que el inicio de Kṛta es también el final de Kali. Pero esto no nos parece motivo suficiente. Una segunda posibilidad, tal vez más plausible, sería que el peor de los yugas -y recordemos que se trata del yuga actual- hubiese recibido un nombre benéfico a fin de contrarrestar su naturaleza negativa. Pero existe una tercera posibilidad la cual nos parece la más aceptable, sin invalidar por completo las dos anteriores. En un capítulo anterior anotamos el hecho de que en el ṣadvimśa Brāhmaṇa los nombres Kṛta, Khārvā, Dvāpara y Puṣya se utilizaban en relación con la luna nueva y la luna llena. Kṛta es la luna nueva, Khārvā es la luna llena, Dvāpara el día anterior a la luna nueva y Puṣya el día anterior a la luna llena.²⁸ Como se puede ver, dos de los nombres corresponden a nombres de las tiradas del juego de dados y, en consecuencia, son también nombres de dos de los yugas. El nombre Puṣya se pudo haber "filtrado" hacia la terminología de los yugas por asociación, ya que aquí también se trata de una serie de cuatro nombres (aunque en este caso no implican una secuencia descendente). De esta manera, Kali pudo haber recibido el nombre de Puṣya o Tiṣya un tanto por accidente, sin que tal designación tuviese una relación directa con el nakṣatra.²⁹

Finalmente, antes de dejar atrás las cuestiones relacionadas directamente con la astronomía, debemos mencionar que algunos autores han sugerido que los sistemas indios de eras del

mundo están relacionados con el movimiento de precesión de los equinoccios, pero esta suposición no cuenta con fundamentos sólidos.³⁰ Desde el punto de vista astronómico, las eras del hinduismo son, ante todo, ciclos de grandes conjunciones planetarias.

NOTAS DEL CAPITULO 7

1. VP 1.3.26-28; Wilson, p.24. MārP 46.42-44. BhP 3.11.33-36. El astrónomo Bhāskarācārya (s.XII) menciona otra tradición según la cual sólo han transcurrido 8 1/2 años de la vida de Brahmā (Siddhānta Śiromaṇi, según Fleet, "The Kaliyuga Era...", JRAS [1911], p.484, n. 1).
2. La narración de este evento mitológico puede consultarse en VP 1.4; Wilson, p.24 y sigs.
3. Ver nota 1; el BhP agrega que el primer kalpa de la primera mitad fue el Brahmā kalpa, algo lógico si consideramos que se trata del kalpa que presencié el nacimiento de Brahmā. Los textos no hablan de los kalpas intermedios.
4. SS 1.21-23. El Manu de nuestro manvantara lleva el nombre de Vaivasvata porque desciende de Vivasvat, el Sol. Para una descripción de los 6 Manus anteriores del Vārāha kalpa véase VP 3.1; Wilson, pp.209-213. Los Purānas coinciden en los nombres de los primeros 8 manvantaras del kalpa, pero difieren cuando se trata de nombrar los 6 restantes. Véase Mankad, "The Manvantara," IHQ (1942), pp.208-210, para una lista comparativa.
5. VP 3.3.9-10; Wilson, p.219. SS 1,21-23.
6. En términos modernos podemos decir que son las 11^h28^m49^s del actual día de Brahmā. Ver el diagrama 9 y el cuadro 11.
7. VP 3.2.1-4, 13-14; Wilson, pp.214-216.
8. Sin embargo, nuestra posición dentro del Vaivasvata manvantara no es central, ya que estamos en el mahāyuga número 28, de un total de 71. La elección del 28 podría tener alguna relación con los 28 días del mes lunar sinódico, aunque 28 es también el doble de 14, el número de manvantaras por kalpa.
9. Ver el capítulo 1, p. 15.
10. Por ejemplo, en BhP 12.2.33, vāyup 99.428-9, y VP 4.24.113; Wilson, p.391.

11. Fleet ("The Kaliyuga Era...", en JRAS (1911), pp.676-678) menciona otras dos tradiciones en torno al inicio del Kali yuga, las cuales se desprenden del fechado de algunas inscripciones. Según una de ellas, el acontecimiento decisivo fue la primera ocasión en la que Yudhisthira accedió al trono, lo que sucedió en Indraprastha (hoy D \acute{e} lhi) antes del exilio de 13 años impuesto a los P \acute{a} ṇḍavas. La segunda tradición acepta más bien el momento en el que Yudhiṣṭhira le entregó el trono a Parikṣit, tras de haberse enterado de la muerte de Kṛṣṇa. Este segundo acontecimiento está separado del anterior por unos 36 años. En todo caso, todas las versiones indican que el Kali yuga se inició en una fecha cercana a la de la gran batalla.
12. Véase por ejemplo G.C. Agarwala, ed., Age of the Bhārata War.
13. Ver van Buitenen, The Mahābhārata 1, pp.XXIV- XXV, 10-12; y R.M. Smith, "On the Ancient Chronology of India (1)," JAOS (1957), pp.116-129.
14. Véase la nota 9 del capítulo 6.
15. Fecha juliana. Según otra escuela fue en la medianoche anterior.
16. Véase Pingree, "History...", en DSB 15 & 16, p.555, donde, a manera de ilustración, se dan las posiciones de los planetas para esta fecha calculadas por medio del Almagesto de Ptolomeo. La máxima distancia entre planetas resulta ser de unos 34 $^{\circ}$ (entre Júpiter y Saturno), siendo Saturno el más alejado del punto cero del zodiaco, al estar ubicado unos 30 $^{\circ}$ detrás del comienzo de Aries. Pingree sugiere que los cálculos se hicieron a partir de tablas griegas.
17. El Sūrya Siddhānta (1.57) dice expresamente que los planetas se encuentran en conjunción en el inicio de Aries al final del Kṛta yuga, es decir, al comienzo de Tretā. Y fue en ese momento, por cierto, que el texto fue revelado por Sūrya, el Sol (SS 1.2-4).
18. Según el cuadro 11, p. 177.
19. Equivalentes, por cierto, a 2 Kali yugas.
20. SS 1.24.
21. Esta curiosa solución del SS es, de todos modos, incompleta, ya que si bien suceden conjunciones al inicio de los Kali yugas del manvantara actual, en los manvantaras anteriores y posteriores el patrón se altera debido a que el saṃdhi de cada manvantara (así como el del kalpa), no es divisible entre 1,080,000.

22. Mbh 3.188.87; VP 4.24.102 (Wilson, p.389); Bhp 12.2.24; Vāyup 99.413.

Este verso resulta problemático; la versión del Mbh dice literalmente:

Cuando la Luna y el Sol, así como Tiṣya y Br̥haspati, se encuentren en un rāśi (constelación zodiacal), entonces reinará Kṛta.

En sánscrito es:

yadā candraśca sūryaśca tathā tiṣyabr̥haspatī /
ekarāśau sameṣyanti prapatsyati tadā kṛtam //

Resulta incongruente afirmar que la Luna, el Sol, Júpiter (Br̥haspati) y Tiṣya deben encontrarse en una misma constelación, ya que Tiṣya es una constelación. Es cierto que Tiṣya es una constelación lunar, un nakṣatra, mientras que el término rāśi se aplica a las constelaciones solares del conocido zodiaco de 12 constelaciones, pero esto no resuelve la contradicción ya que, en tal caso, Tiṣya pertenece al rāśi de Cáncer (Karka) y no puede encontrarse en ningún otro rāśi.

La única manera en la que la afirmación de este pasaje tendría sentido sería si entendiésemos rāśi como "casa astrológica" en lugar de constelación zodiacal, ya que las casas son divisiones basadas en el horizonte y el meridiano y son independientes de las constelaciones; pero esto nos parece poco probable. Lo que es interesante es que algunas versiones del Mbh (aunque no muchas) dicen "en una noche" (ekarātre o ekarātrau) en lugar de "en un rāśi" (ekarāśau), y nos encontramos con lo mismo en la versión consultada del Vāyup. Esto sí tiene sentido. La conjunción no puede durar más de una noche, es decir de un día, debido a la rapidez con la que se desplaza la Luna; un día después ya se encontraría en el nakṣatra siguiente. Podemos especular sobre la posibilidad de que la versión original se haya referido a la conjunción en una misma noche pero que, debido al poco conocimiento astronómico o astrológico de los transmisores de los textos, se haya cambiado a causa de la cercanía fonética que existe entre ambas expresiones (ekarātrau → ekarāśau), aunque esto implicaría el haber agregado un término semi-técnico (rāśi). Otra posibilidad sería que el original se hubiese referido a "un mismo rāśi," y algunos transmisores posteriores lo hubieran cambiado al percibir la incongruencia o, también es posible, por simple error fonético. La posibilidad de que el texto haya sido corregido a fin de eliminar la incongruencia también explicaría el hecho de que dos versiones del Mbh se refieren a Venus (śukra) en lugar de Tiṣya, indicando así una conjunción del Sol, la Luna, Júpiter y Venus en un rāśi, algo que sí es posible. En todo caso, queda claro que desde el punto de vista astronómico, este pasaje resulta ser demasiado vago.

23. En tiempos de los guptas una conjunción al inicio de Aries hubiera coincidido, más o menos, con el equinoccio de primavera (21 de marzo); mientras que la de Cáncer sucedería alrededor del solsticio de verano (22 de junio). La época del año en la que el Sol se encuentra en las diferentes constelaciones zodiacales varía a lo largo de los siglos debido a la precesión de los equinoccios.
24. Puṣya viene de la raíz puṣ, la cual transmite las ideas de alimentar, fomentar, aumentar y prosperar. Este nakṣatra también es llamado a veces sidhya, "auspicioso" (de la raíz sidh). Para referencias a textos que mencionan el carácter auspicioso de Tiṣya véase Kane, History of Dharmasāstra, vol.5, pt.1, pp. 346, 525; y pt.2, pp.793-5. Puṣya, como nombre del nakṣatra, aparece ya desde AV 19.7.2.
25. Por ejemplo en TS 4.4.10; véase también TB 3.1.1.6 (texto y traducción en Dumont, "The Iṣṭis to the Nakṣatras," en PAPS 98[1954], pp.207,209).
26. Por cierto que esta estrecha conexión entre Tiṣya y el dios védico, convertida ahora en la relación entre Tiṣya y el planeta Júpiter, parece reflejarse en el hecho de que el pasaje que habla de esta conjunción une a Tiṣya y a Bṛhaspati gramaticalmente por medio de un compuesto, por lo menos en algunas de las versiones (ver el texto en la nota 22).
Para comentarios sobre la posible relación entre Bṛhaspati y Tiṣya en el mismo RV, así como sobre la posibilidad de que el nombre Bṛhaspati se refiera a Júpiter en los textos védicos, véase la discusión entre Keith y Fleet (Fleet, "Bṛhaspati and Tishya," JRAS [1911], pp.514-518 y 1119-1122; Keith, "The Planet Bṛhaspati," JRAS [1911], pp.794-800).
27. Por ejemplo en Mbh 6.11.3 y sigs. (Roy 5, pp.25-6; en su traducción Roy emplea el nombre Kali) en donde las diferentes versiones se dividen más o menos a medias entre Tiṣya y Puṣya; en BAP 1.2.7.21 y VāyuP 24.1. Véase también la nota 29.
28. Para la referencia véase la nota 88 del capítulo 3, p. 91. Puede parecer extraño darles nombre a los días que preceden a la luna nueva y la luna llena, pero el motivo para hacerlo tiene que ver con la necesidad de saber con precisión cuándo se da cada fase ya que esto determina el momento de celebrar ciertos rituales. Se trata, al parecer, de distinguir entre el último día de un medio ciclo (pakṣa) y el primer día del medio ciclo siguiente. Es así que el sukla pakṣa, la mitad de luz, va desde la luna nueva (kuhū) hasta el día anterior a la luna llena (anumati); y el kṛṣṇa pakṣa, la mitad oscura, va de la luna llena (rākā) al día anterior a la luna nueva (sinivālī). Esta es una aproximación. En los Brāhmaṇas se habla, más bien,

de dos tipos de luna nueva y dos tipos de luna llena. En el caso de la luna llena por ejemplo, el primer tipo se presenta cuando el Sol y la Luna se pueden ver simultáneamente al ponerse el Sol, mientras que se trata del segundo tipo si la luna llena se ve una vez que el Sol ya se ha puesto (véase Keith, Rigveda Brahmanas, p.297, nota 2). Lo que hace el pasaje del Ṣaḍviṅśa Brāhmaṇa es establecer una equivalencia entre Kṛta y kuhū, entre Khārvā y rākā, entre Dvāpara y sinīvālī, y entre Puṣya y anumati.

29. Hay un pasaje del Mbh (12.327.76; Roy 10, p.566) en el cual la relación entre Tiṣya y Kali no queda del todo clara. Según Roy, lo que el texto dice aquí es que el Kali yuga estará bajo la influencia de la constelación de Tiṣya. Una afirmación así no hace más que acentuar la contradicción implícita en la costumbre de darle a Kali el nombre de Tiṣya. Decir que la era de Kali estará bajo la influencia de un nakṣatra benéfico como Tiṣya resulta incongruente. Consideramos que se trata de un error de traducción (o de interpretación) y proponemos la traducción siguiente:

Entonces, habiendo llegado [el] Tiṣya yuga [y] ya [estando] poseído por (o: acompañado de las características de) Kali, el dharmā se sostendrá sobre una pata.

El texto de la edición crítica es:

tatas tiṣye 'tha samprāpte yuge kalipuraskṛte /
ekapādasthito dharmo yatra tatra bhaviṣyati //

Consideramos que aquí Tiṣya se refiere al yuga y no al nakṣatra, y que Kali probablemente se refiere al espíritu negativo que se posesiona del mundo en este yuga o a las características del yuga, pero no al yuga en sí. Sin embargo, si aceptamos que Kali se refiere al yuga, el mencionarlo inmediatamente después de hablar de Tiṣya podría ser un recurso empleado a fin de dar énfasis o de acomodar la métrica. Algo que fortalece la idea de que aquí Tiṣya es el yuga, es el hecho de que algunas versiones en lugar de tiṣye dicen turye o caturthe, es decir "el cuarto," lo cual es una obvia alusión al cuarto yuga. Dutt, en su traducción de este verso, también considera que Tiṣya se refiere al yuga (Dutt, The Mahabharata: Shanti Parva, p.553. En su texto el verso es 12.341.81).

30. En relación con la precesión de los equinoccios véase Pingree, "Precession and Trepidation in Indian Astronomy before A.D. 1200," en JHA 3(1972), pp. 27-35.

8. LOS DIVERSOS TIPOS DE DESTRUCCION DEL MUNDO

Si el universo se encuentra sujeto a una interminable sucesión de creaciones y destrucciones, y si existen diferentes tipos de ciclos, es natural suponer que haya distintos tipos de destrucciones o disoluciones. El Viṣṇu Purāṇa¹ habla de cuatro tipos de disolución o pralaya:

1. Naimittika pralaya
2. Prākṛtika (o prākṛta) pralaya
3. Ātyantika pralaya
4. Nitya pralaya

El naimittika pralaya o disolución ocasional es la destrucción parcial que sobreviene al final de cada kalpa o día de Brahmā. El universo es absorbido por el Dios Supremo y permanece dentro de él, en estado latente, durante el sueño de Brahmā. Con la llegada del nuevo día el mundo es creado nuevamente.

Podemos resumir la descripción que hace el Viṣṇu Purāṇa² del naimittika pralaya de la manera siguiente:

La tierra se ve primero sometida a un calor muy intenso. Se evapora toda el agua y surgen siete soles los cuales incendian a los tres mundos o regiones (tierra, cielo y región intermedia). Enseguida aparecen grandes nubes que traen lluvias

torrenciales que extinguen los fuegos e inundan los tres mundos. Mueren todos los seres, tanto los animados como los inanimados. Entonces, el aliento de Viṣṇu se convierte en un poderoso viento que dispersa las nubes, y cuando el viento ha sido reabsorbido por el dios, Viṣṇu se acuesta sobre la serpiente Śeṣa (la cual se encuentra flotando en medio de las aguas cósmicas) y en su forma de Brahmā duerme por una noche. Al despertar crea nuevamente el mundo. Obsérvese que cada una de las catástrofes descritas es causada por uno de los elementos materiales: las sequías por el fuego, las inundaciones por el agua y la dispersión de las nubes por el aire.

El prākṛtika pralaya consiste en la reabsorción general de los principios esenciales que integran el universo, los tattvas, en su lugar de origen. Es la verdadera reintegración del mundo manifestado en su estado previo a la creación, el regreso de lo manifiesto a lo no manifiesto. Este tipo de pralaya es la destrucción total que acontece cuando se han agotado los cien años de la vida de Brahmā.

El Viṣṇu Purāna,³ al igual que otros Purāṇas, describe el prākṛtika pralaya en términos de la cosmogonía del sistema filosófico Sāṃkhya.⁴ No es necesario aquí entrar en detalles, aunque podemos señalar que no todos los textos coinciden en el número de principios que integran el cosmos y, en ocasiones, ni siquiera en el orden en el cual dichos principios son creados. Lo que sí vale la pena mencionar, ya que hemos hablado de ello

en un capítulo anterior,⁵ es que la disolución se da en el orden inverso al de la creación. En la creación, los elementos van apareciendo uno a partir de otro en orden descendente: del espacio (ākāśa) surge el aire, del aire el fuego, del fuego el agua y del agua la tierra. Por contraposición, durante el prākṛtika pralaya cada elemento se reabsorbe en el inmediatamente superior; la tierra se disuelve en el agua (y el universo se llena de agua), el agua se disuelve en el fuego (ahora el mundo se cubre de llamas), el fuego se disuelve en el aire y el aire en el espacio. El espacio, a su vez, se disuelve en el principio que se encuentra por encima de él, y así hasta llegar a la reintegración en el aspecto no manifestado de prakṛti, la Naturaleza. Por último, de acuerdo con la versión del Viṣṇu Purāṇa, prakṛti, junto con puruṣa (el espíritu), se reintegra en el Espíritu Supremo, que en este caso es llamado Viṣṇu.

El tercer tipo de disolución, el ātyantika pralaya, no es otra cosa sino la liberación espiritual del individuo, el mokṣa, el cual le permite reintegrarse en el origen sin necesidad de esperar a que se de una disolución total del universo, un prākṛta pralaya. Para llegar a experimentar un prākṛta pralaya tendría que rotar un gran número de veces en la rueda de las transmigraciones hasta que se cumpliera la vida de Brahmā. El ātyantika pralaya se puede lograr gracias a la práctica del yoga en alguna de sus formas.⁶

El nitya pralaya, finalmente, es explicado en el Bhāgavata Purāṇa como los cambios imperceptibles que sufren

todas las cosas y los seres a cada momento.⁷

Estos cuatro tipos de pralaya tienen como contrapartida tres tipos de creación: la creación efímera o cotidiana (dainandina), que sería la que se da al comenzar cada día de Brahmā; la creación prākṛta, integrada por los productos de prakṛti, que vendría siendo la que sucede al iniciarse la vida de Brahmā; y la creación nitya, explicada en el Viṣṇu Purāna como la generación diaria de seres vivos.⁸

Como se puede ver, solamente dos de estos cuatro tipos de disolución se refieren a la destrucción que sucede al finalizar un ciclo cósmico. Tenemos, por una parte, una destrucción parcial al final de cada kalpa, y por la otra, una destrucción total al terminar la vida de Brahmā. Sin embargo, hay elementos que nos permiten suponer que originalmente estos dos tipos de pralaya eran uno solo. A este respecto es importante el hecho de que ni el Mānava Dharma Śāstra ni el Mahābhārata establecen una distinción entre los dos tipos de disolución; y es que en los pasajes relevantes de ambos textos no se hace mención de la vida de Brahmā. El ciclo de creación y destrucción lo constituye el día de Brahmā.

El libro tres del Mahābhārata,⁹ por ejemplo, describe la destrucción del fin del kalpa en forma muy similar a la de los Purāṇas, pero agrega¹⁰ que al día siguiente, al despertar Brahmā, son creados el espacio, la tierra y los demás elementos. Esto implica, entonces, que los elementos debieron

haber sido disueltos al llegar la noche de Brahmā, y tal disolución más bien correspondería, según los Purāṇas, a la destrucción total al final de la vida de Brahmā.

Pero si el libro tres de la Epopeya parece dar a entender que los principios del universo, los tattvas, son emitidos y reabsorbidos al inicio y al final del kalpa, la descripción del libro doce no deja lugar a dudas. En el pasaje paralelo al del Mānava Dharma Śāstra, el Mahābhārata¹¹ dice claramente que al iniciarse el día de Brahma¹² se crean todos los tattvas desde mahat, el primero, hasta el elemento tierra, que es el último. Y un poco más adelante, describe cómo al comienzo de la noche todos los principios son reabsorbidos nuevamente en Brahma.¹³ Es interesante ver cómo los comentaristas del Mānava Dharma Śāstra están en desacuerdo entre si al comentar estos versos. Unos opinan que se refiere a una disolución parcial y otros que se trata de una disolución total.¹⁴ Pero los dos textos hablan tan sólo del kalpa, y de la alternancia entre creación y destrucción como un proceso que coincide con la vigilia y el sueño de Brahmā.

En la Bhagavad Gītā encontramos otra confirmación de la posibilidad de que originalmente se haya considerado que la disolución total acontece al final del día de Brahmā, Tras de afirmar que el día de Brahmā dura 1,000 yugas y su noche otros 1,000,¹⁵ Kṛṣṇa dice que:

Al comenzar el día, todas las manifestaciones surgen de lo no manifestado (avyakta); (y) con la llegada de la noche se disuelven allí mismo, en lo no manifestado, 16

Y un poco más adelante:

Todos los seres entran en mi naturaleza al final del kalpa, (y) al comienzo del kalpa los creo nuevamente. 17

En torno a este último verso tenemos un buen ejemplo de lo que puede suceder al querer interpretar un texto como la Gītā desde una perspectiva puránica. En su traducción de la Bhagavad Gītā, Bhaktivedanta Swami comenta que este verso se refiere a la disolución total que sobreviene al término de los 100 años de la vida de Brahmā.¹⁸ Dice esto a pesar de que el texto expresa, en forma inequívoca, que se trata del final y del comienzo del kalpa (kalpaksaye y kalpādau respectivamente). Y es que desde el punto de vista de la cosmogonía puránica la reabsorción de todos los tattvas no puede ocurrir al final del kalpa sino únicamente al terminarse la vida de Brahmā,¹⁹

Es muy probable que la vida de Brahmā -como ciclo de creación y destrucción del mundo- no sea sino la extensión del concepto del día y la noche de Brahmā. La idea original parece haber sido que el mundo se crea y se destruye con el despertar y el sueño del dios creador, y que esta disolución implica un retorno al origen, al estado anterior a la manifestación.

Al surgir ciclos cada vez mayores y al decir que la vida de Brahmā dura 100 años fue lógico suponer que la reabsorción

de todo el universo debería esperar hasta que se cumpliera la vida del dios; la destrucción del final de cada uno de sus días debería entonces ser una disolución de proporciones menores. Seguramente es por esto que la disolución que ocurre al llegar la noche de Brahmā parece ser una versión reducida de la que sucede al terminar su vida.²⁰

Hasta aquí hemos hablado de la destrucción que ocurre al final del kalpa y la que sucede al final de la vida de Brahmā. Pero, ¿qué podemos decir acerca del manvantara y de los yugas? Si en cada manvantara aparece un nuevo Manu, acompañado de nuevos dioses, un nuevo Indra y un nuevo grupo de siete ṛsis, es lógico suponer que al término del manvantara debe haber algún tipo de destrucción. El Vāyu Purāna²¹ y el Harivaṃśa²² hablan, en efecto, de que al final de un manvantara sobreviene una destrucción (samhāra) la cual va seguida de un nacimiento o creación (sambhava); y también el Sūrya Siddhānta²³ se refiere a una destrucción al final de cada manvantara. Pero llama la atención el hecho de que la destrucción del final del manvantara no reciba mucha atención en la literatura puránica.²⁴ Parece no haber sido considerada como muy importante y, como lo acabamos de ver, no se le incluye al hablar de los diversos tipos de pralaya. Esto parecería confirmar el origen independiente del sistema de manvantaras el cual, al ser incorporado al sistema de yugas y kalpas, no fue incluido entre los distintos tipos de pralaya.

Por lo que se refiere a los yugas, hay varias cosas interesantes que es conveniente señalar. Al igual que en el caso de los manvantaras, el tema de la disolución del mundo no parece ser muy importante en la teoría de los yugas. Los cuatro tipos de pralaya no incluyen referencias ni a lo que sucede al final de cada uno de los cuatro yugas ni a los acontecimientos que se presentan al final del mahāyuga. Sí suceden algunos eventos importantes al finalizar un mahāyuga y al comenzar otro -como la desaparición de los Vedas y su restauración por parte de los siete ṛsis-²⁵ pero, por lo general, no se trata de grandes catástrofes cósmicas y mucho menos de una reabsorción de los principios de la Naturaleza.

Los problemas que se presentan al final de cada yuga individual son más bien catástrofes sociales. Se dan grandes batallas, las que pueden ser libradas entre dioses, entre dioses y humanos o entre humanos. Baste recordar que nuestro Kali yuga comenzó poco después de la gran batalla de Kurukṣetra.²⁶

El tema fundamental en la sucesión de yugas es la decadencia del dharma, de la ley, de la forma de vida correcta, desde su estado perfecto en Kṛta hasta su casi total desaparición al final del Kali yuga. Las descripciones del Kali yuga se refieren con frecuencia a la ruptura total del orden establecido una vez llegado el final del yuga. Es así que uno de los acontecimientos terribles hacia fines del Kali yuga es la ruptura del orden de los varnas, las cuatro castas fundamentales. El mundo se pone de cabeza, los siervos (śūdras)

proclaman las leyes y los brāhmanas se convierten en sus discí-
pulos. Se celebran matrimonios mixtos entre las castas, nadie
sigue los rituales correctos y la gente es oprimida por reyes
que les exigen el pago de impuestos excesivos.²⁷ Las descrip-
ciones del fin del yuga que aparecen en el libro tres del
Mahābhārata son muy interesantes a este respecto.²⁸ Es cierto
que en estas descripciones se habla de que al final del yuga
habrá lluvias y sequías, incluso se hace una breve mención de
siete soles como los que se presentan al final del día de
Brahmā,²⁹ pero estas catástrofes naturales son descritas más
como una alteración del orden natural de las cosas que como
una verdadera destrucción del mundo. Así como se rompe el or-
den social, momentáneamente se rompe el orden cósmico: no
llueve en la estación adecuada y el Sol es eclipsado cuando no
le corresponde.³⁰ Este desajuste social y cósmico se corrige
con la entrada del nuevo Kṛta yuga, el cual es inaugurado por
Kalkin (considerado como el décimo avatāra de Viṣṇu según la
lista más popular de avatāras), un brāhmaṇa que emprende una
nueva guerra gracias a la cual extirpa a todos los bárbaros³¹
y establece nuevamente el dharmā.³²

La humanidad no desaparece al terminar el cuarto yuga
-si así fuera Kalkin no tendría a quién enfrentarse- y con la
gradual entrada del nuevo Kṛta yuga la mentalidad de las gentes
se va transformando y la humanidad se regenera.³³ Es decir que
hay una cierta continuidad entre un mahāyuga y el siguiente,
aunque debemos recordar que esta transición entre Kali y Kṛta,

entre uno y otro mahāyuga, tiene importancia en los textos más que nada porque se trata del final de la época en la que vivimos.

Podemos concluir que la destrucción del final del mahāyuga no forma parte importante de los ciclos de creación y destrucción vistos desde un punto de vista cósmico y metafísico; la rotación de los mahāyugas establece, más bien, los ciclos de pérdida y recuperación del dharma, de degeneración y regeneración de la humanidad.

Sin embargo, hay pasajes que parecen "confundir" el mahāyuga con el día de Brahmā, y nos referimos al día de Brahmā como ciclo de creación y destrucción, de absorción y emisión del universo. En el Nārāyaṇīya del Mahābhārata se dice que el Dios Supremo:

Al final del yuga condensó (en si mismo) los mundos (lokas) y se durmió; al inicio del yuga se despertó y creó (emitió) el mundo (jagat). 34

Y, también en la Epopeya, Bhīṣma, antes de recitar los mil nombres de Viṣṇu se refiere a él como aquél:

De quien surgen todos los seres al comienzo del yuga inicial y en quien se disuelven nuevamente al final del yuga. 35

Resulta entonces que según estos versos -y no son los únicos-³⁶ la reabsorción del universo no sólo no sucede al final de la vida de Brahmā sino que tampoco acontece al final de su día. De acuerdo con esto, la reabsorción del universo

es algo que sucede al final de cada yuga, que en este caso seguramente significa al final de cada mahāyuga. ¿Cómo explicar esta contradicción?

Hay varias posibilidades:

Podemos suponer, por una parte, que los textos no siempre emplean la palabra yuga en un sentido estricto. De ser así, en algunos casos yuga podría significar "era" o "período cósmico" en forma un tanto indefinida. Podríamos postular otra variante de esta idea si tomamos en cuenta que cada kalpa debe terminar con un mahāyuga, y así deducir que estos pasajes se refieren al final del último mahāyuga del kalpa; es decir que "el final del yuga" implicaría "el final del kalpa".³⁷

Pero tal vez sea más plausible considerar que en la etapa más temprana de la formación del sistema de ciclos cósmicos de creación y destrucción, el día de Brahmā haya sido igual, no a 1,000, sino a sólo 1 mahāyuga.³⁸ Después de todo, para pasar de 1 a 1,000 basta con agregar ceros, sin la necesidad de ninguna modificación o adaptación importante. Esto le daría la razón a Jacobi, para quien el ciclo original de creación-preservación-destrucción lo constituía el yuga.³⁹

Podríamos ir todavía un paso más allá, y pensar que este día de Brahmā -integrado por los cuatro yugas y asociado a los ciclos de creación y destrucción- fue el primer resultado de la combinación de dos ideas: la decadencia gradual de la humanidad (los yugas) y los ciclos de creación y destrucción cósmica (el día de Brahmā). Una vez hecha esta

combinación, la decadencia gradual de la humanidad adquirió un carácter cíclico dando lugar a lo que sería el sistema clásico de yugas con su continuo movimiento de pérdida y recuperación del dharma. Más adelante, la duración del día de Brahmā pudo haberse ampliado de 1 a 1,000 mahāyugas y haberse combinado con la tradición de los manvantaras.⁴⁰

Lo tratado en las últimas páginas nos permite suponer que el ciclo de creación y destrucción del mundo fue considerado como cada vez mayor a partir de un ciclo inicial que no podemos conocer con certeza. Podemos especular en el sentido de que a partir de un ciclo de la duración de un mahāyuga, considerado ya como un día de Brahmā, se pasó al ciclo de 1,000 mahāyugas y de ahí a la vida de Brahmā; aunque esta última extensión dio lugar más bien, a la idea de dos tipos de destrucciones (y creaciones) del mundo, una parcial y otra total.⁴¹ El análisis de los textos nos permite hacer esta deducción, pero debe quedar claro que no es posible hacer un seguimiento cronológico perfectamente claro de este posible desarrollo. Lo que queda en evidencia es la falta de un sistema totalmente consistente, y prueba de ello es el hecho de que los mismos comentaristas tienen opiniones diferentes entorno a algunos puntos.⁴² Esta falta de uniformidad se debe, sin duda, a que el sistema final es la combinación de diversas tradiciones y al hecho de que fue tomando forma a lo largo de un período considerable y en distintas zonas geográficas. Los Purāṇas

constituyen un intento evidente de ordenar y sistematizar todo el material, algo que logran en buena medida, pero sin lograr escapar por completo ni a las variaciones sectarias ni a las contradicciones.

NOTAS DEL CAPITULO 8

1. VP 1.7.41; Wilson, p. 49. Ver también, por ejemplo, Kūrma Purāna 2.45.5 y sigs.; Tagare, The Kūrma Purāna, pt. 2, p. 603.
2. VP 6.3.14 - 6.4.10; Wilson, pp. 495-97.
3. VP 6.4.11-40; Wilson, pp. 497-98.
4. Aunque debemos aclarar que no se trata del Sāṃkhya clásico, el cual es dualista. Aquí se trata del Sāṃkhya no dualista, según el cual, por encima de los dos principios superiores del Sāṃkhya clásico, puruṣa (el espíritu) y prakṛti (la Naturaleza), se encuentra el Absoluto. Véase la nota 6 del capítulo 5.
5. Capítulo 5, pp. 114-15.
6. VP 6.5-7; Wilson, pp. 499-516. En el caso de la liberación alcanzada por medio del tantrismo y el haṭha yoga, se da, al igual que en el prākṛta pralaya, una reabsorción progresiva de los elementos, los cuales están representados en el cuerpo humano por los centros de energía mística llamados cakras (ruedas). El cakra inferior representa al elemento tierra, el siguiente al agua, y así sucesivamente hasta llegar al cakra superior (el 7º), el cual simboliza la unión con (o disolución en) el Absoluto.
7. BhP 12.4.35-37. En el BhP la descripción de los cuatro tipos de pralaya aparece en 12.4.1-38; también se habla del prākṛta pralaya en 11.3.7-15, y los cuatro son mencionados nuevamente en 12.7.17.
8. Los tres tipos de creación se mencionan en VP 1.7.44-45; Wilson, p. 50. En realidad, la creación que surge al comienzo de la vida de Brahmā y la del inicio de su día, pueden equipararse al sarga (creación) y pratisarga (re-creación) de los Purānas. Al respecto véase Biardeau, "Études ... (I)," en BEFEO 54 (1968), pp. 19-45; y (II), en BEFEO 55 (1969), pp. 59-105.
9. Mbh 3.186.56-76
10. Mbh 3.187.46-47
11. Mbh 12.224.32-38; Roy 9, p. 169. Este pasaje equivale (con excepción de la primera parte) a MDhŚ 1.74-78. Ver también MDhŚ 1.53-54.

12. Vale la pena anotar que aquí el texto (12.224.32) usa el nombre Brahma con género neutro, en lugar de hacerlo con la forma del masculino (véase la nota 4 del capítulo 5).
Esto parece indicar que aquí Brahma no se refiere tan sólo al dios creador, por encima del cual está el Espíritu Supremo, sino que en este caso Brahma es dicho Espíritu Supremo. El tenor general de esta sección de la Epopeya indica que así es.
13. Mbh 12.224.74 - 225.16; Roy 9, pp. 174-76. Como lo comenta Roy (p.175, nota 1), algunas partes de esta sección parecen aludir a la liberación espiritual en lugar de (o al mismo tiempo que) a la disolución del universo. Véase también Mbh 12.300; Roy 10, pp.447-48.
14. Véanse las diversas interpretaciones de MDhŚ 1.54, 1.74 y 1.78 resumidas en Bühler, The Laws of Manu, pp. 17,21 y 22. Pero debemos aclarar que los términos empleados por los comentaristas son mahāpralaya (gran disolución) y antarālapralaya o avāntarapralaya (disolución intermedia). Al parecer, el mahāpralaya sobreviene al final del kalpa, mientras que el antarālapralaya sucede en algún momento no especificado a lo largo del día de Brahmā. Si esto es así, entonces los comentaristas ni siquiera toman en cuenta la vida de Brahmā como ciclo de creación y destrucción, y aceptan que la reabsorción total se da al final del kalpa.
15. BhG 8.17 (Mbh 6.30.17). Es curioso que van Buitenen (The Bhagavadgītā in the Mahābhārata, p.103) haya traducido este verso como si dijera que el día de Brahmā tiene miles de yugas en lugar de sólo un mil. Gramaticalmente las dos traducciones son posibles ya que se trata de un compuesto cuyo primer miembro puede ser interpretado tanto en singular como en plural (sahasrayuga), pero no vemos motivos para traducirlo en plural, contrariamente a lo dicho expresamente en diversos textos.
16. BhG 8.18 (Mbh 6.30.18). Véase también 8.19.
17. BhG 9.7 (Mbh 6.31.7). "Mi naturaleza" = prakṛtiṃ māmikām. He traducido "entran en," aunque el texto dice literalmente "van hacia" (yānti).
18. Bhagavad-gītā As It Is, pp.454-55. Bhaktivedanta Swami es el fundador de la Sociedad para la Conciencia de Kṛṣṇa, tan extendida en Occidente desde finales de los sesentás.
19. Esta es una muestra clara de lo que puede suceder al no leer un texto en sus propios términos ("tal como es") sino intentar ajustarlo a lo expuesto en otro texto posterior, en este caso a lo dicho en el BhP.

20. Véase, por ejemplo, la descripción del prākṛtika pralaya que hace el BhP (12.4.6-22). El Purāṇa comienza con los cataclismos que corresponden al naimittika pralaya y continúa con la reabsorción de los elementos, propia del prākṛta pralaya.
21. VāyuP 61.136
22. Harivaṃśa 7.50; vol.1, p.38 en la traducción de Dutt.
23. SS 1.18
24. Tal vez podamos considerar como una excepción a la historia del diluvio asociada al Manu Vaivasvata, el Manu regente de nuestro manvantara. El Mbh (3.185) describe cómo el Manu Vaivasvata rescató a los seres cuando llegó el gran diluvio. Manu recibió la ayuda de un pez que resultó ser una encarnación de Viṣṇu. El Mbh no dice cuándo sucedió el diluvio, pero el hecho de que haya intervenido el Manu Vaivasvata parece dar a entender que fue al final del manvantara anterior ya que fue Vaivasvata Manu quien dio origen a los seres en este manvantara. La versión del MatsyaP (2.1-19) confirma esta suposición al decir que con la disolución parcial causada por el diluvio terminará el período del Manu Cakṣuṣa, quien es el sexto Manu de nuestro kalpa, es decir el Manu que precedió a Vaivasvata.

Encontramos otra confirmación en GP 1.1.23 y en BhP 1.3.15, donde se afirma que la encarnación de Viṣṇu como Matsya, el pez, apareció en el diluvio del Cākṣuṣa manvantara con la finalidad de proteger al Manu Vaivasvata. Pero el Agni Purāṇa (2.3-7) dice que el diluvio durante el cual la encarnación del pez rescató a Vaivasvata sucedió al final del kalpa anterior al nuestro. Esto contradice, naturalmente, lo que hemos planteado hace un momento ya que implica que el diluvio sucedió al final de un kalpa en lugar de haber ocurrido al final de un manvantara. Esta otra versión del momento en el que aconteció al diluvio también aparece en el BhP (8.24.7, 10-11, 31, 37, 57-58) aunque con una pequeña modificación destinada, probablemente, a superar la contradicción. Según esta versión, quien fue salvado por el pez a fines del kalpa pasado fue el rey Satyavrata, el cual se convirtió después en el Manu Vaivasvata de nuestro kalpa. Pero, al igual que en el caso de los comentaristas del MDhŚ, los comentaristas del BhP no están de acuerdo en la manera de interpretar este diluvio (véase Tagare, The Bhāgavata Purāṇa, pt.3, p.1117, nota 1 y p.1121, nota *; así como la anotación de Bhaktivedanta Swami a BhP 1.3.15, en Śrīmad Bhāgavatam: First Canto - Part One, p.160) lo que pone en evidencia lo ambiguo y contradictorio que es lo expresado en el BhP (y en otros Purāṇas) en relación con el momento de la encarnación de Viṣṇu como pez en ocasión del diluvio.

Recordemos que la historia del diluvio la encontramos ya en el ŚB (véase la nota 16 del capítulo 5, p. 120)

y allí no se habla de ciclos de creación y destrucción.

La antigua historia del SB fue asimilada y adaptada, al igual que tantos otros elementos, al tomar forma el sistema clásico de yugas, manvantaras y kalpas. Pero, también al igual que en otros casos, la adaptación no fue plenamente exitosa, dando lugar a ambigüedades y contradicciones.

25. VP 3.2.45; Wilson, p. 218. En cada Dvāpara yuga, Viṣṇu, encarnado bajo la forma de Vyāsa, divide los Vedas en cuatro (VP 3.3.5; Wilson, p. 219).
26. Según el Yuga Purāṇa (23-24), al final del Kṛta yuga sucedió la batalla de Tārakā. Los textos, sin embargo, hablan poco acerca de lo que sucede entre uno y otro yuga, con la excepción de los eventos del final del Kali yuga (que marcan también el final del mahāyuga). Pero la importancia del fin del Kali yuga se debe, sin duda, al hecho de que se trata del yuga en el que vivimos.
27. Mbh 3.188.18, 61-63. Es evidente que muchas de las descripciones de los desajustes sociales del fin del yuga reflejan situaciones reales presenciadas por los redactores de dichas descripciones, situaciones derivadas de las múltiples incursiones extranjeras, así como de la creciente importancia de herejías tales como el budismo y el jainismo. A este respecto véanse: Yadava, "The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages," en IHR, vol. 5, pts. 1-2 (1978-79), pp. 31-63; Sharma, "The Kali Age: A Period of Social Crisis," en Mukherjee, ed., History and Thought; Essays in Honour of A.L. Basham, pp. 186-203; O'Flaherty, "The Image of the Heretic in the Gupta Purāṇas," en Smith, ed., Essays on Gupta Culture, pp. 107-127; y Dwivedi, "A Critical Study of the Changing Social Order at Yugānta: or the End of Kali Age," en Gopal, ed., D.D. Kosambi Commemoration Volume, pp. 276-97.
28. Mbh 3.186.24-55; 3.188.10-93.
29. Mbh 3.188.71-76. El LP (1.40.26) habla de lluvias al final del Kali yuga.
30. Mbh 3.188.69, 76, 79.
31. Mlecchas, literalmente, "extranjeros".
32. Mbh 3.188.88-93
33. Mbh 3.188.85; VP 4.24.99-101 (Wilson, p. 389). Véase también LP 1.40.74-78.
34. Mbh 12.327.89; Roy 10, p. 567.
35. Mbh 13.135.11; Roy 11, p. 334.
36. Ver por ejemplo Mbh 3.81.109.

37. Esto también se puede aplicar en el caso del manvantara. Una posible instancia de este empleo impreciso del término yuga es BhP 2.7.12, donde se dice que el Manu Vaivasvata se encontró con la encarnación de Viṣṇu en forma de pez al final del yuga (yugānta; que podría también traducirse como: al final de un yuga).
38. En uno de los capítulos del Matsya P. se dice claramente que los cuatro yugas equivalen a un día de Brahmā. Sólo he podido consultar la traducción editada por Akhtar y no tuve acceso al texto sánscrito a fin de corroborar tal traducción (MP 165.19-23; Akhtar, ed., The Matsya Purāṇam, pt.II, p.129).
39. Jacobi, "Ages...", en ERE 1, p.201. Eliade (The Myth of the Eternal Return, p.114) está de acuerdo con esta opinión de Jacobi. Si bien es muy probable que en algún momento del desarrollo de la teoría de yugas el mahāyuga haya sido el ciclo de creación y destrucción, no lo es en el sistema clásico ya formado, como parece darlo a entender O'Flaherty (The Origins of Evil in Hindu Mythology, pp.18-19). O'Flaherty también parece situar el diluvio al final del Kali yuga (p.35), algo que, como hemos visto (nota 24), está lejos de ser lo expresado en la mayoría de los textos. (un pasaje que sí podría ser interpretado en este sentido es el mencionado en la nota 37).
40. Véanse las pp.158-60 del capítulo 6.
41. J. Mitchiner (Traditions of the Seven Rsis, p.72) habla de una evolución según la cual la destrucción del mundo sucedía primero al finalizar cada yuga individual, después se consideró que acontecía al final del mahāyuga y finalmente al término del kalpa. Asocia esta secuencia con los siguientes textos: Rāmāyaṇa, Mahābhārata y Purāṇas. Es muy interesante la idea de que en algún momento se haya considerado que el pralaya sucede al terminar cada yuga individual, pero en el pasaje del Rāmāyaṇa que Mitchiner (p.68) cita a este respecto (R 7.65.8-26), y que según él habla incluso de una reabsorción de todo en Brahmā, no podemos encontrar ningún indicio de tal concepción. Se trata, además, de una sección tardía del R, algo que el mismo Mitchiner menciona.
42. En el siglo XI, el erudito árabe Al Biruni comentaba, al escribir sobre los ciclos del hinduismo, que a los hindúes les gusta inventar números grandes y que nunca se ponen de acuerdo entre ellos en torno a un determinado tema (Sachau, Alberuni's India 1, p. 361). Para un intento por encontrar un sistema coherente detrás de las afirmaciones contradictorias respecto del momento del pralaya, especialmente en relación con el mahāyuga y el kalpa, véase Biardeau, "Études de mythologie hindoue(IV)," en BEFEO 63(1976), pp.123-135.

CONCLUSIONES

Ya que a lo largo de este trabajo hemos sugerido conclusiones relacionadas con los distintos aspectos de nuestro tema, corresponde aquí hacer una breve recapitulación de los principales resultados de la investigación.

Hemos podido ver que la concepción cíclica del tiempo se encuentra presente en la India desde la literatura védica más antigua. En los Vedas, esta visión cíclica se encuentra íntimamente ligada a la observación de los tres ciclos astronómicos más evidentes: la sucesión de días y noches, el ciclo lunar y el movimiento anual del Sol. Una de las manifestaciones tempranas más claras de esta concepción es el empleo de la imagen de la rueda para describir al año.

En los textos védicos, estos tres ciclos comparten dos características esenciales: todos se dividen en una mitad ascendente y otra descendente, y en todos tiene una especial importancia para la vida social y religiosa el momento de la transición entre una y otra mitad. Es frecuente, además, que un cierto ciclo pueda substituir a otro para fines rituales debido a que existen equivalencias entre los diversos ciclos, y aquí ya se incluyen también otros ciclos de diversas duraciones. Se establece, asimismo, una distinción entre el tiempo

de los dioses y el de los humanos.

Sin embargo, y a pesar de la innegable importancia de todos estos elementos, en la literatura védica no existe ningún sistema desarrollado de grandes eras del mundo. Las esporádicas menciones de períodos de miles de años no reflejan la presencia de un sistema bien integrado. No podemos, por otra parte, eliminar la posibilidad de que durante el período védico haya habido alguna teoría de grandes períodos cósmicos, pero, si la había, no dejó marca importante en la literatura védica.

Es cierto que las concepciones védicas constituyen la plataforma sobre la cual se desarrollaría el sistema hinduista, y podemos encontrar antecedentes védicos de algunos elementos del sistema clásico. De particular interés en este sentido son el empleo de ciertos números y sus múltiplos al definir las duraciones de los períodos cósmicos, así como la idea de que dichas duraciones pueden ser medidas ya sea en tiempo de los dioses o en tiempo de los humanos. De la misma manera, es significativo que los ciclos astronómicos védicos hayan sido percibidos como expresiones de un proceso de muerte y renacimiento, proceso que es medular para la teoría clásica. Y podemos también mencionar el concepto de samdhī, o período de transición, el cual existe claramente en las ideas védicas.

Pero la formación del complejo sistema de yugas, kalpas y manvantaras pertenece, con toda seguridad, al período post-védico. Podemos considerar que la aparición de este sistema

coincide, en términos generales, con el gradual surgimiento del hinduismo; toma forma en los primeros siglos de la era cristiana, o tal vez un poco antes, y ya está bien definido en la literatura puránica del siglo V.

Con la llegada del hinduismo se da una expansión de la concepción cíclica; los ciclos se hacen cada vez mayores y todo el universo aparece como sujeto a un eterno proceso de creación y destrucción. La rueda del año se convierte en la rueda del tiempo, y la creciente importancia de la teoría de la reencarnación (concebida como una rotación en el mundo de la manifestación) convierte a la visión cíclica del tiempo en una experiencia individual, un proceso por el cual todos pasamos. Al mismo tiempo, la liberación espiritual es concebida como un retorno al origen, al punto de partida, y es así que tanto el individuo como el universo se encuentran sujetos al eterno pulsar del cosmos.

Los elementos que integran el sistema clásico de eras del mundo son varios y de diversos orígenes. En la literatura astronómica, por ejemplo, es de capital importancia la idea de que los ciclos cósmicos deben comenzar y terminar con una conjunción de todos los planetas, idea que seguramente es de origen greco-mesopotámico. Es posible, incluso, que la idea misma de un gran ciclo astronómico haya llegado desde el occidente, aunque no podemos expresar certeza al respecto.

Por otra parte, en la literatura puránica -la cual se

convirtió en el dogma a seguir por la mayoría de los astrónomos- los tres elementos integrantes del sistema parecen ser de procedencia distinta. En primer lugar tenemos a los cuatro yugas, cuya principal característica es la gradual decadencia de la humanidad y cuyos nombres provienen del antiguo juego de dados védico. En segundo lugar, está el kalpa o día de Brahmā. En este caso, el tema fundamental es la creación, destrucción y re-creación del universo; y es posible que al combinarse el kalpa con los yugas, éstos hayan adquirido su carácter cíclico (si no es que ya lo tenían). El tercer elemento del sistema clásico son los manvantaras, los cuales son, ante todo, períodos presididos por un cierto Manu o progenitor de la humanidad, y caracterizados por un determinado orden de dioses y un linaje de gobernantes.

Resumiendo, podríamos plantear dos conclusiones muy generales:

1. El origen del sistema de grandes ciclos cósmicos no se puede determinar con exactitud, y en su formación intervienen distintos elementos. Algunos de estos elementos son locales y otros de origen extranjero. Unos son muy antiguos, derivados de la observación de los ritmos naturales -especialmente los astronómicos- y otros más recientes, que son la aplicación de estos ritmos fundamentales en una escala más amplia (la reencarnación por ejemplo).

2. El resultado final de esta combinación de elementos es un agregado que no es del todo consistente en sus partes pero que, sin embargo, se encuentra bajo un esquema general cohesionador. Este esquema percibe al universo como algo que sufre interminables secuencias de destrucción y renovación, de muerte y renacimiento, de degradación y regeneración, de emisión y reabsorción.

Debemos aclarar que los grandes ciclos cósmicos constituyen un elemento esencial del hinduismo, y su conocimiento permite tener una visión global de esta tradición. Son una de las preocupaciones prioritarias de los astrónomos, quienes dedican sus esfuerzos a la búsqueda de mejores parámetros a fin de refinar el cómputo del número de revoluciones planetarias por ciclo; y constituyen el gran marco de referencia, el telón de fondo, sobre el cual se desarrolla toda la mitología del hinduismo, así como la historia tradicional. Le permiten al individuo, particularmente en el caso de los yugas, conocer su posición temporal en el universo, y le ofrecen una explicación (o justificación) del mundo social en el que vive.

A lo largo de varios capítulos, hemos analizado los posibles orígenes, la formación y la estructura de los distintos tipos de ciclos cósmicos, así como muchas de sus características. El tema está lejos de haber sido agotado. Hay varias ramificaciones interesantes que merecen atención y para cuyo

estudio existen materiales abundantes. Pero estos materiales tendrán que aguardar el inicio de una nueva investigación y ser tema de otros trabajos. La concepción cíclica del universo en la India es un tema al cual se puede regresar una y otra vez.

APENDICE

UTTARĀYANA Y DAKSINĀYANA

... el Sol va hacia el Sur durante seis meses,
hacia el Norte durante seis meses,

Taittirīya Samhitā 6.5.3¹

Uttarāyana es el movimiento (ayana) del Sol hacia el Norte (uttara), y dakṣināyana es el movimiento del Sol hacia el Sur (dakṣina). Estos conceptos se derivan de la observación diaria de la salida (y puesta) del Sol. Debido al hecho de que el ecuador de la tierra está inclinado con respecto a la eclíptica,² el Sol no sale todos los días por el mismo lugar del horizonte. Sus puntos de salida oscilan entre dos extremos, alcanzados por el Sol en los solsticios, que tienen por centro a la dirección Este. La abertura de este arco depende de la latitud geográfica: a mayor latitud, mayor amplitud del arco.

Cuando el Sol alcanza su máximo alejamiento hacia el sur del ecuador celeste³ (el cual, en su intersección con el horizonte en dirección Oriente, siempre indica el Este verdadero) ocurre el solsticio de invierno.⁴ En esta fecha -que según el calendario gregoriano corresponde aproximadamente al 22 de

diciembre- el Sol sale en su punto más alejado hacia el sur del Este, es decir, hacia la derecha del Este para un observador ubicado de frente a esta dirección. A partir de este momento, el Sol sale cada día un poco más a la izquierda (más hacia el Norte), de manera que aquí comienza el movimiento del Sol hacia el Norte: el uttarāyana. Después de seis meses de ir progresando en esta dirección, el Sol llega a su máxima declinación norte⁵ y sucede el solsticio de verano (el 22 de junio de acuerdo con el calendario gregoriano). Se inicia entonces el recorrido inverso, ya que cada día el Sol saldrá más a la derecha (más hacia el Sur) hasta llegar, seis meses después, nuevamente al solsticio de invierno. Este recorrido es el dakṣiṇāyana o movimiento del Sol hacia el Sur.

El punto intermedio entre los solsticios corresponde a los dos equinoccios (cuando el Sol cruza el ecuador), el 21 de marzo y el 22 de septiembre; en estas dos fechas el Sol sale exactamente por el Este, es decir, en el centro en relación con sus salidas en los solsticios. Podemos, entonces, resumir diciendo que el uttarāyana comienza en el solsticio de invierno y termina en el de verano, mientras que el dakṣiṇāyana se inicia con el solsticio de verano para finalizar en el de invierno. La duración de ambos es de seis meses.⁶ Este movimiento del Sol está ilustrado en el diagrama 12:

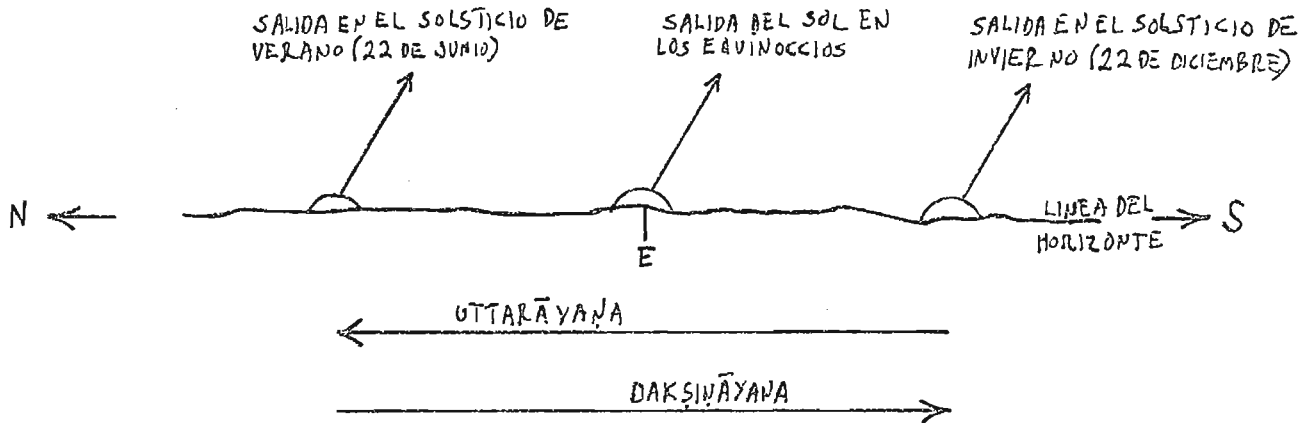


Diagrama 12 : El movimiento del Sol hacia el Norte y hacia el Sur.

Este movimiento del Sol es un fenómeno astronómico muy evidente, y su observación permite determinar el ciclo anual. Los puntos de la salida del Sol describen un movimiento de ida y vuelta como si se tratara de un péndulo, y establecen una división natural del año en dos mitades.⁷ Pero las dos mitades de este ciclo anual no son simplemente el movimiento del Sol hacia el Norte y su recorrido de regreso hacia el Sur. El movimiento hacia el Norte va acompañado de un aumento gradual de la duración del día, de modo que se trata de la mitad ascendente del ciclo, cuando la luz va en aumento. Cada día el Sol permanece por más tiempo arriba del horizonte (y consecuentemente menos tiempo por debajo), y su altura sobre el horizonte en el mediodía también aumenta. El climax se alcanza el día del solsticio de verano, que es el día más largo del año (con

la noche más corta). Al comenzar el movimiento del Sol hacia el Sur, la duración del día va disminuyendo y las noches son cada vez más largas. Esta es la mitad descendente del ciclo, cuando la luz decrece y el Sol de mediodía tiene una altura cada vez menor sobre el horizonte.⁸ Hay que aclarar que en el caso de las latitudes tropicales (entre $23^{\circ}5'$ norte y $23^{\circ}5'$ sur del ecuador), el Sol cruza por el cenit dos veces al año (sólo una si se trata de un lugar localizado exactamente en uno de los trópicos), y esto no sucede en el solsticio de verano sino en otras fechas, dependiendo de la latitud. En el caso de lugares con una latitud superior a los $23^{\circ}5'$, el Sol nunca llegará a pasar por el cenit, y es válido afirmar que la máxima altura del Sol de mediodía se da en el solsticio de verano.

En la India, toda la cultura védica se desarrolló en latitudes superiores a la del trópico de Cáncer. La ciudad de Ujjain, que siglos más tarde fue el principal centro de los astrónomos indios del período clásico en el norte de la India, así como un lugar importante para la cultura clásica en general, se encuentra casi exactamente en el trópico de Cáncer, apenas en el comienzo de la zona tropical propiamente dicha. Para mayor claridad, se puede ver el mapa al final de este apéndice.

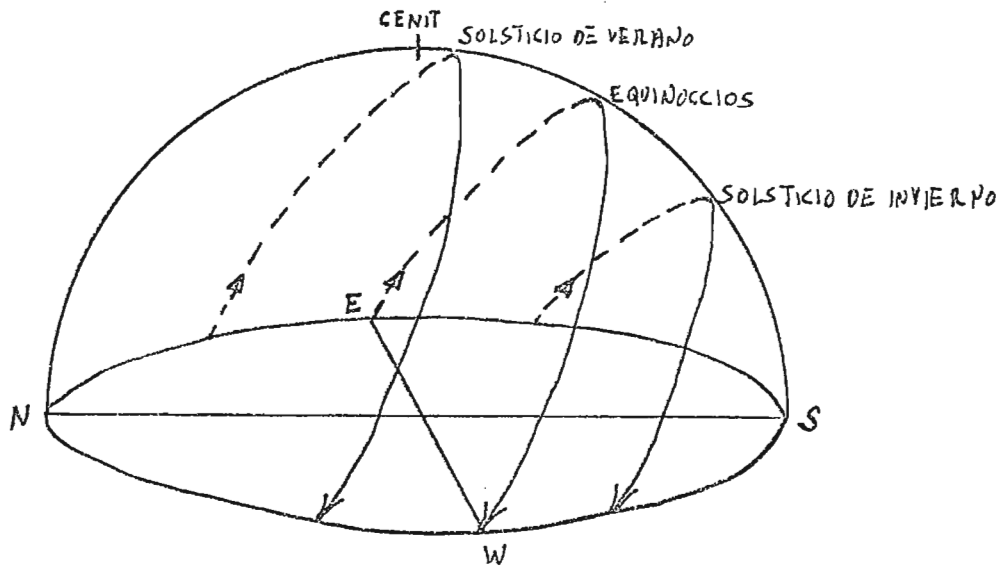


Diagrama 13 : Recorrido del Sol sobre el horizonte en los solsticios y equinoccios.

Esta ilustración muestra el recorrido diario del Sol sobre el horizonte a una latitud de aproximadamente 30° Norte, en las fechas de los solsticios y equinoccios. Obsérvese que el Sol nunca llega al cenit, y nótese cómo varía el tamaño del recorrido para las distintas fechas. Se puede apreciar también el desplazamiento del lugar de la salida y puesta del Sol.⁹

Tal y como lo hemos mencionado más arriba, la distancia entre el punto norte del Sol (su salida en el solsticio de verano) y su punto sur (donde sale en el solsticio de invierno) es distinta para cada latitud geográfica. En las zonas cercanas al ecuador, este arco no es muy amplio en comparación con su tamaño en las latitudes altas. He considerado a los 30° N

como latitud promedio para la cultura védica¹⁰ (por cierto que en este paralelo se encuentra hoy en día la ciudad de Kurukshetra¹¹), y en esta latitud el arco es de $55^{\circ}36'$, lo cual puede compararse con los $52^{\circ}03'$ que tiene a los 23° (casi en el trópico) y los $59^{\circ}05'$ que alcanza en la latitud de 35° N. En latitudes altas este arco es mucho mayor; a los 51° N por ejemplo, llega a ser de 90° . En el año 1000 a.e.c. el Sol salía, en la latitud de 30° N, con un acimut¹² de $61^{\circ}51'$ en el solsticio de verano, y $117^{\circ}27'$ en el solsticio de invierno.¹³ Esto está ilustrado en el diagrama 14:

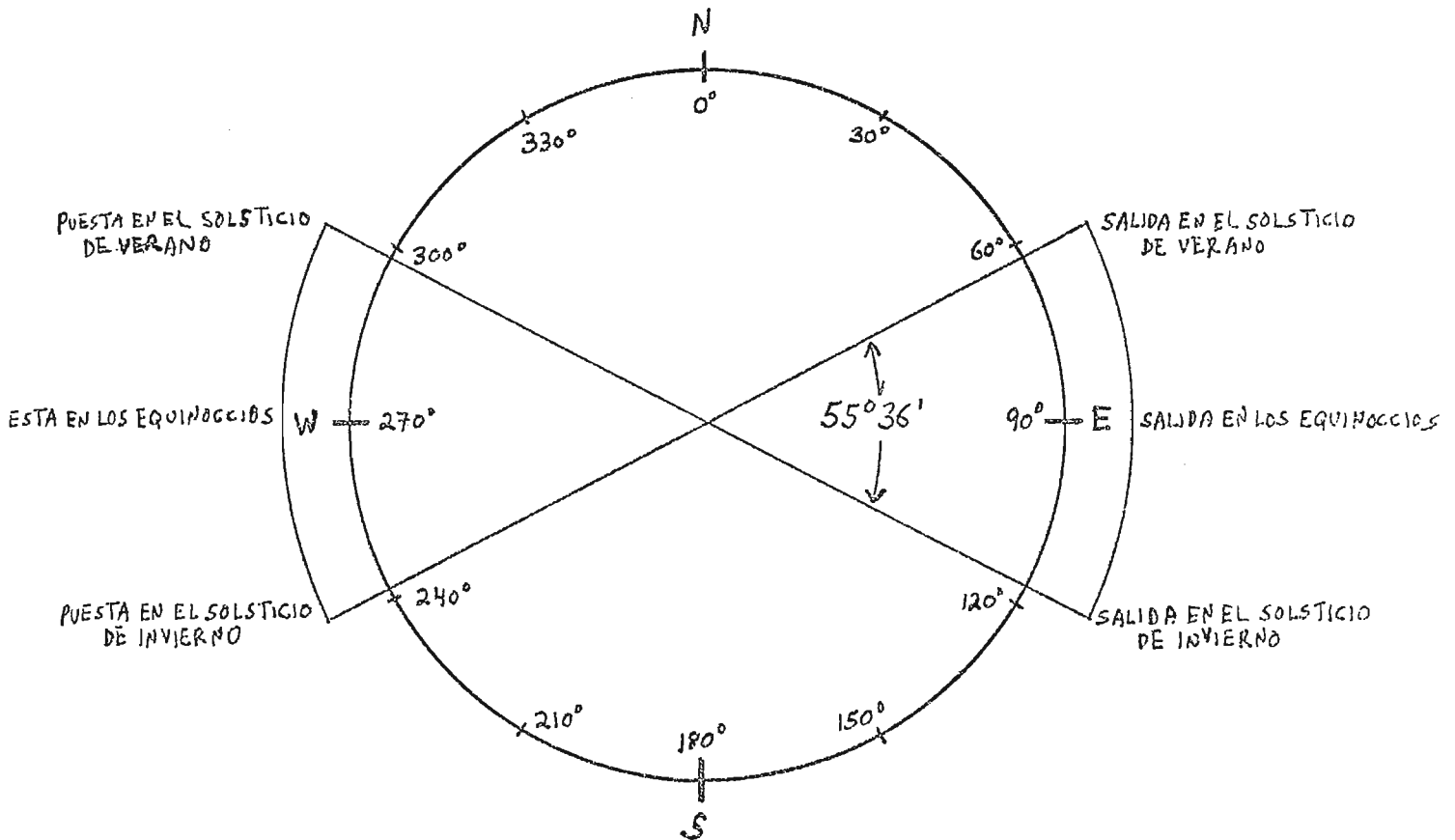


Diagrama 14 : Amplitud de los ayanas en 1000 a.e.c. a los 30° N.

La circunferencia representa al horizonte mirando hacia abajo desde el cenit. El arco de $55^{\circ}36'$ es la amplitud de cada uno de los ayanas.

Al hablar del movimiento pendular del Sol a lo largo del año -movimiento representado por el uttarāyana y el dakṣiṇāyana- es necesario aclarar que la velocidad a la que se desplaza el punto de salida del Sol a lo largo del horizonte no es uniforme. Cerca de los equinoccios la variación alcanza su máximo y puede observarse fácilmente cómo cambia el lugar de salida del sol de un día a otro. Pero en la medida en la que el sol se acerca a cualquiera de los dos puntos solsticiales, la variación es menor, y se hace difícil distinguir el desplazamiento de su lugar de salida en días sucesivos. En este sentido podríamos decir que el movimiento del Sol es cada vez más lento al acercarse a un solsticio, hasta alcanzar un alto total antes de iniciar su camino de retorno.

En las fechas cercanas a los equinoccios, en la latitud de 20° N, el cambio diario del acimut del Sol es de $25'$, lo que representa aproximadamente un diámetro solar. En otras palabras, en estas fechas un observador puede ver cómo, de un día a otro, el Sol sale un diámetro solar más hacia un lado del punto de salida del día anterior. En contraposición a esto, alrededor de los solsticios el cambio diario del acimut del sol es de sólo fracciones de $1'$, lo cual hace casi imposible percibir la diferencia. Aveni ilustra muy bien esta situación, al explicar que el movimiento del lugar de salida del Sol en los días anterior y posterior a un solsticio sería equivalente al diámetro de una pequeña moneda observada desde un kilómetro de distancia.¹⁴ Estos comentarios se refieren a

los 20° N, pero los valores son prácticamente los mismos para los 30°.

Todo esto ocasiona que, en los solsticios, el Sol parece detenerse por algunos días, y es por esto que la palabra solsticio es un término adecuado para describir este fenómeno, ya que indica que el Sol no se mueve.¹⁵ Es interesante observar que la palabra latina sōlstitium se refiere a los dos momentos estáticos del ciclo solar, mientras que los términos sánscritos uttarāyana y dakṣiṇāyana designan a los dos períodos que transcurren entre estos momentos estáticos. En este caso la visión es dinámica y enfatiza el movimiento. Las palabras empleadas en sánscrito para los solsticios se derivan del concepto dinámico de los ayanas, como en el caso del término ayanānta, que significa "el fin del ayana."¹⁶ También se utiliza a veces el término samdhī, unión.¹⁷

Las distintas proporciones en las que se mueve el lugar de salida del Sol a lo largo del año pueden apreciarse más claramente en forma gráfica, y están representadas en el diagrama 15:

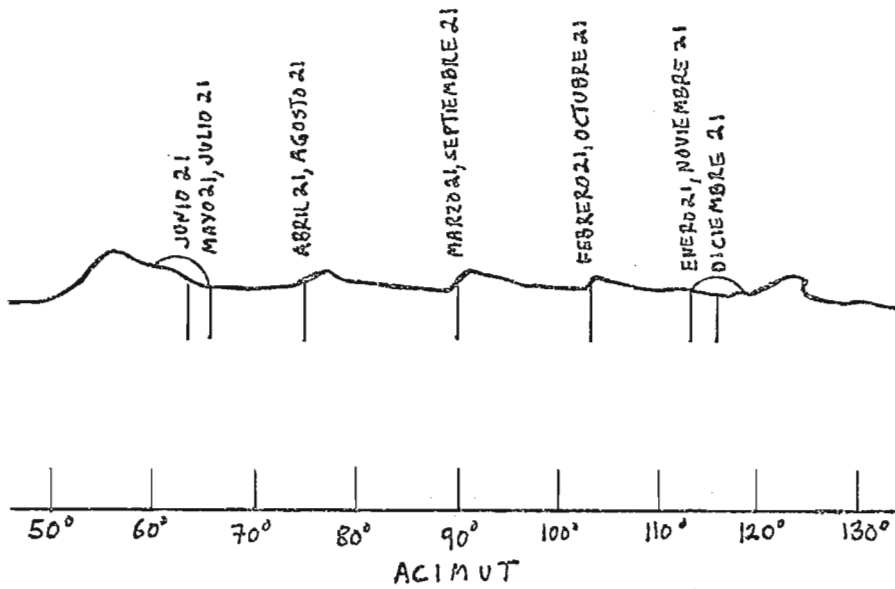


Diagrama 15: La salida del Sol a intervalos de un mes a los 30° N, sobre un horizonte imaginario.¹⁸

Se puede ver que inmediatamente antes y después de los equinoccios, el Sol se mueve de 12° a 14° en un mes, mientras que antes o después de los solsticios el desplazamiento es de sólo 3° o 4° por mes.

En la literatura védica la evidencia más clara de la división del año en estos dos ayanas se encuentra en los Brāhmanas, en las descripciones del ritual conocido como gavām ayana.¹⁹ El gavām ayana dura un año, y se inicia en el solsticio de invierno, en el día llamado caturviṃśā. A la mitad del año, en el solsticio de verano, se encuentra el día llamado visuvant;²⁰ y el año ritual finaliza con el día mahāvratā, cuando está por suceder nuevamente el solsticio de invierno. La descripción del Kausītaki Brāhmana es inconfundible:

En la luna nueva de Māgha él descansa, estando a punto de girar hacia el Norte; éstos también descansan, estando a punto de ofrecer sacrificio con el atirātra introductorio. Así lo obtienen por primera vez, lo agarran con el caturviṃśa; de aquí recibió su nombre el ritual para agarrarlo.

Va hacia el Norte durante seis meses, lo siguen con períodos de seis días ordenados hacia adelante. Tras de haber ido hacia el Norte por seis meses se detiene, estando a punto de girar hacia el Sur; éstos también descansan, estando a punto de ofrecer sacrificio con el día viṣvant. Así lo obtienen por segunda vez.

Va hacia el Sur durante seis meses, lo siguen con períodos de seis meses en orden inverso. Tras de haber ido hacia el Sur por seis meses se detiene, estando a punto de girar hacia el Norte; éstos también descansan, estando a punto de ofrecer sacrificio con el día mahāvṛata. Así lo obtienen por tercera vez.

Ya que lo obtienen tres veces, y debido a que el año está ordenado de tres maneras, en verdad sirve para obtener el año. 21

Un poco más adelante, el texto del Kauṣītaki Brāhmaṇa dice en forma explícita que el año comienza con el caturviṃśa.²² Y en cuanto al viṣvant, el Aitareya Brāhmaṇa explica que:

... celebran el día ekaviṃśa, el viṣvant, a la mitad del año; por medio del ekaviṃśa, los dioses elevaron el Sol hacia el mundo del cielo ... 23

Como se puede ver, en el texto del Kauṣītaki Brāhmaṇa se dice que el año se obtiene tres veces: dos en el solsticio de invierno (una al comienzo y otra al final del año), y la tercera en el solsticio de verano. También se hace alusión al hecho de que el Sol se detiene antes de girar hacia el Norte o hacia el Sur, y aquéllos que realizan los sacrificios deben imitar al Sol, y detenerse ellos también. Es decir que las acciones rituales celebradas por los sacerdotes deben

reproducir los movimientos del disco solar en el cielo. De esta manera, queda establecida la armonía entre el micro y el macrocosmos. Nótese también que durante el uttarāyana los ritos se llevan a cabo en su orden normal, mientras que en el dakṣiṇāyana el orden es invertido. Esto seguramente es un intento por reproducir el hecho astronómico de que los dos ayanas -según puede verse al observar las salidas del Sol- se dan en la misma porción del horizonte, sólo que en un caso el Sol se mueve hacia un lado, y en el otro, hacia el lado contrario. El camino del Sol es el mismo; lo que cambia es la dirección del movimiento.²⁴ Tal vez por eso el Śatapatha Brāhmaṇa afirma que:

El mismo sendero lleva
ya sea hacia los dioses
o hacia los ancestros. 25

Y es que el uttarāyana es el camino de los dioses, y el dakṣiṇāyana el de los ancestros.²⁶ El dakṣiṇāyana es como una reproducción, o un reflejo invertido, del uttarāyana; y podemos pensar entonces que el mundo de los ancestros es como el mundo que se encuentra del otro lado del espejo, donde las cosas están invertidas en relación con el mundo de los dioses. Este podría ser el origen de la necesidad de invertir la dirección de los movimientos -así como la orientación de los elementos participantes- en los rituales dedicados a los ancestros, inversión que aparece constantemente en la literatura ritual.²⁷

Para finalizar, hay que decir que en el Rg Veda no encontramos menciones claras y expresas de los solsticios, aunque diversos pasajes pueden ser interpretados en este sentido. Varias de estas posibles referencias a los solsticios fueron analizadas por Hillebrandt en su estudio sobre la mitología védica.²⁸

NOTAS DEL APENDICE

1. Según la traducción de Keith, The Veda of the Black Yajus School..., pt. 2, p. 540.
2. Esto es llamado oblicuidad de la eclíptica en astronomía; la inclinación actual es de $23^{\circ} 27'$, pero varía ligeramente a lo largo de los siglos. La eclíptica es el plano que describe la tierra en el espacio a consecuencia de su traslación alrededor del Sol, o, dicho en otras palabras, es el camino aparente del Sol a lo largo del año en relación a las estrellas fijas.
3. Esto sucede cuando su declinación es de aproximadamente $23^{\circ}.5$ sur, es decir, cuando coincide con el valor de la oblicuidad de la eclíptica. La declinación es la distancia hacia el norte o sur del ecuador celeste (que es una proyección en el espacio del ecuador terrestre), y se mide de 0° a 90° .
4. Esta afirmación es válida para el hemisferio norte; en el hemisferio sur será el solsticio de verano.
5. A los $23^{\circ}.5$ norte.
6. El uttarāyana y el dakṣiṇāyana en realidad no tienen exactamente la misma duración. Actualmente existe entre ambos una diferencia de 2 días, ya que el uttarāyana incluye 181 días 19 horas, y el dakṣiṇāyana 183 días 13 horas. Pero esta diferencia no es constante y varía a lo largo de los milenios, pudiendo llegar a ser de varios días. Esto se debe al hecho de que la velocidad de traslación de la tierra alrededor del Sol no es uniforme, porque la órbita no es circular sino elíptica. Cuando la tierra se encuentra más cerca del Sol (en el perihelio) su velocidad es mayor gracias a que el campo gravitatorio del Sol es más intenso. En la medida en la que el planeta se aleja del Sol y se acerca a su punto más lejano (el afelio), su velocidad de traslación disminuye, ya que el campo gravitatorio del Sol se ve atenuado. Esta variación en la velocidad de traslación trae como consecuencia que la duración de las cuatro estaciones no sea la misma. Pero como el afelio y el perihelio no están fijos, sino que se desplazan lentamente a lo largo de la órbita terrestre, en el transcurso de los milenios unas estaciones aumentan su duración mientras que otras la disminuyen. La duración del uttarāyana y el

dakṣiṇāyana durante el período védico (ca. 1200 - 600 a.e.c.) es similar a la actual y no afecta las consideraciones del presente trabajo.

7. El Śatapatha Brāhmaṇa (12.2.3.7) describe al año como una gran águila cuyas alas representan las dos mitades del año. Esto nos recuerda que el medio mes lunar es llamado pakṣa, que significa ala o mitad. Ver la nota 43 del capítulo 1.
8. En los equinoccios, la duración del día y la noche es la misma. De ahí el término equinoccio, del latín aequi, igual, y nox, noche.
9. El diagrama está basado en Aveni, Skywatchers of Ancient Mexico, fig. 24, p. 61.
10. Me refiero tanto al período del RV como al de las Samhitās posteriores y los Brāhmaṇas. Macdonell (Vedic Index I, p. xiv), sitúa a la cultura del RV entre los 28° y los 35° de latitud norte; pero el avance hacia el Este en los siglos posteriores al RV, también implicó un desplazamiento hacia el Sur. Ver el mapa al final de este apéndice.
11. Su latitud exacta es 29° 59' norte.
12. El acimut es la medida empleada para ubicar un punto a lo largo del horizonte. Se mide de 0° a 360°, y el 0° se encuentra en la dirección Norte. A partir de ahí, se cuenta en el sentido en que giran las manecillas del reloj, de modo que el acimut de 90° corresponderá al Este, el de 180° al Sur y el de 270° al Oeste. Se puede también medir en el sentido contrario.
13. Según las tablas de Aveni. Ver "Astronomical Tables Intended for Use in Astroarchaeological Studies," AA 37 (1972), pp. 531-40. Los valores para la puesta del Sol son: 298° 09' en el solsticio de verano, y 242° 33' en el de invierno. Si bien estos cálculos corresponden a 1000 a.e.c., la variación a lo largo de los siglos es de sólo unos cuantos minutos de arco. Las cifras se refieren al acimut del centro del Sol, y consideran que la altura del horizonte es de 0°.
14. Aveni, Skywatchers ..., p. 63.
15. Solsticio viene del latín sōlstitium; de sol, el Sol, y stitium, que indica la idea de detener algo que está en movimiento, o el hecho de encontrarse en estado de reposo.
16. En ocasiones, ayana se emplea para designar a los solsticios; cuando es así, se trata de la abreviatura de ayanānta.
17. En relación con el concepto de saṃdhi, véase el capítulo 2.b.

18. El diagrama está basado en Aveni, Skywatchers ..., fig. 25, p. 63, pero los cálculos fueron hechos para la latitud de 30°.
19. En los Brāhmaṇas, el término ayana puede referirse a diversos rituales que se llevan a cabo en forma periódica. Gavām es el genitivo plural de go, que significa vaca; de manera que gavām ayana quiere decir el movimiento, o el caminar, de las vacas. Pero hay que tomar en cuenta que go también significa "rayo de luz", y puede incluso referirse al Sol.
20. La palabra viṣuvant (también viṣūvant o viṣuvat) indica la mitad de algo, y se refiere a lo que tiene dos lados iguales, o que divide en dos partes iguales. Según B.G. Tilak (Macdonell & Keith 2, p. 313), significa el día del equinoccio, cuando la duración del día y la noche es la misma. Tilak incluso opina que la división del año en uttarāyana y dakṣiṇāyana no se hace a lo largo de la línea de los solsticios, sino de los equinoccios (ibid., p. 467). De modo que el curso norte del Sol sería la mitad del año en la que tiene declinación norte, y su curso hacia el Sur, la mitad en que tiene declinación sur. Sin embargo, la cita del KB transcrita en la p. 224 no deja lugar a dudas en cuanto a la manera en la que el año se dividía en dos ayanas en el período védico. Aún en el período clásico, los textos astronómicos (por ejemplo, SS 14.9; y PaS 3.25) indican que el uttarāyana comienza con la entrada del Sol en Capricornio (en el solsticio de invierno), y el dakṣiṇāyana con el ingreso solar en Cáncer (en el solsticio de verano). La única novedad aquí la constituye el empleo de las constelaciones zodiacales (que fueron importadas de la zona mediterránea) para indicar los solsticios. Lo que Tilak buscaba, seguramente, era demostrar que la astronomía védica estaba más desarrollada de lo que generalmente se ha aceptado, y esto puede formar parte de su interés por reivindicar los valores de la India antigua.

Por otra parte, en tiempos post-védicos, cuando florecieron los grandes astrónomos indios del período clásico (en quienes es notoria la influencia de la astronomía greco-mesopotámica), el término viṣuvat fue empleado para referirse al ecuador o a los equinoccios. Un ejemplo de este uso puede verse en la PaS (3.23; 13.20) de Varāhamihira, el renombrado astrónomo y astrólogo del siglo VI e.c. (texto y traducción en Neugebauer & Pingree, The Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira 1, pp. 45, 115). Tal vez este empleo posterior del término haya tenido alguna influencia sobre las ideas de Tilak.

Hay que señalar que es un error común de varios traductores el considerar que uttarāyana y dakṣiṇāyana se refieren a los períodos transcurridos entre equinoccio y equinoccio, en lugar de los transcurridos entre uno y otro solsticio. Este es el error cometido por Roy al traducir el Mbh (12.224.16; Roy 9, pp. 167-8); y aparentemente también por Pargiter, al traducir

el MārP (46.25; Pargiter, The Mārkaṇḍeya Purāṇa, p. 226), ya que, según él, los dos ayanas son las mitades del año en las que el Sol se encuentra al norte y sur del ecuador. En algunos casos, este error de traducción puede deberse a que el traductor ha sido influenciado por las ideas de Tilak. Pero la confusión en las traducciones puede también provenir, por lo menos en parte, del uso incorrecto del término "declinación", ya que por ejemplo Wilson (The Vishnu Purāṇa, p. 184) lo utiliza para traducir ayana, queriendo decir simplemente "movimiento". El problema es que "declinación" es un término técnico empleado en astronomía (ver arriba, nota 3) para indicar una distancia al norte o sur del ecuador celeste. De manera que traducir "ayana del norte" como "declinación norte", en lugar de "movimiento hacia el norte", da a entender que la división se hace a lo largo de los equinoccios y no de los solsticios. El origen remoto de esta confusión en la división de los ayanas podría encontrarse en la manera en que los textos astronómicos del período clásico explican la división del año en dos partes, cuando consideran al año como un día y una noche de los dioses. A este respecto, véase la nota 23 del capítulo 4.

21. KB 19.3; según la traducción de Keith, Rigveda Brāhmanas, p. 452.

22. KB 19.8

23. AB 4.18; según Keith, *ibid.*, p. 210. Sengupta (Ancient Indian Chronology, p. 156) seguramente está en lo correcto al interpretar esta elevación del Sol hacia el cielo por parte de los dioses, como una alusión al día en el cual el Sol alcanza su máxima altura sobre el horizonte, lo cual confirmaría el hecho de que se trata del solsticio de verano.

24. Los dos ayanas son también considerados como los dos lados del año. Es así que leemos en el AB (4.14; según Keith, *ibid.*, pp. 207-8) que:

Quien conoce este lado y el otro lado del año,
obtiene ... el otro lado del año.

Y:

Quien conoce el descenso y el ascenso del año,
obtiene ... el otro lado del año.

25. ŚB 1.9.3.2; según la traducción de Eggeling, pt. 1, p. 267.

26. Ver el capítulo 2.a.

27. Para algunos ejemplos, véase González Reimann, "La importancia de los puntos cardinales en el ritual doméstico védico," en EAA 20 (63) (1985), pp. 38-40.

28. Hillebrandt, Vedic Mythology 2, pp. 161-64. Varios autores han pretendido ver menciones evidentes de los solsticios y equinoccios en el RV, pero muchas veces se trata de interpretaciones forzadas. Así, por ejemplo, Shamasastri ("Solstices and Equinoxes in the Vedas," CR 85 [1942], pp. 190, 196) da por sentado que el cielo y la tierra (dyāvapṛthivī) no son sino los dos solsticios. Sin embargo, el tema sigue siendo interesante y merece ser investigado. Para referencias, se puede consultar Macdonell & Keith 2, p. 467; así como Pingree, CESS (en especial A1), donde aparece una amplia bibliografía.

36°

68°

84°

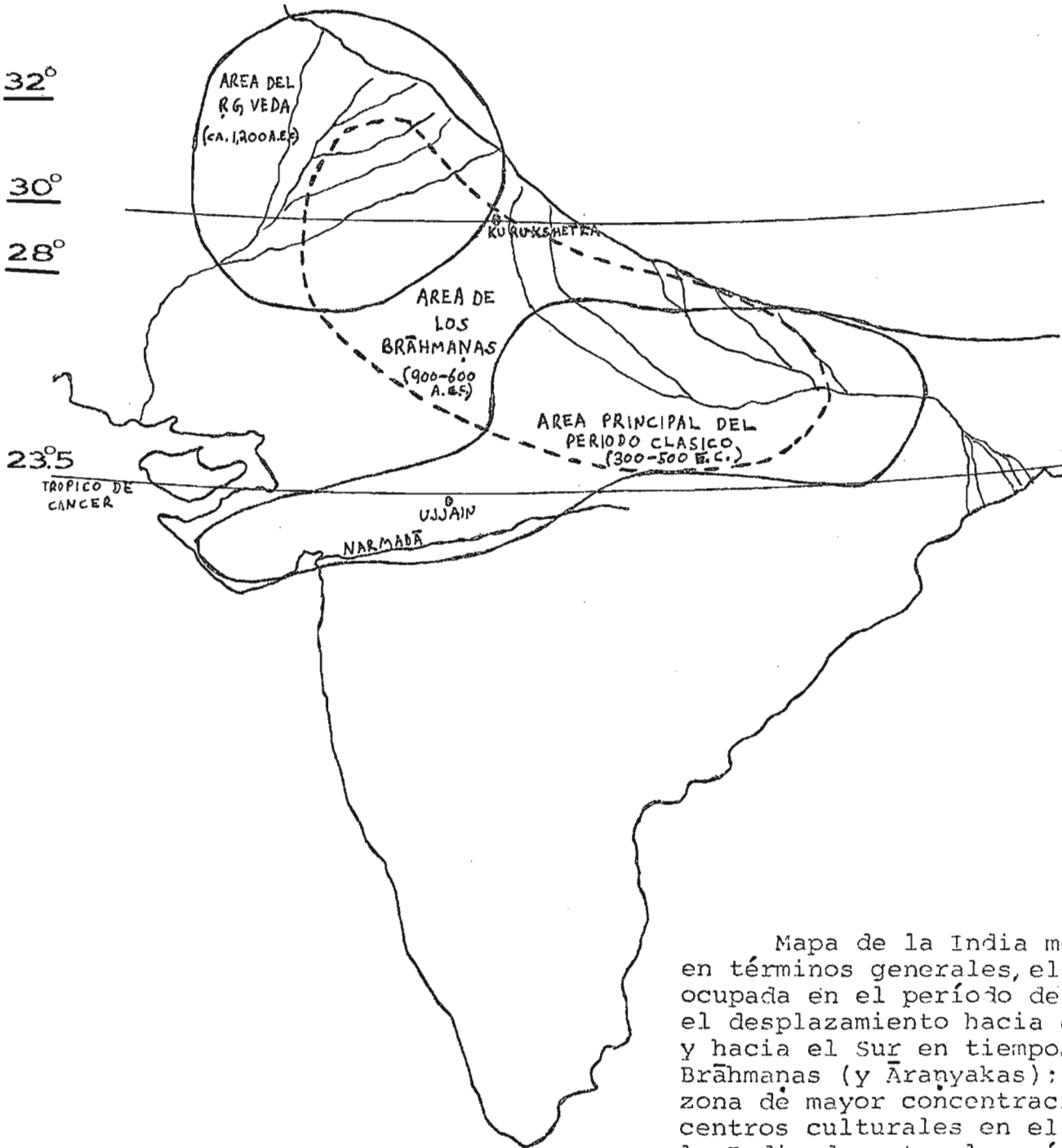
32°

30°

28°

23.5°

TROPICO DE
CANCER



Mapa de la India mostrando en términos generales, el área ocupada en el período del Rg Ve el desplazamiento hacia el Este y hacia el sur en tiempos de los Brāhmanas (y Āraṇyakas); y la zona de mayor concentración de centros culturales en el norte la India durante el período clásico. La delimitación de las áreas está basada en Schwartzber A Historical Atlas of South Asia mapas III.A.I © y III.D.4

BIBLIOGRAFIA

1. FUENTES PRIMARIAS

1.a Ediciones en sánscrito

Bandhu, Vishva, ed., Atharvaveda (Śaunaka). 4 vols. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1960-64.

Bhāgavata Mahāpurāṇam. Gorakhpur: Gita Press, 1968.

Caland, W., ed. The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension. Revised by Raghu Vira. Panjab Sanskrit Series 10. Lahore, 1926; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Müller, F. Max, ed. Rig Veda Samhitā. 4 vols. 2ª ed. Londres, 1892; rpt., Chowkhamba Sanskrit Series 99. Varanasi, 1966.

Nene, G.Ś., ed. The Manusmṛti [Mānava Dharma Śāstra]. Kashi Sanskrit Series 114. Varanasi: Chowkhamba, 1970.

Shah, U.P., ed. The Vālmīki Rāmāyaṇa. Vol. 7 (Uttarakāṇḍa). Edición crítica. Baroda: Oriental Institute, 1975.

Sharma, Shrīrāma, ed. Viṣṇu Purāṇa. 2 vols. Bareilly: Saṃskṛti Saṃsthāna, 1971-72.

Shastri, J.L., ed. Brahmāṇḍa Purāṇa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.

Sircar, D.C. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. Vol. 1. Calcuta: University of Calcutta, 1965.

Sukthankar, V.S. y Belvalkar, S.K., eds. The Mahābhārata. 19 vols. Edición crítica. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-59.

Vaidya, P.L., ed. The Harivaṃśa. 2 vols. Edición crítica.
Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969-71.

Vedavyas, K.D., ed. Vāyu Purāṇam. Vol. 1. Gurumandal Series
19. Calcuta, 1959.

1.b Ediciones en sánscrito con traducción

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, trad. Bhagavad-gītā As It Is.
Complete edition. Nueva York: Collier, 1972.

----- Śrīmad Bhāgavatam. First Canto - Part One. Los
Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1972; rpt., 1978.

Bloch, Jules, trad. Les inscriptions d'Asoka. Paris: Les
Belles Lettres, 1950.

Bose, A.C., trad. Hymns From the Vedas. Nueva York: Asia
Publishing House, 1966.

Buitenen, J.A.B. van, trad. The Maitrāyaṇīya Upaniṣad.
Disputationes Rheno-Trajectinae 6. La Haya: Mouton, 1962.

----- The Bhagavadgītā in the Mahābhārata. Chicago:
University of Chicago Press, 1981.

Chand, Devi, trad. The Yajurveda. 3ª ed. revisada. Nueva
Delhi: Munshiram Manoharlal, 1980. (Es útil por el
texto, pero la trad. no es confiable).

Fleet, John Faithfull, trad. Inscriptions of the Early Gupta
Kings and their Successors. Corpus Inscriptionum
Indicarum 3. 1888; rpt., Varanasi: Indological Book
House, 1963.

Gupta, A.S., ed. The Vāmana Purāṇa. Varanasi: All India
Kashiraj Trust, 1968.

Kangle, R.P., trad. The Kauṭilīya Arthaśāstra. 3 vols.
Bombay: University of Bombay, 1960-65.

Mitchiner, John E., trad. "The Yuga Purāṇa". En M. Mitchiner,
Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage. Vol. 9, appendix 6,
pp. 918-24. Londres, 1976.

Muir, John, trad. Original Sanskrit Texts. 5 vols. Londres, 1872; rpt., Amsterdam, 1967.

Neugebauer, O. y Pingree, D. The Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira. 2 vols. Historisk Filosofiske Skrifter 6, 1. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1970-71.

Pingree, David, ed. y trad. The Yavanajātaka of Sphujidhvaja. 2 vols. Harvard Oriental Series 48. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Radhakrishnan, S. The Bhagavadgītā. 2ª ed. 1949; rpt., Londres: George Allen & Unwin, 1971.

-----, trad. The Principal Upaniṣads. Londres: George Allen & Unwin, 1953; rpt., 1968.

Raja, C. Kunhan, trad. Asya Vāmasya Hymn (R.V. 1.164). Madrās: Ganesh & Co., 1956.

Rajagopalachari, C., trad. Bhaja Govindam. 2ª ed. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971.

Sargeant, Winthrop, trad. The Bhagavad Gītā. Albany: State University of New York Press, 1984.

Shukla, K.S. y Sarma, K.V. Āryabhaṭīya of Āryabhata. Edición crítica. Nueva Delhi: Indian National Science Academy, 1976.

Vasu, Rai Bahadur Srisa Chandra, trad. The Śiva Saṃhitā. Allahabad, 1914-15; Rpt., Nueva Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1975.

1.c Traducciones

Adrados, F.R. y Villar Liébana, F., trads. Atmā y Brahma. (Trad. de la Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad y la Bhagavad Gītā). Madrid: Editora Nacional, 1977.

Akhtar, J.D., ed. The Matsya Purāṇam. Sacred Books of the Aryans 1. Rpt., Delhi: Oriental Publishers, 1972.

Bodewitz, H.W., trad. Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65. Leiden: Brill, 1973.

- Bühler, Georg, trad. The Laws of Manu (Mānava Dharma Śāstra). Sacred Books of the East 25. Oxford, 1886; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- Buitenen, J.A.B. van, trad. The Mahābhārata. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1973-78.
- Burgess, E. y Whitney, W.D. Sūrya Siddhānta. Journal of the American Oriental Society 6 (1860); rpt., Minneapolis: Wizards Book Shelf, 1978.
- Dimmitt, Cornelia y Buitenen, J.A.B. van, trads. Classical Hindu Mythology: a Reader in the Sanskrit Purānas. Filadelfia: Temple University Press, 1978.
- Dutt, M.N., trad. Agni Purānam. 2 vols. Chowkhamba Sanskrit Studies 54. Rpt., Varanasi: Chowkhamba, 1967.
- . The Garuḍa Purānam. Chowkhamba Sanskrit Studies 67. Rpt., Varanasi: Chowkhamba, 1968.
- . Harivamsha. Vol. 1. Calcuta: H.C. Dass, 1897.
- . The Mahabharata: Shanti Parva. Calcuta: H.C. Dass, 1903.
- Edgerton, Franklin, trad. The Beginnings of Indian Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Eggeling, Julius, trad. The Śatapatha Brāhmaṇa. 5 vols. Sacred Books of the East 12, 26, 41, 43, 44. Oxford, 1882-1900; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.
- Geldner, Karl Friedrich, trad. Der Rig Veda. 4 vols. Harvard Oriental Series 33-36. Cambridge: Harvard University Press, 1951-57.
- González del Solar, Susana, trad. "Haṭha Yoga Pradīpikā de Svātmārāma." Tesis de maestría. México, D.F.: El Colegio de México, 1976.
- Griffith, Ralph T.H., trad. The Hymns of the Atharva Veda. 2 vols. 1893; rpt., Varanasi: Master Kherali Lal & Sons, 1962.
- . The Hymns of the Rg Veda. 1889; rpt., edición revisada por J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- Jacobi, Hermann, trad. Jaina Sūtras. 2 vols. Sacred Books of the East 22, 45. Oxford, 1884, 1895; rpt., Nueva York: Dover, 1968.

- Keith, Arthur Berriedale, trad. The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita. 2 vols. Harvard Oriental Series 18-19. Harvard Univ. Press, 1914; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.
- . Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Harvard Oriental Series 25. Londres, 1920; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- O'Flaherty, Wendy D., trad. Hindu Myths. Penguin Classics. Middlesex: Penguin, 1975.
- . The Rig Veda: An Anthology. Penguin Classics. Middlesex: Penguin, 1981.
- Oldenberg, H., trad. The Grihya Sūtras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies. 2 vols. Sacred Books of the East 29-30. Oxford, 1886, 1892; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1980-81.
- Pargiter, F.E., trad. The Mārkaṇḍeya Purāṇa. Calcuta, 1904; rpt., Delhi: Indological Book House, 1969.
- Pingree, David, trad. "The Paitāmahasiddhānta of the Viṣṇudharmottarapurāṇa." Brahmavidyā 31-32 (1967-68): 472-510.
- Renou, Louis, trad. Hymnes spéculatifs du Vēda. Paris: Gallimard, 1956.
- . Études védiques et Pāpinéennes. 14 vols. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Paris: E. de Boccard, 1955-65.
- Roy, P.C. [Kesari Mohan Ganguli], trad. Mahābhārata. 12 vols. Calcuta: Oriental Publishing Co., sin fecha.
- Shastri, J.L., ed. The Liṅga Purāṇa. 2 vols. Ancient Indian Tradition & Mythology 5 - 6. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- . The Śiva Purāṇa. 4 vols. Ancient Indian Tradition & Mythology 1-4. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- . The Garuḍa Purāṇa. 3 vols. Ancient Indian Tradition & Mythology 12-14. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978-80.
- Tagare, G.V., trad. The Bhāgavata Purāṇa. 5 vols. Ancient Indian Tradition & Mythology 7-11. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

-----, The Kūrma Purāṇa. 2 vols. Ancient Indian Tradition & Mythology 20-21. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981-82.

Villar Liébana, Francisco, trad. Himnos védicos. Madrid: Editora Nacional, 1975.

Whitney, William Dwight, trad. Atharva Veda Saṃhitā. 2 vols. Harvard Oriental Series 7-8. 1905; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Wilson, H.H., trad. The Vishnu Purāṇa. Londres, 1840; rpt., 3ª ed., Calcuta: Punthi Pustak, 1972.

2. FUENTES SECUNDARIAS

Agarwala, G.C., ed. Age of Bhārata War. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

Aveni, Anthony F. Skywatchers of Ancient Mexico. Austin: University of Texas Press, 1980.

-----, "Astronomical Tables intended for Use in Astroarchaeological Studies." American Antiquity 37 (1972), pp. 531-40.

Basham, A.L. The Wonder that was India. Nueva York, 1954; rpt., Fontana, 1967 (la paginación de esta ed. es diferente de la original).

Begley, W.E. Viṣṇu's Flaming Wheel: The Iconography of the Śudarśana-Cakra. Monographs on Archaeology and Fine Arts 27. Nueva York: New York University Press, 1973.

Biardeau, Madeleine. "Études de mythologie hindoue, I-IV." Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 54 (1968), pp. 19-45 (I); 55 (1969), pp. 59-105 (II); 58 (1971), pp. 17-89 (III); 63 (1976), pp. 111-262 (IV).

-----, L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation. Versión revisada y aumentada de Clefs pour la pensée hindoue (1972). Paris: Flammarion, 1981.

Bodewitz, H.W. The Daily Evening and Morning Offering (agnihotra) According to the Brāhmaṇas. Orientalia Rheno-Traiectina 21. Leiden: Brill, 1976.

Brown, W.N. "Theories of Creation in the Rig Veda." Journal of the American Oriental Society 85 (1965) : 23-34.

----- . "Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: a Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164)." Journal of the American Oriental Society 88 (1968) : 199-218.

Buitenen, J.A.B. van. "Hindu Mythology." Encyclopaedia Britannica. Macropaedia 8, pp. 927-32. 15^a ed.

Bury, R.G., trad. Plato, with an English Translation. Vol. 7. The Loeb Classical Library. Londres: William Heinemann, 1929.

Caillois, Roger. "Temps circulaire, temps rectiligne." Diogenè 42 (abr-jun 1963) : 3-14.

Cullmann, Oscar. Christ and Time, the Primitive Christian Conception of Time and History. Traducido del alemán por F.V. Filson. Edición revisada. Filadelfia: Westminster Press, 1964.

Deussen, P. The Philosophy of the Upanishads. Edinburgo, 1906; rpt., Nueva York: Dover, 1966.

Dimmitt Church, Cornelia. "The Yuga Story: a Myth of the Four Ages of the World as found in the Purāṇas." Tesis de doctorado. Syracuse University, 1970.

----- . "The Purāṇic Myth of the Four Yugas." Purāṇa 13 (1971) : 151-59.

----- . "The Myth of the Four Yugas in the Sanskrit Purāṇas: A Dimensional Study." Purāṇa 16 (1974) : 5-25.

Dumont, Paul-Emile. "The Horse Sacrifice in the Taittirīya Brāhmaṇa." Proceedings of the American Philosophical Society 92 (1948) : 447-503.

----- . "The Special Kinds of Agnicayana (or Special Methods of Building the Fire-Altar) According to the Kathas in the Taittirīya Brāhmaṇa." Proceedings of the American Philosophical Society 95 (1951) : 628-75.

----- . "The Iṣṭis to the Nakṣatras in the Taittirīya Brāhmaṇa." Proceedings of the American Philosophical Society 98 (1954) : 204-223.

----- . "The Human Sacrifice in the Taittirīya Brāhmaṇa." Proceedings of the American Philosophical Society 107 (1963) : 177-182.

- Dwivedi, R.K. "A Critical Study of the Changing Social Order at Yugānta: Or the End of Kali Age." En D.D. Kosambi Commemoration Volume, pp. 276-97; L. Gopal, ed. Varanasi: Banaras Hindu University, 1977.
- Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History. Trad. W.R. Trask (ed. original Paris, 1949). Bollingen Series 46. Princeton University Press, 1974.
- . Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism. Trad. P. Mairet. (ed. original Paris, 1952). Kansas: Sheed Andrews and McMeel, 1961.
- . Yoga, Immortality and Freedom. Trad. W.R. Trask (ed. original Paris, 1954). Bollingen Series 56. Princeton University Press, 1973.
- . "Time and Eternity in Indian Thought." En Man and Time, pp. 173-200. Papers from the Eranos Yearbooks 3; Bollingen Series 30. Princeton University Press, 1957; rpt., 1973.
- . The Sacred and the Profane; the Nature of Religion. Trad. W.R. Trask. Nueva York: Harvest/HBJ, 1959.
- . Aspects du mythe. Paris: Gallimard, 1963.
- . Patterns in Comparative Religion. Trad. R. Sheed. (Publicado originalmente como Traité d'histoire des religions, Paris, 1964). Nueva York: Meridian, 1974.
- Filliozat, Jean. "L'Inde et les échanges scientifiques dans l'antiquité." Journal of World History 1 (1953): 353-67.
- . "Le Symbolisme du monument du Phnom Băkhēñ." Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 44 (1954): 527-55.
- . "Ancient Relations Between Indian and Foreign Astronomical Systems ." Journal of Oriental Research, Madras, 25 (1957): 1-8.
- . "Influence of Mediterranean Culture Areas on Indian Science." Indian Journal of the History of Science 5 (1970): 326-31.
- Fleet, John Faithfull. "Brihaspati and Tishya." Journal of the Royal Asiatic Society (1911): 514-18; 1119-1122.

- . "The Kali Yuga Era of B.C. 3102." Journal of the Royal Asiatic Society (1911): 479-96; 675-98.
- . "The Ancient Indian Waterclock." Journal of the Royal Asiatic Society (1915): 213-30.
- Gombrich, R.F. "Ancient Indian Cosmology." En Ancient Cosmologies, pp. 110-42. C. Blacker y M. Loewe, eds. Londres: George Allen & Unwin, 1975.
- González Reimann, Luis. "La importancia de los puntos cardinales en el ritual doméstico védico (según el Gobhila Gṛhya Sūtra)." Estudios de Asia y Africa 20 (63) (1985): 30-42.
- Hazra, R.C. Studies in the Upapurāṇas. Vol. 1: Saura and Vaiṣṇava Upapurāṇas. Calcutta Sanskrit College Research Series 11. Calcuta: Sanskrit College, 1958.
- The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language. Apéndice; "Indo-European Roots," pp. 1505-1550. American Heritage Publishing y Hought Mifflin Co., 1975.
- Hillebrandt, Alfred. Vedic Mythology. 2 vols. Trad. S.R. Sarma (ed. original Breslau, 1927-29). Delhi: Motilal Banarsidass, 1980-81.
- Jacobi, H. "Ages of the World (Indian)." Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 1, pp. 200-202. J. Hastings, ed. Edinburgo, 1964.
- Jacobsen, Thorkild. The Sumerian King List. Assyriological Studies 11. Chicago: University of Chicago Press, 1939; rpt., 1966.
- Jain, S.A. Reality. Calcuta: Vira Sasana Sangha, 1960.
- Jaini, P.S. The Jaina Path of Purification. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- Kane, P.V. History of Dharmaśāstra. Vol. 5, 2 pts. Government Oriental Series, class B, n^o 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1958, 1962.
- Keith, A.B. "The Game of Dice . ." Journal of the Royal Asiatic Society (1908): 823-828.
- . "The Planet Brhaspati." Journal of the Royal Asiatic Society (1911): 794-800.

- , "The Vedic Calendar." Journal of the Royal Asiatic Society. (1914): 627-40.
- , The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. 2 vols. Harvard Oriental Series 31-32. 1925; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- Kennedy, E.S., Engle, S. y Wamstad, J. "The Hindu Calendar as described in Al-Bīrūnī's Masudic Canon." Journal of Near Eastern Studies 24 (1965): 274-84.
- Kloetzli, Randy. Buddhist Cosmology. From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Kuiper, F.B.J. "The Ancient Aryan Verbal Contest," Indo-Iranian Journal 4 (1960). Reproducido en Kuiper, Ancient Indian Cosmogony, pp. 151-215.
- , "The Three Strides of Viṣṇu." En Indological Studies in Honor of W. Norman Brown, pp. 137-51. E. Bender, ed. American Oriental Series 47. New Haven: American Oriental Society, 1962. Reproducido en Kuiper, Ancient Indian Cosmogony, pp. 41-55.
- , "The Genesis of a Linguistic Area." Indo-Iranian Journal 10 (1967): 81-102.
- , "The Basic Concept of Vedic Religion." History of Religions 15 (1975): 107-120. Reproducido en Kuiper, Ancient Indian Cosmogony, pp. 9-22.
- , Ancient Indian Cosmogony. Essays selected and introduced by J. Irwin. Nueva Delhi: Vikas Publishing House, 1983.
- Luke, K. "Indo-Iranian Terms Denoting Time." Journal of Dharma 1 (1976): 363-377.
- Mabbett, I.W. "The Symbolism of Mount Meru." History of Religions 23 (1983): 64-83.
- Macdonell, Arthur Anthony. Vedic Mythology. Estrasburgo, 1898; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
- Macdonell, A.A. y Keith, A.B. Vedic Index of Names and Subjects. 2 vols. Londres, 1912; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- Mani, Vettam. Purāṇic Encyclopaedia. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

- Mankad, D.R. "The Yugas." Poona Orientalist 6 (1941-42): 206-16.
- . "The Manvantara." Indian Historical Quarterly 18 (1942): 208-30.
- . "Manvantara-Caturyuga Method." Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Silver Jubilee Volume, 23 (1942): 271-90.
- Mayer Burstein, Stanley. The Babyloniaca of Berossus. 2a impresión corregida. Sources from the Ancient Near East 1, fas. 5. Malibu: Undena Publications, 1980.
- Mayrhofer, Manfred. Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. 4 vols. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1956-78.
- Mitchiner, John E. Traditions of the Seven R̥sis. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- Monier-Williams, Monier. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899; rpt., Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- O'Flaherty, Wendy. The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1976; rpt., 1980.
- . "The Image of the Heretic in the Gupta Purāṇas." En Essays on Gupta Culture, pp. 107-127. B.L. Smith, ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Parpola, Asko. "Sanskrit Kāla 'Time', Dravidian Kāl 'Leg', and the Mythical Cow of the Four Yugas." Indologica Taurinensia 3-4 (1975-76): 361-78.
- Pingree, David. "Astronomy and Astrology in India and Iran." Isis 54 (1963) 229-46.
- . The Thousands of Abū Ma'shar. Studies of the Warburg Institute 30. Londres: University of London, 1968.
- . Census of the Exact Sciences in Sanskrit. Series A, vols. 1-3. Filadelfia: American Philosophical Society, 1970-76.
- . "Precession and Trepidation in Indian Astronomy before A.D. 1200." Journal for the History of Astronomy 3 (1972) : 27-35.

- , "The Mesopotamian Origin of Early Indian Mathematical Astronomy." Journal for the History of Astronomy 4 (1973): 1-12.
- , "The Recovery of Early Greek Astronomy from India." Journal for the History of Astronomy 7 (1976): 109-23.
- , "History of Mathematical Astronomy in India." En Dictionary of Scientific Biography, vols. 15 & 16, pp. 533-633. C.C. Gillispie, ed. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1981.
- Pokorny, Julius. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. 18 vols. Berna: Francke Verlag, 1949-69.
- Potter, Karl, ed. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Encyclopaedia of Indian Philosophies 3. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Przyluski, J. "From the Great Goddess to Kāla." Indian Historical Quarterly 14 (1938): 267-74.
- Puech, Henri-Charles. "Gnosis and Time." En Man and Time, pp. 38-84. Papers from the Eranos Yearbooks 3; Bollingen Series 30. Princeton University Press, 1957; rpt., 1973.
- Sachau, Edward C. Alberuni's India. 2 vols. en uno. 1888; rpt., Delhi: S. Chand, 1910.
- Sagan, Carl. Cosmos. Nueva York: Random House, 1980.
- Scholem, Gershom G. Major Trends in Jewish Mysticism. 3ª ed. revisada. Nueva York: Schocken Books, 1961.
- Schwartzberg, Joseph E., ed. A Historical Atlas of South Asia. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1978.
- Sengupta, P.C. Ancient Indian Chronology. Calcuta: University of Calcutta, 1947.
- Sharma, R.S. "The Kali Age: A Period of Social Crisis." En India: History and Thought; Essays in Honour of A.L. Basham, pp. 186-203. S.N. Mukherjee, ed. Calcuta: Subarnarekha, 1982.
- Shamasastri, R. "Dice-Play on the First Day of the White Half of the Month Kartika." Quarterly Journal of the Mythic Society 14 (1923-24): 117-19.

- . Drapsa: The Vedic Cycle of Eclipses, a Key to unlock the Treasures of the Vedas. Mysore: Sree Panchacharya Electric Press, 1938.
- . "Solstices and Equinoxes in the Vedas." Calcutta Review 85 (1942): 189-97.
- . "Kalpa or the World Cycle." Journal of the Ganganatha Jha Research Institute 1 (1943-44): 7-20.
- Smith, R. Morton. "On the Ancient Chronology of India." Journal of the American Oriental Society 77 (1957): 116-29; 266-80.
- Stencel, Robert E., Gifford, Fred y Morón, Eleanor. "Astronomy and Cosmology at Angkor-Wat." Science (1976) 193: 281-87.
- Subba Rao, H.N. "Maha Yuga." Quarterly Journal of the Mythic Society 21 (1930-31) : 284-86.
- Thapar, Romila. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Vallée Poussin, L. de la. "Ages of the World (Buddhist)." Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 1, pp. 187-90. J. Hastings, ed. Edinburgo, 1964.
- Waerden, B.L. van der. "The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy." Archive for History of Exact Sciences 18 (1978): 359-83.
- . "Two Treatises on Indian Astronomy." (Reseña). Journal for the History of Astronomy 11 (1980): 50-62.
- Weisskopf, Victor. "El origen del universo." Ciencia y Desarrollo 55 (mar-abr 1984): 57-68.
- Winternitz, Maurice. History of Indian Literature. Vol. 1. 1907. Nueva traducción por V.S. Sarma. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- Yadava, B.N.S. "The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages." Indian Historical Review 5 (1978-79): 31-63.
- Yusuf Ali, Abdullah, trad. The Holy Qur-an. (Incluye texto en árabe). 2 vols. Nueva York: Hafner, 1946.
- Zimmer, Heinrich. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. J. Campbell, ed. Bollingen Series 6. Princeton: Princeton Univ. Press, 1946; rpt., 1974.

INDICE DE CUADROS

	página
1. Los nombres de las tiradas del juego de dados	68
2. Las cuatro categorías de tiempo según el <u>Mānava Dharma Śāstra</u>	98
3. La duración de los yugas y de sus <u>samdhis</u> en años divinos y en años humanos.	125
4. El número de revoluciones de los planetas en el kalpa, según el <u>Paitāmaha Siddhānta</u> .	136
5. El número de revoluciones de los planetas en el mahāyuga según el <u>Sūrya Siddhānta</u> , mostrando su divisibilidad entre 4	137
6. El número de revoluciones de los planetas en el mahāyuga y en el cuarto de yuga, según el <u>Āryabhatīya</u> de Āryabhaṭa	138
7. Las seis divisiones del medio ciclo del jainismo con sus duraciones	151
8. La duración del manvantara y el kalpa según los Purāṇas.	156
9. La duración del manvantara y el kalpa según el <u>Paitāmaha Siddhānta</u> .	157
10. La duración de la vida de Brahmā en años divinos y en años humanos	162
11. El tiempo transcurrido desde el inicio del Vārāha kalpa, el actual día de Brahmā, hasta el comienzo de nuestro Kali yuga	177

INDICE DE DIAGRAMAS

	página
1. Las mitades de los ciclos	42
2. Las dos rutas	46
3. Los puntos cardinales y las tiradas de dados	78
4. La ciclicidad vertical y la ciclicidad horizontal	113
5. Las mitades ascendente y descendente del mahāyuga según Āryabhaṭa	152
6. El número de mahāyugas del manvantara y del kalpa	154
7. Yugas, manvantaras y kalpas	160
8. La ubicación del Vārāha kalpa, el kalpa actual, en la vida de Brahmā	175
9. La ubicación del Vaivasvata manvantara en el Vārāha kalpa	175
10. Nuestra posición en el Vaivasvata manvantara	176
11. Las 4 grandes conjunciones planetarias del mahāyuga según el <u>Sūrya Siddhānta</u>	180
12. El movimiento del Sol hacia el Norte y hacia el Sur	217
13. Recorrido del Sol sobre el horizonte en los solsticios y equinoccios	219
14. Amplitud de los <u>ayanas</u> en 1000 a.e.c. a los 30° N	220
15. La salida del Sol a intervalos de un mes a los 30° N, sobre un horizonte imaginario	223