

Un acercamiento al *soma* en los textos del *R̥gveda**

JOSÉ VIRGILIO GARCÍA TRABAZO
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
josevirgilio.garcia@usc.es

Recibido: 12/07/2020

Aceptado: 27/10/2020

RESUMEN:

El soma es uno de los elementos centrales del ritual védico. Su definición en términos de 'bebida sagrada' o 'bebida divinizada' no agota en absoluto el enorme abanico de connotaciones míticas, ideológicas y religiosas que testimonia su uso en los textos del R̥gveda. En el presente estudio —que toma como base la excelente exposición de A. Hillebrandt (1927)— ofrecemos un acercamiento filológico actualizado a sus diversos valores y funciones en el ritual, integrando en un panorama de conjunto las más valiosas aportaciones de la investigación. Tras una introducción (§ 1) en la que se expone la etimología y un esquema mitológico general, la estructura expositiva parte de los datos más concretos que contribuyen en los textos a la identificación de la planta (§ 2), para exponer después, en un orden creciente de abstracción, los elementos que

* Deseo expresar mi agradecimiento a la profesora Dra. Ana Agud (Universidad de Salamanca), inspiradora del presente trabajo, y sin cuyo consejo y apoyo con material bibliográfico no habría sido posible. Asimismo, doy las gracias a los dos revisores anónimos de la revista *Archivum*, cuyas valiosas sugerencias y correcciones han contribuido en gran medida a mejorar la calidad del artículo.

configuran el ritual preparatorio y la ofrenda del soma (§ 3); el apartado final trata de sistematizar la compleja trama de relaciones mitológico-poéticas que culminan en la exaltación ideológico-sacral del soma como 'rey' (§ 4).

PALABRAS CLAVE: Rig-Veda, soma, ritual védico, mitología india antigua

An Approach to the Soma in the Texts of the *Rgveda*

ABSTRACT:

Soma constitutes one of the main elements of the Vedic ritual. Its definition as 'sacred drink' or 'deified drink' doesn't cover the huge range of mythical, ideological and religious connotations shown by its employ among the texts of the *Rgveda*. In the present work — mainly based on the excellent description by A. Hillebrandt (1927) — we offer a philologically updated approach to its varied values and functions in the ritual, including into an all-embracing view the most valuable contributions of the research. Next to an Introduction (§ 1) that contains the etymology and a general mythological account, the display structure starts from the most concrete evidences to be found in the texts concerning the identification of the plant (§ 2); below, in an increasing order of abstraction, are exposed the elements constituting the making and offering rituals of the soma (§ 3); the final section pretends to systematize the complex plot of mythological and poetical relations culminating in the ideological and sacral exaltation of soma as 'king' (§ 4).

KEY WORDS: Rig-Veda, Soma, Vedic Ritual, Old Indian Mythology

1. Introducción

1.1. Etimología

La palabra védica (véd.) *sóma-* (m.), cuya correspondencia con avéstico (av.) *haoma-* (m.) permite la reconstrucción de una forma indoirania común **sau_hma-*, puede remontar a un origen indoeuropeo (ide.): **seu_h-* / **su-* 'exprimir, escurrir (líquido); prensar', de donde también proceden los verbos indio antiguo (ia.) *sunóti* y av. *hunaoiti*, y posiblemente varias palabras fuera de la familia indoirania, como irlandés antiguo *suth* 'jugo, leche', alto alemán antiguo (al.al.a.) *sou* e inglés antiguo (ingl.a.) *sēaw*, ambos 'jugo'; con extensión gutural podría testimoniarse la misma raíz

en latín *sū-c-us* ‘jugo’ y al.al.a. *sū-g-an* —el alemán moderno (al.) *saugen* ‘chupar’—; y con extensión labial en ia. *súpa-* ‘sopa’, islandés antiguo *súpa*, ingl.a. *sūpan*, al.al.a. *sūfan* (al. *saufen*) ‘beber; beber haciendo ruido’ y al.al.a. *sūf* (al. *Suppe*) ‘sopa’, de donde también procede el español *sopa*¹.

La raíz **seu-* testimonia en *sóma-* un sufijo *-ma-*. Dicho sufijo, frecuentemente primario, suele posponerse a raíces verbales para formar, bien sustantivos para nombrar acciones u objetos, bien nombres de agente y adjetivos². Tenemos, por tanto, una antigua denominación con el sentido de ‘jugo, líquido extraído o exprimido’. En la tradición indoiraniana se trata de la principal denominación para la bebida cultual embriagadora —también existe en védico *súrā*, mencionada tres veces en el *R̥gveda* (*RV*)³ otra bebida propia de las castas inferiores, y con la misma etimología—, que debió sustituir a la utilizada en el culto en época de comunidad indoeuropea.⁴ Sea cual haya sido esa bebida del culto común indoeuropeo, es evidente que en el ámbito indoiraniano, debido a las nuevas circunstancias ecológicas, fue sustituida por la que se extraía de la planta que más tarde fue llamada *soma-*.

El *soma* adquiere en el *Veda* una gran importancia, hasta el punto de aparecer como la más importante ofrenda sacrificial; a él está dedicado íntegramente el canto 9 del *R̥gveda*.⁵

1 Mayrhofer (1956-1980, III 482 s., 505); Mayrhofer (1992-2001, II 713 s., 748 s.); Gamkrelidze & Ivanov (1995, 563); Rix & al. (2001², 537 s.).

2 Wackernagel & Debrunner (1896-1957, II/2 749).

3 Para el texto del *R̥gveda* que se utiliza a lo largo del trabajo, cf. Van Nooten & Holland (1994), sin incluir las restauraciones métricas. Las traducciones al español están basadas principalmente en las de Geldner (1951), Witzel & Gotō (2007) y Jamison & Brereton (2014).

4 Según Gamkrelidze & Ivanov (1995, 559-562) podría tratarse del vino, pero sus argumentos descansan en una particular visión de la patria originaria indoeuropea y la expansión de los pueblos históricos.

5 Las ‘notas crítico-textuales y exegéticas’ de Oldenberg (1912) siguen siendo de gran ayuda en numerosos pasajes oscuros del *RV*; en especial para el Libro 9, cf. Oldenberg (1912, 153-159). El más completo estudio sobre la imagería, la forma y la composición de los himnos al *soma* es Oberlies (1999); su investigación se resume e integra en el contexto general de la religión védica en Oberlies (2012).

1.2. Mitología

El mito védico cuenta que la planta procede del cielo, pero crece en la tierra, concretamente en las montañas. Un águila trajo la planta desde la cumbre del monte Mūjavant (¿el actual *Muzh Tagh Ata* del Pamir?)⁶ y se la entregó a Manu, hijo de Vivasvat, el primer hombre y primer sacrificador, para que pudiera ofrendar a Indra con ella. Hay diversas variantes del mito. En realidad se trata de un robo, cuyo éxito aseguraba la supremacía de los dioses sobre los demonios. Esta supremacía es la transposición mítica del triunfo de los invasores arios sobre los primitivos habitantes de las tierras por ellos conquistadas. El *soma* otorga fuerza física, fuerza visionaria e inmortalidad, si es preparado de manera correcta. Sin el *soma*, Indra es débil.

Al comienzo, el licor no estaba al alcance de los dioses; se hallaba protegido en fortalezas de forma circular, en la cumbre de la montaña; guardianes armados de arcos lo custodiaban. Pero el ladrón llegó por un flanco inesperado: lanzándose en picado llegó el águila desde el cielo y se apoderó del *soma* antes de que los guardianes se dieran cuenta. Nadie pudo alcanzarla; tan sólo perdió una pluma, a causa de una flecha disparada por el guardián Krṣṇānu (cf. §§ 4.1, 4.7).

Cuanto más se adentraban los arios en la India, más se alejaban del hábitat natural de la planta del *soma*. Comenzó a ser transportada en seco, a través de largas distancias, y se hizo cada vez más costosa. Tribus no arias la vendían y exigían por ella un alto precio.

Se preparaba la bebida mezclando abundantemente con agua la planta desecada; los tallos se prensaban con piedras, y el jugo así obtenido era filtrado con filtros de lana de oveja, mezclado con leche y miel, y finalmente ofrecida como bebida para los dioses y los participantes en el sacrificio. Cada uno de los pasos del ritual, cada verso recitado simultáneamente, el propio jugo divinizado en sus colores cambiantes: todo está impregnado del

⁶ Cf. Witzel & Gotō (2007, 800-801) ('Bildteil', p. 3).

simbolismo de un ‘drama’ religioso cuyo héroe es Soma. En él confluyen los atributos y las hazañas cosmogónicas de todos los dioses que de él beben y del que extraen su fuerza. Este lenguaje figurado y su simbolismo permaneció incluso cuando, más tarde, hubo que contentarse con sustitutos porque ya no era posible obtener el auténtico *soma*⁷.

2. La planta del soma

La pregunta acerca de la verdadera naturaleza de la planta del *soma* ha traspasado con mucho los límites del reducido círculo de los sanscritistas, dando lugar a numerosos estudios e investigaciones, cuya etapa moderna data ya de hace más de un siglo.

Una de las primeras indagaciones se debe al investigador francés Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1771), que propuso —basándose en testimonios de los *parsis* de finales del s. XVIII— que debía tratarse de uno de los arbustos sagrados de esta etnia, llamado *hom* (del av. *haoma-*), similar al brezo y con hojas parecidas a las del jazmín. Hoy día se identifica como *Ephedra intermedia*⁸. Con base en estos testimonios, aventuró una ecuación con la planta llamada ἄμωμον en griego y *amomum* en latín (‘amomo’). Pero resultaría ingenuo pensar que la planta actual es la misma que la utilizada en la época védica. Probablemente, la pregunta acerca de la planta actual no tiene nada que ver con la pregunta por la planta de entonces.

Max Müller (1855, LIV, n. 1)⁹ aportó un valioso testimonio: la descripción de la planta del *soma* contenida en un comentario a un tratado de medicina (*āyurveda*), cuya antigüedad remonta quizás a un milenio:

*śyāmalāmlā ca niṣpattrā kṣīriṇī tvaci māmśalā
śleṣmalā vamanī vallī somākhyā chāgabhojanam*

7 Franz (1990, 183-186).

8 Stein (1931) abogaba por la identificación con el ruibarbo. Para Geldner (1951, III 2) la planta del *soma* sólo podía tratarse de una variedad de efedra.

9 Cit. por Hillebrandt (1927, I 195).

‘La planta enredadera llamada *soma* es de color oscuro, ácida, sin hojas, lechosa y carnosa en la superficie. Causa flema, provoca vómitos y sirve de alimento a las cabras.’

Pero no podemos olvidar que este testimonio, que no pertenece al propio *Veda*, se encuentra separado por muchos siglos, o incluso milenios, de la época védica, cuando los indios habitaban una zona muy distinta a aquella en la que fue escrito este tratado de medicina. Pues, como ya hemos apuntado, es poco verosímil que tras una migración como la llevada a cabo por los indios de época védica, sus descendientes pudieran seguir sirviéndose de la misma planta al cambiar el entorno ecológico.

R. Roth realizó una crítica a los intentos anteriores de identificación, y en especial se pronunció a favor de restar importancia al pasaje āyurvédico aducido por M. Müller, por tratarse de un comentario a un comentario; se decantó por buscar el verdadero *soma* en las tierras altas de las cercanías del Oxus, aduciendo además que no debía diferir gran cosa de su sucedáneo posterior, identificado como *Sarcostemma acidum*.

El botánico I.G. Baker acudió en ayuda de M. Müller y su pasaje, aduciendo que el *Sarcostemma* era, a su entender, la única planta trepadora del viejo continente que además no tiene hojas, posee tallo carnoso y produce un líquido lechoso.

Albert Houtum-Schindler realizó un informe acerca de un viaje por Irán en el cual le fue mostrada una planta cuyas características recuerdan a la descripción de Anquetil-Duperron¹⁰. Añadió que la descripción āyurvédica aducida por Max Müller podría casar muy bien con la planta *hom* persa, con la salvedad de que la persona que realizó la descripción parece haberse encontrado, no con un ejemplar fresco, sino con una planta o plan-

¹⁰ ‘It was, as far as I could make out, a *Sarcostemma* or *Asclepias*, growing to a height of four feet, and having circular fleshy stalks of whitish colour, with light brown streaks; ... the leaves had fallen off as well as the flowers, which I was informed, were small and white [...]. The juice was milky, of a greenish white colour, and had a sweetish taste [...].’ Cit. por Hillebrandt (1927, 9).

tas recolectadas unos días antes. De esta forma podría explicarse que el jugo fuera descrito como ácido, que las hojas se le hubieran caído, etc.

No faltaron los investigadores, como J.E.T. Aitchison (1888), que consideraban al *soma* simplemente como una denominación del vino; o como G. Watt, que lo identificaba con la caña de azúcar o con una variedad del sorgo.

En los años 20 del siglo pasado, E.B. Havell y B.L. Mukherjee tomaron parte en la discusión, el primero identificando la planta con la *Eleusine coracana*, mientras el segundo rechazaba, con razón, que pudiera tratarse del *Cannabis*.

Tras más de un siglo de investigación sería acerca de la naturaleza de la planta, identificada con una larga serie de vegetales que va desde la ruda al ruibarbo, pasando por drogas como el alcohol y el cannabis, las investigaciones botánicas de R. G. Wasson (1969) ofrecen una de las más sugerentes propuestas¹¹: podría tratarse del hongo venenoso *Amanita muscaria*, que crece sobre las raíces del abedul en las zonas montañosas de Eurasia. Contiene una sustancia alucinógena que provoca el trance, tanto en las moscas como en los chamanes siberianos. Desde el siglo XVI hay noticias de chamanes que lo utilizaban en el culto y además potenciaban sus efectos bebiéndose la orina resultante de su consumo.¹²

Como apuntaba ya Hillebrandt¹³, tal cúmulo de diversas opiniones da una idea de la gran dificultad de obtener un resultado

11 Cf. J. Puhvel (1993², 66).

12 Sobre la identificación con la *Amanita muscaria*, véase también Brough (1971). La bibliografía sobre la identificación de la planta del *soma* es muy extensa. A favor de alguna de las especies de *Ephedra* como referente, véanse, por ejemplo, Geldner (1951, III 2) —cf. la nota 8 arriba—, Falk (1989), Parpola (1995: 370-372) y Nyberg (1995, 393-401). Dejando aparte propuestas como la de Lehmann (2000), que identifica —sin apenas apoyo textual— el *soma* con colmenas de abejas, hay buenos estudios recientes que incluyen por lo general críticas fundamentadas a la bibliografía previa; véanse, por ejemplo, Stuhmann (1985), Oberlies (1998, 165-167), Houben (2003), Stuhmann (2006), Staal (2009: 84-86) —un interesante estado de la cuestión— y Shah (2015).

13 Hillebrandt (1927, I 202 ss.).

concreto a partir de los esfuerzos combinados de biólogos y filólogos. Y en lo que a la filología védica se refiere, la propia naturaleza de los textos con que nos enfrentamos hace que resulte extremadamente difícil extraer datos concretos, pues en ninguno de los himnos védicos se describe de forma precisa la planta cuyo jugo es alabado hasta la saciedad. Por tanto, parece que lo más sensato es intentar establecer las características del *soma* a partir de las propias fuentes védicas, a partir de los textos más antiguos que nos ha legado la tradición india.

2.1. Las características de la planta del soma

2.1.1. Soma tiene ramas de color claro

RV 10.94.3: *eté vadanty ávidann anā mádhu / ny ūñkhayante ádhi pakvā āmiṣi / vṛkṣásya śākhām aruṇásya bāpsatas / té sābharvā vṛṣabhāḥ prēm arāviṣuḥ*

‘Ellas (las piedras de prensar) hablan: han encontrado ahí la dulzura. Ellas susurran sobre la carne cocinada en su punto. Atrapando las ramas del árbol *rojizo*, han mugido los toros de buen masticar.’

De este pasaje se desprende que, al menos en la época en que fue compuesto, se utilizaban para la preparación del *soma* las ramas rojizas (*aruṇá-*) de un árbol o arbusto de tipo arbóreo. Otro texto corrobora el anterior:

RV 7.98.1ab: *ádhvaryavo ‘runām dugdhām amśúm / juhótana vṛṣabhāya kṣitīnām*

‘¡Adhvaryús! ¡Sacrificad al Toro de los Pueblos (Indra) el *rojizo* tallo ordeñado!’

Adalbert Kuhn llamó la atención sobre *Śatapathabrāhmaṇa* 4.5.10.1 ss., donde se hace mención de qué tipo de plantas deben prensarse para la obtención de un sucedáneo del *soma*: ‘Esas (plantas) que tienen flores rojizas, debe él prensar. Pues esas que tienen flores rojizas están emparentadas con el *soma*.’ En todos

los casos se pide como sustituto en este texto una planta de características similares.

Con otra denominación cromática (*babhrú-* ‘rojo amarronado, marrón’) se califica a las gotas de *soma*, pero no a la planta misma, al menos en los textos Ṛgvédicos. Únicamente en el *Tāṇḍya-brāhmaṇa* 9.5.3 se ‘recetan’ sustitutos vegetales con este color.

Tampoco *hári-* (‘leonado, amarillento’) es muy frecuente para calificar a la planta; de hecho, sólo se atestigua en un pasaje en conexión con el *soma*:

RV 9.92.1ab: *pári suvānó hárir aṃśúḥ pavitre / rátho ná sarji sanáye hiyānáh*

‘El amarillento tallo prensado (gira) alrededor en el filtro; se soltó como un carro lanzado hacia la victoria.’

Pero la importancia de este testimonio estriba en coincidir con una calificación muy frecuente en el *Avesta*: *zairi, zairigaonō haomō*¹⁴, aunque no sepamos con claridad si se refiere al tallo, a las hojas o a los frutos de la planta del *haoma*.

2.1.2. Otros datos acerca de la planta del soma

Para la obtención del jugo sagrado era necesario el ramaje mismo, no sus frutos, como pone de manifiesto RV 10.85.3ab:

sómam manyate papivān / yát sampiṃśánty oṣadhim

‘Se considera que se ha bebido el *soma* cuando trituran la hierba.’

El uso de palabras como *párvan-* (‘nudo, articulación’)¹⁵ y *aṃśú-* (‘tallo, brote’) refuerza la suposición de que las partes de

¹⁴ *Yasna* 9.16.30, 10.12, etc.

¹⁵ Como en RV 1.9.1 *indrehi mátsy ándhaso / víśvebhiḥ somapárvabhiḥ / mahām*abhiṣṭír ójasā* ‘¡Ven, Indra, embriágate con la bebida, con todos los nudos del soma, oh tú grande, superior en fuerza!’, aunque *somapárvan* admite también la interpretación ‘fiestas del soma’ (así Geldner 1951, I 10: ‘Somafesttagen’), pues de su significado originario como ‘nudo’ evolucionó al figurado ‘nudo temporal’, ‘momento especial del tiempo, fiesta’.

las que se extraía la bebida eran los tallos, quizá del tipo de la caña¹⁶:

RV 5.43.4: *dása kṣīpo yuñjate bāhū ádrim / somásya yā sámīṭrā suhástā / mádhvo rásam sugābhastir giriṣṭhām / cániścadad duduhe śukrám amśúh*

‘Los diez dedos (y) los brazos, quienes son ambos preparadores del *soma* con buena mano, ponen en acción a la piedra de prensar. El hábil con la mano (Adhvaryú) ha (ordeñado) el jugo de la bebida dulce, crecido en las montañas; el tallo ha desprendido de sí la resplandeciente y clara (leche del *soma*).’

kṣīp- ‘dedo’, es usado metafóricamente para designar los ‘brotes’ de la planta del *soma* en la estrofa siguiente, que canta el origen divino del vegetal:

RV 9.79.4: *diví te nābhā paramó yā ādadé / pṛṭhivyās te ruruhuḥ sānavi kṣīpaḥ / ádrayas tvā bapsati góṛ ádhi tvací / apsú tvā hástair duduhur manīṣīṇaḥ*

‘¡Tú, cuyo más alto (ombligo) está atado al ombligo que está en el cielo! Tus *dedos* han crecido sobre las espaldas de la tierra. Las piedras de prensar te atrapan sobre la piel de la vaca; con sus manos, los sabios te han ordeñado sobre las aguas.’

De ciertos pasajes es asimismo posible deducir que la planta poseía una *piel* o *corteza*, que queda como resto tras haber sido prensado el vegetal entre las piedras. Así, por ejemplo, en el siguiente uso de *ándhas* ‘planta; jugo’, palabra emparentada etimológicamente con gr. ἄνθος ‘flor’¹⁷:

RV 9.86.44bc: *mahí ná dhāṛā áty ándho arṣati / áhir ná jūrṇām áti sarpati tvácam*

16 Hillebrandt (1927, 216).

17 Cf. Mayrhofer (1956-1980 I, 36); (1992-2001, I 79).

‘Como una corriente poderosa fluye a través de la *corteza*¹⁸, como una serpiente abandona reptando la piel antigua.’

También *vavri-*, cuyo significado genérico es ‘cubierta’ o ‘envoltura’, cumple la función de designar a esta ‘corteza’ de la planta del *soma*:

RV 9.69.9cd: *sutāḥ pavītram āti yanty āvyam / hitvī vavriṃ harito vṛṣṭīm ācha*

‘Prensados (los jugos de *soma*) cruzan el filtro de lana de oveja, abandonando su envoltura como doradas yeguas convertidas en lluvia.’

Otras palabras para la ‘cubierta’ o ‘envoltorio’ de la planta, que parece ser de algún modo ‘espinosa’, son *tvác*-¹⁹ ‘piel’, *śārīra*-²⁰ ‘cuerpo’ o *śāryāni tānvā*-²¹ ‘espinas (que se pegan) a su cuerpo’, *śārya*-²² ‘espina’ y *tānva*-²³ ‘cuerpo’.

2.1.3. La planta crece en las montañas

Entresacamos únicamente un par de ejemplos²⁴:

RV 5.85.2b-d: *vājam ārvoatsu páya usriyāsu / hr̥ṣú krátum váruṇo apso àgnīm / diví sūryam adadhāt sómam ádrau*

‘En los caballos corredores ha puesto (Váruṇa) la victoria, en las vacas la leche; en los corazones el entendimiento, en las aguas el fuego; en el cielo el sol, (y) en la montaña el *soma*.’

18 Pero cf. Geldner (1951, III 84): ‘Wie ein großer Strom rinnt der Saft durch (die Seihe).’

19 Cf. RV 9.86.44 y *Taittirīyabrāhmaṇa* 3.7.13.1.

20 *Taittirīyabrāhmaṇa* 3.7.13.2.

21 RV 9.14.4b.

22 RV 9.68.2d.

23 RV 9.78.1c.

24 Cf. también RV 1.10.2; 1.176.5; 3.48.2; 5.36.2; 5.43.4; 8.6.28; 9.18.1; 9.46.1; 9.62.15; 9.82.3.

RV 9.62.4 āsāvya aṃśúr mādāya apśú dākṣo giriṣṭhāḥ / śyenó ná yónim āśadat

‘El tallo fue prensado en las aguas para (ser) bebida embriagadora, eficiente, crecido en las montañas; como un halcón (en su nido) se ha colocado en su puesto.’

La importancia de estos testimonios crece si se compara con los pasajes avésticos equivalentes, de los que con toda seguridad se infiere que el *haoma* crecía en las montañas²⁵, aunque también se añaden ‘los valles’. En el *Rgveda*, en cambio, únicamente se mencionan las montañas como lugar de origen del *soma*. En cuanto a la localización geográfica de éstas, los datos filológicos no permiten ir más allá de las conjeturas, aunque H. Zimmer²⁶ aventura, a partir del supuesto orónimo Mūjavant, que se podría hablar del Himālaya occidental, concretamente del valle de Cachemira.

2.2. El comercio del *soma*

Antes de prensado, el *soma* debía ser comprado. De la gran cantidad y antigüedad de los testimonios sobre este comercio en los *sūtras*, sólo cabe deducir que nos hallamos ante una circunstancia que remonta a épocas muy remotas, a pesar de que en el *Rgveda* nada se menciona al respecto. Este silencio sólo es comprensible si tenemos en cuenta que la gran mayoría de los himnos fueron compuestos con una finalidad sacra, de la cual, en principio, quedaba excluido un asunto profano como el comercio. Para el poeta no tenía importancia el hecho de que la planta fuera el *soma* auténtico o un sucedáneo: en cualquier caso, se trataba del sustituto del dios Soma en la tierra, es decir, de una planta sagrada.

En *Āpastambaśrautasūtra* 10.20.12 a 27.⁸²⁷ se conserva una narración muy detallada de este comercio, entreverada de un hondo significado simbólico, quizá una trasposición del mito de la

²⁵ *Yasna* 10.3-4, 11-12 y 17.

²⁶ Zimmer (1879, 380 ss.), cit. por Hillebrandt (1927, 243 s.); cf. más recientemente Witzel & Gotō 2007, 800-801 (‘Bildteil’, p. 3), cit. en la nota 4 (Muzh Tagh Ata, Pamir ?).

²⁷ Cf. traducción en Hillebrandt (1927, 249-255).

adquisición del *soma* a los Gandharvas por parte de los dioses, en la que aquéllos cambian el *soma* por *vāc*, la Palabra. La situación real pudo ser, sin embargo, así: como vendedor de *soma* aparece un *śūdra*, es decir, un miembro de la casta inferior. Este *śūdra* es concebido como uno de los enemigos ‘guardianes del *soma*’ que han arrebatado a los dioses sus derechos naturales sobre la planta. La disputa entre el *ārya* y el *śūdra* a propósito de la planta viene a ser un trasunto de la disputa mítica entre los dioses y los Gandharvas, o entre los dioses y los *ásuras*. Hasta nosotros ha llegado tan sólo una pequeña parte de los relatos o sagas populares que debieron versar acerca de este mito. Del *Rgveda* podemos entresacar tan sólo un ejemplo como reflejo de esta tradición:

RV 1.108.6ab: *yád ābravaṃ prathamám vām vṛṇānó / ayám sómo
ásurair no vihāvyaḥ*²⁸

‘Al elegiros primero a vosotros (Indra y Agni) dije: «Queremos disputar este *soma* a los *ásuras*».’

En los relatos sobre los ‘encuentros’ entre *āryas* y *śūdras* a propósito del comercio del *soma* no es infrecuente que el *śūdra* reciba una paliza en lugar del oro o del alto precio correspondiente a la mercancía que vende. Según Hillebrandt²⁹ nos encontramos en este caso con una transposición de tipo ‘dramático’ o ‘teatral’: el *śūdra* no es un comerciante cualquiera; en estos relatos aparece en el lugar de los Gandharvas, del mismo modo que el ario que compra el *soma* aparece en el lugar de los dioses. De hecho, en el texto ritual el comerciante de *soma* debe por fuerza ser un *śūdra*, un descendiente de tribus extranjeras o de demonios. El ‘comercio del *soma*’ sería, de este modo, una escena de teatro popular que prefigura el arte dramático indio, en la cual el *śūdra* que es mandado a casa con unos azotes equivaldría al diablo o malvado del teatro popular occidental.

²⁸ La elección del verbo no es casual: *vi-hve* viene a ser ‘llamar (hacia sí) desde lados distintos’ (cf. Hillebrandt 1927, 257; Geldner 1951, I 140).

²⁹ Hillebrandt (1927, 258).

2.3. La bebida del soma

De la planta del *soma* se obtiene una bebida, llamada asimismo *soma*. Por supuesto, existen varias denominaciones que hacen referencia a la misma bebida, p. ej. *mádhu*- ‘dulzura’ (cf. gr. μέθυ), *rása*- ‘líquido’ y, en menor medida, *pitú*-, que tiende al sentido más general de ‘alimento’.

Aunque el origen del arte de preparar la bebida sagrada se pierde en la oscuridad de la prehistoria, de los textos podemos al menos inferir que la importancia de este arte era tal que alcanzaba el rango de ‘seña de identidad nacional-religiosa’. Es decir, la distinción entre *sunvát* ‘el que exprime’ y *asunvát* ‘el que no exprime’ venía a ser equivalente a la conocida distinción sectaria entre ‘fieles’ e ‘infieles’. Los ejemplos en el *Veda* son abundantes:

RV 8.62.12cd *mahñ ásunvato vadhó bhūri jyótīṃṣi sunvato / bhadrā
īndrasya rātāyaḥ*

‘Él (Indra) es la gran muerte para el que no exprime el *soma*; abundante luz es él para el que (lo) exprime; los dones de Indra traen felicidad.’

RV 2.30.7 *ná mā taman ná śraman nótá tandran / ná vocāma mā
sunotēti sómam / yó me pṛṇād yó dádad yó nibódhāt / yó mā sunvántam
úpa góbhīr āyat*

‘Que (ello) no me agote ni me canse ni me disguste; que no queramos nunca decir: «¡No exprimáis *soma* para el que me colma de riquezas y dones, se ocupa (de nosotros) y viene (a mí) con vacas cuando exprimo (el *soma*)!».’

RV 8.14.15 *asunvām indra saṃsádam / víṣūcīm vy ànāśayaḥ / somapá
úttaro bhávan*

‘Tú ahuyentaste, Indra, a la comunidad de los que no exprimen (el *soma*); has mostrado tu supremacía como bebedor de *soma*.’

El enfrentamiento no se limitaba a la división *sunvát* / *asunvát* (‘el que exprime’ / ‘el que no exprime’) sino que entre los propios

ofrendadores del *soma* existía una fuerte rivalidad por obtener los favores del dios al que se dirige la ofrenda, normalmente Indra:

RV 8.33.14 *váhantu tvā rathēṣṭhām / ā hárayo rathayújah / tirás cid aryám sávanāni / vṛtrahann anyéṣām yā śatakrato*

‘¡Que los (caballos) bayos enjaezados al carro te conduzcan hacia aquí, alzado en tu carro, más allá del noble (y) de las ofrendas de bebida que pertenecen a otros, oh matador de Vṛtra, Dotado de Cien Poderes!’

Con el tiempo se fue desarrollando una suerte de ‘aristocracia del *soma*’: tener ‘bebedores de *soma*’ (*somapā*-³⁰) entre los antepasados se tenía por un gran honor en todas las épocas de la literatura clásica india³¹. Existían preceptos según los cuales el sacrificador debía, al encender el Fuego, mencionar a varios de sus antepasados para ponerse en contacto con ellos. Del mismo modo, el sacerdote consagrado al sacrificio del *soma* debía invocar junto a su propio nombre el patronímico (*gotra*-) de su padre, el de su abuelo y el de su bisabuelo. O bien, en caso de no ser un brahmán, debía servirse del patronímico de su sacerdote. De este modo se va abriendo paso paulatinamente una distinción entre el *somapá*- (‘bebedor de *soma*’) y el *asomapá*- (‘no bebedor de *soma*’), asimilándose este último a los *śūdras* o miembros de la casta inferior, al menos en los códigos legales. Este carácter restringido o aristocrático del sacrificio del *soma* se refleja en la ceremonia llamada *daśapeya* o ‘la bebida de los diez’: en ella sólo podían tomar parte aquellos sacrificadores que pudieran invocar una serie ininterrumpida de diez antepasados bebedores de *soma*. La lectura que se desprende de esto es que, en las épocas en que tal aristocracia se había desarrollado — probablemente el período de los *Brāhmaṇas* y los diversos comentarios al *Veda* — el *soma* ya no era en absoluto una bebida popular — si es que en

30 Cf. Scarlata (1999, 315-317).

31 Así, Bhavabhūti se enorgullece de ello en el prólogo del drama *Mālatīmādhava*.

algún momento lo fue— sino que se había convertido en prerrogativa de ciertos círculos muy restringidos.

3. Preparación y ofrenda del soma³²

De los textos del *RV* no es posible extraer una imagen de la ceremonia de prensado del *soma*, ni unitaria ni clara en sus detalles. Por eso es imprescindible recurrir a la literatura ritual posterior para intentar una reconstrucción más o menos completa.³³

Parcialmente, la ceremonia de prensado del *soma* pudo ser similar a la preparación del *soma* en el ceremonial posterior llamado *agniṣṭoma*³⁴ o ‘glorificación del Fuego’. El ceremonial del *soma* que permiten entrever los textos del *RV* puede, sin embargo, diferir en algunos detalles con respecto al ritual que tenía lugar en el marco del *agniṣṭoma*. En concreto, es posible dividir la ceremonia en cinco ‘fases’ o *dhāmanī*:

- 1) *El primer lavado*: los tallos de la planta (*aṃśāvah*) se riegan con agua hasta que se hinchan.
- 2) *El prensado* del tallo se realiza en el *RV* casi exclusivamente con las piedras de prensar, que entran en contacto directamente con la planta del *soma*, y siempre sobre la piel de vaca³⁵.
- 3) *El filtrado*: el jugo exprimido se vierte a través de un filtro confeccionado con lana de oveja, quedando así purificado de la fibra vegetal y fluyendo así en chorros (*dhārā*) sobre las tinajas.
- 4) *El segundo lavado*: el jugo purificado se diluye y toma sabor mediante la segunda adición de agua.
- 5) *La mezcla con leche*: el *soma* se bebía, bien sin mezclar (*śūci* ‘puro’), bien mezclado con leche (*gāvāśir*) o con leche agria (*dādhi*).

³² Descripciones detalladas de los procedimientos rituales de la ofrenda del *soma* se pueden hallar en: Oldenberg (1917², 393), Geldner (1951, III 1-9) y Oberlies (1999, 118-120 y 125-165).

³³ Hillebrandt (1927, 402-498); Geldner (1951, III 3-9).

³⁴ Para una descripción completa del *agniṣṭoma*, cf. W. Caland & V. Henry (1906-1907) y P.V. Kane (1941, 1133).

³⁵ Cf. *RV* 10.94.9.

4. El rey Soma³⁶

Como ya hemos podido entrever, el *soma* no es sólo una planta y su jugo, sino también un dios. Al igual que otros habitantes del cielo, es invitado al sacrificio y, con el nombre de Soma o Indu, se le pide que se siente en el césped sagrado y acepte las ofrendas³⁷.

Muchos esfuerzos e investigaciones se han dedicado a establecer el alcance y la significación de la conocida identificación entre Soma y la luna (Indu). Según Bergaigne, el nombre Soma significa algunas veces ‘luna’ en el *Rġveda*, pero no cree que ésta sea la norma general: ‘L’identification particulière et définitive de Soma à la lune appartient, selon moi, à une formation mythologique secondaire, à peu près comme les mythes stellaires.’³⁸ Soma habría sido identificado, en la mitología brahmánica, con un astro al cual da su propio nombre; las fases de la luna se explicaban mediante el consumo que de su sustancia, el *amṛta*- o ‘ambrosía’, hacían los dioses y los ancestros, pues el *amṛta* no sería otra cosa que el *soma* celeste. Esta identificación con la luna facilita asimismo las comparaciones con el sol, muy abundantes en el *Rġveda*:

RV 9.54.2-3 ayám sūrya ivopadṛg / ayám sārāmsi dhāvati / saptá pravāta ā divam // ayám víśvāni tiṣṭhati / punānó bhūvanopári / sómo devó ná sūryaḥ

‘Éste es un semblante como el del sol; éste hace fluir mares (y) las siete corrientes hacia el cielo. Este Soma que se purifica está puesto sobre todos los seres como el dios Sol.’

En algunos pasajes de los *Brāhmaṇas*³⁹ se transmite la idea según la cual la luna, en la fase de luna nueva, entra en el sol o se convierte en su alimento. Pero también es posible rastrear una concepción similar en el *RV*⁴⁰:

³⁶ Oberlies (1999, 167-219).

³⁷ Bergaigne (1878-1883, I 182).

³⁸ Bergaigne (1878-1883, I 160).

³⁹ *Śatapathabrāhmaṇa* 4.6.7.12; *Aitareyabrāhmaṇa* 8.28.8.

⁴⁰ Cf. Hillebrandt (1927, 393).

RV 10.138.4cd *māséva sūryo vāsu pūryam ā dade / grṇānāḥ śátrūmr
áśrṇād virúkmatā*

‘Él (Indra) tomó el botín de las fortalezas, como el sol (el brillo) de la luna; glorificado, él ha destrozado a los enemigos con el brillante (¿disco solar?).’

En la época de los *Brāhmaṇas* no perduró el culto a Soma-Luna, pero sí se mantuvo la concepción de la luna como ‘contenedora de néctar’:

“En el Soma védico se expresa, bien la ambrosía que puede residir en muchos lugares, bien la luna que contiene, porta, custodia la ambrosía y la suministra a los dioses, los cuales, al beberla, se convierten en inmortales, robustos y victoriosos en sus batallas celestes contra los monstruos; el *soma* no es sólo ambrosía, sino agua de la juventud, agua de la salud, agua de la fuerza; por eso es representado como un guerrero siempre victorioso; la lluvia es *soma*, el rocío de la aurora es *soma*, pero aún con más frecuencia el *soma* es la planta lunar, es el jugo de la luna, la hierba luminosa celeste, es la luna misma; en su compañía, el dios Indra expulsa del cielo a los monstruos; [...] a medida que los dioses luminosos se apoderan de ella, ésta crece.”⁴¹

Sin embargo, la concepción de Soma como ‘Luna’ no se restringe a algunos himnos tardíos del *maṇḍala* 10, como algunos autores defendían, sino que está presente en todo el *Rgveda*: el *maṇḍala* 9 en su totalidad estaría, de hecho —según Hillebrandt (1927, 287)—, consagrado a la glorificación del dios Luna; se trataría de un *libro de cantos a la Luna*. La bebida que los hombres destilan sería una parte de la ambrosía divina que la luna contiene.

La luna no era para los indios védicos —o para aquellos antepasados suyos que construyeron el panteón— tan sólo el do-

⁴¹ De Gubernatis (1874, 106), adaptado de Hillebrandt (1927, 286).

minador silencioso de la noche. La luna contiene la bebida de los dioses; ella se infla para alimentarlos; es una gota (*indu-*), una ola, una fuente, un mar pleno de alimento dulce para los dioses. La poderosa imaginación popular la fue cargando, más tarde, de los atributos de un dios de la guerra, con sus armas y el rayo en la mano. Su enemigo natural era la oscuridad de la noche. Junto a Indra lucha contra todo tipo de enemigos y ayuda a sus aliados en la batalla.

También era la luna el Señor o el Amigo de las Aguas (*RV* 1.105.1 *candrāmā apsv àntár* 'la luna (aparece) en las aguas'), comparable al toro que se yergue en medio de las vacas. Es asimismo la morada de los antepasados y de los espíritus bienaventurados. También es el Señor del Tiempo, concededor de todos los misterios y verdades ocultas. El *Veda* ensalza al astro nocturno como brahmán entre los dioses, guía entre los poetas y *ṛṣi* entre los sabios.

En relación directa con esta concepción se encuentra el mito del demonio Rāhu, causante de los eclipses de luna. Como hemos visto, la luna es la copa refulgente de la que los dioses beben el *amṛta*, elixir de la inmortalidad; la relación de Rāhu con la luminaria nocturna dispensadora de bienes se estableció en la época más remota de la prehistoria, cuando los dioses y los *ásuras*, en los primeros días del mundo, batieron el océano de leche para extraer de él el *amṛta*, el licor de la vida inmortal. Rāhu robó un primer sorbo de él, pero Viṣṇu lo decapitó instantáneamente de un tajo. Dado que la bebida le había pasado por la boca y el cuello, ambas partes se volvieron inmortales; pero el cuerpo seccionado sucumbió a las fuerzas de la corrupción. Deseosa de otro sorbo, la cabeza ha estado persiguiendo desde entonces la copa del elixir: la luna. Los eclipses acontecen cuando consigue atraparla y apurarla. Pero el vaso sólo pasa por la boca y el cuello, pues no hay ya un estómago que lo retenga; después reaparece. Tras lo cual, la cabeza reanuda al punto su persecución⁴².

42 Zimmer (1995: 168s.).

Con relación a la luna, el nombre ‘Soma’ hace referencia a su naturaleza líquida, de néctar. Por tanto, no todas las características atribuidas al dios Luna fueron trasvasadas al dios Soma; el desarrollo de este trasvase se vio frenado por el hecho de que ya existían otras personificaciones de la luna en época védica: como ‘Hijo / Nieto de las Aguas’ aparecía ya *Apām Napāt*, y como ‘dios de los Antepasados’ estaba presente Yama.

4.1. El origen celeste de la planta del soma

Es una creencia muy antigua el que las plantas y el agua otorgan salud e inmortalidad. Con esta creencia se encuentra emparentado, en la concepción indoirania, el mito del origen celeste de las plantas. Tanto Soma como Haoma son reyes de las hierbas; su jugo se concibe como ‘traído del cielo’ y como ‘leche celestial’. Esta creencia toma cuerpo en la conocida leyenda del águila que arrebató el *soma* desde el cielo:

RV 1.80.2 *sá tvāmādad vṛṣā mādaḥ / sōmaḥ śyenābhr̥taḥ sutāḥ*

‘A ti (Indra) te ha excitado ese toro, esa bebida embriagadora, el *soma* prensado traído por el águila.’

RV 3.43.7ab *indra piba vṛṣadhūtasya vṛṣṇa / ā yām te śyenā usaté jabhāra*

‘¡Indra, bebe del toro (Soma) que por los (fuertes como) toros es agitado (en el agua), que para ti, para el deseoso, te ha traído el águila!’

RV 4.26.6 *rjīpī śyenó dádamāno aṃśúm / parāvātaḥ śakunó mandrām mādām / sōmam bharaḍ dādr̥hāṇó devāvān / divó amúśmād úttarād ādāya*

‘Precipitándose (y) sosteniendo el tallo, el águila, el pájaro, trajo de la lejanía la agradable bebida embriagadora, el *soma*, reteniéndolo, el amigo de los dioses, tras arrebatarlo desde el más alto cielo.’

RV 9.77.2 *sá pūrvyāḥ pavate yām divās pári / śyenó mathāyād iṣitās tiró rájaḥ / sá mádhva ā yuvate vévijāna ít / kṛṣānor ástur mánasāha bibhyúṣā*

‘Él (Soma) se purificó antaño, a quien el águila enviada robó del cielo a través de los aires; ella (el águila) se apoderó de la dulzura huyendo, con el corazón temeroso, ante el guardián Krṣānu.’

Es en los himnos RV 4.26 y 4.27, sobre todo éste último, donde la leyenda del robo de Soma por parte del águila es narrada con mayor detalle.

La saga del ‘robo del *soma*’ por un águila o un halcón transmitida por el Ṛgveda no es la única conocida en la antigüedad védica; hay toda una serie de mitos fuera del RV que narran el mismo suceso, pero no es fácil decidir si son más antiguos o más recientes que la narración ṛgvédica. Así, en *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.1.1 se cuenta: ‘Cuando Gāyatrī voló hacia Soma y lo trajo, un arquero (?) sin pies disparó hacia ella y desprendió una pluma, de Gāyatrī o del rey Soma. Ésta cayó y se convirtió en un árbol Palāśa.’⁴³ Gāyatrī es un tipo de estrofa védica personificada; no está claro por qué exactamente esta estrofa y no otra se concibió capaz de ‘traer a Soma’. De nuevo el *Śatapathabrāhmaṇa* (3.6.2.9) transmite una versión diferente: Soma se hallaba en la luna, guardado por los Gandharvas.

Quede, por tanto, constancia de la gran variedad de versiones acerca del ‘robo del *soma*’ y de la concepción de su origen celeste. Es ésta una de las pocas cuestiones que quedan claras también en la tradición india posterior al Ṛgveda, pues tanto en los *Brāhmaṇas* como en los *Purāṇas* y en la literatura épica y toda la literatura sánscrita clásica en general, la concepción del origen celeste de Soma es una constante⁴⁴.

4.2. Luna y Soma en el Ṛgveda

No han faltado autores, como A.B. Keith,⁴⁵ que consideraban el *maṇḍala* 9 del Ṛgveda —dedicado íntegramente a Soma— uno

⁴³ También en *Maitrāyaṇīsamhitā* 3.7.3 es Gāyatrī quien tiene éxito y consigue traer a Soma.

⁴⁴ Cf. Hillebrandt (1927, 296-305).

⁴⁵ Cf. Keith (1925, 171).

de los más oscuros, monótonos y carentes de sentido de toda la colección. Tal ‘carencia de sentido’ es debida a que la interpretación de Keith se opone radicalmente a la de Hillebrandt; este último consideraba que Soma se identificaba ya con la luna en el *Rgveda*, del mismo modo que parece evidente en toda la literatura posterior, mientras Keith sostenía que tal concepción era inexistente en el *RV* y que sólo podía sostenerse por conjeturas. Hillebrandt, por su parte, defiende la asociación Luna-Soma con pasajes como *RV* 9.2.6 *sám sūryeṇa rocate* ‘(Soma) brilla junto con el sol’ y 9.27.5ab *eṣá sūryeṇa hāsate pávamāno ádhi dyávi* ‘Éste (Soma) corre compitiendo con el sol, purificándose en el cielo’. Además, la asociación Luna-Soma permite comprender una larga serie de detalles que de otro modo permanecerían oscuros: por qué Soma escala el cielo ‘como un toro’, propaga su luz de claro brillo y alumbrando el cielo y la tierra; por qué es llamado ‘ordenador de los días’, se viste con un vestido que toca el cielo y se expande por todo el espacio aéreo; por qué se le llama ‘el de los mil ojos’ y ‘el de los mil rayos’, por qué se dice que aleja la oscuridad con su luz, por qué se le llama ‘pájaro celeste’, y así sucesivamente. De este modo quedarían resueltos unos cuantos ‘enigmas’ del *mandala* 9, que podría interpretarse como un libro dedicado al culto lunar.

El paralelismo entre ciertos pasajes de los himnos que mencionan a la luna y aquellos que mencionan a Indu (Soma) pueden ilustrar esta identificación:

RV 10.85.19 *návo-navo bhavati jāyamāno / áhnām ketúr uśásām ety ágram / bhāgām devébhyo ví dadhāty āyán / prá candránmās tirate dīrghám áyuh*

‘Continuamente nace de nuevo; como señal de los días avanza precediendo a las auroras; con su llegada determina la porción para los dioses; la Luna prolonga su vida hacia lo largo.’

RV 6.39.3c-4b *imám ketúm adadhur nū cid áhnām / śúcijanmana uśásás cakāra // ayám rocayad arúco rucānó / ayám vāsayaḍ vy ṛṣéna pūr-vīḥ*

‘A él (Indu) lo han hecho para siempre señal de los días; él ha creado a las auroras de nacimiento puro. Él ha iluminado con su luz a los (mundos) sin luz; él ha hecho aparecer a las muchas (mañanas) en el momento justo.’

En todo el *maṇḍala* 9 se encuentran referencias entrecruzadas, ya sea a la planta, a la luna o a su néctar. La ambrosía celeste y el *soma* terrenal se presentan siempre en íntima interconexión; el sentido del Libro 9 del *RV* sólo es apreciable si se tiene presente que el *soma* prensado en el lugar del sacrificio simboliza la ambrosía contenida en la luna.

4.3. *Agní sómagopā*

Una de las dificultades con que se encuentra cualquier intento de sistematización de la mitología védica consiste en la enorme variedad y aparente contradicción mutua entre las personificaciones e identificaciones míticas. En el caso de la luna, además de su identificación con Soma, nos encontramos con el problema de su identificación con Agni, el Fuego. En relación directa con Soma se documenta en un único himno el epíteto *sómagopā*- ‘protector’ o ‘guardián del *soma*’, aplicado a Agni:

RV 10.45.5ab *śrīṇām udāró dharúno rayīṇām / maṇṣāṇām prārpaṇaḥ sómagopāḥ*

‘Generoso en tesoros, dispensador de riquezas, excitador de los pensamientos, guardián del *soma*, ...’

Al final del mismo himno, en *RV* 10.45.12b, se documenta por segunda vez *sómagopā*, aplicado a Vaiśvānarā (‘que pertenece a toda la humanidad’), un epíteto del Agni en calidad de ‘Sol’. Esto ayudaría a resolver el problema, pues, por un lado, la identificación de Agni con el sol, y por otro, la estrecha relación del sol con Soma, plantean muchas menos dificultades.

4.4. Más sobre Soma en el RV

En el RV se mencionan a menudo ‘los cuernos de Soma’. Podría pensarse que el adjetivo *tigmásr̥ṅga-* ‘de afilados cuernos’ hace referencia a las ‘espinas’ de la piel de la planta (cf. arriba en § 2.1.2); en algunos casos podría ser una expresión metafórica por los ‘rayos’, opción que permite mantener la siguiente estrofa, extraída de una ‘canción de cuna’, donde la luna es vista como un toro ‘de mil cuernos’ o ‘mil rayos’:

*RV 7.55.7 saháśraśr̥ṅgo vṛṣabhó / yáḥ samudrād udácarat / téna sa-
hasyèna vayám / ní jánān svāpayāmasi*

‘El toro de mil cuernos que subió desde el océano: con este poderoso hacemos que las criaturas se duerman.’

Es fácil observar, a partir de los contextos en que ‘los cuernos’ de Soma son nombrados, que no es verosímil que éstos se apliquen a su ‘forma vegetal’, sino a su forma astral, la luna. En algunos lugares la identificación es casi incontestable:

*RV 9.97.9cd parīnasám kṛṇute tigmásr̥ṅgo / dívā hárir dádr̥ṣe náktam
rjráḥ*

‘El de agudos cuernos alcanza su forma plena; de día aparece como (caballo) bayo; de noche, como (caballo) blanco.’

*RV 9.15.4 eṣá śr̥ṅgāṇi dódhuvac / chíśīte yūthyò vṛṣā / nr̥ṃṇā dádhāna
ójasā*

‘Él afila sus cuernos al agitarlos de un lado a otro, el toro de los rebaños, adquiriendo valentía a través de su fuerza.’

En la concepción india es tan común como en nuestra cultura la alusión al creciente lunar mediante la comparación con los ‘cuernos’. Siendo numerosos los ejemplos en la literatura india clásica, no resulta forzado suponer la misma alusión en el RV, donde se encuentran metáforas mucho más atrevidas desde nuestro punto de vista cultural.

Si se tiene presente la ‘concepción lunar’ de Soma, es posible además aclarar por qué Soma tiene armas:

RV 9.61.30 *yā te bhīmāny āyudhā / tigmāni śānti dhūrvaYe /
rākṣā samasya no nidāḥ*

‘Las armas terribles y afiladas que tienes, protégenos (con ellas) del reproche de uno de ellos (de los enemigos).’

RV 9.91.4 *rujā dr̥ḥā cid rakṣāsah sādāmsi / punānā inda ūr̥nuhi vi
vājān / vr̥ścópāriṣṭāt tujatā vadhēna / yé ānti dūrād upanāyām eṣām*
‘¡Destruye los firmes asentamientos del maligno! ¡Purificándote, Indu, abre las viandas (del botín)! ¡Destroza desde lo alto con arma impetuosa a quien las retenga, estén cerca o estén lejos!’

Soma es, por tanto, un dios guerrero; y es un guerrero especialmente en su forma lunar, en calidad de ‘luchador contra las tinieblas’. A partir de ahí se desarrolla su personalidad como vencedor de sus enemigos y de los enemigos de los que lo adoran. Es más fuerte que los fuertes, más heroico que los héroes; él hace la luz y hace brillar al sol y las estrellas. Como tal dios guerrero, aparece ocasionalmente asociado con Indra (Índrāsomāḥ)⁴⁶ y por eso sus armas son intercambiables, apareciendo asociado el Soma celeste con la tormenta y el rayo, si bien la conexión con la lluvia procede de otra asociación más genérica con las aguas. El desarrollo de una figura guerrera de Soma con más entidad propia se vio frenado por el hecho de que ya existía Indra en la forma del ‘portador del rayo’.⁴⁷

Si nos atuviéramos a la imagen simple de la planta del *soma* golpeada o macerada, parecería semánticamente exagerada la serie de verbos que se utilizan para la expresión del ruido correspondiente; en esta serie tenemos *kraṇd-*, *ru-*, *vās-* y *stan-*, que sig-

46 Cf. RV 7.104.3-4.

47 La idea presente en la *Chāndogyopaniṣad*, según la cual la muerte llega de la luna en un rayo, parece no ser ajena a concepciones realmente muy antiguas (Hillebrandt 1927, 336’).

nifican aproximadamente ‘bramar’ o ‘tronar’. De nuevo tenemos que contar aquí con los ‘modelos celestes’ de la planta:

*RV 9.97.33cd éndo viśa kaláśaṃ somadhānaṃ / krándann ihi
sūryasyópa raśmím*

‘¡Entra, Indu, en la tinaja que contiene al *soma*! ¡Ve bramando hasta el brillo del sol!’

*RV 9.86.9 divó ná sānu stanáyann acikradad / dyaúś ca yásya pṛthivī
ca dhármabhiḥ*

‘Tronando como las espaldas del cielo, ha bramado (él), bajo cuyos preceptos cielo y tierra están.’

De todas formas, no parece muy esclarecedor el suponer que los poetas védicos nos están hablando del ‘bramar’ o ‘tronar de la luna’, sino que en este punto debe tenerse presente que el ritual del *soma* se concibe como un ‘reflejo’ de la concepción cosmológica védica, que comentaremos más adelante (cf. 4.9.3): los ‘bramidos’ del *soma* terrestre se corresponden con el trueno, el ruido del Soma que se encuentra en el ‘filtro celeste’.

Soma es asimismo ‘señor de la palabra’ (*vācaspati-*), es decir, tanto del trueno como de las voces y cantos de los cantores celestes y terrestres a los que excita su bebida. Se le atribuye la elocuencia⁴⁸ y es comparado con⁴⁹ o recibe directamente el nombre de cantor⁵⁰. La acción de la bebida sobre el espíritu de los cantores está siempre presente en la concepción del Soma *Vācaspati*, pero sería un error atribuir la relación entre *Vācaspati* y las voces de sus adoradores a la sola acción de la bebida embriagadora, pues también Soma mismo levanta su voz. En realidad, la concepción descansa sobre un elemento mitológico, y la pista sobre este elemento puede estar en las narraciones de los *Brāhmaṇas* en las que los dioses adquieren el Soma de los Gandharvas a cambio de *vāc* (‘la Palabra’).

48 RV 6.39.1

49 RV 9.71.7.

50 RV 9.7.6.

Como bebida de Indra, también es Soma su compañero en las hazañas; por eso no es de extrañar que Soma esté también cercano a las divinidades del viento:

RV 9.31.3ab túbhyam vātā abhipriyas / túbhyam arṣanti síndhavaḥ

‘Para ti (soplan) agradables los vientos; para ti fluyen las corrientes.’

Esta relación especial tiene su principal reflejo mitológico en la amistad de Soma con los Marut, los ‘intrépidos’:

RV 9.96.17 sísum jajñānām haryatām mrjanti / śumbhānti váhniṃ marúto gaṇéna / kavír gīrbhiḥ kāvyenā kavīḥ sán / sómaḥ pavitram áty eti rébhan

‘Ellos limpian al cachorro recién nacido, al deseable; los Marut adornan al guía con su hueste; siendo sabio por sus cantos, (y) por su saber sabio, atraviesa Soma el filtro susurrando.’

Antiguas creencias populares se encuentran en la base de esta asociación entre los Marut y Soma; éste recibe incluso los apelativos de *marútoat*⁵¹ ‘acompañado de los Marut’ y *marúdgana*⁵² ‘cuya hueste son los Marut’. También se asocia ocasionalmente a Soma con Rudra⁵³ y con Parjanya⁵⁴.

Al igual que el *soma* terrestre tiene su modelo celeste o ‘correlato macrocósmico’ en la luna, y el susurro del tallo en el trueno, así los cantos de los sacerdotes tienen su correlato en los himnos de los Marut. Ellos son los cantores en el cielo, y por eso no es siempre posible distinguir en los himnos védicos si se hace referencia a los cantores celestes o a los terrestres. Probablemente, como en muchos casos similares, los propios

51 RV 6.47.5.

52 RV 9.66.26.

53 Por ejemplo, a ambos se les dedica el himno RV 6.64; cf. *Atharvaveda* 19.17.3 y 18.3.

54 RV 9.82.3 y 9.113.3.

autores de los himnos juegan intencionadamente con esa ambigüedad.

4.5. *Soma y las aguas*

La creencia en la luna como ‘señor de las aguas’ es muy antigua y no está limitada al ámbito indio. En *Aitareyabrāhmaṇa* 8.28.15 leemos: *candramaso vai vr̥ṣṭir jāyate* ‘la lluvia nace de la luna’; y en el ya citado *RV* 1.105.1: *candrāmā apsv àntár* ‘la luna (aparece) en las aguas’. El *maṇḍala* 9 abunda en estrofas que se mueven, con toda clase de expresiones ricas en metáforas, alrededor del pensamiento según el cual el *soma* terrestre es un reflejo del celeste, y de igual manera se agita en el seno de las aguas:

RV 9.86.33a-c *rājā śindhūnām pavate pátir divá / r̥ṭásya yāti pathí-
bhiḥ kánikradat / sahásradhāraḥ pári śicyate háriḥ*

‘El rey de las corrientes se purifica, el señor del cielo; avanza rugiendo por las sendas del orden (sacrificial). En mil chorros es vertido el dorado (caballo).’

Y en relación directa con su cualidad de ‘señor de los fluidos’ —y quizá también como ‘toro’— Soma es el ‘portador del semen’ (*retodhā*)⁵⁵ y otorgador de la fertilidad⁵⁶:

RV 9.74.5cd *dádhāti gárbham áditer upástha ā / yéna tokām ca tána-
yam ca dhāmahe*

‘Él deposita en el seno de Áditi el embrión mediante el cual obtenemos hijos y descendencia.’⁵⁷

⁵⁵ *RV* 9.86.39b.

⁵⁶ Es probable que la fantástica aserción de las *Upaniṣad*, según la cual la Humanidad es lluvia procedente de la luna, se encuentre en relación, vía *Brāhmaṇas*, con estas concepciones védicas (Hillebrandt 1927, 345 s.)

⁵⁷ O’Flaherty (1981, 121-124) ofrece una interesante traducción y comentario de *RV* 9.74.

El señor de las aguas celestes lo es también, por supuesto, de las de la tierra:

RV 1.91.22b *tvám apó ajanayas tvám gāh*

‘Tú (, Soma,) has traído las aguas, tú las vacas.’

RV 9.8.8ab *vr̥ṣṭīm diváh pári srava / dyumnám pṛthivyā ádhi*

‘¡Fluye lluvia desde el cielo (y) poderío desde la tierra!’

RV 9.106.9 *ā nah sutāsa indavaḥ / punānā dhāvātā rayīm /*

vr̥ṣṭidyāvo rītyāpaḥ svarōidāḥ

‘¡Gotas exprimidas, fluid riqueza para nosotros al purificaros!
¡Vosotras hacéis que el cielo llueva (y) que las aguas fluyan, (vosotras) encontráis la luz!’

En esta última estrofa se comparan las gotas que fluyen a través del filtro con las gotas de lluvia. Las palabras *vr̥ṣṭidyāvo rītyāpaḥ* ‘hacéis que el cielo llueva (y) que las aguas fluyan’ sólo se entienden si se concibe al jugo del *soma* como un reflejo de la lluvia.

Bergaigne⁵⁸ realiza una importante distinción entre el agua de lluvia y el Soma celestial, pero en los himnos no siempre es posible observar tal distinción, pues en el lenguaje metafórico la identificación entre una y otro es continua, y la lluvia es concebida también como el semen o la orina del toro-Soma celeste:

RV 9.85.10 *divó nāke mádhujihvā asaścáto / venā duhanty ukṣāṇam giriṣṭhām / apsú drapsām vāvṛdhānām samudrá ā / síndhor ūrmā mádhumantam pavitra ā*

‘En la bóveda del cielo, los adoradores de lengua de miel ordenan las invencibles corrientes del toro que habita las montañas, la gota que ha crecido en las aguas, en el océano, la ola del río, dulce, hacia el filtro.’

⁵⁸ Bergaigne (1878-1883, I 165).

4.6. *Kaví Sóma*

Frecuentemente es llamado Soma *kaví*⁵⁹ ('sabio, poeta') en el RV. El desarrollo de Soma como divinidad de la sabiduría se fundamenta en su carácter de dios Luna, pues la luna es el señor del tiempo, y él conoce y ordena su curso. Alarga la vida de los hombres, es el alma del sacrificio en el *Veda* y el señor de los sacrificadores en época postvédica. Él asigna a los dioses el lote que a cada uno corresponde en el sacrificio (cf. RV 10.85.19, ya citado en 3.2: *bhāgām devēbhyo ví dadhāty āyán* 'con su llegada determina la porción para los dioses'). La luna tiene una posición preeminente entre los dioses⁶⁰; por el poder de su sabiduría⁶¹ conoce y asigna el nombre y el linaje de éstos. Como tesoro de toda la sabiduría, es la fuente de los pensamientos y de los cantos.

RV 9.107.7 sómo mīdhvān pavate gātuvoittama / ṛṣir vipro vicakṣaṇáh / tvám kavír abhavo devavītama / ā sūryam rohaya diví

'Soma, premiador, se purifica, el mejor conocedor del camino, el *ṛṣi* elocuente (y) clarividente. Tú te has convertido en el sabio que mejor invita a los dioses; ¡quieras tú hacer que el sol suba en el cielo!'

Soma rivaliza, por tanto, en su calidad de 'dios de la sabiduría', con Brhaspati, el dios que sintetiza de manera más acabada el concepto de sabiduría sacerdotal.

4.7. *Soma y Gandharva*

La palabra *gandharvá-* aparece 20 veces en el RV, y sólo tres de ellas en plural⁶². Se encuentra emparentada con el avéstico reciente (av.r.) *gāndərəβa*, sin que pueda sostenerse ya la polémica comparación con gr. Κένταυρος.⁶³ El vocablo hace referencia a

59 Cf. Grassmann (1996⁶, 318-320).

60 Cf. RV 9.6.8; 9.87.2 y 3; 10.90.13.

61 Cf. RV 9.7.4; 9.9.1; 9.92.3; 9.94.3; 9.107.6 y 23; etc.

62 Cf. Grassmann (1996⁶, 376 s.).

63 Cf. Mayrhofer (1992-2001, I 462).

una divinidad o a un tipo concreto de divinidades relacionadas de manera especial con el sol y con el viento. En el RV no aparece únicamente como nombre propio, sino también como apelativo de diversos dioses, entre ellos Soma:

RV 9.86.36 *saptá svásāro abhí mātārah śísuṃ / návaṃ jajñānām jényaṃ vipaścítam / apām gandharvām divyām nṛcákṣasaṃ / sómaṃ víśvasya bhúvanasya rājāse*

‘Siete hermanas⁶⁴ (llegan) como madres hacia el niño recién nacido, el noble, el conocedor de la elocuencia, el celeste *gandharva* de las aguas, el observador de los hombres, Soma, para que reine sobre todo el universo.’

En la literatura posterior, *gandharva* se asocia frecuentemente a las *apsaras*- o ‘ninfas celestes de las aguas’, como su correlato masculino; por tanto *apām gandharvā-* sería equivalente a ‘el hombre’ o ‘el marido de las aguas’. Esta idea puede verse reforzada por la posible relación etimológica de *gandharvā-* con el verbo *ia. gadh-* ‘agarrarse (a), aferrarse (a)’ y con al. *Gatte* ‘marido, esposo’.⁶⁵ Expresiones paralelas serían *pátih śindhūnam* (RV 9.15.5c) ‘señor de las corrientes’, *pátir jánīnām* (RV 9.86.32d) ‘señor de (sus) mujeres (las corrientes de agua)’, *pátir gāvām* (RV 9.72.4b) ‘esposo de las vacas’, y otras similares. En todas ellas resalta la condición de Soma como elemento masculino, en contraposición al elemento femenino de las aguas.

Gandharva aparece también con cierta claridad referido al carácter lunar de Soma en la siguiente estrofa:

RV 9.85.12 *ūrdhvó gandharvó ádhi nāke asthād / víśvā rūpā praticákṣāṇo asya / bhānūh śukrēna śocíṣā vy ādyaut / prārūrucad ródasī mātārā śúcīh*

⁶⁴ Los pensamientos piadosos (*dhītáyah*); cf. RV 9.8.4.

⁶⁵ Propuesta de Güntert, *cit.* por Mayrhofer (1956-1980, I 321 s.); cf. Mayrhofer (1992-2001, I 460 s.); la investigación sobre su etimología se ve probablemente dificultada por cambios fonéticos inducidos por tabú.

‘El *gandharva* se ha alzado sobre el firmamento, manifestando todo su esplendor. Su rayo se ha encendido con un ardor brillante; él ha iluminado, puro, a sus madres, los dos mundos.’

Con el apelativo *gandharva* se distingue también al arquero celestial Krṣānu, el guardián del *soma* (cf. § 3.1), que dispara su flecha contra el pájaro que arrebató la planta sagrada⁶⁶, y amenaza a la humanidad con sus flechas⁶⁷. Es éste un indicio de la ambivalencia del apelativo *gandharva*, unas veces agradable y amistoso, y otras oscuro y desfavorable. La explicación a esto podría ser (así Hillebrandt 1927, 381 s.) que nos encontramos ante una creencia exterior al brahmanismo, que fue sólo parcialmente asimilada y ‘santificada’ por éste.

4.8. *Soma y la realeza*

La frecuente invocación a Soma como ‘rey’ (*rājan-*) parece estar, a primera vista, fuera de todo condicionamiento contextual, es decir, muchas veces podría parecer un simple aditamento sin especial relevancia en los himnos. B. Schlerath⁶⁸ ha mostrado, sin embargo, que en un gran número de pasajes es posible entrever que el ‘rey Soma’ es nombrado como tal en circunstancias contextuales concretas. Atendiendo a la caracterización de la realeza resultante de los himnos del *Rgveda*, las referencias pueden distribuirse en tres grupos: a) el dominio sobre los pueblos o tribus; b) el dominio sobre el mundo; y c) la realeza en conexión con la actividad propia de cada divinidad.

4.8.1. *El dominio sobre los pueblos*

En la siguiente estrofa, Soma es comparado con un ‘rey de pueblos’:

66 Cf. RV 4.27.3; 9.77.2 etc.

67 RV 1.155.2.

68 Schlerath (1960, 36-39, 61 s., 86-93).

RV 9.7.5 *pāvamāno abhī spṛdho / víśo rājeva sīdati / yád im rṇvánti vedhásah*

‘El que se purifica abarca a todos los contrincantes, como el *rey* a las estirpes, cuando los adoradores lo ponen en movimiento.’

El camino que Soma constituye entre el mundo terrestre y el celeste se describe en íntima conexión con su poder, su ‘dominio sobre los pueblos’:

RV 9.86.37 *īśāná imā bhúvanāni vīyase / yujāná indo haritaḥ suparṇyāḥ / tās te kṣarantu mádhumad ghr̥tām páyas / táva vraté soma tiṣṭhantu kṛṣṭáyah*

‘Como *dominador* recorres tú estos mundos, enjaezando tus (caballos) bayos de hermoso plumaje. Que ellos viertan tu manteca (y) leche dulce; que los pueblos se mantengan a tus órdenes, oh Soma.’

4.8.2. El dominio sobre el mundo

RV 9.97.24 *pavitrebhiḥ pāvamāno nr̥cákṣā / rājā devānām utá mártiyanām / dvitā bhuvad rayipāti rayīnām / ṛtām bharat súbhṛtaṃ cārv induḥ*

‘Purificándose a través de los filtros, el que observa a los hombres, el *rey* de los dioses y de los mortales, se ha vuelto doblemente sabio, el señor de las riquezas; él ofrenda la verdad bien presentada (y) adorable, el Jugo.’

En la estrofa siguiente parece como si la doble relación que enlaza a Soma con los dioses y con los hombres fuera la responsable de su consideración como ‘rey’:

RV 9.70.3 *té asya santu ketávó ‘mr̥tyavó / ‘dābhyāso janúṣī ubhé ánu / yébhīr nr̥mṇā ca devyā ca punatá / ād id rājānam manānā agr̥bh̥nata*

‘Que alcancen a ambas estirpes estos sus rayos de luz inmortales (e) infalibles, mediante los cuales se purifican las fuerzas humanas y las divinas. Sólo entonces comprenden al *rey* (Soma) los que meditan.’

RV 9.85.3 *ádabdha indo pavase madántama / ātméndrasya bhavasi dhāsír uttamáh / abhí svaranti bahávo manīṣiṇo / rājānam asyá bhúvanasya niṃsate*

‘Como infalible, oh Indu, te purificas, como el más embriagador; tú eres el propio Indra, su más excelsa bebida refrescante. Muchos ofrendadores de cantos sagrados cantan a coro; ellos besan al rey de este mundo.’

4.8.3. La realeza de Soma en conexión con su ‘actividad’

Soma es llamado ‘rey’ en algunos contextos muy determinados. Así, por ejemplo, en el momento en que el *soma* prensado ‘se purifica’ (*pávamāna-*) cayendo desde las piedras de prensar —o mejor aún, desde otro recipiente— a través del filtro, en tal contexto suele llevar Soma el apelativo o la consideración de ‘rey’. Veamos algunos ejemplos:

RV 9.61.17 *pávamānasya te ráso / mádo rājann aduchunáh / ví vāram ávyam arṣati*

‘Tu jugo, cuando tú *te purificas*, oh *rey*, bebida embriagadora que no esconde en sí ningún mal, fluye a través de la lana de oveja.’

RV 9.76.4 *vísvasya rājā pavate swardíśa / rṭásya dhītím ṛṣiṣāḷ avīvaśat / yáh sūryasyāṣireṇa mrjyáte / pitā matinām ásamaṣṭakāvyaḥ*

‘El *rey* sobre todo lo que el sol ve, *se purifica*; él ha gritado en alto la verdad, superando a los cantores celestes, el que es purificado por los rayos del sol, el padre de los pensamientos, el profeta sin rival.’

Así pues, el momento en que Soma se purifica pasando a través del filtro parece ser un momento de manifestación de la realeza. Asimismo, cuando el rey se halla sentado en su carro, realiza una ostentación de poder en toda su plenitud; así podemos interpretar la comparación del filtro, a través del cual pasa Soma, con un carruaje real:

RV 9.83.5 *havír haviṣmo máhi sádma dáivyaṃ / nábho vásānaḥ pári
yāsy adhvarám / rājā pavitraratho vājam āruhaḥ / sahásrabhr̥ṣṭir jayasi
śrávo br̥hát*

‘Como ofrenda, ¡oh tú dotado de ofrendas!, transformas la gran sede celestial, la ceremonia sagrada, envolviéndote en una nube. Como un *rey* cuyo carruaje es el *filtro*, te has subido a la fuerza victoriosa; como Dotado de Mil Púas ganas una gloria excelsa.’

Ya hemos visto arriba (§ 4.2.1) que el *soma* prensado en el sacrificio puede también recibir el nombre de ‘océano’ o ‘mar’, con la intención de resaltar su plenitud. He aquí un ejemplo junto con el apelativo de ‘rey’:

RV 9.97.40 *ákrān samudráḥ prathamé vídharmañ / janáyan prajā
bhúvanasya rājā / víṣā pavitre ádhi sāno ávye / br̥hát sómo vāvr̥dhe suvāná
índuḥ*

‘El *océano* ha bramado en su primera expansión, dando origen a las criaturas, el *rey* del mundo. Como un toro sobre el filtro, se ha hecho grande sobre el lomo de oveja, Soma, la gota exprimida.’

Esta estrofa parece tratarse de uno de los pasajes r̥gvédicos que permiten reconstruir una ‘ampliación cosmológica’ del ritual; es decir, aquellas descripciones del ritual en que la ceremonia se concibe como una reproducción a escala de acontecimientos que han tenido o tienen lugar en el ‘macrocosmos’. Cuando el jugo del *soma* en bruto, aún sin purificar, es vertido en el filtro, de esa forma se alza a la vez sobre las espaldas de la bóveda celeste. Cuando gira en el filtro bramando, se escucha el retumbar del trueno, al hallarse Soma en su filtro celeste; pero después, al filtrarse, fluye hacia abajo, hacia la tierra, en forma de lluvia que todo lo humedece y todo lo fecunda. Se recolecta en el océano terrestre como en una inmensa tinaja; pero este mar en el que ahora gira el *soma*, y que es incluso idéntico a él, también puede ser invocado como ‘río’. Según la concepción védica, esta agua fluye alrededor del disco terrestre y representa la frontera entre

el cielo y la tierra. Es la misma agua acerca de la cual innumerables veces se dice en el RV que ‘queremos atravesar’, a cuya otra orilla ‘queremos trasladarnos’, evidentemente para alcanzar el cielo. Desde este océano se levanta el sol cada mañana; por eso se dice de Soma que él hace subir o brillar al sol. He aquí parte del material de apoyo a la conexión entre la realeza de Soma y su manifestación cosmológica:

RV 9.85.9 ádhi dyām asthād vṛṣabhó vicakṣaṇó / 'rūrucad ví divó rocanā kavīḥ / rājā pavítram áty eti róruvad / diváh pīyūṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ

‘El toro ha escalado el cielo, el de mirada amplia; ha iluminado a lo lejos las luminarias del cielo, el sabio. El rey atraviesa el filtro bramando; ellos (los sacrificadores) ordeñan la crema del cielo que observa a los hombres.’

RV 9.86.8 rājā samudrām nadyò ví gāhate / 'pām ūrmīm sacate síndhuṣu śrítáḥ / ádhy asthāt sānu pávamāno avyáyaṃ / nābhā pṛthivyā dharúno mahó diváh

‘El rey se sumerge en el océano, en los ríos; él sigue la onda de las aguas, puesto en las corrientes; purificándose, se puso en el lomo de lana de oveja, en el ombligo de la tierra, portador del gran cielo.’

RV 1.91.4 yā te dhāmāni diví yā pṛthivyām / yā párvateṣv óṣadhīṣv apsú / tébhir no víśvaiḥ sumánā áheḷan / rājan soma práti havyā gṛbhāya

‘Tus moradas en el cielo, sobre la tierra, en las montañas, en las plantas, en las aguas, ¡con todas ellas acoge benévolo, sin cólera, nuestras ofrendas, oh rey Soma!’

Por tanto, del material que principalmente recoge el *maṇḍala* 9 se deduce con claridad una asociación o conexión entre la ‘realeza’ de Soma y su ‘purificación’, y a partir de estos datos es posible afirmar que Soma *pavamāna* es ‘rey’ de una manera muy característica.

4.9. El 'asesinato' de Soma

Adolf. E. Jensen⁶⁹ recopiló mitos de todo el mundo en favor de su teoría acerca de un mito primordial según el cual un dios —identificado frecuentemente con la luna y también con un toro— fue muerto *in illo tempore* para que de su cuerpo surgieran las plantas comestibles y la humedad dadora de vida en todas sus formas (agua, plantas, semen), 'asesinato' que se repite ritualmente cuando se come o consume el cuerpo de la divinidad para garantizar la renovación anual de la tierra. Herman Lommel⁷⁰ amplió al ámbito indoiranio el material de apoyo para esta teoría, mostrando pasajes védicos en los que el prensado (*su-*) de la planta del *soma* podría estar interpretado como el 'asesinato' (*han-*) del dios Soma. Por ejemplo, en *Taittirīyasaṃhitā* 6.4.8.1, Mitra se mostraba reacio a asistir al sacrificio de Soma porque él es *mitra-* 'amigo', pero finalmente participó en el asesinato, y así el ganado se apartó de él (diciendo): *mitrāḥ sán krūrám akar* '(aun) siendo Mitra [amigo] ha realizado un acto cruel (sangriento)'. Al mezclar el *soma* con leche (= vaca), Mitra recupera de nuevo su ganado.

Pero cabría interpretar estos datos en el sentido de que el asesinato del dios Soma no es un antiguo mito heredado, sino el resultado de una especulación teológica a partir del verbo *han-*, que en el *RV* nunca se usa para el prensado del *soma*, pero en algunos contextos aparecería simplemente en lugar de *su-* 'exprimir' o 'pensar', y algunos teólogos brahmánicos lo habrían interpretado con arreglo a su significado etimológico de 'matar' o 'asesinar'. Igualmente se puede ser crítico con el papel de Mitra, pues podría ser debido exclusivamente a otra especulación, ya que el uso de *mitra-* con el sentido de un apelativo favorable sólo se documenta después del *RV*. Tampoco la denominación de Soma como 'toro' tiene por qué estar provista de una relevancia mítica, sino que puede tratarse de una simple metonimia

69 Cf., especialmente, Jensen (1948, 89-92).

70 H. Lommel (1949), cit. por Schlerath (1987a, 195 s.) y Schlerath (1987b, 345 s.); cf. también Oberlies (1999, 142-144).

poética, al compararse el zumbido del *soma* en el filtro con los bramidos de un toro, aunque también puede tener algo que ver el mezclado con leche, que se metaforiza en el encuentro de la vaca con el toro.

Las dudas sólo se resolverían si se encontrara en el *RV* algún indicio que apuntara hacia esta idea directamente o, al menos, al intento de ocultación o ‘tabuización’ de este *krūrám* o ‘acto sangriento’. Bernfried Schlerath⁷¹ ha contribuido a resolver la cuestión en sentido positivo. En efecto, en un pasaje del *maṇḍala* 9 del *RV* se lee:

RV 9.68.4d *sām jāmbhīr nāsate rākṣate śīraḥ*
 ‘Mientras cohabita con las *hermanas*, (Soma) se protege la cabeza.’

Las ‘hermanas’ son los dedos de los sacerdotes que presan el *soma*⁷²; la expresión *rākṣate śīraḥ* ‘se protege la cabeza’ es explicada por Geldner⁷³ de la siguiente forma: ‘sofern er selbst bei dem Zerschlagen der Stengel nicht zugrunde geht’ (= ‘en tanto que él mismo no perece al ser destruido el tallo’). Lüders⁷⁴, en cambio, traduce: ‘Wenn er sich mit seinen Verwandten vereinigt, gewährt das Oberhaupt ihm Schutz’ (= ‘cuando él se junta con sus parientes, el capitán le otorga protección’). Por tanto, para Lüders *śīraḥ* es el sujeto, con el sentido de ‘capitán’ o ‘caudillo’, que vendría a ser el Soma celeste, que acoge al *soma* prensado en el lugar del sacrificio, mediante su unión con él tras su subida al cielo.

Hay una serie de datos que permiten descartar la interpretación de Lüders: 1) nunca aparece *rakṣ-* ‘proteger’ utilizado en voz media cuando tiene como objeto a seres humanos o animales; al respecto, es interesante la distinción activa / media en el uso de *vratām rakṣati* ‘él vigila el voto / la promesa (de otro)’ frente a *vratām rakṣate* ‘él vigila (= mantiene) (su) voto / promesa’; 2) Lüders

71 Schlerath (1987a) y Schlerath (1987b, 346-348).

72 Geldner (1951, III 58^o).

73 Geldner (1951, III 58), comentario a 4d.

74 Cit. por Schlerath (1987a, 195).

traduce *śíras-* como ‘capitán’ basándose en RV 1.43.9c *mūrdhā nābhā* ‘cabeza sobre el ombligo (del mundo)’ (referido a Soma), interpretando *śíras-* ahora como ‘cabeza en el parentesco’; pero es que *śíras-* no significa lo mismo que *mūrdhān-*, palabra que tiende al sentido más genérico de ‘lo que está arriba’, es decir, significa ‘cabeza’, pero también ‘cumbre’, ‘comienzo’, ‘lo primero’; *śíras-*, en cambio, significa claramente ‘cráneo’ y nunca hace referencia a ‘arriba’ ni al sentido de ‘preeminencia’ que requiere su traducción como ‘capitán’.

Por tanto, la interpretación correcta es la de Geldner: “él (Soma) protege su cabeza” o “se protege la cabeza”. Se trata de uno de los escasos pasajes del RV donde de manera críptica e indirecta se hace referencia al ‘asesinato de Soma’, aunque se suaviza diciendo que su muerte no es completa ni para siempre, sino que Soma ‘salva su cráneo’ y sigue viviendo en el cielo más alto, de donde regresa como lluvia dadora de vida para continuar viviendo en las plantas, especialmente como *vānaspāti-* o ‘señor de las plantas’.

El ‘asesinato’ de Soma se oculta en el RV de igual manera que su naturaleza lunar. Ambas ideas salen de nuevo a la luz a partir del *Yajurveda*. Pasajes que apuntan a la ‘tabuización’ de la ‘muerte’ de Soma pueden ser los siguientes:

RV 10.94.10a *vṛśā vo aṃśúr ná kílā riṣāthana*

‘Vuestro tallo es un toro: ¡no debéis sufrir daño!’ (a las piedras de prensar)

En algunos casos podríamos hallarnos ante eufemismos que tratan de embellecer el proceso de prensado mediante metáforas como “las piedras de prensar danzantes”, la “unión amorosa entre Soma y las piedras” o “las piedras jugando como niños”:

RV 10.94.4c *saṃrābhya dhīrāḥ svāsrbhir anartīṣur*

‘Las sabias (piedras) danzaban abrazadas por las hermanas (= los dedos).’

RV 9.82.3d *sám grāvabhir nasate vīté adhoaré*

‘(Soma) cohabita con las piedras cuando el sacrificio está preparado.’

RV 10.78.6ab *grāvāṇaḥ ... ádrayo ná viśvāhā / śísūlā ná kriḍáyah*

‘Las rocas ... como rocas que todo lo golpean (?), jugando como niños ...’

Por tanto, según Schlerath, es posible entrever en los himnos del RV los reflejos del mito arcaico postulado por Jensen, acerca de un dios que, como representante de todas las plantas, en especial las comestibles, debe ser sacrificado para restaurar el equilibrio de la naturaleza e impedir que se agote la fecundidad del suelo.

5. Conclusiones

Este recorrido por los testimonios textuales de *soma* en los himnos del *Rgveda* comienza por las alusiones más concretas a la morfología del vegetal y sus posibles circunstancias ecológicas. Continúa después con su ofrenda en el ritual, y alcanza su culmen con el complejo ideológico del *soma* como ‘rey’ y como ‘dios’, que fue tomando forma desde la época prehistórica hasta la actualidad. Asistimos, de este modo, a un ejemplo arquetípico del pensamiento de la India clásica, que, a pesar de hallarse fuertemente enraizado en la naturaleza, es capaz de elevarse hasta las más altas cotas de la expresión poética del sentimiento mítico-religioso, manteniendo y renovando a la vez los recursos heredados de la tradición poética indoeuropea.

Referencias bibliográficas

AITCHISON, J.E.T. (1888) *Transactions of the Linnean Society of London. 2nd Ser. Botany. Vol. III, Part I: The Botany of the Afghan Delimitation Commission*, London, The Linnean Society.

ANQUETIL-DUPERRON, A.-H. (1771) *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées theologiques, physiques & morales de ce*

legislateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses, Paris, Tiliard.

BERGAIGNE, A. (1878-1883) *La Religion Védique d'après les Hymnes du Rig-Veda* (3 vols.), Paris, F. Vieweg Libraire-Éditeur.

BROUGH, J. (1971) "Soma and *Amanita muscaria*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 34/1, 331-362. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0041977X0012957X>

CALAND, W. & HENRY, V. (1906-1907) *L'agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice dans le culte védique*, Paris, Leroux.

DE GUBERNATIS, A. (1874) *Lecture sopra la mitologia vedica*, Firenze, Successori Le Monnier.

FALK, H. (1989) "Soma I and II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 52/1, 77-90. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0041977X00023077>

FRANZ, H.G. (1990) *Das alte Indien. Geschichte und Kultur des indischen Subkontinents*, München, Bertelsman.

GAMKRELIDZE, T.V. & IVANOV, V.V. (1995) *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, Berlin / New York, Mouton de Gruyter.

GELDNER, K.F. (1951) *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (3 vol. + cuarta parte a cargo de J. Nobel 1957), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

GRASSMANN, H. (1876-1877) *Rig-Veda. Übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen*, Leipzig, F.A. Brockhaus.

GRASSMANN, H. (1996⁶) *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozińska, Wiesbaden, Harrassowitz VERLAG.

HILLEBRANDT, A. (1927) *Vedische Mythologie*, zweite veränderte Auflage, I. Band, Breslau, Verlag von M. & H. Marcus.

HOUBEN, J.E.M. (2003) "The Soma-Haoma problem : Introductory overview and observations on the discussion", *Electronic Journal of Vedic Studies*. 9/1, 1-47. DOI: <https://doi.org/10.11588/ejvs.2003.1.783>

JAMISON, S.W. & BRERETON, J. (2014) *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India* (3 vols.), Oxford / New York, Oxford University Press.

JENSEN, A.E. (1948) *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, Schröder.

KANE, P.V. (1941) *History of Dharmasāstra II*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

KEITH, A.B. (1925) *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

LEHMANN, J. (2000) "Die ursprüngliche rigvedische Somapflanze war weder grüne Pflanze noch Pilz: Gepresst wurden Bienenwaben. Sicht eines Entomologen", en: Forsman B. Plath R. (eds.). *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik: Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*. Wiesbaden, Reichert, 295-314.

LOMMEL, H. (1949) "Mithra und das Stieropfer", *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 3, 207-218. <https://www.jstor.org/stable/40341243>

MAYRHOFER, M. (1956-1980) *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen / A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Heidelberg, Winter.

MAYRHOFER, M. (1992-2001): *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, Winter.

MÜLLER, M. (1855) "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 9, 3/4, I-LXXXII. <https://www.jstor.org/stable/43359490>

NYBERG, H. (1995) "The problem of the Aryans and the Soma: The botanical evidence", en: Erdosy, G. (ed.) *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture, and Ethnicity*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 382-406.

OBERLIES, Th. (1998) *Die Religion des Rgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Rgveda*, Wien, Publications of the De Nobili Research Library.

OBERLIES, Th. (1999) *Die Religion des Rgveda. Zweiter Teil: Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Rgveda*, Wien, Publications of the De Nobili Research Library.

OBERLIES, Th. (2012) *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin, Verlag der Weltreligionen im Inselverlag.

O'FLAHERTY, W.D. (1981) *The Rig-Veda. An Anthology*, London, Penguin Books.

OLDENBERG, H. (1894 / 1917²) *Die Religion des Veda*, Berlin (2^a ed. Stuttgart / Berlin 1917).

OLDENBERG, H. (1912) *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten. [II.] Siebentes bis zehntes Buch*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

PARPOLA, A. (1995) "The problem of the Aryans and the Soma: Textual-linguistic and archaeological evidence", en: Erdosy, G. (ed.) *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture, and Ethnicity*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 353-381.

PUHVEL, J. (1993²) *Comparative Mythology*, Baltimore / London, Johns Hopkins University Press.

RIX, H. & al. (2001²) *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden, Reichert.

SCARLATA, S. (1999) *Die Wurzelkomposita im Ṛg-veda*, Wiesbaden, Reichert.

SCHLERATH, B. (1960) *Das Königtum in Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 33/3)*, Wiesbaden, F. Steiner.

SCHLERATH, B. (1987a) "rākṣate śírah RV 9,68,4", *Studien zur Indologie und Iranistik*. 13/14, 195-200.

SCHLERATH, B. (1987b) "The Slaying of the God Soma", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 68 (reprint), Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume, Poona, 345-348.

SHAH, N.C. (2015) "Soma, an Enigmatic, Mysterious Plant of the Vedic Āryas: An Appraisal", *Indian Journal of History of Science*. 50/1, 26-41. DOI: 10.16943/ijhs/2015/v50i1/48110

STAAL, F. (2009) *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*, New Delhi, Penguin Global.

STEIN, A. (1931) "On the ephedra, the Hūm plant, and the Soma" *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*. 6, 501-514. <https://www.jstor.org/stable/607681>

STUHRMANN, R. (1985) "Worum handelt es sich beim Soma?" *Indo-Iranian Journal*. 28, 85-93. <https://www.jstor.org/stable/24654022>

STUHRMANN, R. (2006) "Rgvedische Lichtaufnahmen. Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis", *Electronic Journal of Vedic Studies*. 13/1, 1-93. DOI: <https://doi.org/10.11588/ejvs.2006.1.2150>

VAN NOOTEN, B. & HOLLAND, G. (1994) *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. <https://liberalarts.utexas.edu/lrc/rigveda/index.php>

WACKERNAGEL, J. & DEBRUNNER, A. (1896-1957) *Altindische Grammatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

WASSON, R.G. (1969) *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, Harcourt Brace. & World.

WITZEL, M. & Gotō, T. (2007) *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von M.W. und T.G. unter Mitarbeit von E. Dōyama und m. Ježić, Frankfurt am Main / Leipzig, Verlag der Weltreligionen im Inselverlag.

ZIMMER, H. (1879) *Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier. Nach den Saṃhitā dargestellt*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

ZIMMER, H. (1995) *Mitos y símbolos de la India*, ed. a cargo de Joseph Campbell, trad. de Francisco Torres Oliver, Madrid, Ediciones Siruela.