

Mito y ritual en la leyenda de Purūravas y Urvaśī (RV 10.95) [Trabajos preparatorios para la traducción del Ḍgveda, 6]¹

Francisco J. Rubio Orecilla – Zaragoza

[The well known dialogue between the king Purūravas and the *apsaras* Urvaśī (RV 10.95) is here translated and commented. Different versions of the frame history are too translated (Sāyaṇa's commentary, § 6; KS 8.10, § 11—to which a textual emendation is proposed—; MS 1.6.12, § 11; ŚBr. 11.5.1, § 15; BaudhŚS 18-44-45, § 17), and put together in order to elucidate the relative antiquity of several episodes. The inclusion of this texts in the RV-Samhitā is due to the symbolic identification of Purūravas and Urvaśī with the *aranis*, the wood pieces used in to kindle ritually fire; their son is however not the sacrificial fire, but Āyu, the "long life" that the vedic people was allways pleading for, and which can only be obtained through the sacrificial fire that Purūravas reached owing his marital relation with the immortal Urvaśī. All this belongs to the material that Rig- and Yajur-vedic poets knew; from the older prosa versions it seems clear too that the words of Purūravas in climax situations *púnar aimi... éd* (—"Here I am back"... alas!) could have been present in the original prosa redaction of the legend (§ 11). Much of the material in the postrigvedic versions was taken from ŚBr., and the ŚBr. version could be read in turn as a paraphrase or explanation of many points of the rigvedic verses—but from a version slightly divergent of Śākalya's one—; so, the *apsaras* as water-birds (*ātī-*), or the lambs (*úraṇa-*), are probably scholiast reinterpretations of mere comparatives of the rigvedic text (*ātāyo ná* 10.95.9 "like water-birds", *úrā ná* 10.95.3, "like sheeps"). The most problematic point is the interpretation of RV 10.95.3cd, an elusive verse which refers obviously to the nucleus of the legend: what condition(s) required Urvaśī to consent her union with a mortal, and how this / these condition(s) were broken. Here, the nakedness of Purūravas, revealed through a stratagem of the gods, seems to be the only original cause of the dispartion of Urvaśī. The sense of the difficult words *avíre kratau* is too discussed in § 18/19: probably, in Purūravas mouth it is to be understood as "with the purpose to deprive you of a husband" (alternatively: "with the purpose to deprive me of sons"). This can be understood as a rhetoric device of the king, that uses *pro bono suo* what originally was a contemptuous exclamation of Urvaśī ("have I no man here?", as in ŚBr., or, better, due to accent, "no-man, no-hero (are you)!"); in any case, *avíra-* (RV) / *avírá-* (ŚBr.) belongs too to the primitive oral version of the legend.]

1. Uno de los himnos rigvédicos de más difícil traducción es el 10.95, un diálogo (*samvāda*) entre la *apsaras* Urvaśī, una ninfa² inmortal, y Purūravas, un rey mortal. Las dificultades que

1. Este trabajo se encuadra en el proyecto BBF 2000-1290 "Traducción integral comentada del Ḍg-Veda al español, 2^a fase", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

2. Se suele usar por convención "nirfa" como traducción del término *apsaras*, lo que no resulta inadecuado, dado el carácter acuático de la epifanía de Urvaśī. Pero no siempre las *apsaras*, en especial en la mitología postvédica, están vinculadas al agua.

presenta su traducción se deben, sin lugar a dudas, al carácter singular del texto. Como todos los himnos védicos, está escrito en el estilo elíptico y alusivo que les es característico, y no pocos de sus versos resultarían indescifrables si no se hubiese conservado en la tradición brahmánica la historia de los dos amantes, una hermosa leyenda que de hecho pervivió, con las esperables alteraciones, a lo largo de toda la historia de la literatura sánscrita. Ahora bien, en general los himnos rigvédicos dialogados, pero en especial éste, presentan dificultades estilísticas adicionales, ya que se alejan en mayor o menor medida del estilo tradicional de himno invocación o súplica a una divinidad. Ciertamente, muchos himnos védicos poseen un componente dialógico, puesto que todos son súplicas entreveradas con alabanzas que el poeta dirige a la divinidad; en algunos casos el autor ha incluido la respuesta del dios (un ejemplo entre otros: RV 10.98.1-5) e incluso en otros intervienen varios personajes divinos, aludiendo a mitos más o menos directamente relacionados con el entorno sacrificial. Si estos diálogos están centrados en aspectos que se refieran al culto de una divinidad - por ejemplo, disputas entre divinidades acerca de la preeminencia que merecen por parte del fiel -, el léxico, la dicción formular y las imágenes poéticas permanecerán dentro del círculo de expresiones usuales y su texto resultará comprensible con mayores o menores dificultades. Hasta cierto punto, el estilo dialógico parece haber sido un recurso literario, una variación con respecto a los himnos puramente laudatorios o exhortativos en los que el oficiante entabla con la divinidad un diálogo sin respuestas, enhebrando sin pausa los recursos de la dicción formular propios de su arte poética. Pero hay casos que se apartan de la norma, y entonces la compresión del texto se resiente. El himno 10.95 refleja, entre otras cosas, las relaciones domésticas de dos amantes mitológicos, con lo cual la fraseología usual queda orillada a favor de expresiones crudas, que suenan a lenguaje familiar; además, como veremos, el rey Purūravas parece quedar ofuscado ante la aparición de la gloriosa ninfa, y es posible que la sintaxis zigzagueante de los versos que se ponen en su boca quiera reflejar este hecho, lo que no contribuye a facilitar las cosas.

2. Básicamente, el mito que encuadra el diálogo de Purūravas y Urvaśī refleja un conflicto mítico usual: el matrimonio entre un héroe mortal y un ser divino inmortal, sea diosa, ninfa o hada. Esta unión sólo puede llevarse a cabo si el mortal está dispuesto a respetar ciertas restricciones. Por lo general, el mortal acaba por incumplir dichas condiciones y la unión se deshace de modo trágico; sólo si el mortal puede acceder a la inmortalidad podrá volver junto a su amada. Finalmente, la descendencia de ambos puede ser de semidioses o de monstruos, o de ambas cosas a la vez.³ Entre otras uniones similares, en la mitología india conocemos la leyenda de Śāmtanu, antepasado de los Kaurava. El Mahābhārata I, 91-94 nos narra cómo el joven rey Śāmtanu, descendiente de Bharata a través de la línea de Kuru, cazando a orillas del Ganges se encuentra con la bellísima diosa Gaṅgā en forma humana; ignorando tal condición, él desea

3. Las similitudes tipológicas del mito védico con la leyenda del hada Melusine no son desdeñables: según la versión del *Roman de Mélusine* de Jean d'Arras (s. XIV), Melusine (hija a su vez de un hada y un rey), se encuentra con el conde Raymondín de Poitou en una fuente en el bosque, rodeada de otras hadas. Se casan, bajo la condición de que nunca ose verla en sábado, que pasará encerrada en una torre; aunque el matrimonio se desarrolla felizmente durante años, todos sus numerosos hijos tienen algún defecto físico monstruoso. Por ello, el conde, consumido por la curiosidad, acaba por espiarla y descubre que cada sábado Melusine se baña en una tina y... tiene cola de pez (o de serpiente, en otras versiones). Al sentirse descubierta, Melusine abandona enfurecida al conde y maldice la casa de Poitou.

tomarla como esposa, y ella accede a condición de que su marido no cuestione nada de lo que ella haga. A lo largo del tiempo conciben siete hijos, pero ella arroja al río a cada uno de los retoños nada más nacer. Al nacer el octavo, Śāmtanu no puede reprimirse y pregunta a su esposa el porqué de tan horrible proceder. Antes de abandonarlo llevándose al último hijo, ella se revela entonces como la diosa Gaṅgā - esto es, el propio río Ganges divinizado -; le explica a Śāmtanu que sus hijos son los ocho Vasu, dioses a los que el *rṣi* Vasiṣṭha había condenado a encarnarse en forma humana, pues la mujer de uno de ellos, Dyauḥ, había ofendido al sabio. Para que la maldición de vivir como seres humanos no durase mucho, estos dioses le habían pedido a la diosa Gaṅgā que fuera su madre en la tierra, y que se deshiciera de ellos en cuanto naciesen; ella había accedido, poniendo de nuevo una condición: al menos uno de sus hijos habría de quedar con vida. Años más tarde se produce otro encuentro entre Śāmtanu y Gaṅgā, también a orillas del río, y es cuando ésta le entrega a su hijo, Devavrata Gāṅgeya, conocido más tarde como Bhīṣma, encarnación de Dyauḥ, precisamente el dios responsable de la ofensa a Vasiṣṭha.

3. La leyenda de Purūravas y Urvaśi contiene muchos rasgos paralelos: el rey Purūravas se une a Urvaśi bajo ciertas condiciones, a las que en el diálogo rigvédico quizás se alude, pero sin hacerlas explícitas en momento alguno; sobre este problema central de la leyenda volveremos más adelante. Según fuentes posteriores (§ 6, § 15), Purūravas tiene prohibido aparecer desnudo ante Urvaśi. Los *gandharva*, celosos del mortal, urden un ardido: hacen que éste, de noche, acuda desnudo para auxiliar a Urvaśi en la noche y en ese instante producen un relámpago, de modo que el cuerpo desnudo de Purūravas queda iluminado por un instante y así Urvaśi le ve desnudo; cuando esto sucede, ella le abandona. Enloquecido, Purūravas vaga buscándola hasta que la encuentra a orillas de un lago, bañándose con otras *apsaras* -la epifanía del ser inmortal también acontece en un entorno acuático, como en la leyenda de Śāmtanu-. Tiene lugar entonces el diálogo de RV 10.95 entre los dos amantes, en el que al parecer un ofuscado Purūravas se sume en un ensorecedor recuerdo de lo que disfrutó junto a Urvaśi y sus compañeras, sin enterarse de los agrios reproches que le dirige Urvaśi. Ésta le da a conocer que ha tenido un hijo suyo, Āyu, y promete enviárselo, pero rechaza de modo tajante a Purūravas. Él amenaza con suicidarse y Urvaśi se aplaca, pero en cualquier caso le abandona. No obstante, el diálogo se cierra con la promesa de inmortalidad para Purūravas, lo que parece presuponer un final feliz.

4. Como ya se ha dicho, el diálogo de Purūravas y Urvaśi en el RV es un texto problemático a muchos niveles; su misma naturaleza, quizás con estrofas narrativas intercaladas, planteaba ya problemas en época védica.⁴ Dejando aparte los niveles estilísticos, la traducción de las estrofas que aluden a puntos centrales de la leyenda es extremadamente difícil, debido a lo oscuro de las expresiones empleadas; además, la versión de la leyenda a la que responden esas estrofas parece algo distinta de la que aparece en las fuentes posteriores. El texto de RV 10.95 y nuestra traducción del mismo son como sigue:⁵

4. Cf. BrD 7, 153: *āhvānam prati cākhyānam itaretarayor idam | samvādam manyate yāska itihāsam tu śaunakah* “esta narración recíproca, con respecto a una llamada (*āhvānam prati*), Yāska piensa que es un diálogo (*saṃvādam*), pero Śaunaka que es un relato (*itihāsa*)”. Como señala Mcdonell en su comentario a este texto, *āhvāna* “llamada, requerimiento” debe de referirse a los primeros versos del diálogo.

5. Las dificultades textuales y muchas de las decisiones de traducción adoptadas aquí requieren un extenso comentario que no es el fin de este trabajo; dicho comentario será publicado en breve.

*hayé jáye mánasā tíṣṭha ghore vácāṁsi miśrā kṛṇavāvahai nú |
ná nau mántrā ánuditāsa eté máyas karan páratare canāḥan ||1||*

[Purūrvavas:] — Venga, mujer, —¡quédate quieta, cruel!—⁶
con nuestro pensar mezclemos palabras;⁷
no se nos quede lo pensado sin decir,
que de consuelo alguno valdrá en un día más lejano.

*kím etā vācā kṛṇavā tāvāhám prākramisam usásām agriyéva |
púrūrvavah púnar ástam párehi durāpanā vāta ivāhám asmi || 2 ||*

[Urvaśī:] — ¿Qué voy a responder yo a tus palabras?
me marché como la primera de las auroras.
Purūrvavas, vuelve de nuevo a tu hogar;
yo soy inasible como el viento.

*íṣur ná śriyá iṣudhér asanā gośāḥ śatasā ná rāṁhiḥ |
avíre krátau ví dāvidyutan nórā ná māyúm citayanta dhúnayah || 3 ||*

[Purūrvavas:] — ¡Cual flecha a la diana,⁸ saeta del carcaj,
cual raudal⁹ con que cien vacas se ganan!
En la idea [de dejarte] sin marido,¹⁰ hicieron como un relámpago;¹¹
como una oveja [su] balido, tonantes se hicieron sentir.
sā́ vásu dádhatī śvásurāya vāya úṣo yádi vásṭy ántigṛhāt |

6. Todos los traductores del himno rigvédico entienden *tíṣṭha ghore* “quédate quieta, cruel” como expresión parentética: la primera reacción de Urvaśī al oír las palabras que le dirige Purūrvavas es retroceder. Esto no encaja demasiado bien con la narración del ŚBr., según la cual la ninfa nadaba en un lago con sus amigas transformadas en aves acuáticas y, a petición de éstas, accede a darse a conocer al mortal; ¿acaso retrocede al abalanzarse sobre ella el ansioso amante?

7. Es decir, “intercambiemos nuestras impresiones, hablando de corazón.”

8. Lit.: “como una flecha para la gloria (*śriyé*)”, esto es, una flecha lanzada hacia el blanco para obtener el premio de un concurso de tiro. También el siguiente verso es una comparación deportiva; las cien vacas son el premio del ganador.

9. *Rāṁhiḥ* lit.: “rápida corriente”, alusión a la fila de caballos a la carrera en una competición.

10. O bien: “En la idea [de dejarle] sin hijos varones”; loc. *krátau* “con voluntad, intención de”, cf. infra § 19. Es una expresión de interpretación muy problemática. Aquí adoptamos “en la idea de” para *krátau*, idiomatismo que permite preservar el locativo en la traducción.

11. Verso extraordinariamente difícil. Si “relampaguear” es plural, el sujeto son los “tonantes” o “estruendosos” del verso siguiente, que en general se acepta como alusión a los *gandharva*, pero puede ser igualmente singular, impersonal: “no hubiera habido un relámpago”. Geldner, *Ved. Stud.* II, p. 266 proponía “con cobarde propósito, se vio como un relámpago” (“in feiger Absicht leuchtete es wie ein Blitz auf”), pero cambió de interpretación en *RVÜb.* ad loc.; Hoffmann, 1967, p. 200: “Sin que hubiera un hombre dispuesto, sin que hubiera fuerza de voluntad, no se hubiera visto un relámpago” (“Ohne daß ein Mann, ohne daß Willenskraft vorhanden war, hat es nicht geblitzt”), con una enmienda al texto.

ástam̄ nanakṣe yásmiñ cākán dívā náktam̄ śnathitā vaitaséna || 4 ||

- [Purūravas:] — Ella, llevándole bienes al suegro,¹² [y] alimento
por las mañanas,¹³ cuando quiere de la casa de enfrente
volvía a un hogar del que gozó
atravesada día y noche por la verga.¹⁴

tríḥ sma māhnaḥ śnathayo vaitasénotá sma mé 'vyatyai pṛṇāsi |
púrūravó 'nu te kétam̄ āyam̄ rājā me vīra tanvās tād āsīh || 5 ||

- [Urvaśi:] — Tres veces al día me atravesabas con tu verga
y me llena[ba]s contra mi deseo;¹⁵
Purūravas, ya cumplí tu designio,
entonces fuiste, hombre,¹⁶ rey de mi cuerpo.

yā́ sujūrṇīḥ śréṇīḥ sumnāāpiḥ hradécaṅksur ná granthínī caran̄yúḥ /
tā añjáyo aruṇáyo ná sasruḥ śriyé gāvo ná dhenávo 'navanta || 6 ||

- [Purūravas:] — La benévola tropa de hermosas voces,
trenzada cual lotos sobre el agua,¹⁷ siempre en danza;
estas bellezas como las pintadas [auroras] se fueron,

12. En este punto Purūravas recuerda, en tercera persona, la vida de recién casados. Ya en textos védicos (vid. Geldner, *Ved.Stud.* II, p. 270) se indica que la joven esposa debe obedecer a los suegros y ser agradable con ellos; según este modelo, Urvaśi atendía a su suegro, que vivía en la casa de enfrente, excepto cuando Purūravas la llamaba para satisfacer sus deseos sexuales. Según la *Anukramanī* habla Urvaśi; sólo Hertel, 1912, aceptó este punto de vista. Para Geldner, *RVÜb. ad loc.*, se trataría de una estrofa narrativa (*itihāsa*); aquí seguimos a Oldenberg y Hoffmann entre otros, según los cuales habla Purūravas consigo mismo, mientras rememora la felicidad pasada. Nótense los continuos cambios de tiempo verbal.

13. *Úṣah* es un término conflictivo. Aquí lo entendemos como complemento de extensión en el tiempo, de *úṣas*-“aurora”, como Hoffmann, 1967 p. 201, pero Oldenberg, *Noten*, lo entendió como ac. pl., objeto de *dádhātī*, junto a *vásu* y *váyah*: “Besitz veschaffend dem Schwiegervater, Lebenskraft und Morgenröten (=längerer Leben)”, “proporcionando bienes al suegro, fuerza vital y amaneceres (=una vida más larga)”; lo sigue Renou, *EVP* 16, 167. Geldner, *Ved. St.* II, en cambio encontró un *uṣa*- “amado, amante” atestiguado en un lexicógrafo tardío, derivado de *vas* “morar, habitar, pernoctar”, *úṣa* sería entonces “el que cohabita”, sujeto de *vaṣṭi*; Purūravas se referiría a sí mismo.

14. *Vaitasá-* es una *vṛddhi* de *vetasá-* (m.): “rotang, bambú”, y se refiere obviamente al miembro viril.

15. Los *pāda* ab están reforzados por la enclítica *sma*, que en este contexto indica repetición de la acción. La palabra *āvyatī* para Hertel, 1912, que sigue a Sāyaṇa, es una mujer que no quiere compartir el amor de su marido con otras concubinas, derivado de *vyáti* “pareja”. Pero en general se considera que deriva de *vī* “perseguir”: así, *ā-vyatī-* es la que no persigue al hombre para acostarse con él.

16. Quizá dicho con desprecio, retomando el *avīra* de la historia.

17. Lit.: “anudada (*granthínī*) como (*ná*) ojos (-*cakṣuḥ*) en un lago (*hradé-*)”, esto es, como las flores de loto. Siguiendo a Sāyaṇa, todas las palabras de los dos primeros *pāda* (“tropa”, “benévola”, etc.) las entendieron una parte de los intérpretes de este texto (Hertel, Geldner) como nombres propios de las *apsaras*: *Sujūrṇi*, *Śreṇi*, *Sumnāāpi*, *Hradecakṣus*, *Granthinī*, *Caran̄yu*.

gritaban como vacas lecheras por el premio.

*sám asmiñ jāyamāna āsata gnā utém avardhan nadyāḥ svágūrtāḥ |
mahé yát tvā purūravo rāṇāyāvardhayā dasyuhátyāya devāḥ || 7 ||*

[Urvaśī:] — Junto a éste,¹⁸ al nacer, se sentaron las diosas
y lo hicieron crecer los ríos, que cantan para sí¹⁹,
pues a ti, Purūravas, para la gran batalla
te habían acrecentado los dioses, para matar enemigos.²⁰

*sácā yád āsu jáhatīṣv átkam ámānuṣīṣu mānuṣo niṣéve /
ápā sma mótarásantī ná bhujyús tā̄ atrasan rathaspŕśo nāsvāḥ || 8 ||*

[Purūravas:] — Cuando con ellas, despojadas de la ropa,²¹
me solazaba, humano con las no humanas,
entonces solían [correr] lejos de mi cual gacela temblorosa,²²
se espantaban como yeguas que tropiezan con el carro.²³

*yád āsu mórtu amṛtāsu nispŕk sám kṣoṇībhīḥ krátubhir ná prñkté /
tā̄ átāyo ná tanvāḥ śumbhata svā ásvāso ná kriḷáyo dándaśānāḥ || 9 ||*

[Urvaśī:] — Si deseoso de estas inmortales, el mortal
con [ellas] se abraza entre chillidos según sus propósitos,²⁴
ellas adornan sus cuerpos como ánades,
como caballos que juegan mordisqueándose.

*vidyún ná yā pátantī dávidyod bhárantī me ápyā kámyāni /
jániṣṭo apó náryāḥ sújātāḥ prórvaśī tirata dīrghám áyuh || 10 ||*

18. Urvaśī introduce un nuevo tema: ha tenido un hijo varón de Purūravas, que aumentará el poder de la estirpe.

19. *Nadyāḥ svágūrtāḥ*: los ríos (femeninos en sánscrito, como las *apsaras*), que con su murmullo cantan su propia alabanza. Es una alusión a la función vivificadora de las aguas.

20. Son los *dasyu*, los habitantes no arios de la India.

21. Purūravas sigue sumido en su ensoñador recuerdo, sin escuchar a Urvaśī. *Átkam* “brillo en la superficie del agua: resplandor, apariencia externa”; usualmente “manto, vestido, ropa”. Geldner y Pisani traducen por “manto”; pero Hertel, 1912, y Renou, 1938, p88, prefieren “su [verdadera] forma”, esto es, la de cisnes o aves acuáticas que caracterizaría a las *apsaras*; Hoffmann, 1967, p. 201, adopta una traducción intermedia, que el alemán permite, “(Feder)-Kleid”, “vestido (de plumas)”.

22. Segundo la interpretación de Thieme (vid. Mayrhofer, EWAia sv.): *bhujyú-* “que se fuga” > “gacela” (en relación con lat. *fugere* < pie. **b^heug*).

23. Hertel acentúa el componente erótico e interpreta *rathaspŕśo ...ásvāḥ* como “yeguas tocadas por el placer”, ya que identifica *ratha-* con un derivado de *ram* que aparece en *rathajit-*, *manoratha-*.

24. En vista de que no puede hacerle cambiar de tema, Urvaśī responde a Purūravas para defender a sus compañeras: las ninjas que juegan con un mortal ni huyen ni se espantan, son simplemente escarceos amorosos. Acaso se puede entender un reproche implícito, que remite a las crudas palabras de 5: Purūravas sólo busca el solaz sexual directo, no sabe responder de modo adecuado al jugueteo erótico femenino.

[Purūravas:] — La que relampagueó cual relámpago al caer,
llevándose, acuática, mis deseos amorosos,
— nació del agua un varón, bien nacido —:
¡que Urvaśi alcance larga vida!²⁵

*jajñiṣá itthā gopīthyāya hí dadhātha tát purūravo ma ójaḥ |
áśāsaṁ tvā vidúṣī sásminn áhan ná ma áśrnoḥ kím abhúg vadāsi || 11 ||*

[Urvaśi:] — Naciste en verdad para proteger los rebaños,
[pero] pusiste tus fuerzas²⁶ en mí, Purūravas;
yo te advertí, a sabiendas, ese mismo día;
no me escuchaste; ¿porqué quieres hablarme en vano?

*kadā sūnūḥ pitáraṇi jātā ichāc cakrān nāśru vartayad vijānān |
kó dāmpatī sámanasā ví yūyod ádha yád agníḥ sváśureṣu dīdayat || 12 ||*

[Purūravas:] — ¿Cuándo querrá el hijo nacido a su padre?
dejará caer una lágrima como una rueda²⁷ al saberlo;
¿Quién separa a dos cónyuges unánimes
cuando el fuego aún luce en [casa de] los suegros?

*práti bravāṇi vartáyate áśru cakrān ná krandad ādhyē śivāyai /
prá tát te hinavā yát te asmé párehy ástam nahí mūra māpah || 13 ||*

[Urvaśi:] — Ya responderé cuando deje caer la lágrima,
chirriando como una rueda para [tu] preocupación solícita.
Ya te enviaré lo que de ti hay entre nosotras;²⁸
vete a casa que no me obtendrás, estúpido.

*sudevó adyá prapáted ánāvṛt parāvátam paramáṇi gántavā u /
ādhā śáyīta nírrter upásthé 'dhainam vṛkā rabhasáso adyúh || 14 ||*

[Purūravas:] — Que el afortunado²⁹ hoy se lance lejos sin retorno,
para irse a la más remota distancia;

25. Purūravas retorna aquí al motivo del relámpago (*pāda* 3c) con el que desaparece Urvaśi, y la bendice por el nacimiento de un hijo varón con una fórmula ritual.

26. *Ójas* “fuerza, vigor” es tanto la fuerza física del guerrero que le permite vencer, como el poder del gobernante; está relacionado con lat. *augeo*, *augus-tus* (ai. *ójas-*, av. *aogah-*, lat. *augus-* < **h₂éug-os-*). Urvaśi reprocha a Purūravas el haber abandonado sus deberes como rey por ser su amante.

27. *Cakrān ná*: escritura fonética por *cakrāṇi ná* “como un rueda”, cf. Hoffmann, MSS 8, p. 5.

28. Es decir, “tu hijo”. Obsérvese el duro sarcasmo de Urvaśi, que retuerce las palabras de Purūravas para alejarle de ella; algo similar sucede en la estrofa 5.

29. En general se traduce *sudevá-* como “amigo de los dioses, favorecido por los dioses; aquel con quien los dioses son buenos”, pero posiblemente hay que traducirlo como una alusión a la buena fortuna en el juego.

que yazga así en el seno de Nirṛti,³⁰
que lo devoren entonces los feroces lobos.

*púrūravo mā mṛthā mā prá papto mā tvā vṛkāso áśivāsa u kṣan /
ná vaí straīnāni sakhyāni santi sālāvṛkāṇām hṛdayāny etā ||15||*

*yad vīrūpācaram máryeṣv ávasaṇ rātrīḥ śarádaś cátasrah |
ghṛtásya stokāṇ saṅkād áhna ásnāṇ tād evēdāṇ tātṛpāṇā carāmīti ||16||*

[Urvaśī:] — Purūravas, no mueras, no te lances,
que no te devoren los lobos malévolos;
no hay amistad posible con las mujeres:
de chacales tienen el corazón.

Cuando, viviendo entre los mortales con otro aspecto,
por cuatro otoños pasé las noches contigo,
comía una pizca de mantequilla³¹ una vez al día;
con eso ahora sigo satisfecha.

*antarikṣaprāṇi rájaso vimāṇīm úpa śikṣāmy urvásīm vāsiṣṭhah /
úpa tvā rātīḥ sukr̥tásya tíṣṭhān ní vartasva hṛdayaṇ tapyate me || 17 ||*

[Purūravas:] — La que llena la atmósfera, la que mide el espacio,
a Urvaśī quiero ganar [yo], el mejor;
recaiga en ti un regalo por la buena acción;
¡vuelve, el corazón se me abrasa!

*ítī tvā devā imá āhur aīla yáthem etád bhávasi mṛtyúbandhuḥ /
prajā te deván havíṣā yajāti svargā u tvám ápi mādayāse || 18 ||*

[Urvaśī:] — Así te han dicho los dioses, hijo de Ilā:
como ciertamente estás vinculado a la muerte,
que tu descendencia honre a los dioses con ofrenda(s);
tú en cambio disfrutarás en el cielo.

5. La leyenda de Purūravas y Urvaśī es una de las de más larga pervivencia en la literatura sánscrita. Dentro de la literatura védica, formas muy simples de la leyenda se narran en las partes en prosa de las Saṃhitās del Yajurveda negro (MS 1.6, 12; KS. 8, 10; en la TS no aparece), y

30. Nirṛti es la diosa de la destrucción y la muerte.

31. *Ghṛtā*, en rigor *ghee*, mantequilla clarificada, licuada, que se usa todavía hoy en la India como ofrenda a los dioses, y en la literatura védica se considera como el más exquisito manjar. En la tradición posterior de la leyenda, a las condiciones impuestas por Urvaśī se suma, precisamente, esta otra: el único alimento que Urvaśī recibirá de Purūravas será una gota de *ghee* al día, cf. § 17.

como veremos en todos los casos se refieren a diversas variantes del ritual de encender el fuego. Esta vinculación con el rito, indudablemente antigua, explica el porqué de la inclusión en la Ṛksamhitā de un diálogo aparentemente basado en un “cuento de hadas”. Geldner (*Ved. Stud.* I/2, 1889, pp. 243-295) tradujo y analizó las fuentes que permitían la comprensión de RV 10.95, centrándose sobre todo en un texto del Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚBr., 11.5.1, 1-15), en la versión del Harivamṣa 10, 26, bastante más tardía, y en la narración que ofrecen los comentaristas del Ṛgveda, ya medieval en su forma última. Ahora bien, hay que tener en cuenta que los *Vedische Studien* de Pischel y Geldner responden a una coyuntura precisa de la historia de los estudios védicos occidentales: con profunda erudición estos autores emplearon fuentes tardías para la explicación de los himnos védicos de modo deliberadamente sistemático. El primer contacto con los Vedas había dado lugar a traducciones al inglés y al francés basadas libremente, y no sin malentendidos, en los comentarios en prosa de Sāyaṇa, del siglo XIV, que no pueden emplearse sin muchas precauciones; Rudolph von Roth, en la segunda mitad del siglo XIX, fue el primer filólogo que dejó de lado conscientemente a los comentaristas nativos, y basó su amplísima labor lexicográfica en la búsqueda de recurrencias intertextuales: el *corpus* védico, cada vez mejor conocido, se entendió como un todo coherente, y las explicaciones se buscaron sobre todo en la sistematicidad interna; además, comenzaron a emplearse como herramientas subsidiarias la lingüística histórico-comparativa y la mitología comparada de los pueblos indoeuropeos, que se estaban desarrollando en Alemania y Francia a partir de 1870. Como reacción, Pischel y Geldner en los trabajos de sus primeros años (el primer cuaderno de los *Ved. Stud.* se publica en 1888) insistieron en el carácter genuinamente indio de los Vedas, muchas veces con intención claramente polémica; de ahí su búsqueda en fuentes tardías, y su empleo de los comentaristas indios, que tras el primer contacto con los textos los filólogos occidentales habían visto con ojos críticos. Más tarde - por ejemplo, en su traducción del Ṛgveda - Geldner atemperó bastante su postura, pero en su temprano análisis de la leyenda de Purūravas y Urvaśī da un gran peso al relato del Śatapatha-Brāhmaṇa, que es fuente directa o indirecta para las versiones más tardías.³² Geldner no contaba todavía con ediciones completas de las Samhitās del Yajurveda, con la excepción de KS, que a causa de la brevedad con que se narra el episodio de Purūravas y Urvaśī mereció una consideración secundaria en su estudio. Por ello dejó de lado el conjunto de la tradición yajurvédica más antigua, que vincula a Purūravas y Urvaśī con las maderas de encender fuego y prescinde de las circunstancias legendarias, a favor del relato del Śatapatha-Brāhmaṇa, más centrado en los pormenores legendarios.

6. La versión más compendiada de la leyenda nos la proporcionan los comentaristas medievales del RV, que pese a su fecha tardía y ciertas modificaciones evidentes transmiten una forma de la leyenda útil para la comprensión del diálogo rigvédico. Traducimos el texto en verso que introduce Sāyaṇa, más o menos idéntico al del comentario de Śaḍguruśiṣya (*Devārthadīpikā* a la *Sarvānukramaṇī* del Ṛgveda) traducido por Geldner; es un resumen en el que los puntos

32. BrD 7.146b-153, Harivamṣa 10. 26 ss., Viṣṇu-Purāṇa 4, 6, BhP 9, 14, Matsya-Purāṇa 24, KathāSS 17, 4-30, y el *Vikramorvaśīyam*, drama clásico de Kālidāsa. Geldner, *Ved. Stud.*, II, traduce los textos de ŚBr, KS, el comentario de Śaḍguruśiṣya, Harivamṣa, Viṣṇu-Purāṇa, BrD, KathāSS y MBh. 1.70, 16-21. Omite en cambio los textos védicos MS 1.6, 12 y BaudhāSS 18, 44-45.

esenciales de la historia, tan melodramáticos, quedan reducidos por desgracia a un mero esquema:

COMENTARIO DE SĀYANA A RV 10.95:

(1-2) Expliquemos la historia del hijo de Ilā. Mitra y Váruṇa estaban ambos en una ceremonia sagrada; al ver a Urvaśī derramaron semen al instante, y al punto lo depositaron en una jarra; a ella la maldijeron: “sirve en la tierra para disfrute de los mortales”, así le dijeron los dos.

(3-6) Por aquel entonces el rey Ila, yendo de caza junto con los hijos de Manu, entró a caballo en el jardín de la diosa, donde [Durgā,] la hija de las montañas, solía dar placer al dios [Śiva] con todos sus encantos; se había dicho: “¡que todo hombre que entre aquí sea mujer!”, pero entró. Habiéndose transformado en una mujer, avergonzado, fue enseguida a ponerse bajo la protección de Śiva. “- Dirígete a ella, rey -”, le dijo el benéfico [Śiva] al caudillo. Se puso bajo la protección de la diosa, para recuperar su propia virilidad. Ella, la diosa, hizo que sólo tras seis meses el rey recuperase la virilidad.

(7-8) Una vez, Budha,³³ en el tiempo en [que Ila era] mujer, ofuscado por una belleza tal que la hacía destacar entre las *apsaras*, se unió con alegría a esa Ilā. Entonces [Budha], el hijo de Soma, engendró en Ilā al rey Purūravas.

(8-10) Urvaśī se enamoró de éste, cuando él estuvo en la ciudad de Pratisthāna; [le dijo:] “- Si te veo desnudo en otro sitio que no sea la cama, me iré al punto como vine; y tú asegúrame³⁴

33. Budha Saumāyana es un sabio védico mencionado en los Brāhmaṇas sāmavédicos. En PBr. 24.18 aparece como *sthapati* (el equivalente al *grhapati* en un *sattrā* o sacrificio solemne de varios días de duración) en un sacrificio organizado por los *vrātya*, adoradores de los *deva*; el *ásura* Váruṇa lanza una maldición sobre este sacrificio, pero más adelante, “en el tiempo en que no había ni savia en la hierba, ni nata en la leche, ni grasa en la carne, ni pelo en la cabeza ni hojas en los árboles...” (PBr. 24.18.3) los *vrātya* recuperan riqueza y fertilidad, gracias a una *dīkṣā* (ceremonia de consagración) especialmente poderosa que lleva a cabo el tal Budha Saumāyana: *mahī budhasyāśid dīkṣā sa kṣire sarpīr āharata* “grande fue la consagración de Budha, él devolvió la mantequilla a la leche” (PBr. 24.18.5; estrictamente, *sarpīs* es la mantequilla fundida), *mahī dīkṣāṁ saumāyano budho yad udayacchad anandat sarvam āpnon manmāṁse medo 'dhā iti* (PBr. 24.18.6, ed. Śastri). “Cuando Budha Saumāyana llevó a cabo la gran consagración (*mahī dīkṣāṁ*), se alegró, todo lo obtuvo; ‘en mi carne pusiste (Caland *ṭadhād* ‘puso’) grasa’”. Caland, 1931, p. 621 lee *udayacchata tad ānandat...medho 'dhād iti*; al margen de cuestiones de colación textual, a las que me es imposible llegar, la corrección *ṭudayacchata*, con voz media, estaría apoyada por el *āharata* del verso anterior, pero ¿implicaría acaso que Budha se consagró a sí mismo o en su propio beneficio (voz media)? En el texto queda claro que el beneficio de la *mahī dīkṣā*, el regreso de la riqueza agrícola, recae sobre los *vrātya*: ¿es Budha un *vrātya*? Por otro lado, la lectura de Caland *medho* debe de ser error o errata por *medo*, él mismo traduce “fat”. El resto Caland lo lee *ṭad ānandat sarvam āpnot* “he did reach the delighted universe”. También el JBr. (2, 222) menciona a Budha como *sthapati* de los *vrātya*, aunque luego la historia es distinta, de corte más moderno, y el papel de Budha se esfuma: los *vrātya* ofenden a Vāyu, o a otro dios que “sopla”, y obtienen la ayuda de Prajāpati para realizar un sacrificio adecuado a su modo de vida, un *vrātyastoma*, caracterizado por comenzar con ciertos versos *anuṣṭubh*, referidos a la serpiente Arbuda y prohibidos a todo el que no siga el modo de vida de los *vrātya*. Por lo que respecta al patronímico *Saumāyana-* “hijo de Soma”, cf. Sāyaṇa *Saumāyanah Somaputraḥ* “hijo de Soma”; sobre *-āyana-* como formante de patronímicos, cf. *AiGr.* II/2, pp. 281-283.

que tendré cerca estos dos corderitos, mis hijos -”³⁵ Tras haber llegado a este acuerdo, ella hizo feliz al rey.

(10-12) Cuando hubieron pasado cuatro años, una noche los dioses se llevaron la pareja de corderitos. Oyó su balido, y el señor de la tierra, desnudo como estaba, se levantó y diciendo entre dientes:³⁶ “- Cuando los haya recuperado vuelvo -”, se fue de allí. Mediante un relámpago hicieron que ella pudiera ver a Purūravas desnudo; entonces, por haberlo visto así, Urvaśī se fue al cielo.

(13-15) El rey, enloquecido y deseoso de verla, la buscó por aquí y por allá. Finalmente, a orillas del lago Mānasa, Purūravas la vio pasando el rato en compañía de las *apsaras*; Purūravas deseó gozar otra vez de Urvaśī. Ella lo vio llorar, pero lo rechazó,³⁷ diciéndole “- vete -” Pero éste dio comienzo así con el “diálogo de Urvaśī y el hijo de Ilā”.

Evidentemente, la inclusión del “dios y la diosa”, Śiva y Durgā, es sin duda tardía, pero otros elementos son, como veremos, antiguos.

7. Que Urvaśī provocó la polución de los dioses durante un sacrificio es materia antigua, como ya señaló Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 260. Es un tema que enlaza con el nacimiento mítico del *rṣi* Vásiṣṭha. En RV 7.33 se menciona la gran hazaña de Vásiṣṭha: salvó al rey Sudās durante la “batalla de los diez reyes”, ya que gracias al sacrificio de *soma* que celebró el gran *rṣi* acudió el dios Indra en persona a auxiliar a Sudās.³⁸ En ese mismo himno, a continuación se entona un elogio del *rṣi*, en el que se expresa directamente su origen divino:

RV 7.33, 9-13

*tá ín niṇyám̄ hṛdayasya praketaīh sahásravalśam abhí sām̄ caranti |
yaména tatám̄ paridhīm̄ vāyanto 'psarāsa úpa sedur vāsiṣṭhāḥ || 9 ||*

34. Seguimos aquí a Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 249 n. 2, que prefiere la lectura *dr̄ḍham* “firme, sólido” a la lectura *drutam*.

35. Todos los traductores introducen diversos medios sintácticos de comparación para dejar claro que Urvaśī quiere a los corderitos «como» a sus hijos; pero nótese que ninguna versión sánscrita de la historia introduce el menor elemento sintáctico de comparación. Lo cual no quiere decir que no sea una metáfora, por supuesto.

36. *Jalpan*; cf. infra nota 64 sobre este verbo.

37. Ṣadguruśiṣya: “como ella estaba libre de la maldición, lo rechazó...”.

38. Cf. un relato más detallado en RV 7.18, 5-20. El rey Sudās estaba acorralado junto a un río, pero el dios, a petición de Vásiṣṭha, abrió un vado en el río Paruṣṇī (7.18, 8; en 7.33, 3 se menciona en cambio el Sindhu, quizás por generalización), por el que pudo escapar; luego Indra provocó una riada que se abatió sobre los enemigos que lo perseguían. Hazañas similares se atribuyen a Viśvāmitra, en 3.33, 9, 3.53, 9, anterior *purohita* del Bhārata Sudās; al ser sustituido en su cargo de sumo sacerdote del rey, se convertirá en rival de Vásiṣṭha. Sobre la enemistad entre los dos *rṣi*, cf. Lommel, “Vásiṣṭha und Viśvāmitra”, 1965 = *Kl. Schr.* pp. 480-507.

Ellos penetran con las percepciones de su corazón en el secreto de los mil retoños;³⁹
tejiendo el cerco tendido por Yama,⁴⁰ los Vásiṣṭha veneran a las *apsaras*.

*vidyúto jyótiḥ pāri samjihānam mitrā várūṇā yád ápaśyatām tvā /
tát te jánmotaikam vasiṣṭhāgástyo yát tvā viśá ājabhāra || 10 ||*

Cuando Mitra y Váruṇa te vieron, surgiendo de entre la luz del relámpago,⁴¹
ése fue un nacimiento tuyo y el otro,⁴² Vásiṣṭha, cuando Agastya te trajo a la tribu.⁴³

*utāsi maitrāvarunó vasiṣṭhorvásyā brahman mánasó 'dhi jātāḥ /
drapsám skannám bráhmaṇā daívyena viśve devāḥ púṣkare tvādadanta || 11 ||*

Y eres, Vásiṣṭha, hijo de Mitra y Váruṇa, nacido de Urvaśī, oh brahmán, a partir del
pensamiento;⁴⁴ todos los dioses te sostuvieron en el loto⁴⁵ a tí,
gota salpicada,⁴⁶ con la divina fórmula sacrificial.⁴⁷

39. Los “mil retoños” (*sahásravalśam*) son los descendientes de Vásiṣṭha, que en este himno expresan el elogio de su antepasado, y descubren con la visión propia de un ḥṛṣi (*praketá-*) cual es el secreto de su origen; son, por así decir, el árbol genealógico. El secreto (*nīnyām*), expresado indirectamente en el *pāda* d, es que proceden de una *apsaras*, Urvaśī.

40. Yama aquí es el primer hombre; *tatám paridhīm vāyanto* puede entenderse “haciendo sacrificios como los que ya hizo en los tiempos míticos Yama”, pues *yajñām tanóti* “tender un sacrificio” es una expresión usual para “llevar a cabo un sacrificio” y por su parte el *paridhī-* es un cerco hecho con tres varas recién cortadas para el *āhavanīya*, uno de los fuegos sacrificiales. En cambio para Geldner, *RVÜb. ad loc.*, esta expresión se refiere a las generaciones de los hombres; pero el uso de *tántu-* como “línea familiar” se da sólo a partir de los Sútras; la misma fórmula en 12c, aplicada directamente a Vásiṣṭha, no necesariamente implica la noción de cambio generacional, ya que Vásiṣṭha es un famoso ḥṛṣi cuya actividad central (como la de todos los ḥṛṣi) son los sacrificios.

41. Cf. *RV* 10.95.10, donde Purūravas compara a la propia Urvaśī con un relámpago que cae. Sobre el preverbio *pári*, cf. infra 12d *apsarásah pāri jajñe* “nació de la *apsaras*”.

42. Es decir, Vásiṣṭha “nace” por primera vez al producirse la eyaculación precoz de los dos dioses, y por segunda vez cuando el sacerdote Agastya lleva al recién nacido (o el recipiente con semen divino) a la tribu de Tr̄tsu para que lo adopten. Nótese que hay que resolver métricamente *te jánmotaikam vasiṣṭhāgástyo: te jánmā utā ékam, vasiṣṭhā, | agastyo...* Arnold, 1905, p. 309 señala que el doble híato hace a este himno “sospechoso” (de ser reciente). También resulta poco común el encabalgamiento.

43. *Viśe*: la tribu de Tr̄tsu (7.33, 6), cf. Geldner, *RVÜb. ad loc.*

44. *Mánasó 'dhi* : Geldner *RVÜb. ad loc.* “aus dem (bloßen) Gedanken”; para Sāyana “del deseo”. En principio, *mána*s aquí parece referirse a que Mitra y Varuṇa eyaculan con sólo ver a Urvaśī; es decir, les basta el pensamiento para excitarse y “concebir” a Vásiṣṭha (y Agastya). Para Gonda, 1972, 4, nota 3, “del pensamiento de Urvaśī”, siguiendo una interpretación de Velankar.

45. O, como en 8.72, 11, “vaso en forma de flor de loto”, vid. Renou, *EVP* 14 (9165), p. 35, cf. infra 13 b *kumbhē*. Vid. Krick, 1982, pp. 157-159: en la ideología brahmánica *puṣkara-*, la hoja de loto, simboliza la tierra, flotando sobre las aguas primordiales, y por ende, la hoja de loto sobre el agua es el primer lugar donde Prajāpati construye un altar sacrificial, es decir, el seno donde nace el primer fuego del sacrificio (TS 5.6.2, 2 ss., ŚBr. 7.4.1, 7 ss.), o la isla donde mora Indra, o los dioses (ŚBr. 7.4.1, 13); nótese que el estanque cubierto de lotos, estrechamente vinculado a la regeneración y el nacimiento misterioso, es también el lugar donde moran las *apsaras* y los *gandharva*, lo cual es relevante también en la historia de Purūravas y Urvaśī.

46. Alusión al semen de Mitra y Váruṇa.

sá praketá ubháyasya pravidván sahásradāna utá vā sádānah /
yaména tatám paridhím vayisyánn apsarásah pári jajñe vásiṣṭhah || 12 ||

Él, que ya conocía en su percepción su doble [nacimiento], el de los mil dones,
o también el de los dones: para tejer el cerco tendido por Yama
nació Vásiṣṭha de la *apsaras*.

sattré ha jātāv iṣitā námobhiḥ kumbhé rétah siṣicatuḥ samānám /
tátō ha māna úd iyāya mādhyāt tátō jātám fśim āhur vásiṣṭham || 13 ||

En un largo sacrificio⁴⁸, excitados con las veneraciones,
ambos derramaron en un vaso la simiente a la vez;
de ahí surgió Māna,⁴⁹ de en medio; de ahí nació, dicen, el ḥṣi Vásiṣṭha.

Así pues, el nacimiento milagroso de Vásiṣṭha y Agastya provocado por Urvaśi durante un sacrificio es materia documentada en el RV, aunque nada se dice de una maldición sobre Urvaśi. Ciertamente, el motivo del sacerdote que eyacula durante un sacrificio por la presencia de una *apsaras* es un *topos* literario conocido, una variante de “la tentación del asceta” con neto sabor brahmánico: Geldner (*Ved.Stud.* p. 261) cita el caso del ḥṣi Bharadvāja, quien, mientras está presentando una ofrenda ritual (*havirdhāna*), ve a la *apsaras* Ghṛtācī saliendo del baño: el viento levanta la túnica de la ninfa y a Bharadvāja le viene a suceder lo mismo que a Mitra y Varuṇa; así nace Droṇa, el maestro de armas de Pāṇḍavas y Kauravas (MBh. 1.121, 3-5). Similar causa tiene el nacimiento del joven asceta Rṣyaśringa en MBh. 3.110, 11-16, y en este caso es la misma Urvaśi la que provoca la excitación del ḥṣi Kāsyapa, padre de Rṣyaśringa. Posiblemente, un antiguo motivo se asoció con la figura de Urvaśi y en general, con las *apsaras*.

8. Hay que advertir que en ritual védico, precisamente durante la celebración de un *sattrā* (cf. supra, *pāda* 7.33, 13), el *udgātṛ* (“maestro cantor, sochante”) ha de dirigir su mirada a las mujeres que toman parte en el sacrificio (las esposas del *yajamāna*), para “poner la simiente, fecundar con el semen”, *retodhāyāya*: basta la mirada para implicar la cópula. Gonda (1969) ha señalado la importancia de las miradas en el ritual védico: dirigir la mirada a un utensilio o elemento del rito, al tiempo que se enuncia una fórmula ritual, implica que el objeto adquiere las características enunciadas en la fórmula y, hasta cierto punto, tiene las mismas consecuencias —positivas o negativas— que tocarlo (Gonda, *loc. cit.* p. 39). Por ejemplo, con el fin de evitar la impureza ritual, al oficiante le está prohibido mirar (*na prekṣeta*) a una mujer, un śūdra, un perro o un cuervo por que son *anṛtam*, mientras está bebiendo la leche caliente, acto central del rito *pravargya*. En cualquier caso, la emisión de semen no es en sí el “pecado”: en origen, lo impuro de las poluciones mentales provocadas por Urvaśi o Ghṛtācī provendría, dado el caso, de su inadecuación al ritual. Pues en la ideología brahmánica existen cópulas rituales - no por

⁴⁷ Es decir: los dioses recogieron el semen de Mitra y Váruṇa en una flor de loto, o en un recipiente de esa forma durante la celebración de un sacrificio, vid. 13ab. y supra § 6, 1-2.

⁴⁸ *Sattrā-* “sesión” (< *sad-trá-*), sacrificio de *soma* de trece a cien días de duración, con varios oficiantes.

⁴⁹ Agastya, cf. 10d. Es otro ḥṣi mítico, cuyos descendientes se autodenominan *mānyā* (1.165), *mānasya sūnūḥ* “hijo de M.” (1.189.8), etc.

simbólicas menos reales -, situadas en ámbito del *máñas*. Muchos de los ritos védicos están directamente ligados a la petición de fertilidad; el ritual establece en determinados momentos la identidad entre las ofrendas de leche contenida en las vasijas y el semen masculino, de modo que el relato de la concepción de Vasiṣṭha no es tan extraordinario como puede parecer fuera de contexto. En cualquier caso, nada hay en RV 7.33 que indique que la inoportunidad de Urvaśī mereciera una maldición (como tampoco las ninfas merecen castigo alguno en los citados episodios del MBh); ciertamente, el contexto - la glorificación de Vasiṣṭha por su origen divino - no invita a ello.

9. El cambio de sexo del padre de Purūravas es mencionado escuetamente en MBh 1.70, 15: *purūravās tato vidvān ilāyām samapadyata | sā vai tasyābhavan mātā pitā ceti hi nah śrutam* “entonces el sabio Purūravas nació de Ilā (= véd. *Ilā* ~ *Idā*); ella en verdad fue su madre y su padre, así se nos ha transmitido.”⁵⁰ Es evidente que en origen es un ser femenino: *Ilā* (en el dialecto rigvédico) o *Idā* es una mera personificación de *íd-* o *ídā-* (f.) “refresco, bebida que renueva las fuerzas”,⁵¹ específicamente la libación ritual, leche mezclada con agua, que consumen los cuatro sacerdotes y el *yajamāna* en el sacrificio; más tarde, para ligar Purūravas al linaje mítico de Manu la tradición convirtió a *Idā* (femenino) en un rey (masculino). En los textos rituales védicos, *Idā* es la vaca inagotable, madre nutricia surgida de la mantequilla ofrecida por Manu, el primer hombre, a Mitra y Varuna; por ello se la denomina *mānavī*, descendiente de Manu: así, el linaje de Purūravas y Āyu, el fuego nuevo, se pone en relación con los *Āditya*, a través de Vivasant → Manu → *Idā* (vid. Krick, 1982, p. 177, nota 451; p. 191). Nótese cómo en la versión medieval de los comentaristas esto se ha deformado completamente, y se pierde el vínculo entre el mito etiológico y los diversos aspectos del rito (el origen del fuego y de la libación ritual como dinastía mítica): se menciona a los hijos de Manu en conexión con el rey Ilā, sin comprender el vínculo original, presente sin embargo ya en el RV, en textos como éste:

RV 5.41.19 (395)

*abhí na ilā yūthásya mātā smán nadībhir urvásī vā gṛṇātu |
urvásī vā brhaddivā gṛṇānābhyūrṇvānā prabhṛthasyāyóḥ ||*

Que acuerden [sus voces] con nosotros Ilā, madre del rebaño, o Urvaśī junto con los ríos,
o Urvaśī la del cielo excelsa, la cantada, la que se cubre, [madre] de la ofrenda de Āyu.

10. Así pues, el relato de los comentaristas falsea los vínculos entre el mito y el rito: Purūravas, hijo de la “libación” sacrificial, la “vaca de la abundancia”, se une a Urvaśī, una inmortal y obtiene como hijo a Āyu, que es el “vigor juvenil”, la “fuerza vital” y, al mismo tiempo, el nuevo “fuego sacrificial” que nace de la “cópula” entre las dos maderas que se frotan para prenderlo. El fuego sagrado destinado al sacrificio se transportaba en una vasija, pero periódicamente había que renovarlo. La manera de encenderlo era mediante la fricción de dos

50. Lit. *iti hi nah śrutam* “pues así nos [es] oído”; es referencia específica a la *śruti*, la tradición oral védica.

51. Es variante analógica de *iṣ-* “refresco, refrigerio, libación”, como *īrā-* “refresco, bebida (de leche)”, av. gath. *īzā-*, cf. Mayrhofer, EWAia ssvv.: *iṣ-* → ins.-dat.-abl. du./pl. **iṣ-bh^o* > *id-bh^o*, escindido en un doble paradigma *iṣ-* / *id-*, mientras que **iṣ-*-V- da lugar a *īr-ā-*; el tema *iṣ-* es la forma desnuda de la raíz, sin la *-*h₂* que presenta en *iṣirā-* “fresco, vivaz, despierto”, *iṣnāti* “impulsar, poner en movimiento”, gr. *ιερός*, etc.

piezas de madera, denominadas *aranī* superior e inferior:⁵² respectivamente, una tablilla plana, con un agujero, y una vara vertical que se hacía girar a modo de taladro, tirando alternativamente hacia un lado y otro de un cordel tenso, de algodón, que rodeaba en espiral a la vara vertical. Para designar este proceso se emplea el verbo *má(n)thati* ~ *mathnāti*, °*nītē* “frotar, batir (haciendo girar)” que aquí traduciremos por “encender (fuego) por fricción”; es el mismo que se aplica al movimiento de giro necesario para separar la mantequilla de la leche.⁵³ El ritual de encender el fuego estaba impregnado de una profunda simbología sexual: las maderas frotadas para encender el fuego simbolizan una pareja en la cópula y el fuego, signo de la fertilidad en este caso, es su hijo. Y precisamente, la madera inferior se identificaba con Urvaśi, la superior con Purūravas, y el fuego con Āyu, el hijo de ambos:

ŚBr. 3.4.1, 19-22

āśādyā havīṁsy agním manthati (...) || 19 || so 'dhimánthanam śákalam ādatte | agnér janítram asīty átra hy agnír jāyate tásmād āhagnér janítram asīti || 20 || átha darbhataruṇake nídadhhāti | vṛṣanau stha íti tad yāv evēmau striyái sākamjāv etāv evāitáu || 21 || áthādharāraṇīm nídadhhāti | urvásy asīty áthottarāraṇyājyavilápanīm úpasprśaty āyúr asīti tám abhinídadhhāti purūrvāvā asīty urváśi vā apsarāḥ purūrvāvāh pátir átha yát tásmān mithunād ájāyata tād āyúr evám evāiṣá etásmān mithunād yajñām janayaty áthāhāgnáye mathyámānāyānu-brūhīti || 22 ||

19. Cuando (el *adhvaryu*) ha colocado las ofrendas [en el altar], enciende fuego por fricción (...) 20. Él toma la pieza de madera inferior,⁵⁴ [diciendo:] “eres el lugar de nacimiento de Agni” (VS 5, 2), pues ahí nace Agni [, el fuego]; por eso dice: “eres el lugar de nacimiento de Agni”. 21. Entonces coloca dos tallos tiernos de hierba, [diciendo:] “¡sois machos!”,⁵⁵ pues aquellos son como dos que han nacido juntos de una mujer. 22. Entonces coloca la *aranī* inferior, [diciendo:] “¡eres Urvaśi!”; después, con la *aranī* superior toca el recipiente

52. Más concretamente, *aranī*- (f.) superior (*uttarāraṇī*) e inferior (*adharāraṇī*) respectivamente; es un derivado de la raíz ie. **h₂elh₁-* “moler (con un movimiento circular)”, gr. Ḍλέω, arm. *atem*, lat. *alere* “alimentar”, vid. Mayrhofer, EWAIA sv.

53. Recuérdese el famoso mito épico y puránico, “el batir del océano de leche” (MBh 1.15, 16-17; Rām. 1, 45; Viṣṇu-Purāṇa, 1.9, 11): los dioses y los *asura* “batén” el océano por el mismo procedimiento que el empleado para producir fuego, aunque emplean como varilla la montaña Mandara y como cordel a Vāsuki, príncipe de las serpientes, de cuyos extremos tiran alternativamente dioses y *asura*. Así obtienen la ambrosía, la bebida que confiere a los dioses su inmortalidad en esta forma de brahmanismo tardío, y a la diosa Śrī. Por todo ello la obtención de mantequilla como elemento central del sacrificio, paralela a la obtención del fuego sacrificial, vienen a ser trasuntos de la creación.

54. En este caso, la *adharāraṇī* se denomina *adha-mánthanām śákalam* “astilla, pieza de madera (*śákalam*) de fricción (*mánthanā-*) inferior (*adha-*)”.

55. *Vṛṣanau*, vocativo dual de *vṛṣán-*; o quizá (Eggeling, nota *ad loc.*) de *vṛṣana-* “testículo”.

de la mantequilla clarificada [diciendo:] “¡eres Āyu!”, y la pone en su sitio⁵⁶ [diciendo:] “¡eres Purūravas!”. Urvaśī fue una *apsaras* y Purūravas su marido; lo que nació de su emparejamiento fue precisamente Āyu: así el [*adhvaryu*] produce, a partir de ese emparejamiento, el sacrificio. Entonces dice [al *hotar*]: “recita para Agni, mientras se le frota”.

Este texto explica la descripción de la generación del fuego en TS 1.3, 7, donde ya se enuncian las mismas fórmulas litúrgicas (= MS 1.2, 6 para las tres primeras):

<i>agnér janítram asi</i>	“Eres el lugar de nacimiento de Agni,
<i>vṛṣaṇau stha</i>	sois machos,
<i>urvásy asi, āyúr asi, purūrávā</i>	eres Urvaśī, eres Āyu, Purūravas,
<i>ghṛténāké vṛṣanam dadhāthām</i>	tras untarlo con mantequilla se coloca al macho.”

11. Por su parte, el Yajurveda nos ofrece estas dos variantes del mito:

KĀTHAKA-SAMHITĀ 8, 10

urvaśī vai purūravasy āsīt sāntarvatī devān punah̄ parait so’do deveśv āyur ajāyata / tām anvāgacchat tām̄ punar ayācata tām̄ asmai na punar adadus tasmā āyum̄ prāyacchann eṣa āyur ity agnim̄ cokhyam ukhāyām̄ samupyaitam ādhatsva tena prajaniṣyasa iti sa vṛkṣasya sākhāyām̄ agnim̄ āsajyāyunā grāmam abhyavait sa punar aimīty †ed †vṛkṣasyāgre ’gnim̄ jvalantam̄ so ’ciked ayaṁ vāva so’gnir iti tasyāraṇī ādāyāgnim̄ mathitvādhatta tena prājāta

Urvaśī vivía en [casa de] Purūravas. Cuando ella quedó embarazada, regresó con los dioses. Allí, entre los dioses, nació Āyu. [Purūravas] fue tras ella, pidió que la dejaran ir de nuevo con él. No se la devolvieron; le dieron a Āyu [y le dijeron:] “éste es Āyu”, y [le trajeron] fuego envasado[, diciendo:] “cuando lo hayas metido en una vasija, establécelo,⁵⁷ con él

56 Es decir, la encaja untada en mantequilla en la ranura de la *araṇi* inferior.

57. Así siguiendo a Krick, 1982, p. 206 *ādhatsva* “gründe es dir (auf Erden)”, “fündete[lo], instituyete[lo]”, es decir, instituyelo como fuego sacrificial en tu beneficio; es término técnico. Según Geldner, *Ved. Stud.*: “le entregaron a Āyu (*āyum̄ prāyacchan*) [y le dijeron] ‘éste es Āyu’ (*eṣa āyur iti*), y tras poner (*samupya*) un fuego envasado (*agnim̄ ...ukhyam*) en una vasija (*ukhāyām̄*), [le dijeron]: ‘dispónlo (*etam ādhatsva*) [en el altar], con él (*tena*) tendrás descendencia (*prajaniṣyasa*)’” *Ādhatte* tiene un significado muy general; en RV en voz activa “poner, depositar” media “tomar” con *gárbhām* “dejar embarazada, fecundar”(act.) ~ “quedar embarazada”(med.); también, “añadir” leña al fuego. Cf. RV 2.2.4 (*agním*) *candrám iva surúcam hvāra á dadhuḥ* “a (Agni), bien luciente como la

tendrás descendencia”. Él sujetó el fuego de las ramas de un árbol, y se fue con Āyu a su aldea. “Aquí estoy de nuevo”⁵⁸ – dijo -, y vaya, ¡el fuego estaba ardiendo en la copa del árbol! Él se dio cuenta: “éste es precisamente el fuego [que yo traje]”. Tras tomar del árbol dos maderas, encendió fuego frotando, lo puso [en el altar] y con esto obtuvo descendencia.

Este texto procede de la edición de Von Schroeder (1900), con la salvedad de la primera *crux*; aceptamos la enmienda de Von Schroeder *tvṛkṣasyāgre 'gnim* (cf. Oertel, 1926, p. 42). La primera lectura que hubo de este texto fue la de Weber (1855, p. 463; aquí actualizo la ortografía): *punar aimīty ed vrkṣastham agnīm*, una enmienda bastante radical al texto de su códice, *punar aisīty ed vrkṣagragnim*, que a su vez había sido ya corregido en el propio códice por una segunda mano como *punar aimīty ed vrkṣasyāgragnim*. Weber trabajaba sobre el Ms. Chambers 40 (de la colección *Berliner Sanskrit-Handschriften*), un códice moderno (s. XVIII) y muy corrupto. Como todos los manuscritos de la Kāṭhaka, procede de Cachemira y es transcripción en *devanāgarī* de un original en *śāradā*; la confusión *sa* por *ma* (*aisī*^o: *aimī*^o) es común en *devanāgarī*. Von Schroeder cotejó para este pasaje el ms. Chambers 40 con el ms. D,⁵⁹ y aceptó la corrección *secunda manu* (*vrkṣasyāgra*^o), añadiendo la desinencia de locativo y el *avagraha*: su lectura fue *aimīty t̄aid tvṛkṣasyāgre 'gnim*. Ahora bien, la substitución de la partícula exclamativa *ed* por *t̄aid* “vino, llegó” carece de fundamento: los pasajes paralelos del ŚBr. en los que se narra la leyenda de Purūrvavas garantizan la lectura *éd* (que aquí traduciré convencionalmente con “y vaya”):

ŚBr. 11.5.1, 4 *púnar aimīty ét tiróbhūtām* “vengo (ā-emi) de nuevo (*púnar*) —dijo—, y vaya, [ella había] desaparecido.”

ŚBr. 11.5.1, 11 *ājagām éd dhiranyavimitáni* “llegó y vaya, [había] un palacio de oro.”

ŚBr. 11.5.1, 13 *púnar aimīty ét tiróbhūtām* “Aquí estoy de nuevo —dijo—, y vaya, [el fuego había] desaparecido.” (paralelo a KS. 8, 10)

Esta partícula *éd* (< *ā* + *íd*) se construye con acusativo, y suele aparecer tras verbos de movimiento.

MAITRĀYANĪ-SAMĀHITĀ 1.6, 12

purūrvavā vā aidā urvásīm avindata devīm tasyā āyūr ajāyata sá devānt svargām lokāṁ yattò 'nūd ait tè 'bruvam̄s tād vayām devā imāḥ kvāyām manuṣyō gamiṣyātīti sò 'bravīd bahávo vāi me samānās té mā vakṣyanti kím ayām devyāḥ putrō devébhyo mātūr bhrātrēbhyā⁶⁰ āhārṣid ástv evá me kīmcid íti tásmā agnīr yajñiyām tanvām prāyacchat tām

luna, lo han puesto en el de curvo recorrido [= el sol]”, RV 5.75.9 *āgnīr adhāyi gṛtvīyah* “Agni fue colocado / instituido en el momento oportuno”.

58. *Punar aimī*, lit. “vengo de nuevo, regreso”.

59. Perteneciente al *paṇḍit* Darāyām Jotsī de Śrīnagar.

60. Sandhi de -as átono ante vocal tónica típico de la escuela maitrāyanīya, cf. la introducción de Von Schroeder al texto de la MS, MS I, xxviii-xxix y Lubotsky, 1983, p. 169 (*-az V- > *-ā V- > -ā V-, por un alargamiento en hiato similar al que se produce ante r-)

*utsaṅgē 'vadháyáharat tám ukháyām ávādadhāt sò 'svatthá ārohò 'bhavad yókhá sá śamī
tásmād etáu yajñāvacaráu púṇyajanmānau*

[Fue] Purūravas hijo de Idā [quien] desposó a Urvaśī, una diosa; de ella nació Āyu. Éste subió hasta los dioses, esforzándose por el mundo celeste. Ellos [le] dijeron: “Así vamos los dioses; ¿adónde irá este ser humano?” Él dijo: “En verdad, muchos de mis iguales me dirán: ‘¿qué ha traído este hijo de una diosa, de los dioses, sus tíos maternos? ¡Que haya algo para mí!’” Agni le dio [su] cuerpo digno de sacrificio; lo colocó en una vasija; se convirtió en el [árbol] *asvattha āroha*, y lo que [era] la vasija, en un [árbol] *śamī*. Por eso se utilizan estos dos [tipos de madera] en el sacrificio, [pues son] de feliz origen.

12. En ambos textos el núcleo del relato lo constituye la obtención por parte de un mortal del fuego sacrificial, que antes no poseía. Este fuego sacrificial lo recibe bien Purūravas, bien su hijo, depositado en una vasija (*ukhā*). Obsérvese el paralelismo con el semen de Mitra y Varuṇa, puesto también en una vasija en forma de loto (vid. supra § 7, RV 7.33.11), que alude al altar primegenio donde por primera vez Prajāpati instituyó el fuego sacrificial. Y de modo similar, el fuego recibido por Purūravas o Āyu es también una simiente de la que nacen los árboles cuya madera garantiza la continuidad de ese fuego sacrificial, la posibilidad de seguir encendiéndolo. Estos vínculos entre la leyenda de Purūravas y Urvaśī y el rito de encender el fuego por fricción los estudió magistralmente Krick en su monografía sobre la institución del fuego sacrificial (1982, especialmente pp. 203-223).

13. Ahora bien, entre los eruditos alemanes del s. XIX la investigación se centró en la comprensión de los aspectos legendarios de RV 10.95; de hecho, Oldenberg rechazaba de modo expreso que la leyenda estuviera vinculada en principio al mito del origen del fuego. En realidad, el problema viene a ser el del huevo y la gallina: es evidente que la literatura brahmánica está centrada específicamente en cuestiones referentes al ritual y al sacrificio védicos, en su explicación teológica, mítica, simbólica; por lo tanto, todo se vincula y subordina a esa ideología sacrificial, y el mismo *Rgveda*, como colección de textos reunida con el fin específico de servir de *corpus* de referencia, no es una excepción. Así pues, el diálogo de Purūravas y Urvaśī tiene cabida en la *Rksamhitā* precisamente porque esa leyenda se empleó como mito etiológico de la institución del fuego sacrificial - algo que no es precisamente periférico en la ideología brahmánica -. Por otro lado, la ausencia de detalles sobre la leyenda de Purūravas y Urvaśī en las *Samhitās* del YV no es significativa: seguramente el elemento legendario queda escamoteado porque nuestro texto es un resumen orientado a la explicación de la liturgia, y los detalles íntimos del matrimonio no importan; tampoco importa si ha habido engaño por parte de los dioses o no.

14. La versión yajurvédica resumida se centra, pues, en los sucesos posteriores a la separación de los dos amantes. Indiscutiblemente, Urvaśī está ligada a la fecundidad de Purūravas: no es casual que su hijo se llame Āyu: el neutro *āyu-* significa “vida, duración de la

vida, vigor juvenil”:⁶¹ es el vigor, la vitalidad que asegura a los mortales alcanzar la plenitud de sus días; en los himnos védicos son comunes las peticiones de larga vida. En cualquier caso, Purūravas recupera a su hijo y obtiene el fuego sacrificial, pero por torpeza lo deja arrimado a un árbol, y este prende. Al volver, dice: *punar aimi* “vengo de nuevo, aquí estoy otra vez”, expresión que debía de estar presente en el núcleo oral de la leyenda, ya que como hemos visto se repite varias veces en la versión que aparece en el ŚBr., y se encuentra con el incendio; no obstante, obtiene fuego sacrificial de modo artificial, frotando dos ramas de ese árbol. Purūravas es así uno de los mortales, descendiente de Manu, que merced a su matrimonio con una inmortal ha obtenido el fuego del sacrificio que proporciona larga vida, *āyu*. Los detalles ulteriores de su relación con Urvaśī no son importantes en el contexto cultural brahmánico, y de hecho sufren modificaciones más o menos grandes según las diversas versiones que se encuentran en la prosa brahmánica posterior, dependiendo de qué elementos populares se empleen para aderezar el relato.

15. El texto del Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚBr. 11.5.1, 1-17) es de gran interés. Como en las versiones más antiguas que hay de esta leyenda en la prosa védica, también el matrimonio de Purūravas y Urvaśī se vincula al origen del fuego sacrificial y, más específicamente, a la elección de las maderas para confeccionar las dos *araṇi*. Pero la presentación del conflicto mítico —las condiciones para el matrimonio y cómo Purūravas es engañado y las infringe—, así como la inclusión de algunas estrofas del himno rigvédico le dan especial relieve literario:

ŚATAPATHA-BRĀHMAṄA (MADHYANDINIYA) 11.5.1, 1-17

1. La ninfa Urvaśī estaba enamorada de Purūravas, hijo de Idā. Al desposarlo, le dijo: “— Golpéame con tu caña⁶² tres veces al día, y aun contra mis deseos te podrás acostar conmigo;⁶³ pero que no te vea desnudo, pues así es como hay que comportarse con nosotras, las mujeres.”

61. Ie. **h₂oij-u-*, gen. **h₂i(jé)u-s*, un neutro del mismo tipo que **dóru*, **dreus*, ved. *dáru*, *dróh*. El gen. se conserva, separado del paradigma, en véd. *yóh*, av. *yaōš*. De esta palabra deriva precisamente ie. **h₂iu-h₃(o)n-* “joven”, lat. *iuvanis*, ia. *yúvan-/yūn-*, germ. **jungaz*, lit. *jáunas*, etc.

62. *Mā...vaitaséna dandéna hatād*, lit.: “golpéame con el garrote de bambú”, una evidente metáfora de sentido sexual que repite la de RV 10.95, 5; *vaitasá-* “caña” es un término usual para “falso”.

63. El texto es una paráfrasis de RV 10.95, 5 (vid. infra, § 17). En rigor, la peculiar notación del acento en el ŚBr. impide decidir si hay que leer *mā ní-padyāsai* “(que) te acuestes conmigo” (*mā*, acusativo enclítico del pronombre de primera persona) o *mā...ní-padyāsai* “no te acuestes (conmigo) (si yo no lo quiero)” (*mā*, partícula de negación). Esta segunda construcción es la que admiten Eggeling, 1900, p. 69, siguiendo el comentario de Sāyaṇa, y Dellbrück, *Ai. Syntax*, p. 316, aunque este último reconoce que este sería el único caso documentado de *mā* + subjuntivo en la prosa védica. La negación *mā* se construye con injuntivo, como a continuación *mò sma tvā...darśam* “que no te vea” y además, como señala K. Hoffmann, 1967, pp. 92-93: si se lee *mā* sin acento, como pronombre enclítico, se obtiene una estructura paralela en los tres períodos: la partícula átona *sma* en segundo lugar, seguida por un pronombre igualmente enclítico y átono: *trih sma mā...*, *akāmām sma t̄mā ...*, *mò sma tvā...* El uso del un subjuntivo *ní-padyāsai* junto a un imperativo (*hatāt*, “golpea”) para expresar una orden positiva (subjuntivo exhortativo) es usual; en mi traducción he mantenido la variación modal. El cambio de persona se produce en el tercer periodo, *tvā* “te, a tí”, y de modo consecuente, se subraya mediante *mò* (= *mā u* “pero no”), de neto valor contrastivo. Obsérvese el resumen muy tardío, del BhP. (infra § 17): *nekṣe tvā 'nyatra maithunāt | vivāsasan̄*: “que no te vea desnudo, excepto al hacer el amor”: en ese relato, como en toda la traición posterior, los diversos elementos

2. Así, ella vivió mucho tiempo con él. Tanto tiempo estuvo viviendo con él que incluso concibió un hijo suyo. Y entonces los *gandharva* comentaron entre ellos: “—Ya hace mucho que esta Urvaśī vive entre los seres humanos; pensad cómo puede regresar”. Ella tenía una oveja con dos corderos atada junto a la cama. Entonces, los *gandharva* se llevaron uno de los corderos.

3. Y ella dijo: “—¡Pero cómo! ¡Como si no hubiese conmigo ni un hombre ni gente, se llevan a mi hijo!”. Se llevaron el segundo, y ella dijo lo mismo.

4. Entonces él pensó para sí: “—¿Cómo que no hay un hombre, o gente, donde yo esté?”. Y desnudo como estaba, se precipitó de un salto, pues pensó que tardaría mucho si se ponía la ropa. Entonces los *gandharva* provocaron un relámpago; como si fuera de día, ella lo vio desnudo. Entonces ella desapareció. “—Aquí estoy de nuevo”, dijo él al volver, y ¡vaya, ella había desaparecido! Él, farfullando⁶⁴ por el pesar, recorrió todo el Kurukṣetra. Había un lugar rico en lotos, llamado Anyatahplakṣyā. El paseó por sus orillas. Allí, convertidas en patos, estaban nadando las *apsaras*.

5. Ella le reconoció y dijo: “—Ése es el hombre con el que viví”. Ellas dijeron: “—Aparezcámonos ante él”. Así que se aparecieron ante él.

6. Cuando él a su vez la hubo reconocido, le habló:⁶⁵

“— Venga, mujer, —¡quédate quieta, cruel!—
con nuestro pensar mezclemos palabras;
no se nos quede lo pensado sin decir,
que de consuelo alguno valdrá en un día más lejano.

espera, hablemos juntos”. Eso es lo que le dijo.

7. Ella por su parte le respondió:⁶⁶

“— ¿Qué voy a responder a tus palabras?
me marché como la primera de las auroras.
Purūravas, vuelve de nuevo a tu hogar;
yo soy inasible como el viento.

Ciertamente, no has hecho lo que yo dije; te será difícil alcanzarme ahora, vuelve de nuevo a tu casa”⁶⁷. Eso es lo que le dijo.

de este pasaje del ŚBr. se han desglosado en tres condiciones, pero en ningún caso se entiende como negativa esta observación de Urvaśī.

64. *Jálpan* lit.: “hablar de modo confuso, murmurar”, por lo general en estado de agitación mental.

65. Se introduce ahora una parte del diálogo de RV.10.95; aquí, RV.10.95, 1. El contenido de cada estrofa se resume o explica en prosa, seguido por *ítī haivānāṁ* (o *haivāñam*) *tád uvāca* “eso es lo que le dijo”.

66. RV 10.95, 2.

67. En la glosa se substituye la frase rigvédica *púnar ástam párehi* “vete de nuevo a casa (*astam*)” por *púnar grhān ihi*, pues en la prosa brahmánica la expresión *ástam eti* había pasado a significar eufemísticamente “pasar a mejor vida, morir”.

8. Él replicó, hundido en la miseria:⁶⁸

⁶⁹“ Que el afortunado hoy se lance lejos sin retorno,
para irse a la más remota distancia;
que yazga así en el seno de Nirṛti,
que lo devoren entonces los feroces lobos.

Hoy el amigo de los dioses se quiere colgar, o irse lejos; que lo devoren los lobos o los perros”. Eso es lo que le dijo.

9. Ella le contestó:⁷⁰

“— Purūravas, no mueras, no te lances,
que no te devoren los lobos malévolos;
no hay amistad posible con las mujeres:
de chacales tienen el corazón.

No prestes atención a mis palabras; ciertamente, no hay amistad posible con las mujeres; vuelve de nuevo a tu casa”. Eso es lo que le dijo.

10. ⁷¹“— Cuando, viviendo entre los mortales con otro aspecto,
por cuatro otoños pasé las noches contigo,
comía una pizca de mantequilla una vez al día;
con eso ahora sigo satisfecha”.

Éste es el diálogo de quince estrofas⁷² que transmiten los conocedores del Ṛgveda. Entonces él conmovió su corazón.⁷³

11. Ella dijo: “Ven la noche al cabo de un año, entonces yacerás conmigo una noche y en ese momento tendré un hijo para ti”. El llegó la noche al cabo de un año y, vaya, había un palacio⁷⁴ de oro. Entonces solo a él⁷⁵ le dijeron: “—Entra aquí”. Y la dejaron ir con él.

68. *páridyūna-* lit.: “arruinado, caído en la miseria”; de *dīv*, “jugar (a los dados)”: en principio, el que lo ha perdido todo en el juego.

69. RV 10.95, 14.

70. RV 10.95, 15.

71. RV 10.95, 16.

72. Pero en la versión del RV el himno tiene 18 estrofas, cf. § 15.

73. Para *tāsyai ha hṛdayam āvyayāṁ cakāra*, lit. “le cubrió a ella pues el corazón”, cf. RV 2.29, 6b *ā hārdi bhāyamāno vyayeyam* “que convueva yo, temeroso, (vuestro) corazón”. *Āvyayāṁ cakāra* es el perfecto perifrástico de *ā-vyayati*; el sujeto es Purūravas. Para los problemas de esta expresión, cf. Geldner, *Ved. Stud.* p. 246; pero no se puede partir de un sentido “poner enfermo”, sino más bien “cubrir(se), poner(se) a cubierto” (sentido original de *vyayati*) + *ā* “buscar refugio”, con *hṛdayam / hārdi* como acusativo de dirección, lit. “venir (*ā*) a cubrirse en el corazón (de alguien, + dat.)”.

74. *Vimitāni* ntro.pl., edificio sobre cuatro postes.

75. O bien, “le dijeron solamente”, si se entiende que en *enam ékam ūcur, ékam* es acusativo adverbial.

12. Ella le dijo: “—Mañana por la mañana, los *gandharva* te concederán un deseo, el que elijas”. “—Elígemelo mejor tú”. “—Di lo siguiente: ‘quiero ser uno de vosotros’”. A la mañana siguiente los *gandharva* le concedieron un deseo. Él dijo: “—Quiero ser uno de vosotros”.

13. Ellos dijeron: “—Todavía no está entre los hombres la forma sacrificial del fuego mediante la cual, cuando se sacrifica con ella, se llega a ser uno de nosotros”. Pusieron fuego en una vasija y se lo dieron: “—Cuando hayas sacrificado con esto, te convertirás en uno de nosotros”. Tomó el fuego y a su hijo, y se marchó. Dejó el fuego en un lugar apartado, y fue a la aldea con su hijo. “—Aquí estoy de nuevo”, dijo él al volver [a por el fuego], y ¡vaya, todo había desaparecido!: lo que era el fuego, se convirtió en un árbol *aśvattha*,⁷⁶ lo que era la vasija, en un árbol *śamī*.⁷⁷ Él regresó a [donde estaban] los *gandharva*.

14. Ellos dijeron: “—Cuece durante un año gachas⁷⁸ como para que coman cuatro; de este *aśvattha* coge leños de tres en tres; tras untarlos con mantequilla, prepara el fuego con estrofas del *Rgveda* que contengan las palabras ‘leña’ y ‘mantequilla’. El fuego que surja de ahí, ése será”.

15. Ellos dijeron: “—Pero esto es como si estuviera más allá de la vista.⁷⁹ Hazte una *arani* superior de madera de *aśvattha*, y la inferior⁸⁰ de madera de *śamī*. El fuego que surja de ahí, ése será”.

16. Ellos dijeron: “—Pero lo siguiente es como si estuviera más allá de la vista:⁸¹ hazte una *arani* superior de madera de *aśvattha*, y la inferior también de madera de *aśvattha*. El fuego que surja de ahí, ése será”.

17. Él hizo el palo superior de *aśvattha*, y el palo inferior de *aśvattha*; el fuego que surgió de ahí, ése fue; cuando hubo sacrificado con él, se convirtió en uno de los *gandharva*. Por eso, si se hace palo de encender superior de *aśvattha*, y uno inferior de *aśvattha*, el fuego que surge, ese es; cuando se ha sacrificado con él, se convierte uno en uno de los *gandharva*.

La vacilación de los *gandharva* a la hora de darle a conocer a Purūravas un medio u otro de encender el fuego sacrificial —con *arani* de maderas distintas o iguales— refleja una discusión escolástica. El *SBr.* es un texto perteneciente al YV blanco; las otras versiones pertenecen a la prosa del YV negro (KS, MS, BaudhŚS). Por lo que se refiere al diálogo mismo y sus precedentes, la primera parte de la leyenda el texto del *SBr.* depende del propio himno rigvédico,

76. *Ficus religiosa*, la célebre “higuera sagrada”.

77. *Prosopis Spicigera* o *Mimosa Suma*.

78. *Odaná-* (n.) gachas, puré de cereales con leche.

79. Es decir, lo que es expone a continuación es doctrina secreta, esotérica.

80. Las dos piezas de madera para producir fuego por fricción, cf. nota 52.

81. Es decir, lo que es expone a continuación es doctrina secreta, esotérica.

del cual no es sino un comentario y, en bastantes detalles circunstanciales, tan sólo una paráfrasis. Es evidente que introduce algunos elementos que permiten comprender el himno y que no están en éste, pero esos elementos precisamente son los que faltan en los textos de la KS y la MS (más antiguas que el Śatapatha-Brāhmaṇa). Por otro lado, transmite una versión de RV 10.95 distinta, más breve, de quince estrofas en lugar de las dieciocho que tiene el himno del texto Śākala (o vulgata); pero la última estrofa citada es la 16.

16. Las diferencias y similitudes del relato del ŚBr. con respecto al texto rigvédico no son fáciles de establecer, porque el propio diálogo es especialmente oscuro a la hora de ofrecer datos concretos sobre la historia de los dos amantes. No obstante, una serie de elementos claros en el diálogo no están presentes en el ŚBr. En rigor, el relato del ŚBr. no entra en detalles circunstanciales sobre la vida conyugal de Purūravas y Urvaśī; así, no aparecen ni el suegro (RV 10.95.4) ni las otras *apsaras*, con las que evidentemente Purūravas convivió durante un tiempo: “Cuando con ellas (...) me solazaba, humano con las no humanas...” (RV 10.95.8), y que en el ŚBr. sólo aparecen en el reencuentro de los amantes y, de hecho, animan a Urvaśī a aparecerse con forma humana ante Purūravas (ŚBr. 11.5.1, 5), en contra de la actitud asustadiza que describe Purūravas (10.95.6, 8).⁸² La formulación extraordinariamente elusiva de ciertos detalles en el diálogo del RV que el texto del ŚBr. es una ampliación o glosa novelada. Por ejemplo, en 10.95.9 dice Urvaśī de sus compañeras “ellas adornan sus cuerpos como ánades”, *ātāyo ná*; en ŚBr 11.5.1, 4 se dice que están nadando en el lago *tá apsarásā ātāyo bhūtvā* “las *apsaras* convertidas en *ātī*-, ánades o patos”. Es la misma palabra que en 10.95.9, y podría ser una ampliación de ese verso. ¿Ha extraído el redactor del ŚBr. la idea de que las *apsaras* pueden tomar forma de ave acuática sólo de esa la comparación *ātāyo ná* o se está reflejando una tradición previa, que en el diálogo rigvédico sólo aparece por medio de alusiones indirectas? Este problema afecta, por ejemplo, a la traducción que se haga de 10.95.8a *sácā yád āsu jáhatīṣv átkam*, lit.: “cuando con ellas, despojadas de la ropa...”, cf. nota 21.

17. En la leyenda del ŚBr el nudo se plantea al inicio, cuando Urvaśī establece sus condiciones para irse a vivir con Purūravas. De nuevo, esas condiciones salvo una tienen su origen en el propio texto rigvédico: las dos primeras son “golpéame con tu caña tres veces al día, y aun contra mis deseos te podrás acostar conmigo”, evidente paráfrasis de 10.95.5, donde Urvaśī reprocha a Purūravas su infatigable insistencia sexual. En versiones posteriores se incluye la necesidad de alimentar a Urvaśī con mantequilla clarificada, lo cual se ha extraído de nuevo de la observación de Urvaśī sobre la gota de mantequilla (10.95.16); en la versión del BaudhĀS 18, 44-45, extraordinariamente compleja y muy divergente con respecto a las otras, una de las condiciones que pone Urvaśī es ser alimentada con mantequilla:

82. Ciertamente, Urvaśī explica esta actitud como coquetería (10.95.9): juegan con Purūravas, pero no tienen intención de llegar a mayores. La seca formulación de ŚBr 11.5.1, 5 no deja adivinar si cuando las *apsaras* aconsejan a Urvaśī que aparezca ante su antiguo amante, se debe sólo a commiseración o hay también un elemento de coquetería.

BAUDHĀYANA-ŚRAUTASŪTRA 18, 44-45

44.- Hubo una vez un tal Purūravas hijo de Idā, un hermoso rey; y Urvaśī, una *apsaras*, había puesto sus pensamientos en él. Por un año fue tras él, deseándolo, pues así es como las antiguas se esforzaban;⁸³ pensó que eso ya duraba demasiado. Cuando él marchaba a toda prisa, hizo que se viera ante su carro un foso. Al verlo, el rey se bajó [del carro]; en cuanto se bajó, dejó de verlo. Así que se subió [al carro] otra vez, y en cuanto se hubo subido, lo vio. Él preguntó al auriga: “—¿Qué ves?”. “—A ti, señor —dijo—; el carro, los caballos, el camino”. Él se pensó: “—¿Es que estoy loco?” Entonces una voz se dirigió a él: “—No estás loco, yo soy quien te ha hecho ver ese foso”. Entonces [dijo el rey:] “—¿Quién eres?”. “—Soy Urvaśī, una *apsaras* —dijo—, y por un año te he seguido, enamorada; tómame como esposa”. “—Difícil es servir a una diosa,⁸⁴ —dijo él —, ¿cómo te he de servir?”. “—Que yo tenga cien *upasad*,⁸⁵ que de cien en cien me traigan recipientes de mantequilla cada día, que me alimenten así; ¡y que no te vea desnudo!”. “—Todo eso, señora, es fácil de hacer —dijo—; pero ¿cómo no va a ver desnudo una mujer a su marido?”. “—Lleva al menos ropa interior,⁸⁶ no estés desnudo”. Y así vivió con ella, llevando al menos ropa interior.

Sólo la condición de no ver a Purūravas desnudo es realmente necesaria para el desarrollo posterior de la acción, lo que seguramente estaba relacionado en origen más que con el pudor, con las restricciones rituales sobre las miradas comentadas en § 8. En la versión de los comentaristas (supra § 6), se ha añadido como condición de ese tipo la presencia de unos corderos junto al lecho de Urvaśī: en este caso, la trama del ŚBr. es la fuente. En la versión del Bhagavata-Purāṇa, muy tardía pero relativamente fideligna a las fuentes anteriores, aparecen ya todas las condiciones:

BhP. 9.14, 21-22 (habla Urvaśī):

- 21.- A estos dos corderitos, orgulloso rey, protégelos como garantía; [y] disfrutaré al lado de su majestad, que como digno de fama es según la tradición querido de las mujeres.
 22.- Que yo sólo tenga que comer, héroe, mantequilla clarificada; que no te vea, excepto en la cópula, sin ropa. El magnánimo lo aceptó.

18. Por desgracia, cuando en 10.95.3cd Purūravas parece disculparse ante Urvaśī por la causa de la súbita desaparición de ésta, que a todas luces es un suceso similar al descrito en ŚBr 11.5.1, 2-4, lo hace en unos términos tan elípticos que es difícil saber cómo era la leyenda en que se basa

83. Krick, 1982, p. 213, interpreta: “so bemühten sich die früheren (Frauen) um (einem Gatten)”: así las antiguas [mujeres] se esforzaban por (*abhi-śrāmyanti*) [(conseguir) un marido]

84. *Durupacārā ha vai bhavati devā iti*, lit.: “difícil de servir [es] en verdad una diosa”; es necesario corregir bien †*devī* en lugar de *devā*, bien †*bhavanti devā^(h)* “difíciles de servir son los dioses”, en lugar de *bhavati* †*devī*.

85. Cierta ceremonia de protección contra los demonios.

86. *Antarvāsam vasīthā^(h)*: lit.: “viste una prenda (*vāsa-*) interior (*antar-*)”.

el texto rigvédico; el poeta védico escamotea el clímax de la trama, que todos sus oyentes conocen:

En la idea [de dejarte] sin marido, hicieron como un relámpago;
como una oveja [su] balido, tonantes se hicieron sentir.

Lo único claro en estos versos es que Purūravas menciona a Urvaśī un suceso ajeno a su responsabilidad, en el que intervino un relámpago (*davidyutan*) y al parecer su hombría quedó en entredicho (*avíre*). Precisamente, en ŚBr 11.5.1.2 Urvaśī exclama “*avīrá iva bala me 'janá iva*” cuando los *gandharva* le roban los corderos que ella solía tener atados junto a su cama. La interpretación del *pāda* c, *avíre krátāu ví davidyutan ná* es muy problemática y sería demasiado prolífico extenderse aquí sobre cada una de las interpretaciones que se han hecho. Es evidente que la primera versión de Geldner, *Ved.Stud.*, con *ná* comparativo y *davidyutan* como 3^a pl. es la que menos problemas sintácticos plantea, como ya vio Renou, p. 152.

19. El mayor problema lo plantea la expresión *avíre krátāu*. La traducción literal de *avíre krátāu* “en, con un propósito⁸⁷ carente de hombre / hijos varones” puede interpretarse como hace recientemente Sani, 2000, p. 243, “con il proposito di privarti del marito”, versión que se ha adoptado aquí no sin reservas; pues aunque a veces *vīrá-* “varón, héroe” se aplica al “marido” en la lengua épica, en védico alude, en compuestos, a los hijos varones; en cualquier caso, *a-vīra-* se entiende como un *bahuvrīhi* con paroxitónesis arcaica; en el texto del ŚBr. se ha corregido la acentuación siguiendo el modelo de *bahuvrīhi* más reciente (con oxitónesis en todos los *bahuvrīhi* con *a(n)-*, *duṣ-*, *su-*). De ahí la opción que propongo en la nota 10: “con el propósito [de dejarme] sin hijo (varón)”, lo que también sería defendible contextualmente: es Purūravas, el mortal, el *pater familias*, el interesado en que se perpetúe su estirpe por vía masculina, algo que plausiblemente dejaría indiferente a Urvaśī, inmortal como es. Pese a todo, la opción de entender *avīra-* como una referencia a Purūravas, insultante por añadidura, como en el ŚBr., es la preferible. Es imposible saber si el redactor del ŚBr. trabajaba con material genuino o, simplemente, construyó los detalles de su versión la leyenda a partir del propio texto rigvédico, que evidentemente conocía. La inclusión de la glosa *a-janá-* en todo caso hace explícito el problema: para el prosista *avīrá-* no significa en ese pasaje “carente de hijos (varones)”, como sería de esperar, sino “carencia de héroes”, esto es “sin compañía de gente (que sirva de ayuda)”, y se ve obligado a incluir la glosa *ajaná-* para hacerlo explícito. Ahora bien, también existen compuestos *karmadhāraya* con paroxitónesis del segundo miembro oxítonto, del tipo *mitrá-* “amigo” : *a-mítra-* “enemigo”, *mṛtā-* “muerto”: *a-mṛta-* “inmortal”; así, podría entenderse *avīra-* directamente como un insulto, “no hombre, no héroe”. Si *avīra-* fuese un *karmadhāraya*, “no-hombre”, se opondría funcionalmente al *bahuvrīhi* oxítonto *avīrá-* “sin (hijos) varones”,

87. El significado original de *krátu* es “fuerza de voluntad, capacidad personal y mental de emprender algo y llevarlo a cabo”; cf. Geldner, *Ved. St.*, p. 267: el loc. sg. *krátau* (av. *χratā*, Y 48, 4) se documenta muy raras veces, y siempre con el sentido de “voluntariamente, por voluntad de”. A partir de significados colaterales, del tipo “capacidad de liderazgo” (pues el líder político tiene suficiente *krátu* como para dominar la voluntad de los demás), “poder mental que lleva a la victoria”, acaba significando “poder mental o espiritual, poder mágico” > “poder mágico” (p. ej., el que proporcionan el sacrificio védico y la ascensión a los brahmanes) > (ép.+) “sacrificio, rito védico”.

perteneciente al léxico común; pero en ese caso, ¿cuál sería la vinculación sintáctica de *avīre* con *krātau?* Quizá *avīra-* fue en la versión original de la leyenda un insulto de Urvaśī a Purūravas, “no-hombre, poco hombre”, pero ya en época del RV se había reinterpretado como *bahuvrīhi*.

20. ¿Qué relación hay entre la versión de la leyenda que subyace a la estrofa rigvédica y la versión del ŚBr.? En el RV un sujeto plural innominado (pueden ser los *gandharva*, pero podrían ser los dioses en general) provoca la aparición de un relámpago (*ví dāvidyutan ná*), quizás acompañada de un trueno; traducimos aquí *dhúnayah* por “tonantes”: la raíz *dhvan* se aplica a todo sonido inarticulado, incluidas las voces de animales; el adjetivo *dhúni-* se aplica a las aguas (RV 2.30.2), a los vientos (*vātāsaḥ* RV 10.78.3) y en diversas ocasiones, a los Marut y a los caballos. Geldner, *RVÜb*, entiende que *úrā ná* “como una oveja” implica que los *gandharva* sólo fingieron el balido, mientras que en ŚBr. los *gandharva* roban efectivamente los corderos (*úrana-*) que Urvaśī parece amar como si fueran sus propios hijos; la similitud entre *úrā ná* (RV) y *úrana-* (ŚBr.) no debe de ser casual. Así pues, en el RV Purūravas se defiende: los *gandharva*模拟aron un balido, hubo un relámpago, pero todo era mentira, yo no soy el cobarde (*avīra-*) que tú dijiste que era - ya que los corderos no habían sido robados -. Ahora bien, en el caso de que *úrā ná* fuese efectivamente una mera comparación, una alusión a la cobardía de los atacantes nocturnos, entonces en la versión rigvédica de la leyenda no habrían existido corderos ni ovejas en absoluto: según lo que podemos deducir de esta estrofa, los *gandharva* (o los dioses), cobardes como una oveja, fingen un ruidoso ataque nocturno, aullando quizás como lobos (*dhúnayah*), Urvaśī grita *avīra-* “poco hombre”, Purūravas corre en socorro de Urvaśī; entonces se produce el relámpago. Ya en el diálogo rigvédico el insulto sereinterpretó como *bahuvrīhi*: los causantes del suceso tenían la intención concreta de dejar a Urvaśī “sin marido”; en cambio, en el ŚBr. *avīrá-*, aunque convertido definitivamente en *bahuvrīhi* por el cambio de acentuación, se mantuvo más cerca del contexto original: Urvaśī es quien grita esa palabra, pues se siente desprotegida. Esta interpretación no soluciona del todo los problemas, pero ciertamente, como señalaron Geldner y Oldenberg, la palabra *avīra-* (~ *avīrá-*) pertenece al núcleo de la leyenda, tanto como la expresión *punar aimi...ed* (vid. supra § 11), y es uno de los desencadenantes del conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

- BaudhŚS Baudhāyana-Śrautasūtra, *The Baudhāyana-Śrautasūtra belonging to the Taittirīya-Saṃhitā*, 3 vols., ed. W. Caland, Baptist Mission Press, Calcutta, 1904-1913.
- BhP Bhāgavata-Purāṇa, *Śrīmad-Bhāgavatam*, Nirnaya-Sagar Press, Bombay, 1950.
- BrD Brhaddevatā, *The Brhaddevatā attributed to Śaunaka*, ed. A. A. Macdonell, Harvard Oriental Series 5-6, Cambridge (Mass.), 1904.
- KathāSS Kathāsaritsāgara; *Katha Sarit Sagara. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaschmir*, ed. H. Brockhaus, Leipzig-Paris, 1839, reimpr. Olms, Hildesheim-New York, 1975.
- KS Kāṭha- o Kāṭhaka-Saṃhitā, *Die Saṃhitā der Kāṭha-śākhā*, ed. L. Von Schroeder, DMG, Berlin 1900, reimpr. F. Steiner, Wiesbaden, 1970.
- MBh Mahābhārata, *Mahābhārata*, ed. V.S. Sukthankar et alii, Pune, 1930-1970
- MS Maitrāyaṇī-Saṃhitā, *Die Saṃhitā der Maitrāyaṇīya-śākhā*, ed. L. Von Schroeder, DMG, Berlin, 1885, reimpr. F. Steiner, Wiesbaden, 1972.
- PBr. Pañcavimśa-Brāhmaṇa, *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa with the commentary of Sāyaṇācārya*, ed. C. Śastri, Kāśī Sanskrit Series 105, Benares, 1935-1936.
- RV R̥gveda-Saṃhitā, (a) *Die Hymnen des R̥igveda*, ed. Th. Aufrecht, Berlin, 2^a ed. 1877, reimpr. Akademie Verlag, Berlin, 1955; (b) *Rig Veda. A Metrically Restored Text*, ed. B. A. Van Noten y G. B. Holland, Harvard Oriental Series 50, Cambridge (Mass.), 1994.
- ŚBr. Śatapatha-Brāhmaṇa, *Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā*, ed. A. Weber, 1849, reimpr. Chowkhamba Sanskrit Series 96, Varanasi, 1964.
- TS Taittirīya-Saṃhitā, *Taittirīya-Saṃhitā with Padapāṭha and commentaries of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra and Sāyaṇācārya*, eds. N.S. Sontake y T.N. Dharmadhikari, Pune, 1970
- AiGr. = WACKERNAGEL, J. y DEBRUNNER, A., 1930-1964, *Altindische Grammatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ARNOLD, Edward Vernon, 1905, *Vedic Metre (in its Historical Development)*, Cambridge UP, reimpr. Delhi-Varanasi-Patna, 1967.
- BISWAS, Ashutosh Sarma, 1968, *Bhāgavata-Purāṇa: A Linguistic Study*, Dibrugarh (Assam).
- CALAND, W., 1931, *Pañcavimśa-Brāhmaṇa: the Brāhmaṇa of the Twenty Five Chapters*, Calcutta, Bibliotheca Indica.
- EGGELING, Julius, 1900, *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, part. V; Oxford: Sacred Books of the East, vol. 44; reimpr. Delhi, 1988.
- EWAia = MAYRHOFER, Manfred, 1992-2001, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg, Carl Winter.
- Geldner, *RVÜb.* = GELDNER, Karl Friedrich, (1923-)1951, *Der Rig-Veda (aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen)* Cambridge (Mass.) - London-Wiesbaden, Harvard Oriental Series 33-35.
- Geldner, *Ved. St.* = GELDNER, Karl Friedrich, 1889, "Purūravas und Uravaçî", *Ved. St.* II/1, pp. 243-295.
- GONDA, Jan, 1969, *Eye and Gaze in the Veda*, Amsterdam-London, VKNAk. LXXV.

- 1972, *The Vedic God Mitra*, Leiden, Orientalia Rheno-Traiectina, Brill.
- GOTŌ, TOSHIFUMI, 2000, “Purūravas und Urvaśī” aus dem neuendekten Vādhūla-Anvākhyāna”, *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten*, MSS Beiheft 19, pp. 79-110.
- HERTEL, Johannes, 1912, “rathaspṛś- oder rathaspṛh-“, *IF* 31, pp. 143-155.
- HOFFMANN, Karl, 1967, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg, Winter.
- KEWAI, Winter, MAYRHOFER, Manfred, 1956-1980, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- KRICK, Hertha, 1982, *Das Ritual der Feuergründung*, Wien, ÖAW, Phil.-Hist. Sitzungsberichte n° 399.
- KUHN, Adalbert, 1886, *Mythologische Studien I: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Gütersloh, Bertelsmann.
- LAZZERONI, R., 1978, “RV X, 95, 1: invito al dialogo e esortazione alla poesia?!, *Studi e saggi linguistici* 18, pp. 170-179.
- LOMMEL, *Kl. Schr.*: Lommel, Herman, 1978, *Kleine Schriften*, ed. K. L. Janert, Wiesbaden, Steiner Verlag.
- LUBOTSKY, Alexander, 1983, "External sandhis of the Maitrāyaṇī Samhitā", *IJ* 25, pp. 167-179.
- LÜDERS, Heinrich, 1959, *Varuṇa* (I & II), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MAYRHOFER, EWAia: MAYRHOFER, Manfred, 1986-2001, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, I-III, Heidelberg, Winter.
- OERTEL, Hanns, 1926, *The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas*, Heidelberg, Winter.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger, 1981, *The Rig Veda. An Anthology*, London, Penguin Books.
- OLDENBERG, Noten = OLDENBERG, Hermann, 1909-1912, *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*, I-II, Berlin.
- PINAULT, Georges-Jean, 1997, “Distribution de la particule négative ná dans la Rk-Samhitā”, *BÉInd* 15, pp. 213-246.
- PISANI, Vittore, 1977, “L'inno X 95 del Rigveda e un mito indo-greco?”, *IndT* 5, pp. 128-137.
- RENOU, Louis, 1938, *Hymnes et Prières du Veda*, Paris.
- *EVP* = RENOU, Louis, 1956-1969, *Études Védiques et Pāñinéennes* 1-17, Paris.
- SANI, Saverio, 1978, “Registri temporali e strutture narrative: exegesi di RV X, 95, 5”, *Studi e saggi linguistici* 18, pp. 179-197.
- 2000, *Rgveda. La strofe della sapienza*, Venezia, Marsilio ed.
- TAGARE, Ganesh Vasudeo, 1976, *The Bhāgavata-Purāṇa (translated and annotated)*, AITMS 9, Delhi-Varanasi-Patna-Madras, Motilal Banarsidas.
- THIEME, Paul, 1957, “Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra”, *ZDMG* 107, pp. 67-96.
- UPADHYE, P. M., 1980-1981, “Urvaśī's Character – A New Approach of Study”, *IndT* 8-9, pp. 487-494.
- Ved. St.* = GELDNER, Karl Friedrich & PISCHEL, Richard, *Vedische Studien*, Stuttgart, vol I. 1889, vol. II 1897, vol III 1901.
- WEBER, Albrecht, 1855, “Einiges über das Kāṭhakam”, *Indische Studien* III, pp. 451-482.
- WRIGHT, J.C., 1967, “Purūravas and Urvaśī”, *BSOAS* 30, pp. 526-547.