

La naturaleza y la formación de nombres sacros en el *R̥g Veda*: algunas notas sobre los saberes ecológicos tradicionales de la India antigua en retrospectiva¹

The Nature and the Sacred Names' Formation in the *R̥g Veda*: Some Notes upon the Traditional Ecological Lore from Ancient India in Retrospective

Anselmo HERNÁNDEZ QUIROZ

<https://orcid.org/0000-0002-2074-095X>

Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias, Morelos, México

elmo_terbutilo@yahoo.com.mx

RESUMEN: Investigo un aspecto de la evolución de imágenes simbólicas en la tradición de la India antigua mediante el estudio de nombres sacros que refieren objetos y fenómenos naturales en el *R̥g Veda* y otros textos sánscritos. La investigación se apoya en teorías y métodos de la hermenéutica, la lingüística y los estudios sobre la India. La relevancia estriba en que al investigar un aspecto del complejo *kosmos-corpus-praxis* de la tradición de la India antigua centrado en la naturaleza y el nombrar de los dioses, puede comprenderse el modo como se articularon algunas creencias, conocimientos y prácticas que el pueblo de la India ha desarrollado en su proceso de apropiación del mundo natural, promoviendo con ello un diálogo entre los saberes tradicionales y el conocimiento moderno.

PALABRAS CLAVE: Religión naturalista, *R̥g Veda*, imagen simbólica, hermenéutica analógica, India antigua

ABSTRACT: I inquire into one aspect of the symbolic images' evolution in the Ancient Indian tradition by studying sacred names referring to natural objects and phenomena in the *R̥g Veda* and other Sanskrit texts. The research is supported by theories and methods of Hermeneutics, Linguistics and Indian studies.

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

The relevance is that by investigating an aspect of the *kosmos-corpor-praxis* complex of the Ancient Indian tradition centered on Nature and the naming of the gods, one can understand the way in which some beliefs, knowledge and practices were articulated and developed during the process of Indian people's appropriation of the Natural world, thereby promoting a dialogue between traditional lore and modern knowledge.

KEYWORDS: Naturalistic Religion, *RĠ Veda*, Symbolic Images, Analogical Hermeneutics, Ancient India

RECIBIDO: 14/05/2022 • ACEPTADO: 14/09/2022 • VERSIÓN FINAL: 02/06/2023

INTRODUCCIÓN

Los estudios de lo imaginario investigan la evolución de imágenes simbólicas en distintas culturas, épocas o autores. La imaginación simbólica se define como el rasgo instaurativo de la existencia humana (Durand 2016). Esta moviliza la totalidad del hombre, pues lejos de reducirse a un fenómeno psicológico de asociación, dispone de formas y fuerzas propias mediante las cuales produce símbolos y mitos de acuerdo con estructuras arquetípicas. Además, presupone un estrecho vínculo con el imaginario religioso que subyace al complejo *kosmos-corpor-praxis* (Toledo y Barrera-Bassols 2008). Investigo aquí un aspecto de la evolución de imágenes simbólicas en la tradición de la India antigua, manifiesto en el nombrar de los dioses de la naturaleza. Para ello estudiaré algunos de los nombres sacros del *RĠ Veda* (ca. 1200 a. e. c.) y otros textos sánscritos relevantes, los cuales se refieren a objetos y fenómenos de la naturaleza. La relevancia estriba en comprender el modo como se articularon algunas creencias, conocimientos y prácticas que el pueblo indio ha desarrollado en su apropiación del mundo natural. Con ello se promueve, en última instancia, un diálogo entre los saberes tradicionales y el conocimiento moderno.

En la primera sección, introduzco el discurso conceptual de las ciencias naturales y hago una descripción de los contextos donde se insertan los nombres sacros del *RĠ Veda* cuyos referentes son objetos y fenómenos naturales, con atención especial en cinco de dichos nombres sacros: *Aguas*, *Aurora*, *Montañas*, *Sol* y *Viento*. En la segunda, esbozo una explicación tradicional de la formación de nombres sacros, mediante referencias cruzadas a obras relevantes, tales como el *Yajur* y el *Atharva Veda*, el *Aitareya Brāhmaṇa*, las *Upaniṣad*, el *Nirukta*, la *Brhaddevata* y la *Aṣṭadhyaī*. Al final de esta sección ofrezco un modelo preliminar de esquematización de nombres sacros. En la tercera, ensayo una interpretación del nombrar de los dioses de la naturaleza con base en tesis de la imaginación simbólica (Du-

rand 1971) y la hermenéutica contemporánea (Figuroa 2017, Yelle 2003 y Beuchot 2000).

1. LA NATURALEZA Y LOS NOMBRES SACROS EN EL *Rġ VEDA*

En esta sección, introduzco el discurso conceptual de las ciencias naturales como preámbulo para una definición de la naturaleza que nos permita abordar el *Rġ Veda* desde una perspectiva naturalista moderna, es decir, abordarlo como si el referente de este texto fuese en primera instancia el mundo natural tal y como lo percibimos. Aquella pauta textual que da pie a este procedimiento es el hecho de que muchos nombres sacros del *Rġ Veda* parecen referir primariamente aspectos de la naturaleza. Esta sección es, por lo tanto, un ensayo metodológico de interpretación naturalista del *Rġ Veda*, el cual, como veremos, es un ensayo que queda ligado a la investigación de su imaginario religioso.

En la cultura occidental —como hoy la llamamos de manera genérica—, la concepción de la naturaleza ha pasado al menos por tres etapas: la griega antigua, la renacentista y la moderna (Collingwood 1987, pp. 1-13).² Desde una perspectiva contemporánea, la concepción de la naturaleza se basa en una aproximación científicista. Las ciencias naturales se distinguen de las sociales por tener como objeto de estudio el mundo natural (léase material) y los fenómenos que en él ocurren (Barr 2006). Se considera que el mundo natural es en sí mismo un objeto directamente visible o perceptible. Las ciencias naturales buscan explicaciones objetivas, alejadas de la subjetividad y basadas en la evidencia, además de ser el tipo de ciencias más estrechamente relacionadas con el ámbito lógico-matemático.³

En el mundo natural que nos rodea, algunos de los recursos más comunes son: agua, tierra, hierro, madera, oro, plata, etcétera. De aquí en adelante, con el término “objeto de la naturaleza” me referiré no sólo a estos recursos

² Para este autor, la ciencias naturales griegas se basaban en el principio de que el mundo natural está saturado por la mente (universal) que es la fuente de su regularidad y orden; los renacentistas propusieron las tesis contrarias según las cuales la naturaleza no es un organismo y carece de inteligencia y vida; en cuanto a la modernidad, se diferencia de ambas perspectivas anteriores en que propone la analogía entre los procesos naturales y los procesos históricos.

³ De sus seis ramas principales, las dos primeras (física y química) recurren al concepto básico de *materia* como todo aquello que posee energía, está sujeto a cambios en el tiempo y ocupa un lugar en el espacio. La física estudia las propiedades de la materia y la energía, mientras que la química su composición y estructura. Las otras cuatro ramas son: geología, que estudia la tierra y su origen, estructura y evolución; astronomía, que estudia el cosmos, su estructura y composición, su comportamiento y movimientos; biología, que estudia los seres vivos, su estructura, su funcionamiento y los procesos vitales; medicina y ciencias de la salud, que estudian el organismo humano, su funcionamiento saludable y las posibles patologías o lesiones.

naturales, sino también a objetos que están fuera del planeta, los cuales en un contexto más detallado son definidos como objetos astronómicos. Por otro lado, los fenómenos naturales son aquellos eventos que se presentan de forma espontánea en la naturaleza sin la intervención del ser humano. En general, estos se rigen por leyes físicas. Comúnmente, estos pueden clasificarse como fenómenos: atmosféricos (vientos, ciclones, tormentas); luminosos (auroras, rayos, relámpagos); ópticos (arcoíris, espejismos, halos); acústicos (truenos); astronómicos (eclipses, estrellas fugaces); hidrológicos (lluvias, granizos, mareas, olas); climatológicos (estaciones, monzones); geológicos (terremotos); y biológicos (migraciones y extinciones).

Recurriendo entonces a la definición operativa de “naturaleza” como “los objetos del mundo natural y los fenómenos naturales”, puede afirmarse que muchos de los nombres sacros (dioses, titanes, videntes) en la tradición india antigua son referentes en primera instancia de la naturaleza. Por ejemplo:

áhi, “serpiente”; *ápas*, “aguas”; *candrámās*, “luna”; *īlā*, “flujo”; *jīmūta*, “nube”; *marútas*, “vientos”; *márīci*, “partícula de luz”; *náktā*, “noche”; *parjanya*, “llovizna”; *prthiví*, “tierra”; *sárasvati*, “afluente”; *uśás*, “aurora”; etc.

TABLA 1. Objetos naturales

NOMBRE SACRO	EJEMPLOS DE CONTEXTOS	
Aguas <i>ápas</i> objeto	(<i>Índra</i>) cuya generosidad sin control, como <i>aguas</i> (que se derraman) en una ladera, se extiende a todos los que viven, para darles fuerzas (1.57.1).	Dentro, en las <i>Aguas</i> —así me lo dijo la bebida (<i>sóma</i>)—, residen todas las medicinas, y el Fuego (<i>agni</i>) que bendice todo (1.23.20).
Árbol <i>vána</i> vegetación	Como se sienta el joven pájaro en el <i>árbol</i> regocijándose, ¡oh par veloz!, ustedes dos han sido despertados por un elogio claro (10.29.1).	El rey Cobertor (<i>váruna</i>)... sostuvo erecta la raíz del <i>Árbol</i> en la región sin base (1.24.7).
Fuego <i>agni</i> objeto	Cuando la hierba es esparcida y el <i>fuego</i> encendido, con un gran himno y postración te invito (6.52.17).	Pues el <i>Fuego</i> , el inmortal, sirve a los dioses, y por ende nunca rompe sus leyes eternas (3.3.1).
Luna <i>candrámās</i> cuerpo celeste	De la bebida (<i>sóma</i>) que es visible en las vasijas Camū como la <i>luna</i> en el agua, de esta bebe, ¡oh <i>Índra</i> ! Tú tienes derecho a ella (8.82.8).	La <i>Luna</i> fue procreada de su mente y de su ojo nació el Sol; <i>Índra</i> y el Fuego de su boca y el Viento de su aliento (10.90.13).
Montañas <i>párvatās</i> objeto	Las <i>montañas</i> se han sentado junto a ti como moscas. Por ti ¡oh comprensor total!, las expansiones son consolidadas (6.30.3).	Invoco a <i>Indrāgní</i> , <i>Mitrāváraṇa</i> , <i>Áditi</i> , Cielo, Tierra, Vientos, <i>Montañas</i> , Aguas... por protección (5.46.3).
Sol <i>sūrya</i> cuerpo celeste	Llamo al amanecer a la diosa indivisa, la llamo al mediodía y cuando el <i>sol</i> se pone (5.69.3).	Mirando a los hombres... este <i>Sol</i> asciende por ambos caminos... observando los actos buenos y malos de los mortales (7.60.2).

TABLA 2. Fenómenos naturales

NOMBRE SACRO	EJEMPLOS DE CONTEXTOS	
Aurora <i>uṣás</i> luminoso	Aquel que ha honrado, cuando se enciende el fuego al romper la <i>aurora</i> , al veloz Dadhikravan (4.39.3).	Los cantantes dan la bienvenida con sus himnos y alaban a la diosa <i>Auro-ra</i> que trae la luz del Sol (5.80.1).
Lluvia <i>vṛṣṭí</i> atmosférico	El sacerdote se regocija ante su llegada (de la hermana), como el grano (ante la llegada) de la <i>lluvia</i> (2.5.6).	¡Oh Aliado y Cobertor (<i>mitrā-varuṇá</i>)! A quienquiera que ustedes dos favorecen aquí, a ese la <i>Lluvia</i> con dulzura fluye desde el cielo (5.63.1).
Noche <i>náktā</i> luminoso	Y yo estoy, ¡oh bebida (<i>sóma</i>)!, <i>noche</i> y día por tu amistad sobre tu ubre, ¡oh marrón! (9.107.20).	Que la <i>Noche</i> y la <i>Aurora</i> se sienten aquí en la hierba (sagrada) (7.42.5).
Trueno <i>tanyatú</i> acústico	Como el <i>trueno</i> (rugiente) del cielo tu poder se acerca y como el maravilloso Sol, tu luz muestras (7.3.6).	<i>Trueno</i> , la Hija del Rayo, la Cabra de un solo pie, la Portadora del cielo, Sindhu y las Aguas del mar: Que Todos los dioses escuchen mis palabras (10.65.13).
Viento <i>vāyú</i> atmosférico	Así como el <i>viento</i> agita el estanque de lotos por todos lados, así (agita) el fruto de tu vientre, para que salga de diez meses de edad (6.45.32).	Que el Sustentador (<i>pūśán</i>) proteja nuestros caminos... y el <i>Viento</i> nos ayude a lograr lo deseado (10.92.13).
Vientos <i>márutas</i> atmosférico	Aquellos que incrementaron tu poder y vigor, los <i>vientos</i> proclaman tu poder, ¡oh Indra! (3.32.3).	Esta bebida (<i>sóma</i>) es extraída, de la cual beben los <i>Vientos</i> y los Gemelos autócratas (8.94.4).

Estos nombres sacros pueden clasificarse así bajo dos grandes categorías, ya sea como referentes de objetos naturales (sol, luna, cielo, tierra, nube, agua, fuego, aire, etcétera), o bien, de fenómenos naturales (viento, día, noche, llovizna, afluyente, aurora, etcétera). Para mayor claridad, presento las tablas 1 y 2 donde esquematizo, bajo estos parámetros, algunos de los nombres sacros que aparecen en el *R̥g Veda*.⁴

Los términos sánscritos transliterados en cursivas en la primera columna de cada tabla (*ápas*, *uṣás*), son sustantivos (“aguas”, “aurora”) que en su escritura nativa no distinguen el empleo de minúsculas y mayúsculas; sin embargo, en las traducciones que ofrezco para cada par de ejemplos de contextos, escribo los sustantivos primero con minúsculas (*aguas*, *aurora*) y luego con mayúsculas (*Aguas*, *Aurora*): los primeros representan un sustantivo concreto y los segundos un nombre personal (o nombre sacro, ver más adelante).

⁴ Para la selección de estos contextos utilicé el programa de búsqueda en línea del texto del *R̥g Veda* de Ryan 2021.

Este hecho cobrará relevancia a medida que lo vaya tratando. Suele apreciarse en la ortografía de los traductores precisamente con el uso de minúsculas y mayúsculas (e. g. Griffith 1962: *waters* / *Waters*; Jamison & Brereton 2014: *heaven* / *Heaven*), o bien, con la traducción o no de un mismo término (e. g. Geldner 1951: *Feuer* / *Agni*; Jamison & Brereton 2014: *fire* / *Agni*).

En general, las referencias de los sustantivos concretos a objetos (tabla 1) y fenómenos (tabla 2) del mundo natural no parecen estar relacionadas con información o conocimiento de la naturaleza *per se*. Los contextos donde se insertan los sustantivos concretos no refieren objetos o fenómenos de la naturaleza como objetos de conocimiento, presumiblemente similares a los de las ciencias naturales. Por ejemplo, las referencias al sol (“el *sol* se pone”) y la luna (“la *luna* es visible en el agua”) en la tabla 1, nos dan en efecto cierta información sobre objetos de la naturaleza, pero al parecer su sentido queda más bien ligado a una poética cuyo significado se devela en conexión con el sacrificio y el ritual. El sacrificio más simple, cualquier tipo de ofrenda a los dioses, se realiza en tres momentos del día medidos ritualmente por la posición extrema del sol sobre el horizonte y el eje cenit-nadir: “Al amanecer llamo a la diosa indivisa, la llamo al mediodía y cuando el *sol* se pone”. En cuanto a la referencia a la luna, esta queda inserta en un símil que involucra procedimientos y objetos rituales, tales como la preparación de bebidas y su vertimiento en vasijas consagradas: “De la bebida (*sóma*) que es visible en las vasijas *Camū* como la *luna* en el agua, de esta bebe, *joh Índra!* Tú tienes derecho a ella”. Hay otros contextos que incluso tomados aisladamente, como por ejemplo: “Ustedes *sol* y *luna* que habitan en el cielo y se mueven por turnos...” (10.92.12), parecen indicar una observación empírica y comprobable respecto al mundo natural; no obstante, contextos como este último son usualmente vertidos al interior del texto, no en un lenguaje inequívoco (objetivo e imparcial), sino más bien tamizados con un lenguaje poético (según el cual ambos astros “habitan en el cielo”).

Considero entonces que el *Ṛg Veda* no contiene en sí una descripción sobre la naturaleza hecha en un lenguaje meramente literal, sino figurado. A esto hay que sumar la falta de un programa de tipo cientificista y las escasas referencias a objetos y fenómenos que actualmente son parte del estudio de las ciencias naturales. Desde esta última perspectiva, la catalogación de objetos naturales es defectiva, sobre todo con respecto a los objetos geológicos, astronómicos y médicos.⁵ Acerca de los objetos biológicos, las pocas

⁵ La astrología tradicional india, a veces ha sido denominada, sin razón, “astrología védica”, debido en parte a la influencia de movimientos neo-hinduistas. Sin embargo, se trata de una ciencia post-védica (ca. 700 a. e. c.), influenciada en su trájín por ideas helenísticas. El texto más antiguo, el *Vedānga Jyotiṣa*, data alrededor del comienzo de la era común. Una situación similar ocurre con respecto a los tratados médicos tradicionales que también son post-védicos: *Suśruta Samhitā* (ca. 500-300 a. e. c.), *Caraka Samhitā* (ca. 200 a. e. c.), etc.

referencias que se pueden rastrear, por ejemplo, respecto a los árboles o a las montañas (tabla 1), también son contextos que forman parte de símiles poéticos: “Como se sienta el joven pájaro en el *árbol* regocijándose, ¡oh par veloz!, ustedes dos han sido despertados por un elogio claro”; “Las *montañas* se han sentado junto a ti como moscas”. Tampoco hay evidencia de que los poetas védicos se ocuparan de los procesos internos de la superficie del planeta (placas tectónicas). En este sentido, no es posible rastrear datos geológicos relevantes; pero, sobre todo, no es posible rastrear datos relevantes acerca de los fenómenos catalogados hoy en día como desastres naturales (ciclones, terremotos, extinciones, etcétera). También se deja de lado muchos fenómenos que ocurren fuera del planeta. En suma, considero que en el *R̥g Veda* hay textualmente una preocupación exclusiva por los objetos y fenómenos de la naturaleza que son sobresalientes para la imaginación poética y son susceptibles de formar parte de un mito, como por ejemplo, el *viento* (tabla 2) (ver siguiente sección).

Para ponderar la diferencia entre la aproximación literal y la figurada en relación con la naturaleza en el *R̥g Veda*, hay que considerar la disimetría conceptual de ambas respecto al plano fundamental de la existencia: “tierra”, “atmósfera” y “cielo”. Para las ciencias naturales, la tierra es un planeta, o bien, la superficie sólida de un planeta; la atmósfera es la capa de gases que recubre la superficie del planeta, ya sea las capas más cercanas a la superficie como el viento, o superiores como el ozono; y el cielo es el espacio donde se distribuyen el sol, las estrellas y los demás planetas. Para el *R̥g Veda* en cambio, la tierra, la atmósfera y el cielo son tres lugares de manifestación divina: “Él (Indra) estableció el *cielo* elevado sin soporte en el espacio, él llenó los dos mundos y la *atmósfera*. Sostuvo la *tierra* y le dio una amplia expansión. Estas cosas hizo Indra en el arrobo de la bebida (*sóma*)” (2.15.2). Una vez más, puede apreciarse que los contextos de los sustantivos concretos son relativos al sacrificio y el ritual, en el cual Indra, embebido, logra una magna hazaña: “Su grandeza sobrepasa el *cielo* y la *tierra*, más allá de la *atmósfera*. Indra es el soberano en su casa, alabado por todos” (1.61.9).

Es plausible entonces que si quisiéramos interpretar el *R̥g Veda* literalmente, es decir, desde una perspectiva puramente naturalista, la mayoría de los contextos carecerían de sentido. Esto significa que necesitamos al menos otra clave, a saber, la alegórica. Según esta clave, las referencias primarias de los sustantivos concretos de la naturaleza sirven para referirse simultáneamente al sacrificio ritual, además del modo de ser de los dioses, videntes y poetas. Por ejemplo, otros momentos del ritual parecen describirse con respecto a los sustantivos concretos *fuego* (tabla 1) y *aurora* (tabla 2): por un lado, la invitación a los dioses a tomar asiento sobre una hierba ritualmente cortada y esparcida mientras se enciende el fuego; y por

el otro, el encendido ritual del fuego al romper la aurora para honrar al dios Dadhikravān. Ejemplos de referencias al modo de ser de un dios los tenemos con respecto a las *aguas* (tabla 1) que sirven para indicar que la generosidad de Indra es sobrepajante como las aguas que corren por las laderas; y también con respecto al *trueno* (tabla 2) que sirve para indicar que, cuando se acerca el poder de Indra, este se manifiesta como si rugiera un trueno en el cielo.

Es relevante para la clave alegórica tomar en cuenta ahora los ejemplos de contextos con sustantivos en mayúsculas que refieren objetos y fenómenos de la naturaleza como nombres personales. Hay al menos tres marcas formales para afirmar que un sustantivo funciona como un nombre personal: cuando se emplea en caso vocativo o en contextos de invocación; cuando aparece antepuesto a otro sustantivo (o adjetivo) que significa “dios” (o “divino”); cuando es frecuentemente empleado en el texto. Los nombres personales se descubren así en las invocaciones que agrupan exhaustivamente varios dioses. Por ejemplo, con respecto a las *Montañas* (tabla 1): “Invoco a Indrāgnī, Mitráváruṇa, Áditi, Cielo, Tierra, *Vientos*, *Montañas*, *Aguas*... para mi protección”; del mismo modo, respecto al *Trueno* (tabla 2): “*Trueno*, la Hija del Rayo, la Cabra de un solo pie, la Portadora del cielo, Sindhu, y las *Aguas* del mar: que Todos los dioses escuchen mis palabras”. Un ejemplo de aposición con el sustantivo “diosa” (*devī*) lo tenemos con respecto a la *Aurora* (tabla 2): “Los cantantes dan la bienvenida con sus himnos y alaban a la diosa *Aurora* que trae la luz del *Sol*”. Ejemplos donde un nombre personal se descubre por la frecuencia de su mención en el *RĠ Veda* son: el *Fuego* (tabla 1): “Pues el *Fuego*, el inmortal, sirve a los dioses, y por ende nunca rompe sus leyes eternas”, y el *Viento* (tabla 2): “Que el Sustentador (*pūṣān*) proteja nuestros caminos... y el *Viento* nos ayude a lograr lo deseado”. Al parecer, cada objeto y fenómeno de la naturaleza es susceptible de ser tratado como un nombre personal. Y dado que se trata de personas divinas (dioses, titanes, videntes), considero que bien puede denominarse a cada apelación un “nombre sacro”.

La interpretación alegórica del *RĠ Veda*, con base en un lenguaje figurado en el que priman imágenes de la naturaleza, es religiosa. Las referencias de objetos (tabla 1) y fenómenos (tabla 2) del mundo natural que se tratan como nombres sacros están relacionadas también con el sacrificio y el ritual. Por ejemplo, con respecto a la *Noche* (tabla 2): “Que la *Noche* y la *Aurora* se sienten aquí en la hierba (sagrada)”. O con respecto a los *Vientos* (tabla 2): “Esta bebida (*sóma*) es extraída, de la cual beben los *Vientos* y los Gemelos autócratas”. Al igual que con los sustantivos concretos, los nombres sacros que refieren el mundo natural nos dan conocimiento sobre el modo de ser de los dioses, por ejemplo respecto al *Sol* (tabla 1): “Mirando a los hombres... este *Sol* asciende por ambos caminos... observando los actos

buenos y malos de los mortales”. Nótese que la interpretación de este último contexto requiere, además de concordar la imagen natural con la imagen alegórica, proseguir en paralelo una imagen religiosa. Esto es, el *Sol* no sólo “asciende” y “mira a los hombres”, tal como el sol natural lo hace por una única órbita, sino que el *Sol* alegóricamente puede ascender por dos caminos distintos: el de los dioses (cf. *devayāna* 1.183.6; 4.37.1; 7.38.8) y el de los padres (cf. *pitryāna* 10.2.7). Y esta última es una alegoría religiosa.

En suma, partiendo de una hipótesis naturalista de interpretación del *Ṛg Veda*, hay contextos donde un mismo sustantivo es empleado como un sustantivo concreto, o bien, como un nombre personal. En ambos casos, los contextos donde estos sustantivos se insertan son figurativos —más que literales—, abundantes en referencias relativas al sacrificio y al ritual, esto es, son contextos religiosos. En mi opinión, esto nos invita a explorar una interpretación del *Ṛg Veda* a partir de una hipótesis religiosa y a dilucidar la expresión “alegoría de la naturaleza”. Es decir, este breve ensayo de interpretación naturalista nos ha llevado a encontrar que las referencias a objetos y fenómenos del mundo natural forman parte de una alegoría de la naturaleza, cuyo papel es ser símbolo de un mundo divino y de sus personajes recreados en el ritual que perpetúa el sacrificio primordial (ver más adelante). Por lo tanto, no es que el *Sol* simbolice al sol, sino al revés: el sol simboliza al *Sol*. En cuanto a distinguir textualmente el *Sol* del *sol*, me parece que es arbitrario. Creo que en todo caso hablamos del *Sol*, esto es, de un nombre sacro. En lo que sigue estudiaré con cierto detalle los contextos de cinco de estos nombres sacros.

2. TRADICIONES INDIAS SOBRE LOS NOMBRES SACROS DE LA NATURALEZA

En esta sección, exploro la hipótesis religiosa según la cual un nombre sacro de la naturaleza es un sustantivo concreto cuyo referente natural es sacralizado, i. e., es referido en un determinado contexto como el símbolo de un dios [sol → *Sol* (*sūrya*)]. En particular, investigo algunas tradiciones sobre cinco nombres sacros que, con base en el *Ṛg Veda*, aparecen en obras posteriores: *Aguas*, *Aurora*, *Sol*, *Viento* y *Montañas*. En la literatura védica (ca. 1500-500 a. e. c.) hay indicios de una poética sobre la sacralización de objetos y fenómenos naturales, mientras que en la literatura post-védica (ca. 500-200 a. e. c.) hay rudimentos de una reflexión sobre la formación y el significado de las palabras. En lo que sigue, haré referencia a algunos textos relevantes de manera cruzada.

En la *Aṣṭadhyayī* (Katre 1987), se ofrece un análisis de la formación de palabras en términos de base (*prakṛti*) y afijo (*pratyaya*). Desde esta perspectiva, los nombres sacros *Aurora*, *Sol* y *Viento* poseen características

morfo-fonológicas irregulares. En la sección 3.3.1, se listan sufijos ad-hoc (*uN-ādi*) para explicar la estructura de ciertas palabras que no están sujetas a modelos generales, por ejemplo: “viento” ($vā + úN > vā + yuK + ú = vā-y-ú-$), o bien, “aurora” ($uṣ + ásuN = uṣ-ás$).⁶ Por su parte, la palabra *Sol* se forma no mediante una sino dos bases posibles (3.1.114), a las cuales se les agrega el afijo primario *KyaP*: “sol” ($sr + KyaP > sur-ya-$, o bien, $su + KyaP > su + ruT + KyaP > sú-r-ya$). En ambos casos, la formación se considera irregular con respecto al alargamiento de la vocal de la primera sílaba (*sú-r-ya*). En cuanto a *Montañas*, en la *Ashthadyayi* figura en singular como un nombre genérico (4.3.91 *párvata*) para “montaña”, sujeto a uso coloquial (6.3.20) y opciones reguladas (4.1.103); también es un patronímico (4.1.103) y el nombre de una región (4.2.143-4).⁷ Por su parte, *Aguas* (*āpas*) es una palabra que no aparece en los aforismos de la *Aṣṭhadyayī*.⁸

En el *Nirukta* (Sarup 2009), se sustenta la teoría de asociaciones de forma y significado según la cual todas las formas nominales pueden derivarse de un primitivo verbal (1.12 *namāni akhyatajāni*). Para Bhate (1981), se trata de un análisis semántico de la formación de palabras aunado a un análisis formal laxo, como por ejemplo, respecto al *Sol*: “... se deriva del primitivo *sr* (moverse), o de *su* (estimular), o de *svir* (beneficiar)”; *Viento*: “... se deriva del primitivo *vā* (soplar), o de *vī* (mover), o de *i* (ir) sin que importe la ‘v’”; *Aurora*: “... se deriva de *vas* (brillar), o de *ucch* (dispersar)”.⁹ El resultado del análisis semántico se denomina *nirvacana*, término que suele traducirse como “etimologías”, aunque difiere del sentido que tiene en el contexto occidental, pues Yaska no quería mostrar la evolución de una palabra en cuanto a forma y significado, sino comprender su esencia (cf. Kahrs 1984). Por ejemplo, para la palabra “agua” se listan 101 sinónimos en el *Nighanthu* 1.12 (Sarup 2009), de los cuales se ofrecen las siguientes “etimologías semánticas”¹⁰ en el *Nirukta*: “Se llama ‘rocío’ (*bribūkam*) porque hace un sonido como si hablara (*brū*), o porque cae (*bhramś*)... Se llama ‘agua’ (*udakam*) porque humedece (*ud*)... Se llama ‘río’ porque suena

⁶ Esta última palabra está sujeta además a tres reglas de substitución morfo-léxica, cambio de sílaba con tono principal y aplicación de un afijo con un sentido específico (6.3.32; 6.2.117 y 4.2.31).

⁷ En el diccionario de Monier-Williams (2005), s. v. *párvata*, se especula que “montaña” se deriva de “juntura” (*párvan*).

⁸ En el *Ṛg Veda*, además del plural, la palabra también aparece en singular femenino: *āp*, “agua”, en tanto que en neutro significa “obra”.

⁹ *sūryas sartes vā. suvates vā. sviryates vā* (12.14); *vāyurvātes. vetervā. eteriti... anarthako vakāras* (10.1); *uṣas vastes [vā ucches comentario de Durga]* (2.18).

¹⁰ Tomo este término de Bronkhorst 2001. Para este autor, las “etimologías semánticas” son un fenómeno intercultural universal; con respecto al *Nirukta*, se trata de un texto que intenta darle sentido y orden a las prácticas etimologizantes que se encuentran ya en los *Brāhmaṇa*.

(*nad*), i. e. está murmurando... Se llama ‘*ghee*’ (lit. salpicado) (*ghṛta*) por-que salpica (*ghṛ*)” (2.22, 24; 7.24).

Cabe destacar que estas “etimologías semánticas” se discuten en relación con el *Rg Veda* y los textos védicos; por ende, se discuten en un contexto sacrificial. En *Nirukta* 7 comienza una sección relativa a los nombres de las divinidades (*daivatam*). En 7.1-3 se clasifican los modos en que los sabios han tenido visiones de sus composiciones poéticas y cuáles han sido sus intenciones. Los versos se dividen de acuerdo con el modo de invocación: invocación directa o indirecta de un nombre divino, más la auto-invocación. Otros tipos son aquellos donde hay alabanza sin invocación, o solamente bendición, además de aseveraciones, imprecaciones, descripción de condiciones o estados, etcétera. La preocupación principal de esta clasificación es designar un nombre sacro para cada verso, de tal modo que aquellos versos de los que no puede confirmarse su deidad, se dice que pertenecen al dios de cada sacrificio o a Prajāpati. La división del universo de la tradición védica (tierra, atmósfera y cielo) se acepta en 7.5, donde se propone una clasificación triple de los dioses: el Fuego (*agni*) gobierna la tierra; Indra y el Viento (*vāyu*) la atmósfera y el Sol (*sūrya*) el cielo. En cuanto a la *Aurora*, esta diosa pertenece a la atmósfera. La *Montaña* (*parvata*) es uno de los dioses con los cuales Indra es alabado conjuntamente (7.10).¹¹

Las “etimologías semánticas” también se discuten en la *Bṛhaddevatā* (Macdonell 1904), casi en los mismos términos que en el *Nirukta*, por ejemplo, respecto al Sol: “El sol (*sūrya*) se mueve (*sarati*) entre los seres, o él los impele (*vīrayati*) bien (*su*): proporcionándoles todas sus funciones, él anda entre ellos con el propósito de instigarlos (*īryatvāya*)” (7.128); o respecto a la *Aurora*: “La aurora (*uṣas*) dispersa (*uchati*) la oscuridad (de la noche)” (3.8). Estas dos etimologías repiten parcialmente lo dicho en el *Nirukta* (ver párrafos anteriores). A veces, la *Bṛhaddevatā* ofrece una nueva etimología, por ejemplo, respecto al Viento: “Pero, debido a que él (Indra), de la manera más sutil, reside en el aire como quien imbuye (*vyāpya*) los tres (mundos), los videntes adorándolo en razón de esta función lo llaman viento (*vāyu*)” (2.32). En lo que se distingue la *Bṛhaddevatā* es en elaborar más la teoría divina. Los tres dioses principales Fuego, Indra o Viento y Sol (regentes de los tres mundos: tierra, atmósfera y cielo) poseen en sí distintas apelaciones

¹¹ Además de esto, en esta sección del *Nirukta* se discute el modo de ser de los dioses en general, proponiendo la cuestión de si estos son antropomórficos o naturales, o bien, entes con su individualidad propia. Sin poder entrar en detalles, al parecer en *Nirukta* 7.4: “el alma es el todo de cada dios” (*atmā sarvaṃ devasya*), se aboga por la multiplicidad integral de los dioses, esto es, por el hecho de que los dioses expresan las funciones de un solo dios: “[Tanto las deidades como] las así denominadas no-deidades, dice Yāska, no son sino manifestaciones diferentes de la misma alma. En otras palabras, Yāska propone aquí la doctrina del panteísmo” (Sarup 2009, p. 115, nota 10).

y pueden residir bajo otras formas en cada mundo. Por ejemplo, se dice que Indra posee 26 nombres (2.32-60): “*Viento* porque imbuye..., Aliado porque todos lo hacen amigo..., Distribuidor porque coloca la semilla en la tierra... etc.”. La co-presencia en múltiples mundos puede ser ilustrada con la diosa Palabra (*vāc*), el equivalente femenino de *brahman* (el *Veda*), cuya forma es triple (2.72 y siguientes) en tanto que terrestre, atmosférica y celeste. En cada mundo es invocada, aquí como objetos y fenómenos de la naturaleza: Tierra, *Aguas*, Plantas, Ríos, *Aurora*, etcétera; en la atmósfera como una mujer: Yamī, Urvaśī, Sinīvalī, Rāka, etcétera (2.77); y en el cielo como el aspecto femenino del *Sol* (2.79 *sūryā*).

Para el etimologista, cada verso, cada estrofa, cada hemistiquio, están dedicados a un dios, cuyo nombre él es susceptible de descubrir e interpretar. El que conoce los nombres que hay en los versos del *Ṛg Veda* conoce los dioses (8.129-130). Debido a que los videntes compusieron sus versos mediante distintos metros poéticos, al momento de obtener el conocimiento de los nombres sacros durante la recitación, es importante que el estudiante retenga en la memoria el orden del vidente, metro y deidad (8.138). El que tiene un sólido aprendizaje de los nombres y los distingue adecuadamente, conociendo bien cuál es su distribución natural, logra el mismo mundo que la deidad, goza el mismo poder y se une con el dios (2.20-21). Además: “Aquel que se esfuerza así en el estudio de la etimología a través de los variados medios de construcción, estando deseoso de conocer la forma de la divinidad (*brahman*), se dirigirá, pese a ser un malhechor, al supremo (*param*)” (2.122).

Como puede apreciarse, los nombres sacros de la naturaleza funcionan como símbolos de un entramado hermenéutico cuyo contexto principal es la interpretación de las cosas divinas que forman parte del sacrificio ritual. El análisis formal y semántico de cada nombre sacro es solamente un paso en la cadena de asociaciones que los vinculan, entre otras cosas, con una conexión mítica y ritual. Este modo de vinculación de una “etimología semántica” con un mito se halla, por ejemplo, respecto a las *Aguas* en el *Atharva Veda* 3.13.1-4 (Whitney 1905) donde se alaban sus variados nombres de este modo:

Puesto que anteriormente, yendo hacia delante juntas, ustedes resonaron (*nad*) cuando el dragón fue matado, desde entonces ustedes llevan por nombre “ríos” (*nadī*).

Cuando, enviadas delante por el Cobertor, en ese momento ustedes rápidamente saltaron juntas, entonces Indra las obtuvo (*āp*), por lo tanto son llamadas “aguas” (*āp*).

Puesto que Indra las cubrió (*var*) con sus poderes, por lo tanto el nombre “aguas” (*vár*) se les asigna.

El dios uno las levantó, para que fluyeran a voluntad: “las grandiosas han respirado (*ud-an*)”, dijo él, por lo tanto son llamadas “aguas” (*udaká*).

Uno de los principales mitos védicos es el de la liberación de las *Aguas* por parte del dios Indra. En general, se narra que Indra arrobado por el *sóma* mató al dragón cuyo cuerpo cubría las aguas aprisionándolas: “Tú liberaste la ola de las aguas, la gran marejada de las inundaciones rodeada y obstruida. A lo largo de empinadas laderas, su curso lo tomaste, Indra, dirigido hacia abajo, acelerando hacia el océano” (*Rg Veda* 6.17.12). Aquí, las *Aguas* son descritas como celestes; esconden dentro de ellas el *Sol* y su descenso a la tierra se debe al poder divino estimulado por las plegarias (*bráhmāni*). La función mítica de las *Aguas* como influjos de poder celeste que bendicen la tierra y los seres de este mundo se relaciona con el ritual tal como se expone a lo largo del *Yajur Veda* (Pratap 1990). Por ejemplo, como parte de las fórmulas (*yajus*) empleadas para el sacrificio de una víctima animal, tenemos aquellas usadas para la colocación del poste sacrificial que sirve para atar a la víctima, a la cual se le rocía agua lustral mientras se le coloca una cuerda alrededor del cuello, bendiciéndola de esta manera: “A ti, para las *Aguas*, a ti, para las Plantas... Te rocío a ti invitándote a Agni-Soma” (6.9). Después, el sacerdote le acerca el agua lustral bajo su hocico: “Bebedor de agua eres tú. Que las *Aguas*, las diosas, agreguen dulzura a la oblación preparada para los dioses” (6.10). Aquí, el poder adjudicado a las aguas es el de la consagración de la víctima, de manera equiparable, por ejemplo, a las fórmulas empleadas para la consagración real.

Las *Aguas*, como un objeto de la naturaleza sacralizado, son parte fundamental del ritual védico por excelencia: el sacrificio del *sóma*, un jugo que se extrae de una planta, el cual se mezcla con agua (o con leche) para producir una bebida que se filtra, se adereza y se distribuye en distintas vasijas dedicadas a los dioses. En el *Aitareya Brāhmaṇa* 1.3.20 (Haug 1922) se describe la ceremonia de la mezcla de las *Aguas*, en la que se distingue el plano ritual y el plano mítico de manera didáctica. De acuerdo con el ritual, después de realizar las invocaciones diurnas, los sacerdotes se disponen a reunir dos tipos de aguas consagradas en una sola copa. Estas han sido previamente acarreadas cerca del lugar del sacrificio en cántaros directamente desde el río, con la sutil diferencia de que unas han sido traídas desde el día anterior (*vasatī-varī*) y otras el mismo día temprano (*eka-dhanā*). Cuando las aguas por fin se mezclan, el sacerdote recita: “Algunas se han mezclado...” (*Rg Veda* 2.35.3 *sám anyā yānti*). Ahora bien, en el mismo pasaje del *Aitareya Brāhmaṇa* se relata el siguiente mito que ilustra el origen de este ritual: “Ambos tipos de *Aguas*... estuvieron una vez celosas una de la otra, acerca de cuál debería ser acarreada primero. (El vidente) Bhr̥gu se dio cuenta de su celosía y las aquietó con el verso: ‘Algunas se han mezclado’.

Él devolvió la paz entre ellas. Las aguas de aquel que tiene este conocimiento, son devueltas a la paz y de este modo el sacrificio se puede llevar a cabo”.

No todos los nombres sacros del *Rġ Veda* participan en la elaboración de un mito en los *Brāhmaṇa*. Algunos nombres sacros de la naturaleza, como por ejemplo las *Montañas* o la *Aurora*, apenas son caracterizados, en tanto que a muchos otros objetos y fenómenos de la naturaleza no se les presta atención más que como parte de las alabanzas y plegarias. Esto implica que sólo ciertos objetos y fenómenos de la naturaleza, susceptibles de ser caracterizados como personajes en un mito, son ampliamente utilizados en los textos exegéticos, como por ejemplo, el *Viento*. En *Aitareya Brāhmaṇa* 1.4.25 se narra la historia de la carrera que celebraron los dioses para obtener el derecho de beber primero del *sóma*. Cada uno anhelaba ser el primero y discutían por ello hasta que llegaron a un acuerdo: “Celebremos pues una carrera. Quien sea el ganador, será el que primero beba del *sóma*”. Y así lo hicieron. Entre todos los que corrieron, el *Viento* fue el primero en llegar a la meta; después Indra. Indra había perdido la carrera por muy poco, por lo cual le pidió al *Viento* que compartieran cada uno la mitad del premio, a lo cual el *Viento* se negó. Luego, Indra le pidió que le compartiera un tercio. El *Viento* volvió a negarse. Indra le suplicó entonces al menos la cuarta parte del premio y el *Viento* finalmente aceptó. De este modo, Indra tiene derecho a una cuarta parte de la copa de *sóma* y el *Viento* a tres, pues juntos ganaron la carrera.

Cabe destacar que en el contexto mítico el *Sol* ostenta un lugar prominente. En el *Yajur Veda* 3 se recitan las fórmulas para el ritual del fuego, la oblación de leche que se ofrece al amanecer y al atardecer. Después de instalar los tres fuegos al Este, Sur y Oeste, el sacerdote recita: “Fuego es luz y luz es Fuego, ¡eh!, *Sol* es luz y luz es *Sol*, ¡eh! Fuego es esplendor, luz es esplendor, ¡eh!, *Sol* es esplendor, luz es esplendor, ¡eh!” (3.9). Con estas y otras fórmulas, se busca unir al sacrificante con el esplendor del dios. Otro ejemplo de prominencia del *Sol* lo tenemos con respecto a la ceremonia del despojo de la cabeza de la víctima (conectada con la construcción del altar del fuego *Āhavaniya*) donde, después de que el sacerdote recita fórmulas dirigidas a las cabezas de caballo, buey, carnero y chivo, recita lo siguiente ofreciendo una oblación a la cabeza humana (o a su figura representada): “La presencia brillante de los dioses se ha elevado, el ojo del Aliado y el Cobertor, y del Fuego. El sí mismo de todo lo que se mueve y no se mueve, el *Sol* ha llenado el aire (i. e. la atmósfera), y la tierra y el cielo” (13.46; cf. *Rġ Veda* 1.115.1). Mediante esto se corrobora la transformación ritual del sacrificante en la omnipresencia del dios. Esto quiere decir que el *Sol* es un símbolo mítico con aplicaciones rituales diversas. Quizá su significado principal en el *Yajur Veda* es el logro de la unión divina, tal como lo expresa

un sacrificante sentado sobre una piel de antilope negro como parte de la ceremonia de la colocación del trono (*āsandi*): “Mirando la luz elevada que está por encima de la oscuridad hemos venido al *Sol*, dios entre los dioses, la luz que es la más excelente” (20.21).

Para las *Upaniṣad* (Olivelle 1998), todo el conocimiento de los *Veda* (*Rg*, *Yajur*, *Sāma* y *Atharva*) es comparable a una espontánea exhalación de la divinidad que consiste meramente en nombres (*Bṛhadāraṇyaka* 2.4.10; cf. *Chāndogya* 7.1.3). A los nombres les corresponden formas y a las formas acciones: esto es en sí la realidad convencional, afirma Śaṅkara (ca. IX e. c.). Sin embargo, la divinidad está más allá de los nombres, formas y acciones que actúan como súper-imposiciones (*upādhi*) limitantes de su infinito poder. En palabras de Śaṅkara: “Pero cuando el nombre y la forma son analizados desde el punto de vista de la verdad más elevada... respecto a si son o no distintos de la divinidad, estos dejan de ser entidades separadas, como la espuma del agua, o como las modificaciones (de la arcilla), tales como una jarra” (comentario al *Bṛhadāraṇyaka* 3.5.1). Como puede apreciarse, esta última perspectiva es un discurso radical que atenta con anular la hipótesis religiosa basada en un conocimiento dualista donde la divinidad, las cosas divinas, la naturaleza y el creyente se consideran distintos. El comentarista concluye que el mundo es el mismo para quien cree en la realidad convencional o en la realidad suprema: la diferencia estriba en que aquel que cree en la realidad suprema ve todo como *brahman*.

En suma, puede afirmarse que las tradiciones védicas revisadas acerca de los nombres sacros manifiestan un tipo de conocimiento formal, semántico, interpretativo y pragmático.¹² El análisis formal arroja una explicación morfo-fonológica de cada nombre sacro y el análisis semántico liga esta explicación formal con la búsqueda de un significado que puede expandirse mediante diversas asociaciones, de donde resultan precisamente las “etimologías semánticas”. Luego, las “etimologías semánticas” suelen vincular un nombre sacro con un mito y los mitos poseen una aplicación ritual que se considera en sí misma efectiva. Ahora bien, respecto a los nombres sacros de los dioses de la naturaleza, estos conforman un entramado simbólico en el que los objetos y fenómenos de la naturaleza aportan las imágenes prototípicas para el ritual. El ritual convierte las características de los objetos naturales en características simbólicas de los dioses que participan en el sacrificio; también, convierte los procesos de los fenómenos naturales en escenas del sacrificio. Dicho de otro modo, la naturaleza entera es un símbolo del sacrificio pues aporta las características de los personajes y las

¹² La presentación organizada y jerarquizada de este conocimiento es el modo en como yo lo interpreto a partir del estudio de las fuentes textuales. Esta jerarquización me servirá para proponer un esquema intercultural (ver un poco más adelante).

escenas que son representadas mediante acciones rituales. Es muy probable que el *Sol* ocupe en este entramado simbólico la jerarquía más alta. El *Sol* es el símbolo natural por excelencia: en el ritual, la posición del sol en los distintos momentos del día simboliza el surgimiento, levantamiento, caída y hundimiento del sacrificante (en tanto que héroe solar), mientras que el sol en el cenit simboliza la conquista de la luz. Además, se considera que el sol verdadero está siempre ubicado en el centro (o corazón), lugar que simboliza la unión con el *Sol* divino para quien así lo medita.¹³

Finalmente, retomando la idea de que la sacralización es un recurso poético que inserta un sustantivo en un *contexto hermenéutico* como el símbolo de un dios [sol → *Sol* (*sūrya*)], presento un modelo preliminar para analizar esquemáticamente la formación de un nombre sacro de la naturaleza. El principio sobre el cual se fundamenta el esquema es la jerarquización ad hoc del conocimiento múltiple textual (morfo-fonológico, semántico, interpretativo y retórico-pragmático):

CONTEXTO HERMENÉUTICO

Yo soy el **fuego**, concededor de las genealogías por nacimiento. Mi ojo (es) el *ghee*, mi boca (es) lo inmortal.¹⁴

ESQUEMA DE FORMACIÓN DE UN NOMBRE SACRO

<div style="display: flex; align-items: center; justify-content: center;"> <div style="font-size: 4em; margin-right: 10px;">[</div> <table style="border: none;"> <tr> <td style="padding: 5px;">#...FUEGO...#</td> <td style="padding: 5px;">[nombre sacro: + antropomorfo, + cognitivo]</td> </tr> <tr> <td style="padding: 5px;">‘FUEGO’</td> <td style="padding: 5px;">[nombre sacro: + dios]</td> </tr> <tr> <td style="padding: 5px;">[‘fuego’</td> <td style="padding: 5px;">[sustantivo: + concreto + común + incontable]</td> </tr> <tr> <td style="padding: 5px;">[/agni/_N</td> <td style="padding: 5px;"></td> </tr> </table> <div style="font-size: 4em; margin-left: 10px;">]</div> </div>	#...FUEGO...#	[nombre sacro: + antropomorfo, + cognitivo]	‘FUEGO’	[nombre sacro: + dios]	[‘fuego’	[sustantivo: + concreto + común + incontable]	[/agni/ _N	
#...FUEGO...#	[nombre sacro: + antropomorfo, + cognitivo]							
‘FUEGO’	[nombre sacro: + dios]							
[‘fuego’	[sustantivo: + concreto + común + incontable]							
[/agni/ _N								

¹³ Esta unión con lo divino también es descrita en las *Upaniṣad* como el logro de la misma esfera (*salokatām*), el mismo esplendor (*sārṣitām*) y la misma unión (*sāyujyam*) con los dioses (*Chāndogya* 2.20.2; cf. *Bṛhaddevata* 2.20-21 visto párrafos arriba). Para Śāṅkara, el resultado de este logro debe variar razonablemente de acuerdo con la intensidad de la meditación de cada sacrificante. Dicho de otro modo, así como se *concibe* a la deidad, así es como se *obtiene* a la deidad. Para Śāṅkara, los sacrificantes que llevan a cabo los rituales prescritos, pero acompañados no sólo por la concentración sino también por la meditación, logran la obtención de los planos más elevados del ser. La meditación más elevada se corresponde con el ritual más elevado que tiene como aplicación efectiva la obtención de los tres mundos, mediante la identificación del sacrificante con la divinidad solar. No obstante, para Śāṅkara todo esto es una adquisición relativa que pertenece a un tipo de realidad convencional.

¹⁴ *Rg Veda* 3.26.7: **agnīr** asmi jānmana jātāveda ghr̥tām me cākṣur amṛtam mā āsān. Opcionalmente, el texto base podría acompañarse con glosas analíticas, por ejemplo: ‘fuego’.NOM.m.s ‘ser’.PRES.1s ‘nacimiento’.INSTR.n.s ‘nacido-conocedor’.NOM.m.s ‘ghee’.NOM.n.s ‘mi’.GEN.1s ‘ojo’.NOM.m.s ‘inmortal’.NOM.m.s ‘mi’.GEN.1s ‘boca’.NOM.m.s.

En este esquema se observa la anidación de tres niveles de análisis de un contexto hermenéutico.¹⁵ El corchete interior representa un análisis gramatical tripartito: estructura fonológica (/agní/), categoría sintáctica (_N) y función semántica ('fuego'). Luego, el corchete intermedio representa la sacralización de un sustantivo ('FUEGO') como parte de un procedimiento interpretativo cuya base se postula que es la imaginación simbólica. Por último, el corchete exterior representa la inserción de un nombre sacro en un determinado contexto hermenéutico ('#...FUEGO...#'), tal como el verso citado del *Rg Veda*.

Como puede verse, en este esquema se conjugan aspectos tanto lingüísticos como hermenéuticos, siendo uno y el mismo sustantivo (*agni*) el que adquiere diferentes valores semánticos en cada nivel de encorchetado. En el nivel más interior, este sustantivo refiere la imagen sensible del 'fuego' que arroja los valores: + concreto, + común, + incontable. En el nivel intermedio, la imagen sensible del 'fuego' se proyecta mediante la imaginación simbólica como el 'FUEGO' que tiene el valor: + dios. Finalmente en el nivel exterior, de acuerdo con las características propias del imaginario religioso indio, el dios 'FUEGO' se inserta en un contexto hermenéutico donde adquiere los valores: + antropomórfico + cognitivo. Esto significa que para los poetas indios imaginar el fuego como un dios implica, entre otras cosas, visualizarlo con características humanas, tales como la forma del cuerpo ("ojo... boca") y la capacidad cognitiva ("conocedor de las genealogías").

3. HACIA UNA HERMENÉUTICA MODERNA DE LOS NOMBRES SACROS DE LA NATURALEZA

Como se vio, la alegoría de la naturaleza patente en el *Rg Veda* puede ser descrita como una simbología que consta de imágenes naturales, las cuales son plasmadas poéticamente mediante el nombrar de los dioses. El ejemplo paradigmático es el *Sol* que posee al menos tres "etimologías semánticas", tres apelaciones principales (terrestre, atmosférica y celeste), que simboliza unidad y unión, además de los aspectos naturales del sol que los poetas eligen para elaborar su imaginario: su brillo, su curso en el cielo, su centralidad, etcétera. Los nombres sacros de la naturaleza son así símbolos que condensan, según la visión tradicional, aspectos relativos al sacrificio, entre estos, los mitos que fundamentan el ritual más las escenas y objetos rituales. En esta sección, ensayo una interpretación del nombrar de los dioses de la

¹⁵ Este modelo de encorchetado es una expansión de los esquemas de formación de palabras propuestos en Hernández 2020. Ahí desarrollé ampliamente la notación del corchete interior como parte de un análisis gramatical tripartito de la formación de palabras en sánscrito.

naturaleza con base en las tesis de hermeneutas modernos, quienes de uno u otro modo estudian las imágenes.

Para Durand (1971), en nuestra época se retomó conciencia de la importancia de las imágenes primero en el ámbito de la patología y la etnología. Desde esta perspectiva, las funciones de la imaginación tienen una relación negativa con la muerte, la locura y la alienación: proyectan la vida ante la certeza de su fin, mediante un orden imaginario que permite afrontar la cotidianidad; realizan los complejos procesos de equilibrio psicosociales, puesto que todo bloqueo de ellos se traduce en un desequilibrio mental; y favorecen el equilibrio “humanista” o “antropológico”. En las sociedades tradicionales, este equilibrio se efectúa mediante las pautas ofrecidas por el pasado, pero en las sociedades tecnocráticas, debido a su mismo dinamismo interno, sólo una pedagogía táctica de lo imaginario puede llevarlo a cabo. Pero además, estas tres funciones no agotan el dinamismo de la imaginación, lo que conduce a una cuarta que, por su radicalismo, Durand la llama *teofánica*. Gracias a esta en todos los regímenes de imágenes siempre aparece en su punto extremo un sentido que acompaña y trasciende a cada imagen, Durand 1971, p. 47: “El símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal”.

De aquí que haya dos hermenéuticas posibles para interpretar la imagen (Quintero 2013): como sintomática o simbólica, es decir, reducirla a mero signo o instaurarla como símbolo. Freud no sólo redujo la imagen onírica a síntoma, sino que la consideró como la fuente y el resultado de los conflictos psíquicos y sociales, porque remite siempre a una sexualidad insatisfecha que crea malestar. El otro camino es interpretar la imagen como símbolo, una vía explorada por Jung para quien la imagen es una mediación que contribuye al equilibrio de la libido inconsciente por medio del sentido consciente. Para Durand (2016) estas hermenéuticas se corresponden con dos “fuerzas de cohesión” que habitan en lo imaginario: lo diurno y lo nocturno, dos regímenes de simbolización que son antagónicos y complementarios, que constituyen parte de las estructuras antropológicas del imaginario. Ambos niveles de simbolización son básicos en la conformación de una cultura y en la reinstauración del equilibrio psicosocial del ser humano.

Junto con Jung, Eliade afirmó que las imágenes y símbolos son creaciones o fuerzas psíquicas entrelazadas con la revelación de lo sagrado, que pertenecen a un pensamiento simbólico consustancial al ser humano. Son fuerzas que proyectan al ser humano hacia un mundo espiritual más allá de su momento histórico. Durand abunda sobre esto proponiendo que la imagen simbólica está constituida por símbolos y arquetipos que surgen en la dinámica del *trayecto antropológico*, es decir, durante el vaivén incesante que existe en el nivel de lo imaginario entre el gesto pulsional y el entorno material, cósmico y social. El símbolo es constitutivo de la imagen y no

pertenece al campo de la semiología sino al de una semántica especial, en la que existe una homogeneidad del significante y del significado en el seno de un dinamismo organizador. La imagen simbólica es la transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto, tal como “la epifanía de un misterio” (Durand 1971, p. 15).

Para Figueroa (2017, p. 23), en la cultura de la India la imaginación se considera preeminentemente un evento cósmico divino: “un evento que precede a la percepción y al concepto... una *mirada anterior*”. En el contexto védico (Figueroa 2017, pp. 31-38), la figura del sabio (*ṛṣi*) que posee facultades extraordinarias como la inspiración, la intuición y el poder visionario —todas ellas concentradas en la forma védica *dhī*— es el epítome del creador de imágenes simbólicas. Su figura se perpetúa en la del poeta y el yogui, dado que la facultad imaginativa se sitúa en los difusos márgenes que unen (y separan) religión y poesía, al mismo tiempo que se la relaciona con el ascetismo. Los sabios “ven” la verdad con sus propios ojos, y el hecho de afirmar en primera instancia que el sabio posee un poder de visión extraordinario establece la primacía de la vista como forma de conocimiento y de construcción misma de la realidad.¹⁶ Esto sugiere que *dhī* designa una visión que no necesariamente requiere de los ojos físicos o que tiene como objeto una realidad tangible. Si algo define al sabio es su visión imaginativa, de la que dependerán sus prodigios literarios y cognitivos.

Textualmente, se considera que son los dioses quienes originalmente poseen la facultad visionario-iluminativa (*dhī*) de la que de hecho depende su omnisciencia (Figueroa 2017, pp. 36-37). Además, el universo no existe por sí solo, pues para existir las cosas deben ser iluminadas, deben pasar por el ojo de dios que, identificado con el *Sol*, es la fuente primera de luz y calor. De este modo la divinidad da forma a las cosas, las imagina, en el sentido de constituir las como imagen, como una representación visual-luminosa de su poder creador, y: “con base en su propio poder visionario, el sabio reproduce la incesante actividad imaginativa de los dioses” (Figueroa 2017, p. 36). Esta especie de comunión visionaria confirma la posición del sabio como intermediario entre el plano celestial y mortal, y pone de manifiesto su dependencia del principio solar, el único que puede otorgarle la visión sobrenatural. El *Sol* concede y nutre la inspiración del sabio porque este último posee las virtudes de solicitarla y atesorarla. En tanto que revelación, los *Veda* mismos conforman un cuerpo sapiencial fundado en los fenómenos de la inspiración y la aprehensión visionaria. El conocimiento es un evento visual: el ojo es la verdad, lo que el sabio conoce por medio de su mirada

¹⁶ Respecto a esta caracterización de los sabios, véanse los pasajes del *Nirukta* 2.11 y 1.20 que refiere Figueroa.

prodigiosa es la esencia misma de las cosas y en última instancia la propia estructura (*rtá*) de la creación.¹⁷

Tomando en cuenta lo antedicho, se puede afirmar entonces que un nombre sacro de la naturaleza es una imagen simbólica que transfigura el significado concreto de una palabra, por ejemplo “sol”, y le otorga un significado abstracto en un contexto religioso: “*Sol*”. En cuanto al nombrar de los dioses, este acto puede ser entendido como una expresión poética de la función teofánica; en tanto que el nombre sacro mismo puede ser visto como una epifanía del misterio. En este sentido, el papel de los sabios fue fundacional para la instauración de las imágenes naturales como símbolos en la cultura de la India. Ellos codificaron en el *RĠ Veda* la imagen simbólica del *Sol* de la que depende una teología *solar* o teología de la *luz*. La concepción de la divinidad como la luz de luces, la del cielo como una región de luz, la visión de los dioses como seres luminosos con adornos dorados y objetos brillantes, además de la imagería de carrozas fulgurantes y cantos que irradian, entre otras cosas, son el legado de la poesía védica. El nombre sacro *Sol* fundamenta las secuencias medulares del ritual donde se “coloca” el *Sol* en el cielo o se “ve” el *Sol* continuamente. Del sabio depende la poesía, así como el ritual que la ejecuta.

Para Yelle (2013, pp. 96-99), el ritual es a menudo un caso extremo de la función poética del lenguaje. En el ritual se concatena frecuentemente una coordinación de diferentes niveles del lenguaje entre sí, y del lenguaje con otros modos semióticos no verbales, lo cual puede ser explicado sólo como una acumulación de motivación relativa para realzar la función pragmática. El ritual acumula íconos de diferentes tipos para motivar relativamente o reforzar el ritual como un índice de una meta prospectiva en su contexto. De cierto modo estos íconos se “suman” para asegurar (aunque nada más sea virtualmente) un resultado del mundo real (e. g. “hacer llover el cielo”). Se debe concluir que hay una economía de signos en la cual intervienen los mecanismos de substitución, intercambio y acumulación. El signo sustituye la ausencia de su referente (e. g. “ausencia de lluvia”). Un tipo de relación del signo puede sustituir a otra, como sonido por sentido, o motivación relativa por la falta de motivación absoluta. La idea de un lenguaje “natural” conectado directamente con la realidad es una quimera; sin embargo, el hecho de que haya inter-culturalmente intentos por obtener un lenguaje “natural” quiere decir que el ser humano trata de salvar la discontinuidad que

¹⁷ Figueroa 2017, p. 36, abunda sobre ello: “Esto significa que la verdad es secreta, para verla, es necesario depurar la mirada hasta percibir esa red de destellos luminosos e imágenes que atraviesan y dan consistencia al mundo manifiesto”. Véase el pasaje que refiere del *Satapatha Brāhmaṇa* 1.3.1.27. Para él, dos aspectos completan esta sabiduría fundada en la primacía de la imagen: la visión no es sólo luz, es además sonido y calor, posee cierta resonancia y una temperatura.

hay entre el lenguaje y la realidad. A nivel del discurso, esta discontinuidad se manifiesta en la arbitrariedad del signo y la poesía intenta compensarla mediante una motivación relativa con la que virtualmente zanja la discontinuidad y produce la apariencia o ilusión de un lenguaje “natural”. Por ello, una apreciación completa de la función retórica del ritual amerita reconocer que, con base en su efectividad hermenéutica, el ritual puede ser pragmáticamente eficaz: influenciando la conducta humana, simbolizando valores culturales y, en última instancia, creando un sentido de estabilidad y orden.

En este sentido, los recursos hermenéuticos en torno a las “etimologías semánticas” de los nombres sacros que vimos en la sección anterior son un claro ejemplo de la economía de signos que propone Yelle. Los nombres sacros *Aurora*, *Aguas*, *Montañas*, *Sol*, *Viento*, etcétera, son índices icónicos acuñados en un lenguaje “natural” (el *Veda*); en tanto que el nombrar de los dioses es parte esencial de una ciencia imaginativa con aplicaciones no sólo extra-mundanas, sino también mundanas. Respecto a la función pragmática de la poesía (léase retórica) védica, además de “lograr el cielo” en el *Rg* y *Yajur Veda* hay ejemplos recurrentes de muchas metas palpables vía la acción ritual que exhorta a obtener progenie, riqueza y fama, así como a repeler y derrotar a los enemigos. Incluso, algunos de los primeros estudiosos pensaron que estos eran textos mundanos con objetivos banales. La inclinación por obtener metas palpables se agudiza en textos como el *Atharva Veda* donde a menudo se trata de plegarias para controlar el orden mundano, al menos virtualmente. Puede discutirse si “lograr el cielo” o “ver el sol continuamente” son metas que se logran sólo virtualmente al interior del propio ritual o no. Puede discutirse si rituales que tienen como objetivo obtener “todo” —es decir, todo lo que hay en la “tierra, atmósfera y cielo”— proponen una meta que no puede verificarse en la realidad. Lo cierto es que a su manera los continuadores de la tradición védica se apropiaron ritualmente del mundo natural que los rodeaba de manera armónica y lograron propagar mediante símbolos valores como el respeto y el cuidado de la naturaleza.

Uno de los valores culturales que la religión védica manifiesta es la relación armoniosa del ser humano con la naturaleza y en este sentido algunos autores han querido ver en ello una de las primeras manifestaciones de la conservación del medio ambiente que el pueblo de la India ha logrado (Tiwari 2010 y Sarma 2015).¹⁸ Para Toledo y Barrera-Bassols (2008), las creencias (*kosmos*) y conocimientos (*corpus*) de las sociedades tradicionales pueden contribuir a recuperar la memoria biocultural de nuestra especie, la

¹⁸ Tiwari va más lejos al afirmar que las ciencias ecológicas y ambientales modernas tienen su antecedente histórico en los *Veda*. En particular, cita el famoso himno a la Tierra del *Atharva Veda* 12.1 como el referente por antonomasia. Además, afirma que el término sánscrito moderno *parivartana*, “medio ambiente”, tiene sus equivalentes en los términos *ṛtāvṛta*, *abhivara*, *avṛta* y *parivṛta* del *Atharva Veda*.

cual da muestras de haber tenido prácticas (*praxis*) sustentables desde la era pre-científica. La memoria biocultural trata de los saberes transmitidos oralmente de generación en generación, en especial aquellos conocimientos imprescindibles y cruciales por medio de los cuales la especie humana fue moldeando sus relaciones con la naturaleza. Esto quiere decir que a toda *praxis* le corresponde siempre un *corpus* de conocimiento: la suma y el repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones de lo que se considera el sistema cognitivo tradicional (Toledo y Barrera-Bassols 2008, p. 70). A esto hay que sumar la dimensión biocultural que corresponde al *kosmos*, es decir, a las creencias (Toledo y Barrera-Bassols 2008, p. 111). En la estructura de la diversidad cultural —tanto genética como lingüística—, las creencias religiosas operan como la base de una gran variedad de expresiones tangibles e intangibles. Estas creencias representan toda la gama de elementos que el hombre deifica, como por ejemplo objetos y fenómenos de la naturaleza. Los valores locales encuentran su raíz en el mundo mítico y los ritos que reorganizan tales mitos.

Como vimos arriba, cuando la imagen natural es instaurada como imagen simbólica pasamos de un lenguaje literal a uno figurado. Ahora bien, en tanto que creencia religiosa y saber tradicional, la imagen simbólica forma parte del complejo *kosmos-corpor-praxis*. Esto pide de suyo una hermenéutica de los nombres sacros que nos permita obtener una interpretación que no caiga sólo en los extremos “literal” o “figurado”, sino que permita una aplicación al mundo natural sin dejar de lado su importancia sacra. En el modelo de hermenéutica analógica delineado por Beuchot (2000, pp. 37-61),¹⁹ se evitan precisamente los extremos interpretativos: “En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten” (Beuchot 2000, p. 51). De este modo, pueden tener cabida incluso las interpretaciones ecológicas o ambientalistas modernas del *Rġ Veda*. Una hermenéutica analógica sería capaz de jugar con el sentido literal y el sentido alegórico de los *Veda*, tal como, por ejemplo, con respecto a la interpretación de las Sagradas Escrituras (Beuchot 2010). Para Beuchot 2010, pp. 41-42: “Debemos hacer que se topen, en el límite, el sentido literal... y el sentido espiritual... Esto dará a las verdades reveladas una cara metonímica, de cientificidad y referencia, y otra cara metafórica, de poesía y sentido, para hacer una teología más viva”.

¹⁹ Este modelo retoma tesis hermenéuticas aristotélicas y de la escolástica medieval, en tanto que elabora su aparato teórico-metodológico a partir de autores como Greimas y Ricoeur.

CONCLUSIONES

Como se vio, la hipótesis naturalista fue insuficiente para interpretar el nombrar de los dioses de la naturaleza en el *Rg Veda* y otros textos relevantes, incluso en el sentido meramente literal. Por ello fue necesario recurrir a una hipótesis religiosa y a una interpretación alegórica, la cual está unida al imaginario religioso cuyas imágenes fundamentales son imágenes de la naturaleza. Por lo tanto, el *Rg Veda* puede ser interpretado como una alegoría de la naturaleza: un entramado de símbolos donde objetos y fenómenos naturales simbolizan cosas y escenas del mundo divino. Por siglos, estas creencias se han recreado ritualmente por quienes cuidan de los dioses, es decir, quienes recitan, etimologizan, mitifican y utilizan sus nombres como epítomes del sacrificio. De este modo los creyentes han continuado la tradición védica de los sabios que propugnaron valores culturales como la convivencia pacífica y el honramiento al mundo natural. Todo esto se resume en una sacralización de la naturaleza, configurada por las visiones de los sabios y donde el cuidado de los dioses va de la mano con el cuidado de la naturaleza.²⁰

Bajo un modelo hermenéutico analógico, se pueden extraer diversos sentidos entrelazados de un mismo texto, sin caer en el extremo del relativismo. La interpretación naturalista de los *Veda* ha encontrado un nuevo derrotero en autores modernos que hallan en estos textos los rudimentos de una cultura conservadora del medio ambiente. Ante esto, vale la pena reiterar que la interpretación de un texto pone de manifiesto la centralidad del sujeto que lo interpreta y obtiene el sentido que él mismo saca a flote. La mirada de los sabios como agentes del ritual es diversa; sin embargo, hay en ellos también una centralidad en la predilección de las imágenes naturales, lo cual se manifiesta en que la religión de los *Veda* puede ser definida como

²⁰ Esta conclusión se confronta con la situación ecológica actual de la India, donde hay 25 de las 100 ciudades más contaminadas del mundo: “A medida que crece la India, crece también su contaminación... Lo que hace que la situación en la India sea única es el *elemento religioso* de su problema de contaminación. Si bien la mayor parte de la contaminación de la India proviene del... transporte, industria y los desechos de los consumidores, un porcentaje no insignificante se debe a las *preferencias religiosas*...” (Luedi 2018, las cursivas son mías; cf. Noolkar 2017 y Rosencranz & Nath 2017). No obstante, mi conclusión versa sobre el saber tradicional de la India antigua —al menos el que está codificado en los *Veda*— que en su cosmovisión honra a la naturaleza, el cual es un legado que puede ser aplicable o no en situaciones favorables o adversas, como por ejemplo en sitios remotos o en las ciudades, respectivamente. El hecho de que Luedi hable del *elemento religioso* o las *preferencias religiosas* como un componente de la contaminación entre otros, quiere decir que esta problemática es muy compleja pues implica diversos actores y creencias. En este sentido, hay mucho que debatir sobre cuál es el balance entre lo que se hace de acuerdo con la tradición y lo que se hace de acuerdo con políticas que toman como bandera la tradición (en un artículo venidero trataré específicamente sobre el agua como imagen natural y como imagen simbólica en la hermenéutica de las ciencias hidrológicas contemporáneas en la India).

un culto solar. En la cultura de la India, la creencia en los dioses y el conocimiento de la naturaleza han estado íntimamente conectados desde la tradición antigua: “¡Oh cielo y tierra! Nútrannos con vigor. Ustedes dos son nuestro padre y nuestra madre, sabedores de todo y buenos ejecutores. ¡Oh cielo y tierra! Quienes se regocijan juntos y confieren prosperidad a todos, promuevan riqueza, plenitud y perfección para nosotros” (*Rġ Veda* 6.70.6). Es precisamente esta amalgama entre *kosmos* y *corpus* la que ha permeado *praxis* de apropiación del mundo natural que parten de un profundo respeto enraizado en lo mítico. Quizá la revisión de los nombres de los dioses como parte del imaginario sacro de la naturaleza pueda contribuir a procurar la naturaleza misma en este momento de crisis ecológica. Es decir, considero que *cuidar de* los dioses puede ofrecer pautas para, al mismo tiempo, *cuidar a* la naturaleza.²¹

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- Atharva-Veda Samhitā*, transl. William Dwight Whitney, Cambridge, Harvard University Press, 1905.
- Der Rig-Veda*, transl. Karl Friedrich Geldner, London, Harvard University Press, 1951.
- Hymns of the Rig Veda*, transl. Ralph Thomas Hotchkin Griffith, Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962.
- The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Vol. 1, transl. Martin Haug, Allahabad, Panini Office, 1922.
- The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, transl. Sumitra Mangesh Katre, Austin, University of Texas Press, 1987.
- The Bṛhaddevatā*, transl. Arthur Macdonell, Cambridge, Harvard University Press, 1904.
- The Early Upaniṣads*, transl. Patrick Olivelle, New York, Oxford University Press, 1998.
- The Nighaṇṭu and the Nirukta*, transl. Lakshman Sarup, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.
- The Rig-Veda search on-line*, Kevin M. Ryan, <https://meluhha.com>, 2021 (20/08/2021).
- The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, transl. Stephanie W. Jamison & Joel P. Brereton, New York, Oxford University Press, 2014.

²¹ El aspecto factual de esta conclusión —con tintes casi poéticos— apunta hacia un posible entendimiento entre las prácticas científico-tecnológicas y las prácticas tradicionales de conservación y fomento en pro de la ecología, mediadas a través de una hermenéutica que concilie los modos interpretativos que promueven acciones acordes con lo que a veces se ha llamado “ecología espiritual” (cf. Ugalde 2020).

The Yajur-Veda-Samhitā (Vājasaneyi-Mādhyaṅdina-Śukla), ed. Surendra Pratap, basado en la trad. de Ralph Thomas Hotchkiss Griffith, Delhi, Nag Publishers, 1990.

Fuentes modernas

- BARR, Stephen M., *A Student's Guide to Natural Science*, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 2006.
- BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ciudad de México, Itaca, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio, "Hermenéutica analógica y religión", *Theologica Xaveriana*, 60, 169, 2010, pp. 25-45.
- BHATE, Saroja, "Pāṇini and Yāska: Principles of Derivation", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 62, 1/4, 1981, pp. 235-241.
- BRONKHORST, Johannes, "Etymology and Magic: Yāska's *Nirukta*, Plato's *Cratylus*, and the Riddle of Semantic Etymologies", *Numen*, 48/2, 2001, pp. 147-203.
- COLLINGWOOD, Robin George, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 2016 (12a. ed.).
- FIGUEROA, Óscar, *La mirada anterior. Poder visionario e imaginación en India antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- HERNÁNDEZ QUIROZ, Anselmo, "Análisis morfológico de la derivación en sánscrito basado en esquemas de palabras", *Cuadernos de lingüística de El Colegio de México*, 7, 2020, pp. 1-63.
- KAHRS, Eivind, "Yāska's *Nirukta*: the quest for a new interpretation", *Indologica Taurinensia*, 12, 1984, pp. 139-154.
- LUEDI, J., "Must Hinduism change to save India's environment?", *Asia by Africa*, 13 de mayo de 2018.
- MONIER-WILLIAMS, Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Sri Satguru Publications, 2005.
- NOOLKAR, Gauri, "The Real Threat to Hinduism: The Slow Death of India's Rivers", *The Diplomat*, 17 de noviembre de 2017, <https://thediplomat.com/2017/11/the-real-threat-to-hinduism-the-slow-death-of-indias-rivers/> (23/09/2021).
- QUINTERO, Jennie Arlette, "La imagen simbólica en Gilbert Durand. El arte más allá de la idolatría y la iconoclastia", en Rosa María Lince Campillo y Julio Amador Bech (coords.), *Reflexiones contemporáneas sobre los autores clásicos de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 1-19.
- ROSENCRANZ, Armin, and Raghuvēr NATH, "The Hindu God is no longer Green: India's clash between environment and religion", *Policy Forum*, 5 de diciembre de 2017, <https://www.policyforum.net/hindu-god-no-longer-green/> (10/10/2021).
- SARMA, Nimisha, "Environmental awareness at the time of the Vedas", *Veda-Vidyā*, 26, 2015, pp. 221-224.

- TIWARI, Shashi, “Origin of Environmental Science from Vedas”, 2010, <https://www.sanskrit.nic.in/SVimarsha/V2/c17.pdf> (10/21/2021).
- TOLEDO, Víctor M., y Narciso BARRERA-BASSOLS, *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008.
- UGALDE CHEHÍN, José Carlos, “Espiritualidad y ecología para proyectos de innovación social”, *Revista electrónica del desarrollo humano para la innovación social*, 7/14, 2020, pp. 1-23.
- YELLE, Robert A., *Explaining Mantras. Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*, New York, Routledge, 2003.

* * *

ANSELMO HERNÁNDEZ QUIROZ es licenciado en Psicología por el Instituto Politécnico Nacional, maestro en Estudios de Asia y África por El Colegio de México, y doctor en Lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es investigador de posdoctorado en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM, Morelos, México) y colabora en el proyecto “Imaginario religioso de la naturaleza en la India antigua y moderna”. Sus publicaciones recientes son “Acerca del referente último del Ṛg Veda”, *Estudios de Asia y África*, 171, 2020, pp. 43-77, y “El aporte del Ṛg Veda a la doctrina no-dualista (*advaita vedānta*) de Śaṅkara”, *Estudios de Asia y África*, 178, 2022, pp. 219-248.