

53,2; etc.), idea que más adelante dio origen a una mitología fabulosa. La ordalía escatológica por el fuego y el metal derretido que anuncia (veanse también *Yasna* 30,7; 327) tenía por objeto, además del castigo de los malvados, la regeneración de la existencia. Como tantas veces ha ocurrido en la historia, la esperanza del juicio y de la renovación del mundo se fue proyectando progresivamente hacia un futuro cada vez más lejano, escatológico, susceptible de ser diversamente calculado. Pero lo que ahora más nos importa es subrayar la interpretación nueva que Zaratustra da a la idea de la renovación. Como ya hemos visto (véase § 21) y más adelante recalcaremos (véase § 106), en el Cercano Oriente, entre los indoiranios y otros pueblos se conocían diversos complejos mítico-rituales encaminados a la renovación del mundo. Estos ritos para la reiteración de la cosmogonía se celebraban con ocasión del Año Nuevo. Pero Zaratustra rechaza este complejo arcaico que trataba de regenerar año tras año el mundo y anuncia una «transfiguración» radical y definitiva, que se realizaría de una vez para siempre. Esta renovación no se obtendría ya mediante la celebración de un rito cosmogónico, sino por voluntad de Ahura Mazda. Esta renovación implica el juicio de todos los seres, con el consiguiente castigo para los malvados y la recompensa para los justos (véase § 112). Si los *gāthās* son obra de Zaratustra —y tal es la opinión unánime de los investigadores— puede sacarse la conclusión de que el profeta se esforzó por suprimir la ideología arcaica del ciclo cósmico periódicamente regenerado y proclamó el *ésjaton* inminente e irrevocable, decidido y realizado por Ahura Mazda.

En resumen, el punto de partida de la predicación de Zaratustra es la revelación de la omnipotencia, de la santidad y de la bondad de Ahura Mazda. El profeta la recibe directamente del Señor, pero esta revelación no sirve de base a un monoteísmo. Lo que Zaratustra proclama y presenta a sus adeptos como un modelo es la elección de Dios y de las entidades divinas. Al elegir a Ahura Mazda, el mazdeísta elige el bien frente al mal, la verdadera religión contra la de los *daēvas*. En consecuencia, todo mazdeísta debe luchar contra el mal. No es posible ningún tipo de tolerancia frente a las fuerzas demoníacas en-

carnadas en los *daēvas*. Esta tensión no tardará en cristalizar en un dualismo. El mundo quedará dividido en buenos y malos, hasta convertirse en una proyección, a todos los niveles, cósmicos y antropológicos, de la oposición entre las virtudes y sus contrarios. Hay otra oposición que apenas se insinúa, pero que tendrá un gran porvenir en la especulación irania: la que se establecerá entre lo material y lo espiritual, entre el pensamiento y el «mundo óseo» (véase *Yasna*, 28,2).

No deja de llamarnos la atención el carácter espiritual, en cierto modo «filosófico», de la religión de Zaratustra.¹⁸ La transmutación de las más importantes divinidades arias en Amesha Spenta (los Santos Bienaventurados), que forman la escolta de Ahura Mazda, y el hecho de que cada una de estas entidades represente un valor abstracto (Orden, Poder, Devoción, etc.) que al mismo tiempo rige un elemento cósmico (el fuego, el metal, la tierra, etc.), denota a la vez imaginación creadora y capacidad de reflexión rigurosa. Al asociarle los Amesha Spenta, Zaratustra llega a precisar la forma en que Ahura Mazda interviene en el mundo e ilustra al mismo tiempo cómo el Señor, a través de sus «arcángeles», puede ayudar y sostener a sus fieles. El hecho de que el profeta llame «sabio» a su dios, que exalte la importancia de la «verdad», que evoque constantemente el «buen pensamiento», son otros tantos rasgos que revelan la novedad de su mensaje, que pone de relieve la función y el valor religioso de la «sabiduría», es decir, de la «ciencia», del conocimiento riguroso y útil. No se trata, ciertamente, de una ciencia abstracta en el sentido moderno del término, sino del pensamiento «creador» que descubre a la vez que construye las estructuras del mundo y el universo de los valores que es su correlato. Desde este punto de vista podemos comparar el esfuerzo especulativo de Zaratustra con las meditaciones y los descubrimientos de los sabios evocados en las Upanishads, que transformaron radicalmente las concepciones védicas del mundo y de la existencia humana (véase § 80).

18. Ello corresponde a la imagen que los antiguos griegos se formaron de Zaratustra: filósofo (según Aristoxeno, Pitágoras fue discípulo suyo), mago, maestro de la iniciación, autor de tratados herméticos y alquímicos.

Pero este parentesco con los *ṛshis* de las Upanishads resalta aun mas si atendemos al caracter iniciatico y escatologico de la «sabiduria» mazdeista. Tratandose de una religion privada (como el vedismo y el brahmanismo), el mazdeismo permitia desarrollar una dimension esoterica que, sin estarles prohibida, no era accesible a todos los fieles en general. El *Yasna* 48,3 menciona unas «doctrinas secretas». El caracter iniciatico y escatologico es notorio en el culto que propone Zaratustra para sustituir los ritos cruentos y freneticos tradicionales. El culto se espiritualiza hasta el punto de que el mismo termino «sacrificio» (*yasna*) equivale en los *gāthas* a «pensamiento». Cuando Ahura Mazda se le acerco «en calidad de Buen Pensamiento» y le pregunto «¿A quien quieres dirigir tu culto?», le respondio Zaratustra «¡A tu fuego!», y anade «Al hacerle la ofrenda de veneracion, quiero pensar con todas mis fuerzas en la justicia» (*Yasna* 43,9). El sacrificio es la ocasion o, mas exactamente, el «soporte» de una meditacion teologica. Independientemente de las interpretaciones dadas mas tarde por los sacerdotes, es significativo que el altar del fuego se convirtiera en centro religioso del mazdeismo, y que luego conservara siempre este puesto central. Por lo que se refiere al fuego escatologico, tal como lo concebía Zaratustra, a pesar de su funcion judiciaria purifica y «espiritualiza» el mundo.

Pero el culto tiene una funcion mas amplia. Segun una interpretacion reciente, el oficiante adquiere por medio del rito (*yasna*) la condicion de *maga*, es decir, que vive una experiencia extatica que le proporciona la «iluminacion» (*chisti*). Durante esta iluminacion, el sacerdote sacrificador vive una separacion de su esencia espiritual (*mēnōk*) y de su naturaleza corporea (*gētik*), dicho de otro modo recupera la condicion de pureza y de inocencia que precedio a la «mezcla» de las dos esencias. Ahora bien, esta «mezcla» se produjo como consecuencia del ataque de Ahriman. En consecuencia, el sacrificador contribuye a restaurar la situacion primordial, a «transfigurar» el mundo. Tal es la obra redentora iniciada por el sacerdote ejemplar, Zaratustra. Podria decirse incluso que el sacrificador participa ya del mundo transfigurado.

El estado de *maga* se obtiene sobre todo mediante el sacrificio del *haoma*, «licor de inmortalidad», que el sacerdote ingiere en el curso de la ceremonia.²¹ El *haoma* es rico en *xvarenah* fluido sagrado, a la vez igneo, luminoso, vivificante y espermatico. Ahura Mazda es el poseedor por excelencia del *xvarenah*, pero esta «llama» divina brota igualmente de la frente de Mitra (*Yasht* X, 127) y de la frente de los soberanos, como una luz solar. Pero todo ser humano posee tambien su *xvarenah*, y en el dia de la transfiguracion, es decir, de la renovacion final, «la gran luz que parece brotar del cuerpo brillara todo el tiempo sobre esta tierra».²⁴ Al ingerir ritualmente el *haoma*, el sacrificador supera la condicion humana, se acerca a Ahura Mazda y anticipa *in concreto* la renovacion universal.

Es dificil precisar si esta concepcion escatologica del culto que do ya totalmente formulada en tiempos de Zaratustra. Pero al menos es seguro que se hallaba ya implicita en la funcion asignada al sacrificio entre los indoiranios. Desde su peculiar perspectiva, tambien los autores de los *Brāhmanas* poseian una concepcion semejante: el mundo era periodicamente restaurado es decir, «recreado» en virtud de la potencia ilimitada del sacrificio. Pero la funcion escatologica del mazdeismo reune, por asi decirlo, la promocion del sacrificio al rango supremo, tal como aparece en los *Brāhmanas*, y

Es dificil precisar si esta concepcion escatologica del culto que do ya totalmente formulada en tiempos de Zaratustra. Pero al menos es seguro que se hallaba ya implicita en la funcion asignada al sacrificio entre los indoiranios. Desde su peculiar perspectiva, tambien los autores de los *Brāhmanas* poseian una concepcion semejante: el mundo era periodicamente restaurado es decir, «recreado» en virtud de la potencia ilimitada del sacrificio. Pero la funcion escatologica del mazdeismo reune, por asi decirlo, la promocion del sacrificio al rango supremo, tal como aparece en los *Brāhmanas*, y

21. Vease Gnoli «Questioni sull'interpretazione» pags 349 y sigs. Mas adelante analizaremos (vease el segundo volumen) la significacion de *menok* y de *getik*.

22. Veanse M. Boyce «Haoma priest of the sacrifice» Gnoli «Lo stato di maga» pags 114-115 id. «Questioni» pag 366.

23. Vease Duchesne-Guillemin «Le *xvarenah*» asi como las referencias bibliograficas recogidas en nuestro estudio «Spirit, Light and Seed» pags 13 y sigs. Recuerdese la concepcion mesopotamica del «esplendor radiante» *melammu* vease § 20 (estado de las cuestiones).

24. *Zatspram* trad. Mole *op. cit.* pag 98 vease tambien *ibid.* pag 47; veanse otros ejemplos en Gnoli «Questioni» pags 367-368.

19. Meillet *Trois conférences sur les Gāthas* pag 56. Duchesne-Guillemin *Zoroastre* pag 151.

20. Vease los trabajos de Gnoli sobre todo «Lo stato di maga» y *La gnosis iranica* pags 287 y sigs.

la gnosis iniciática y la «iluminación» visionaria de las Upanishads. En el Irán, igual que en la India brahmánica, la técnica sacrificial y la gnosis escatológica eran cultivadas por una minoría religiosa y constituían una tradición esotérica. En la medida en que los escasos episodios en que los seguidores de Zaratustra aparecen recurriendo al cáñamo puedan reflejar una situación real,²⁵ se puede establecer una correlación con la India antigua, donde no faltan los extáticos que recurren al uso de estupefacientes junto a los ascetas, los visionarios, los yoguis y los contemplativos (véanse §§ 78 y sigs.). Pero los tranques y los éxtasis provocados por los estupefacientes han desempeñado un papel muy modesto en las religiones indias. Paralelamente, el zoroastrismo más antiguo, tan imperfectamente reflejado en los *gāthās*, parece otorgar la primacía a la «sabiduría», a la «iluminación» interior que se obtiene junto al fuego sacrificial.

Según la tradición, Zaratustra fue muerto a la edad de setenta y siete años por el turanio Bratvarxsh en un templo del fuego. Algunas fuentes tardías dicen que los asesinos se habían disfrazado de lobos.²⁶ La leyenda expresa admirablemente el destino de Zaratustra, pues los «lobos» no son otros que los miembros de las «sociedades de hombres» arias, a los que con tanto valor estigmatizara el profeta.

El proceso de mitificación se prolongó al menos durante quince siglos. Anteriormente hemos recogido algunos ejemplos de la apotheosis de Zaratustra en la tradición mazdeísta (véase § 101). En el mundo helenístico Zoroastro fue exaltado también como el mago ejemplar; como *magus* lo evocan asimismo los filósofos del Renacimiento italiano. Finalmente, en el *Fausto* de Goethe encontramos reflejos de su más bello mito.

25. Véase Widengren, pags. 88 y sigs.

26. La *Rivāyat* pahlevi, 47, 23, citada por Menasce, *Anthropos*, 35-36, pag. 452 (véase Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pag. 341, n. 3).

105. LA RELIGION DE LOS AQUEMENIDAS

Ya en la época indoiranica se iba precisando la oposición entre Ahura Mazda y los *daēvas*, puesto que la India védica oponía los *devas* a los *asuras*, con la diferencia de que en la India evolucionaron los valores religiosos de esos dos grupos en un sentido distinto que en el Irán: los *daēvas* pasaron a ser los «dioses verdaderos», en virtud de su triunfo sobre las divinidades más arcaicas, los *asuras*, que en los textos védicos son considerados como figuras «demoníacas» (véase § 65). En el Irán se produjo un proceso semejante, aunque orientado a la inversa: los antiguos dioses, los *daēvas*, fueron demonizados. Podemos precisar el sentido en que se efectuó esta transmutación: fueron especialmente los dioses de la función guerrera —Indra, Saurva, Vayu— los que se convirtieron en *daēvas*. Ningún dios *asura* fue «demonizado». La figura que en el Irán correspondía al gran *asura* protoindio, Varuna, se convirtió en Ahura Mazda.

Es verosímil que el mismo Zaratustra desempeñara algún cometido en este proceso. Pero la exaltación de Ahura Mazda a la posición que ocuparía en el mazdeísmo no fue obra suya. Considerado como Dios supremo o simplemente como Gran Dios, Ahura Mazda era venerado en los países iraníes antes de la aparición de Zaratustra. Bajo este nombre lo encontramos en las inscripciones de los Aqueménidas.

Desde hace algunos años, una apasionada controversia opone a los investigadores a propósito del zoroastrismo de Darío y de sus sucesores. Contra el zoroastrismo de los Grandes Reyes se oponen, entre otros, los siguientes argumentos: Zaratustra no es nombrado en ninguna inscripción, de las que además están ausentes términos tan importantes como *spenta*, Angra Mainyu y los Amesha-Spenta (excepto Arta); por otra parte, la religión de los persas en tiempos de los Aqueménidas, tal como la describe Herodoto, nada tiene que la asemeje al zoroastrismo. En favor del zoroastrismo de los Aqueménidas se cita el nombre del gran dios Ahura Mazda, que es exaltado en las inscripciones, así como el hecho de que, cuando se introdujo el nuevo calendario bajo Artajerjes I (465-425), en el que

figuraban las entidades zoroastristas, no se produjo ninguna reacción en contra.²⁷

En cualquier caso, si los Aquemenidas no eran zoroastristas su teología se situaba al mismo nivel que la de los *gāthās*, y aparece «sobrecargada de preocupaciones morales».²⁸ Además, como señala Marjan Molé, no cabe esperar de un rey que emplee los gestos y las fórmulas propios de los sacerdotes; no oficia una liturgia, sino que realiza acciones concretas, pero todo esto es *fraša*, término que expresa todo «lo que es bueno, lo que constituye la felicidad del hombre, lo que permite al rey ejercer sus facultades».²⁹ En la primera inscripción que Darío hace grabar en Naqš-i-Rustam, cerca de Persépolis, Ahura Mazda es exaltado como «un gran dios que creó esta tierra, que creó el cielo, que creó al hombre, que creó la felicidad del hombre, que hizo a Darío rey, este hombre solo, rey sobre muchos, este hombre solo, dueño de muchos».³⁰ La inscripción insiste en la capacidad creadora de Ahura Mazda y, diríamos que como una consecuencia, en la responsabilidad religiosa del soberano. Darío ha sido hecho rey para mantener la creación de Ahura Mazda y asegurar «la felicidad del hombre».

Esta situación religiosa privilegiada se asegura en virtud del mito sobre la fundación de la dinastía aqueménida. Según Herodoto (I, 107-117), Astiages, rey de los medos, tuvo dos sueños que los ma-

gos interpretaron como malos presagios para su trono. En consecuencia, casó a su hija con un persa (es decir, un hombre de rango inferior) llamado Cambises. Nació un niño, Ciro, al que Astiages mandó dar muerte. Pero el niño fue salvado y criado por la esposa de un boyero, Mitridates.³¹ Ciro vivió hasta la adolescencia entre los jóvenes pastores, pero su comportamiento principesco lo delató y fue descubierta su identidad. Al final, y después de innumerables aventuras, triunfó sobre los medos, destronó a su abuelo y fundó el Imperio de los Aqueménidas.

El tema mítico del héroe expuesto y perseguido aparece en otros muchos pueblos. Desde nuestro punto de vista interesa recordar estos motivos: a) las pruebas sufridas por Ciro, empezando por la de ser expuesto, equivalen a una iniciación de tipo guerrero; b) simbólicamente, el futuro rey es —o se convierte en— el hijo de Mitra (su padre adoptivo se llama «don de Mitra»; c) después de su victoria sobre el rey de los medos, Ciro funda un Imperio y una nueva dinastía; d) todo esto equivale a decir que creó un nuevo mundo e inauguró una nueva era; en otros términos: que llevo a cabo una microcosmogonía; e) dado que la cosmogonía se reiteraba con ocasión del Año Nuevo, es de suponer que el argumento mítico-ritual de la fundación de la dinastía estaba integrado en las ceremonias de *Nawrōz*.

106. EL MONARCA IRANIO Y LA FIESTA DEL AÑO NUEVO

Darío concibió y edificó Persepolis como una capital sagrada, reservada a la celebración del Año Nuevo, *Nawrōz*.³ En efecto, Persepolis no era una capital política, carecía de toda importancia es-

³¹ Según Justino (I, 4), el pastor halló al niño expuesto a punto de ser amantado por una perra (rasgo característico de los mitos de los héroes soberanos). Pero Herodoto narra que la esposa de Mitridates se llamaba Spako, es decir, en lengua meda, «perra», vease Widengren, «La légende royale», pag. 226.

³² R. Ghirshman, «A propos de Persepolis», pags. 265, 277; vease también A. U. Pope, «Persepolis, a Ritual City».

²⁷ Vease Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pag. 167. Pero recientemente, en *Historia Religionum* I, Madrid, Cristiandad, 1973, pag. 321 y sig., recuerda este autor que, como resultado de un artículo de Bickerman, debe rechazarse el argumento de un supuesto «calendario zoroástrico».

²⁸ G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, pags. 62 y sigs. Vease también Zehner, *Dawn and Twilight*, pags. 157 y sigs.

²⁹ Mole, *Culte, mythe et cosmologie*, pag. 53. G. Gnoli, «Considerazioni sulla religione degli Achemenidi», pags. 246 y sigs., observa que, en las inscripciones, *frasa* significa «excelente» y carece de valor religioso; sin embargo, en la «excelencia» de todo acto regio va implícito el valor religioso.

³⁰ R. G. Kent, *Old Persian*, pag. 138; vease Widengren, *Rel de l'Iran*, pag. 140, n. 1. La fórmula podría ser de origen medo (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, pag. 349), Widengren cree advertir en ella influjos de las concepciones semíticas sobre el Dios Creador (*op. cit.*, pag. 140).

tratégica y, a diferencia de Pasargada, Ecbatana, Susa y Babilonia, no es citada en ninguna fuente occidental u oriental.³³ El *Nawrōz*, como toda acción ritual relacionada con el Año Nuevo, renovaba el mundo mediante la reiteración simbólica de la cosmogonía. Esta idea era bien conocida de los indoiranios, pero es igualmente probable que bajo los Aqueménidas este argumento ritual sufriera los influjos de Mesopotamia.³⁴ De todas formas, la fiesta del Año Nuevo se desarrollaba bajo la égida de Ahura Mazda, hieraticamente representado en numerosas puertas de Persépolis.

En una extensa área geográfica y a partir de un determinado momento histórico, la cosmogonía (como todas las restantes formas de «creación» o de «fundación») implicaba el combate victorioso de un héroe mítico contra un monstruo marino o un dragón (véase, por ejemplo, Indra-Vrita, Baal-Yam, Zeus-Tifón, etc.). Se ha podido demostrar que entre los indios védicos y entre los iranos antiguos se conocía ya este argumento,³⁵ si bien en el segundo caso las fuentes son tardías y presentan el mito ya muy historizado. En efecto, el combate entre el héroe Thraetona y el dragón Azi Dahaka al que alude el Avesta (*Yasht* 9,145; 5,34; 19,92 y sigs.) es narrado por Firdusi como la lucha del rey Faridun (< Freton < Thraetona) contra un usurpador extranjero, el dragón Azdahak, que había hecho cautivas a las dos hijas del soberano legítimo, Jamsed (< Yima Xsaeta), tomándolas además por esposas. Faridun, al igual que Thraetona, sale victorioso, mata al dragón y libera (desposándolas a su vez) a las dos princesas cautivas. Pero resulta que las tradiciones tardías precisan que fue precisamente en el día del Año Nuevo cuando el rey

venció a Azdahak.³⁶ De los reyes y héroes iranos se contaba que habían matado dragones (véase, por ejemplo, la leyenda de Ardashir), motivo que, por lo demás, se halla muy difundido, y sobre el que volveremos más de una vez. Hemos de añadir que en el Irán, igual que en otros ambientes, el proceso de historización de los temas y de los personajes míticos está contrapesado por otro proceso inverso: los adversarios reales o imaginarios de la nación o del Imperio son representados como monstruos, especialmente dragones.³⁷

Lo que importa retener de todo esto es el hecho de que el monarca iranio era responsable de la conservación y de la regeneración del mundo; dicho de otro modo: en el plano que le era peculiar, combatía contra las fuerzas del mal y de la muerte y contribuía al triunfo de la vida, de la fecundidad y del bien. Zaratustra esperaba la renovación universal en virtud de la Buena Religión. En resumidas cuentas, todo sacerdote zoroastrista creía anticipar, mediante el sacrificio, la transfiguración escatológica. Lo que los reyes realizaban *al principio* y cada año, también esperaban realizarlo anualmente los sacerdotes. El Saoshyant, por su parte, lo realizará de manera definitiva cuando llegue la Renovación final. Ignoramos si en tiempos de los Aqueménidas existía una tensión o un conflicto secreto entre las dos ideologías religiosas, la real y la sacerdotal. La amistad demostrada por el rey Vishtaspa hacia el profeta podría constituir un modelo ejemplar. Pero más tarde se precisara el enfrentamiento, bajo los Sasánidas. El fenómeno es conocido en otros ambientes: el príncipe Siddharta se convirtió en Buda, y su espiritualidad desplazó la de los brahmanes.

33. Ni siquiera Ktesias, que vivió veinticuatro años en la corte del Gran Rey, menciona a Persepolis, lo que es indicio de la condición esotérica de aquella ciudad sagrada; véase K Erdmann, «Persepolis», pags. 46-47. En efecto, el mundo occidental conoció la existencia de Persepolis cuando la ciudad fue destruida por Alejandro Magno.

34. Véase Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi», pags. 23 y sigs.

35. Véanse Wikander, *Vayu*, pags. 128 y sigs.; G. Widengren, *Stand u. Aufgabe*, pags. 51 y sigs., id., *Les Religions de l'Iran*, pags. 58 y sigs.

36. Véase Widengren, *Rel de l'Iran*, pag. 66.

37. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, pags. 51 y sigs.

107. EL PROBLEMA DE LOS MAGOS. LOS ESCITAS

Al propagarse hacia Occidente, el zoroastrismo entró en contacto con otros tipos de religión y experimentó su influencia. Tam-

poco dejo de sufrir mutaciones el mazdeísmo de los Aquemenidas Jerjes, el hijo de Darío, prohibió en todo su Imperio el culto de los *daevas*, con lo que se aproximó aun más a la religión de Zaratustra. Pero más adelante, y precisamente a partir de las inscripciones de Artajerjes II (405-359), junto a Ahura Mazda aparecen Mitra y Anahita. Como veremos, también en el Avesta reciente se manifiesta un sincretismo parecido, junto a Ahura Mazda y los Amesha Spenta se citan ahora los mismos nombres divinos.³⁸

También es objeto de controversias el problema de los magos y sus relaciones con el zoroastrismo. Han sido considerados, por ejemplo, una tribu aborigen de hechiceros y nigromantes, responsables de la degradación del zoroastrismo o, por el contrario, como los verdaderos discípulos de Zaratustra y sus misioneros en el Irán occidental. Durante la época del Imperio medo (siglo VII) parecen haber sido una casta hereditaria de sacerdotes medos comparables a los levitas y los brahmanes. Bajo los Aquemenidas representan la clase sacerdotal por excelencia. Según las noticias de Herodoto, interpretaban los sueños (I, 107 y sigs.), profetizaban mediante el sacrificio de caballos blancos (VII, 113) y durante los sacrificios salmodiaban una «genealogía de los dioses» (I, 132), lo que indica que eran los depositarios de una tradición poética religiosa. En todo caso, los magos habían adoptado cierto número de ritos y costumbres zoroastristas y terminaron por ser considerados los discípulos de Zaratustra, en efecto, ciertos autores griegos tienen a este por un mago.

Debemos también a Herodoto las noticias más valiosas sobre los iraníes del norte, y en primer lugar los escitas. Entre ellos encontramos al dios del cielo (Πάριος), Mitra (Helios Apolo), «Ares», dios de la guerra, la diosa de la tierra y Afrodita Urania (IV, 59). Herodoto recoge una leyenda nacional sobre el origen de las tribus escitas y la potestad regia (IV, 5 y sigs.). Este mito se explica por la ideología tri-

38 Widengren *Religions* pag 148 estima sin embargo que Mitra era objeto en Persia de un culto no desdenable ya durante el reinado de Darío I.

39 Véase Zaehner *Dawn* pag 163.

40 Widengren *op cit* 139 también pags 135 y sigs.

partita de los indoeuropeos, y sobrevive en la epopeya popular de los osetas del Cáucaso, descendientes de los escitas y los alanos.

El historiador griego afirma (IV, 59) que los escitas no tenían ni templos ni estatuas ni altares. Pero sacrificaban todos los años a Ares caballos y carneros, y uno de cada cien prisioneros de guerra. El dios estaba representado por una espada de hierro hincada en un montículo artificial. Los reyes bajaban a la tumba acompañados de una de sus concubinas y numerosos servidores, sacrificados con motivo de su entierro (IV, 71 y sigs.). Finalmente, importa subrayar el carácter «chamánico» de cierto rito: los escitas arrojaban granos de canamo sobre piedras calientes. Herodoto, que no entendió que se trataba de un acto religioso, añade que el humo les hacía sentirse «tan felices que aullaban de placer» (IV, 73). Se trataba, con toda probabilidad, de una experiencia extática de la que podemos encontrar paralelos en la tradición zoroástrica (véase § 102).

108 ASPECTOS NUEVOS DEL MAZDEÍSMO EL CULTO DE HAOMA

El *Yasna de los siete capítulos*, escrito en prosa y que comprende los *gāthās* 35-42, refleja el comienzo de un proceso muy complicado de adaptación e integración. Se advierten ciertas innovaciones significativas, ante todo en el vocabulario. Los Amesha Spenta son mencionados por vez primera en grupo y aparece el término *yazata* («dioses»), que adquirirá importancia en el mazdeísmo posterior. Se advierte una cierta tendencia a la resacralización de las realidades cósmicas. El fuego es identificado con el Espíritu Santo, Spenta Mainyu (*Yasna* 36,3), junto con el sol, el fuego es asociado a Ahura Mazda.⁴¹ El sol es la forma visible del Señor, «el más excelso de lo excelso» (*Yasna* 36,6). Asha, la Verdad, aparece igualmente asociada a la luz. Por otra parte, se ha señalado la preeminencia de Asha en el

41 En los *Yasna* posteriores (I 11 313 713) el sol será llamado «ojo de Ahura Mazda» lo que supone la reactualización de una vieja idea indoiranía pues ya en el Rígvēda (I 50.6) el sol es el ojo de Varuna.

Yasna de los siete capítulos, pues es invocada junto a Ahura Mazda y se proclama la unión del Señor con la Verdad «para siempre» (*Yasna* 40,2; 41,6). Pero Asha significa ahora algo más que la Verdad, la Justicia o el Orden; es una personificación de estructura a la vez cósmica y espiritual,⁴² y se dice que es «la más propicia, bienhechora, inmortal, hecha de luz» (*Yasna* 37,4). Vohu Manah, que inspiraba a Zaratustra en los *gāthās*, pasa a ocupar un puesto subordinado.

Pero aún resulta más sorprendente que se hable de las «buenas esposas» de Ahura (las Ahuranis), que son las aguas: «Veneramos a las Ahuranis, las aguas» (*Yasna* 38,3).⁴³ Haoma, por otra parte, pasa a ocupar un lugar importante en el culto: «Adoramos al glorioso Haoma áureo, adoramos al brillante Haoma que hace prosperar la vida, veneramos a Haoma, del que huye la muerte» (*Yasna* 42,5). Numerosos autores interpretan esta exaltación de Haoma como prueba de sincretismo, posterior a la muerte de Zaratustra, entre el mensaje del profeta y la religión tradicional. Sin embargo, si es cierto que Zaratustra aceptaba el culto del *haoma*, estigmatizando únicamente sus excesos, no cabe hablar de sincretismo, sino de una promoción solemne de los valores de la vieja «religión cósmica» indoiranía.

Los *gāthās* de Zaratustra y el *Gāthā de los siete capítulos* forman parte de la liturgia sacramental (*yasna*), cuya parte más voluminosa consiste en unas invocaciones monótonas a los seres divinos. Los *Yashts* son himnos dirigidos por separado a las distintas divinidades. Se trata de ciertos dioses que habían sido ignorados por Zaratustra, como Mitra, pero también de personajes divinos o personificaciones de algunas realidades religiosas, como el *haoma*. El *Hóm-yasht* (*Yasht* 20) justifica el culto del *haoma* mediante un audaz mito de origen: mientras Zaratustra santificaba el fuego y recitaba los *gāthās*, el *haoma* se acercó a él y le incitó a cortarlo y exprimirlo. Zaratustra

42. Zaehner, *Dawn*, pág. 64.

43. Como indica Zaehner, *Dawn*, pág. 65, en los textos ulteriores son olvidadas las aguas; la esposa de Ahura Mazda será Armaiti, el Buen Pensamiento de los *gāthās*, identificada más tarde con la tierra. Se trata con seguridad de una reliquia de la religión tradicional irania.

le interrogó y de esta forma supo que Vivahvant fue el primero en exprimir el *haoma*, por lo que obtuvo un hijo como recompensa; aquel hijo fue el rey Yima, «el más religioso de los humanos» (*Yasht* 20,45).

Volveremos sobre el significado y la prehistoria de este complejo mítico-ritual: la progenitura obtenida como fruto y en virtud de la potencia de un sacrificio (véase el segundo volumen). Señalemos que Yima y el rito del *haoma* son exaltados en el mazdeísmo junto con los sacrificios cruentos (*Yasht* 11,4-7). Esta promoción de la herencia indoiranía provocó, evidentemente, fuertes resistencias. En efecto, los sacrificios cruentos fueron posteriormente suprimidos por completo, y el *haoma* desapareció como bebida embriagante, siendo sustituido por una mezcla de jugo de plantas, agua y leche.⁴⁴

109. LA EXALTACIÓN DEL DIOS MITRA

Más sorprendente aún, y más importante para la historia del mazdeísmo, es el *Mihr Yasht* (*Yasht* 10), el extenso himno en honor de Mitra. «Cuando creé a Mitra, el de los dilatados pastos», declara Ahura Mazda, «lo hice tan digno de veneración y reverencia como yo mismo» (*Yasht* 10,1). Dicho de otro modo: toda la grandeza, el poder y la creatividad de Mitra se deben al Señor Sabio. Se advierte en este prólogo el esfuerzo de la teología mazdeísta por reafirmar la omnipotencia de un dios supremo. De hecho, el *Mihr Yasht* relata y justifica la promoción de Mitra al puesto eminente que poseía antes de la reforma de Zaratustra. Cuando al final del himno aparecen reunidos los dos dioses, el autor utiliza la fórmula Mitra-Ahura (*Yasht* 10,145), réplica del conocido binomio védico Mitra-Varuna.⁴⁵

Sin embargo, el dios exaltado en el *Mihr Yasht* no fue reintegrado al mazdeísmo sin antes haber experimentado ciertas transforma-

44. Widengren, *op. cit.*, pág. 131; véase Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 96 y sigs.

45. G. Dumézil ha demostrado que, en los *gāthās*, el lugar de Mitra ha sido ocupado por Vohu Manah; véase, en el mismo sentido, Widengren, *op. cit.*, pág. 31.

ciones. En el mismo himno es posible descifrar los distintos momentos de una discreta teogonía: una serie de gestos y acciones de Ahura Mazda encaminados precisamente a la glorificación y la promoción de Mitra. Señalemos ante todo su equivalencia: Mitra es, ciertamente, el dios de los contrastes; al hacer promesa de adorarlo (*Yasht* 10,4-6), su devoto se compromete a no romper los contratos. Pero al mismo tiempo es un dios guerrero que se muestra violento y cruel (abate furiosamente a los *daēvas* y a los impíos con su maza, *vazra*, rasgo que lo asemeja a Indra); es también un dios solar, asociado a la luz (10,142); tiene mil oídos y diez mil ojos (10,141), es decir, que lo ve y lo sabe todo, como todo dios soberano, pero al mismo tiempo es el proveedor universal que asegura la fertilidad de los campos y de los ganados (10,61 y sigs.). Se trata de un fenómeno muy repetido en la historia de las religiones: una divinidad es sobrecargada de atributos múltiples y a veces contradictorios con vistas a obtener una «totalidad» necesaria para su promoción, momentánea o permanente, al rango de los grandes dioses.

Ahura Mazda y los Amesha Spenta le construyen una morada encima del monte Hara, es decir, en el mundo espiritual que se halla por encima de la bóveda celeste (10,49-52).⁴⁶ Pero Mitra se queja al Señor porque, si bien es el protector de todas las criaturas, no es adorado con plegarias como los restantes dioses (10,54). Parece que a partir de entonces ya se le tributa el culto que exige, pues en los versos siguientes del himno aparece Mitra sobre un carro tirado por caballos blancos (62 y sigs.) o, acompañado de Sraosha y Rashnu, recorriendo la tierra de noche y exterminando a los *daēvas* (95-101) o persiguiendo a los que no respetan los contratos (104-111). Más significativas aún son las etapas de la promoción de Mitra al rango de dios supremo. Primero Ahura Mazda consagra a Haoma como sa-

46. Es conocido el significado de este motivo mítico: la construcción de un templo en el cielo por los componentes del panteón exalta la victoria (casi siempre de tipo cosmogónico; véase Marduk) de un dios, y consagra su promoción a un rango supremo (véase Baal). Evidentemente, este episodio mitológico se traduce en la erección sobre la tierra de un santuario en honor del dios (véase § 50).

cerdote de Mitra, al que Haoma adora (88), es decir, le ofrece sacrificios. Luego Ahura Mazda prescribe el rito propio del culto de Mitra (119-122) y él mismo lo oficia en el paraíso, en la «Casa del Canto» (124). Después de esta apoteosis, Mitra retorna a la tierra para seguir combatiendo a los *daēvas*, mientras que Ahura Mazda permanece en la «Casa del Canto». La reunión de Ahura Mazda y Mitra sella la suerte de los *daēvas*. Mitra es adorado como la luz que ilumina a todo el mundo (142-144). El himno finaliza con estas palabras: «Por la planta *barsom* adoramos a Mitra y Ahura, los gloriosos [señores] de la Verdad, libres por siempre de la corrupción: [adoramos] las estrellas, la luna y el sol. Adoramos a Mitra, señor de todos los países» (145).

Mitra fue promocionado en el mazdeísmo sobre todo en calidad de dios campeón en la lucha contra los *daēvas* y los impíos. El hecho de que Ahura Mazda deje totalmente en sus manos esta función indica una cierta tendencia a la *otiositas* del segundo. Pero, teniendo en cuenta que la lucha contra las fuerzas del mal es obligación principal de todo mazdeísta, el himno puede interpretarse como una «conversión» de Mitra y, por consiguiente, como una victoria del Señor.

110. AHURA MAZDA Y EL SACRIFICIO ESCATOLOGICO

El proceso de sincretización entre la vieja religiosidad étnica y el mensaje de Zaratustra se aprecia también en otros himnos. Así, por ejemplo, en el *Yasht* VIII, dedicado al *yazata* Tištrya (personificación de la estrella Sirio), Tištrya se lamenta de que no ha logrado derrotar al demonio Apaoša, que retenía las aguas y amenazaba con arruinar toda la creación, porque los hombres lo han ignorado en sus ritos. Entonces Ahura Mazda venera a Tištrya, ofreciéndole un sacrificio (*yasna*); como resultado, éste sale victorioso del combate contra el *daēva* y asegura la fertilidad del suelo. También Ahura Mazda hace un sacrificio a Anahita y le ruega «que le conceda este favor: que logre yo inducir al piadoso Zaratustra a pensar, a hablar y a actuar según la Buena Religión» (*Yasht* 5,17-19). Por otra parte, el

Señor Sabio sacrifica a Vayu y le ruega «que le conceda este favor», que pueda abatir a las criaturas de Angra Mainyu (*Yasht* 15,3). Igualmente inesperada resulta la declaración de Ahura Mazda de que, sin la ayuda recibida de las Fravashis, que son las almas preexistentes de los hombres, la humanidad y los animales hubieran desaparecido y el mundo material habría caído bajo el dominio de la Mentira (*Yasht* 13,12).

Zaehner⁴⁷ entiende que estos textos están en contradicción con la doctrina de Zaratustra, pues implican la autohumillación de Ahura Mazda, que no sólo venera a las entidades subordinadas, sino que les pide ayuda. En efecto, la importancia atribuida a la ayuda de las Fravashis nos recuerda un cierto tipo de *deus otiosus*, cuando el creador parece sufrir una cierta «fatiga mental» que le obliga a recurrir a ciertos animales e incluso a su adversario.⁴⁸ Pero el hecho de que Ahura Mazda venera (*yaz-*) a un dios o a otro y le dedique sacrificios (*yasna*) no implica necesariamente que se coloque en una posición subordinada. Los *Yashts* subrayan la potencia creadora de los ritos y de la liturgia, y presentan a Ahura Mazda en su función sacerdotal.⁴⁹ Ofreciéndole un sacrificio, Ahura Mazda decuplica la fuerza mágico-religiosa del destinatario. De los himnos se deduce ante todo la importancia excepcional del sacrificio, concepción ciertamente indo-iraniana desarrollada principalmente en los *Brāhmanas* y que en el mazdeísmo irá ocupando un puesto cada vez más decisivo.

El cometido capital corresponde, al igual que entre los restantes pueblos indoeuropeos, al fuego ritual. *Yasna* «es esencialmente un sacrificio de *haoma* practicado ante el fuego» (Duchesne-Guillemin, pág. 71). El mantenimiento, la purificación y la instauración de los fuegos sagrados adquirieron en el mazdeísmo unas proporciones desconocidas en otros ambientes. Para todo soberano mazdeísta, el

acto religioso por excelencia consistía en fundar un fuego, es decir, en erigir un templo, dotarlo de rentas y asignarle sacerdotes.⁵⁰ Si bien es cierto que Zaratustra condenó ciertos sacrificios cruentos, no es verdad que los rechace en su totalidad. De todos modos, en el Avesta se conocen algunos sacrificios de animales (*Yasna* 11,4; *Yasht* 8,58). Por otra parte, están abundantemente atestiguados entre los Aqueménidas, en la época parto y bajo los Sasánidas.⁵¹

Ya hemos visto (véase § 104) en qué sentido Zaratustra —que se designa a sí mismo como Saoshyant, y escribe: «Que nos sea dado contarnos entre los que renovarán esta existencia» (*Yasna* 30,9)— revalorizó el antiguo complejo mítico-ritual que aseguraba la renovación del mundo mediante la reiteración ritual de la cosmogonía. En el zoroastrismo se vigoriza cada vez más la intencionalidad escatológica del sacrificio, sin que por ello se borre del todo su valor cósmico. En el yahvismo puede señalarse un avance semejante hacia la «historización» de los ritmos y los fenómenos cósmicos (véase § 57). El combate contra los monstruos y otros temas heroicos tradicionales son reinterpretados como otros tantos momentos del drama escatológico mazdeísta, a saber: la lucha contra los *daēvas*, la espera y la preparación de la renovación universal (*frašō-kereti*). Como el mundo era recreado simbólicamente y el tiempo se renovaba mediante el rito del Año Nuevo, se terminó por situar la renovación escatológica en el marco del mismo argumento. El sacrificio oficiado por el sacerdote zoroastrista anticipa el sacrificio final mediante el que Saoshyant llevará a cabo la renovación. En consecuencia, el oficiante se identifica con Saoshyant e implícitamente con Zaratustra.⁵²

Más tarde, las dos finalidades del sacrificio —escatológica y cosmogónica— llegaron a conjuntarse. Las tradiciones conservadas en los textos pahlévis recogen una serie de sacrificios mediante los cua-

47. *Dawn and Twilight*, pág. 81.

48. En este caso se trata de un motivo cosmogónico «dualista», bien conocido en los folclores de la Europa oriental, del Asia central y de Siberia, pero atestado igualmente en el zurvanismo; véase M. Eliade, «Le Diable et le Bon Dieu», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 84 y sigs.

49. Véase G. Gnoli, «Note su Yasht VIII», págs. 95 y sigs.

50. Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pág. 84, n. i (bibliografía).

51. *Ibid.*, págs. 100 y sigs. Véase *supra*, § 103.

52. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pág. 134. El Saoshyant es el Salvador final, identificado con Zaratustra, descendiente, según ciertas tradiciones tardías, de la semilla del profeta milagrosamente conservada en el lago Kasaoya.

les Ahura Mazda creó el cosmos, el hombre primordial y a Zaratus-tra.⁵³ La renovación escatológica se producirá durante la fiesta del Año Nuevo; entonces resucitarán los muertos, serán juzgados y, en definitiva, «inmortalizados». Señalemos que la renovación universal, lo mismo que la creación universal, será fruto de un sacrificio. Los textos pahlévis evocan con lujo de pormenores el sacrificio final que será oficiado por Saoshyant y sus acólitos, y en el que participarán Ohrmazd y los Amesha Spenta, y a continuación del cual resucitarán los hombres para entrar en la inmortalidad, y el universo entero será radicalmente regenerado.⁵⁴

Podemos advertir en qué sentido ha utilizado el zoroastrismo los valores arcaicos del sacrificio: Zaratus-tra había proclamado una «guerra santa» contra las fuerzas del mal; cada uno de los fieles, al elegir la Buena Religión, era llamado a combatir contra los *daēvas*, a purificar de demonios el mundo. En otros términos: colaboraba en la obra de saneamiento universal emprendida por Ahura Mazda y sus arcángeles. La función redentora de la Buena Religión fue progresivamente reforzada por la glorificación de la potencia creadora del rito. Dado que el objetivo final era la regeneración universal, se revalorizó la función fundamental, cosmogónica, del sacrificio; en efecto, la renovación escatológica no sólo «salva» a la humanidad, sino que la crea de nuevo al producir la resurrección de los cuerpos. Esto implica una nueva creación que será indestructible e incorruptible. Como proclama el *Yasht* 19,90: «El mundo material no se extinguirá ... la Mentira perecerá».

III. EL VIAJE DEL ALMA DESPUES DE LA MUERTE

Los ritos funerarios, las mitologías de la muerte, las concepciones relacionadas con la existencia ulterior del alma cambian lentamente,

53. La *Rivayāt* pahlévi 16 B, fragmento traducido por Molé, *op. cit.*, págs. 126 y sigs.

54. Véanse los textos traducidos por Molé, págs. 87 y sigs., 90, 126 y sigs., etc.

a pesar de las reformas y las conversiones. Esto significa que numerosas noticias aportadas por los textos avésticos y pahlévis son también válidas para la época anterior a Zaratus-tra. El rito atestiguado en el Irán occidental, concretamente la incineración de los cadáveres y la sepultura de las cenizas en una urna, se difundió junto con el zoroastrismo por otras regiones. Aún más arcaica era otra costumbre peculiar de las estepas de Asia central: la exposición de los cuerpos en un lugar determinado para que fueran devorados por los buitres y los perros.⁵⁵ Los iraníes orientales practicaban las lamentaciones rituales y se infligían golpes, llegando incluso hasta el suicidio. Pero el zoroastrismo prohíbe tajantemente los «llantos y las lamentaciones», declarando que son una invención de Angra Mainyu.⁵⁶

En cuanto a las experiencias del alma más allá de la muerte, encontramos ciertos motivos ya conocidos: la travesía de un puente, la ascensión celeste, el juicio, pero también el encuentro con el propio yo. Un poema que formaba parte del *Hādōxt Nask* (*Yasht* XXI-XXII) relata que el alma (*urvan*) del justo permanece junto a su cuerpo durante tres días. Hacia el término de la tercera noche, se levanta un viento perfumado del sur, y la *dāenā* del muerto aparece «bajo la forma de una hermosa joven radiante, de brazos blancos, vigorosa, de hermosa apariencia, de cuerpo erguido, grande, de senos altos ... como de quince años» (*Hādōxt Nask*, 9). Después de revelar su identidad, añade la joven: «Si amable era yo, más amable me has hecho tú por tus buenos pensamientos, tus buenas palabras, tus buenas acciones, tu buena religión; si era bella, más bella me has hecho tú; si deseable, aún más deseable...» (ibíd., 14). Después, da cuatro largos pasos, atraviesa el alma las tres esferas celestes⁵⁷ y llega hasta «las luces sin principio» (ibíd., 15), es decir, el paraíso. Un difunto se preocupa porque quiere saber de qué modo ha pasado «de la existencia

55. Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, pág. 310; Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pág. 53.

56. Nyberg, *op. cit.*, págs. 316 y sigs.

57. Son las esferas de las estrellas, de la luna y del sol, designadas en el texto como «Bien pensado», «Bien dicho», «Bien hecho»; véase Widengren, pág. 125, que se remite a Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», págs. 25 y sigs.

corporal a la existencia espiritual, de la existencia llena de peligros a la existencia sin peligro» (ibíd., 16), pero interviene Ahura Mazda: «No le interrogues, pues le recuerdas el camino horrible, peligroso, ligado a la separación, por el que ha pasado y que consiste en una separación del cuerpo y de la conciencia» (ibíd., 17), alusión a las pruebas dramáticas del viaje.⁵⁸ Ahura Mazda ordena que le den «manteca de primavera»,⁵⁹ que es para el justo su «alimento después de la muerte» (ibíd., 18). Por el contrario, el alma del malvado encuentra en el viento norte una horrible furia y penetra en el ámbito de las tinieblas sin principio, donde Angra Mainyu ordena que le den a beber veneno (ibíd., 20-35).

Fijémonos en los elementos característicos: a) el alma encuentra a su *dāenā*, es decir, a su propio yo⁶⁰ preexistente («si amable era yo...»), pero que al mismo tiempo es el resultado de su actividad religiosa en la tierra («más amable me has hecho tú...»); b) la *dāenā* se presenta bajo una forma femenina arquetipizada, sin por ello dejar de ofrecer una apariencia concreta; c) se trata ciertamente de una concepción indoiraniana, ya que se encuentra también en la *Kaushitaki Upanishad* I, 3,6: el alma de quien emprende el «camino de los dioses» (*devayāna*) es acogida, entre otras divinidades, por Manasi (el «Inteligente») y Chakshushi (la «Clarividencia»), atraviesa a continuación un lago y después un río, penetra en una ciudad y llega a la presencia de Brahman, que le pregunta: «¿Quién eres tú?».⁶¹

58. Estamos mejor informados acerca de estas pruebas por los textos tardíos, como *Mēnōk ī Xrat*, II, 115-117 y 151-153; veanse también Soderblom, *La vie future d'après le mazdeisme*, págs. 91 y sigs., Pavry, *Doctrine*, págs. 19, 62 y sigs.

59. Sobre la significación religiosa de la «manteca de la primavera», vease Widengren, pag. 126.

60. Sobre la *dāenā*, vease Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», págs. 361 y sigs.

61. Vease Wikander, *Vayu*, págs. 47 y sigs. Widengren, *op. cit.*, págs. 57 y sigs., recuerda que el *Dātistān ī Denik*, XXIV, 5, llama a la muchacha «tesorera de las buenas obras», del mismo modo que, según el texto budista *Dhammapada*, 219 y sigs., los virtuosos «son recibidos por sus buenas obras como si fuesen sus padres queridos». El viaje celeste del muerto es en todo semejante a la ascensión extática del alma a través de las esferas estelar, lunar y solar antes de llegar al paraíso (*garōdmān*), ascensión relatada en la obra tardía *Ardai Virāz Nāmak*

No hay ninguna alusión al Puente Chinvat en el *Hādōxt Nask*. Sin embargo, Zaratustra habla de él a menudo (véase § 103). Se trata de una concepción indoiraniana, conocida en otros pueblos indoeuropeos y atestiguada en otros muchos ámbitos por la historia de las religiones. La descripción clásica⁶² relata cómo la *dāenā* llega con sus perros y guía al alma del justo en el Puente Chinvat, sobre el Hara Berezaiti, la montaña cósmica (en realidad, el puente, que se halla en el «centro del mundo», enlaza el cielo con la tierra). Recibidas por Vohu Manah, las almas llegan a la presencia de Ahura Mazda y los Amesha Spenta. La separación de los buenos y los malos tiene lugar ante el puente o a su entrada. En cuanto al juicio del alma, del que hablan los textos pahlévis, en el que los jueces son Mitra asistido de Sraosha y Rashnu (provisto de una balanza), es desconocido en los *gāthās*. Por otra parte, resulta superfluo en este argumento: la travesía del puente, comparable con una prueba iniciática, constituye en sí misma un juicio, pues, según una concepción muy generalizada, el puente se ensancha bajo los pies del justo, mientras que se estrecha hasta convertirse en el filo de una navaja de afeitar cuando se acerca un impio.

112. LA RESURRECCION DEL CUERPO

Aún resulta más superficial la zoroastrización de los mitos y las creencias escatológicas cristalizadas en torno a Yima. Mientras que en la India Yama inspiró sobre todo la mitología del «primer muerto», en el Irán Yima se convirtió en el primer rey y en el modelo del soberano perfecto. Desde la perspectiva de este capítulo sólo interesa recordar que la tradición iraní asocia el paraíso original al reinado de Yima: ni la muerte ni el dolor existieron durante mil años, y los hombres se mantenían siempre jóvenes.⁶³ Pero cuando Yima

62. *Vidēvdāt*, 19, 28-32, Soderblom, *op. cit.*, págs. 89-90. Según el *Vidēvdāt*, 13, 19, los perros guardan el puente; vease los perros de Yama.

63. *Yasna*, 9,4 y sigs., veanse otras referencias en Soderblom, *op. cit.*, págs. 175 y sigs., A. Christensen, *Les Types du premier homme* II, págs. 16 y sigs.

comenzo a proferir mentiras, su *xvarenah* lo abandono y al final tambien el perdio la inmortalidad⁶⁴

La teologia zoroastrista integro en la mitologia de Yima otro tema escatologico que originalmente era independiente. Ahura Mazda proviene a Yima de que un invierno de tres años aniquilara toda vida sobre la tierra, y le pide que construya un recinto (*vara*) para que se salven los mejores de entre los hombres y los germenos de todas las especies de animales. Este recinto se imagina como una morada subterránea, pues no llega a ella la luz del sol, la luna o las estrellas.⁶⁵ Se trata de una escatologia arcaica quiza indoeuropea (vease el invierno Fimbul de las tradiciones germanicas), pero que no corresponde en modo alguno con la vision zoroastrica. Pero se comprenden los motivos de que se introduzca a Yima en este argumento mitologico del fin del mundo: era el rey fabuloso de la Edad de Oro, y en el *vara* habrian de conservarse o, mejor dicho, «salvarse» los germenos de una humanidad futura destinada a conocer, una vez pasada la catastrofe escatologica, la existencia paradisiaca de los «comienzos».

Luego se anadira una nueva idea escatologica, la de la resurreccion de los cuerpos. Esta creencia parece muy antigua, pero se proclama expresamente en el *Yasht* 19,11-89 (vease tambien 13,129), que habla de la «resurreccion de los muertos» en relacion con la venida del «Viviente», es decir, del Saoshyant anunciado por Zaratustra. La resurreccion se enmarca, por tanto, en la renovacion final, que implica ademas el juicio universal. Numerosas ideas, algunas de ellas muy antiguas, se articulan ahora en una grandiosa vision escatologica: el mundo radical y completamente renovado representa, de hecho, una nueva creacion que jamas sera viciada por el asalto de los demonios; la resurreccion de los cuerpos, que en realidad es una recreacion de los cuerpos, equivale a una cosmogonia en virtud del

64 Veanse Christensen, *op cit passim*; G. Dumézil, *Mythe et Epopee* II, pags 282 y sigs.

65 *Videvdāt* II 20-32; vease Soderblom, *op cit* pags 172 y sigs; Veanse tambien *Bundahisn*, XXXIX, 14, *Menōk ī Xrat* LXII, 15; Dumézil, *op cit* II pags 247 y sigs.

paralelismo microcosmos-macrocosmos, concepcion arcaica comun a numerosos pueblos indoeuropeos, pero que en la India y el Iran tuvo un desarrollo considerable.

Como ya hemos visto (vease § 104), la renovacion final, prefigurada ya en la liturgia celebrada por Zaratustra, es anticipada en los ritos del Año Nuevo (*Nawrōz*). La tradicion termino por situar en torno al Año Nuevo los acontecimientos decisivos del drama cosmico y humano. La creacion, la revelacion de la «religion» y la renovacion escatologica.⁶⁶ Pero, teniendo en cuenta que el año configura la totalidad del tiempo cosmico, los diez ultimos dias de cada año anticipan en cierto modo el drama escatologico. Este es el intervalo fabuloso en que las almas retornan a la tierra, y un *Yasht* (13,49-52) invoca a las Fravashis⁶⁷ que vagan libremente durante los diez ultimos dias del año. Esta creencia esta universalmente difundida, pero los zoroastristas, al igual que han hecho otras teologias antes y despues que ellos, la enmarcan en un sistema mas amplio: segun la tradicion pahlévi, Ohrmazd llevo a cabo la creacion del hombre durante esos diez ultimos dias del año; en consecuencia, las Fravashis vuelven a la tierra en el momento de la creacion del hombre, y retornaran al final de los tiempos, cuando se produzca la resurreccion de los cuerpos.⁶⁸

Los textos tardios desarrollan el paralelismo entre las fiestas del Año Nuevo y la renovacion escatologica, cuando tendra lugar la resurreccion. Con motivo del Año Nuevo se estrenaban vestidos, y al final del tiempo dara Ohrmazd unas vestiduras gloriosas a los resucitados.⁶⁹ Como ya hemos visto (vease § 104), la renovacion universal y la resurreccion de los cuerpos se produjeron a continuacion del

66 Vease Mole, *Culte mythe et cosmologie*, pag 120.

67 Las *fravashis* son las almas de los justos y a la vez sus arquetipos celestes. En tanto que «angeles guardianes» de los fieles, las *fravashis* luchan contra las encarnaciones del mal, las fuentes tardias las describen como jinetes armadas que protegen el cielo; vease Widengren, *Rel de l'Iran*, pag 39. La figura compleja de las *fravashis* parece ser el resultado de un largo proceso de sincretismo religioso.

68 Veanse los textos citados por Mole, *op cit* pag 109.

69 *Saddar Bundehes*, pags 32-37; traducido por Mole, pag 111.

sacrificio oficiado por Saoshyant, asistido o no por Ahura Mazda. Este sacrificio escatológico reitera en cierto modo el sacrificio cosmogónico; de ahí que sea también «creador». La resurrección, y su corolario, la indestructibilidad de los cuerpos, desarrolla audazmente el pensamiento de Zaratustra; se trata, en definitiva, de una nueva concepción de la inmortalidad.⁷⁰

70. Las dos creaciones —«espiritual» (*mēnōk*) y «material» (*getik*)— y también la mitología del «hombre primordial» (Gayomart) serán objeto de estudio en el segundo volumen.

Capítulo XIV

La religión de Israel en la época de los reyes y de los profetas

113. LA MONARQUÍA: APOGEO DEL SINCRETISMO

«Cuando Samuel llegó a viejo, nombró a sus hijos jueces en Israel.» Pero los hijos no siguieron el ejemplo del padre; los ancianos fueron entonces a verle y le dijeron: «Nómbrenos un rey que nos gobierne, como se hace en todas las naciones» (1 Sm 8,1-5). La monarquía, por tanto, era una institución extranjera. Algunos disconformes no le ahorraron críticas, pues a sus ojos Yahvé era el único rey de Israel. Sin embargo, la monarquía fue considerada desde el primer momento como agradable a Yahvé. Después de ser ungido por Samuel, Saúl recibió el «espíritu de Yahvé» (1 Sm 10,6). El rey, en efecto, era el «ungido» (*masiaḥ*) de Dios (1 Sm 24,7-11; 26,9-11.16-23; etc.); era adoptado por Yahvé y en cierto sentido se convertía en hijo suyo: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14). Pero el rey no ha sido engendrado por Yahvé, únicamente es conocido, «legitimado» por una declaración especial.¹ Yahvé le otorga el dominio universal (Sal 72,8) y el rey se sienta en su trono al lado de Dios (Sal 110,1-5; 1 Cr 28,5; 29,23; etc.). El soberano representa a Yahvé; en consecuencia, pertenece a la esfera divina. Pero la posición única de

1. Véase Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 147. El pueblo de Israel era también «hijo» de Yahvé; véase Fohrer, *op. cit.*, págs. 185 y sigs.

Yahve hace imposible la divinización del rey, que es el «siervo» por excelencia de Yahve (el término se aplica sesenta veces a David).

La ceremonia de la coronación incluye, además de otros ritos la unción, la proclamación de la realeza y la entronización.³ Como representante de Yahve, el rey de Israel, al igual que otros soberanos del antiguo Oriente, debe asegurar el orden cósmico (Sal 2,10-12), imponer la justicia, defender a los débiles (Sal 72,1 y sigs.), asegurar la fertilidad de la tierra. «¡Que baje como lluvia sobre el césped que abunden las mieses del campo y ondeen en lo alto de los montes!» (Sal 72,6-16) Reconocemos en estas frases las imágenes tradicionales de un reino «paradisiaco», que los profetas mesiánicos repetirán con brillantes expresiones (tengase en cuenta además que la esperanza del rey ideal, el Mesías, está íntimamente relacionada con la ideología regia) La monarquía se interpretó como una nueva alianza entre Yahve y la dinastía de David, prolongación de la alianza del Sinaí. La originalidad de la ideología monárquica israelita consiste precisamente en esta *revalorización de una institución extranjera como nuevo acto de la historia sagrada*.⁴

Salomón construyó el templo de Jerusalén junto al palacio real, y de este modo asoció el culto del santuario a la monarquía hereditaria. El templo se convirtió en residencia de Yahve en medio de los israelitas. El arca de la alianza, que hasta entonces había acompañado a los ejércitos, quedó depositada en la oscuridad del Santo de los Santos (*debur*). Pero la santidad de Yahve irradia desde su santuario y sobre toda la tierra desde su templo (Sal 15,1; 24,3, 46,5; Is 31,4; 48,2; etc.). El monte Sion, sobre el que fue erigido el templo, es un «centro del mundo».⁵ El templo de Jerusalén se convirtió en el

santuario nacional, y el culto real se identificó con la religión del Estado. La liturgia consiste en ritos expiatorios y de purificación para la colectividad, pero incluye también plegarias públicas por el rey, por su gloria y por el ejercicio de su justicia, que asegura «la paz del pueblo» y la prosperidad universal (Sal 20; 72). En definitiva, *la acción litúrgica renueva las estructuras del mundo*.

Del mismo modo que el templo fue edificado conforme a un modelo extranjero, el culto aprovechó también los formularios cananeos. El sincretismo alcanzó proporciones desconocidas hasta entonces, pues la monarquía fomentó la fusión de las ideas y las prácticas religiosas compartidas por las dos capas de la población, los israelitas y los cananeos. Por otra parte, Salomón aceptó los cultos de sus esposas extranjeras y permitió construir santuarios consagrados a sus dioses (1 Re 11,6-7). Los reyes se consideraban jefes de la religión del Estado. En cambio, estamos poco informados acerca de su función sacerdotal. Cuando el arca fue trasladada a Jerusalén, David actuó como un sacerdote: danzó delante del arca, ofreció «holocaustos y sacrificios de comunión a Yahve ... y bendijo al pueblo en el nombre de Yahve Sebaot» (2 Sm 6,16-18). También Salomón bendijo a la asamblea con motivo de la dedicación del templo (1 Re 8,14), mientras que el salmo 110,4 proclama al rey «sacerdote eterno según el rito de Melquisedec». Pero en otras ocasiones los reyes fueron criticados por oficiar ritos que estaban reservados a los sacerdotes. Es muy probable que el rey desempeñara un papel destacado en las ceremonias expiatorias del Año Nuevo. Por otra parte, algunos salmos parecen relacionados con un rito de muerte y resurrección simbólicas del rey. Podemos suponer, en consecuencia, que existía alguna relación entre la fiesta del Año Nuevo, que implicaría una reactualización simbólica de la creación, y el rito de la «muerte y resurrección» del rey.⁶

A la muerte de Salomón, el reino se dividió en dos, el Reino del Norte, o Israel, y el Reino del Sur, o Judá. Como el arca se quedó en

2 Incluso en unos textos tan íntimamente ligados a la realeza como los salmos, el puesto central está ocupado por Yahve no por el rey, véase Fohrer, *op cit* pag 150

3 Véanse los textos citados y comentados por Ringgren, *La Religion d Israel*, págs 236 y sigs., Fohrer *op cit* págs 142 y sigs.

4 Von Rad, *Old Testament Theology I*, págs 319 y sigs. Ringgren, pag 252

5 Sobre la importancia de este simbolismo para la especulación posterior véase M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, cap I

6 Véanse G. Allstrom *Psalm 89 Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Konigs*, págs 143 y sigs. Widengren, *Sakrale Konigtum* págs 15 y sigs., Ringgren *op cit* págs 249 y sigs. Fohrer, págs 142 y sigs.

Jerusalén y las tribus del Norte ya no tenían acceso al santuario común, Jeroboán, el primer rey de Israel, estableció dos santuarios, uno en Betel y otro en Dan, en los que se adoraba a Yahvé bajo la forma de un becerro de oro (1 Re 12,28-29). Es posible que las estatuas tauromorfas sirvieran de pedestal al Dios invisible. En todo caso se trata de una influencia cananea que violaba la prohibición de las imágenes, y esta innovación, que rozaba con la apostasía, agravó los motivos de malentendimiento entre los dos reinos.⁷

11.4. YAHVÉ Y LA CRIATURA

Todo un grupo de salmos, los llamados «de entronización», exaltan a Yahvé como rey. Es un «rey grande, soberano de todos los dioses» (95,3); «Yahvé reina, tiemblan las naciones ... Reinas con poder y amas la justicia, tú has establecido la rectitud; tú administras la justicia y el derecho» (Sal 99,1-4). Pero la idea de la realeza divina no depende de la institución de la monarquía: Dios es señor del mundo porque lo ha creado. Yahvé derrotó al monstruo primordial (Ráhab, Leviatán, el dragón Tannín), símbolo del caos. En su condición de Cosmocrátor, Dios reside en el cielo y manifiesta su presencia o su voluntad en los fenómenos meteorológicos: relámpagos, truenos, lluvia. Ya hemos señalado sus atributos contradictorios (véase § 59), fórmula bien conocida para expresar la «totalidad». Yahvé dispensa el bien y el mal, da la muerte y hace vivir, abate y ensalza (1 Sm 2,6 y sigs.). Su «cólera» es temible, pero al mismo tiempo se muestra compasivo. Yahvé es «santo» (*qados*) por excelencia, lo que significa que es al mismo tiempo inaccesible y peligroso, pero que otorga la salvación.⁸

Creador y rey del mundo, Yahvé es también juez de su creación. «Cuando elija la ocasión, yo juzgaré rectamente» (Sal 75,3). Yahvé

7. Es importante tener en cuenta que en el Sur se mantuvo la monarquía hereditaria de la dinastía davídica, mientras que en el Norte se estableció una monarquía más o menos carismática; véase Ringgren, págs. 76 y sigs.

8. Ringgren, pág. 86.

juzga con rectitud (Sal 96,10). Su «justicia», a la vez moral, cósmica y social, constituye la norma fundamental del universo.⁹ Yahvé es el «Dios vivo», lo que significa que es distinto de los ídolos, «espantapájaros de melonar, que no hablan; hay que transportarlos, porque no andan» (Jr 10,5), y también de los hombres, cuyos días «duran lo que la hierba» (Sal 103,15). El hombre es también un ser vivo (*nefés*), puesto que Dios le infundió el «aliento» o «espíritu» (*ruah*), pero su existencia dura poco. Además, Dios es espíritu, pero el hombre es carne (*basar*). Esta oposición no implica la desvalorización religiosa del cuerpo, sino que viene a subrayar la precariedad y el carácter efímero de la existencia humana, en contraste con la omnipotencia y la eternidad de Dios. La distancia inconmensurable que hay entre estos dos modos de ser se explica por el hecho de que el hombre es una criatura de Dios. Pero al mismo tiempo se diferencia de los restantes seres creados, pues *fue hecho a imagen de Dios* y reina sobre la naturaleza.

La condición mortal del hombre es consecuencia del pecado original, concretamente del deseo de Adán de ser igual a Dios (véase § 59). Los textos bíblicos insisten en la futilidad de la condición humana. El hombre fue tomado del polvo de la tierra y volverá al polvo (Gn 3,19). Una larga vida es su mayor bien. Como en tantas otras culturas tradicionales, la muerte es degradante y reduce al hombre a una existencia ulterior de carácter larvario en la tumba o en el *sheol*. En consecuencia, el muerto queda privado de toda relación con Dios, cosa que para el creyente constituye la más terrible de las pruebas. Pero Yahvé es más fuerte que la muerte; si quisiera, podría arrancar al hombre de su tumba. Algunos salmos aluden a este prodigio: «Sacaste mi vida del abismo, me hiciste revivir cuando bajaba a la fosa» (Sal 30,4). «No he de morir, viviré para contar las hazañas de Yahvé. Me escarmentó, me escarmentó Yahvé, pero no me entregó a la muerte» (Sal 118,17 y sig.). Éstas son las únicas alusiones a la resurrección de los muertos anteriores a la cautividad de

9. La «justicia» es aquí una idea próxima del *māsarū* babilónico y la *ma'at* egipcia; véase Ringgren, *Word and Wisdom*, págs. 49 y sigs., 58.

Babilonia (587-538), cuando una parte de la población se vería sometida al influjo de la escatología irania (véase el segundo volumen).¹⁰

Como «esclavo» o «siervo» de Yahvé, el hombre debe vivir en el temor a su Dios. La obediencia es el acto religioso perfecto. Por el contrario, el pecado es la desobediencia, la violación de los mandamientos. Sin embargo, la conciencia de la precariedad no excluye la confianza en Yahvé ni el gozo engendrado por la bendición divina. Pero las relaciones entre Dios y el hombre no pasan de ahí; para la teología del Antiguo Testamento resulta inimaginable la *unio mystica* del alma con su creador. Al reconocer a Dios como creador y soberano absoluto, el hombre llega a conocer al menos algunos de sus predicados. La Ley (*torah*) proclama con exactitud la voluntad divina; lo importante, en consecuencia, es observar los mandamientos, es decir, comportarse conforme al derecho o la justicia (*sedhek*). El ideal religioso del hombre es ser «justo», conocer y respetar la Ley, el orden divino. Como dice el profeta Miqueas (6,8): «Hombre, ya te ha explicado lo que está bien, lo que Yahvé desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios». El pecado hace perder la bendición (*berakhah*). Pero como el pecado forma parte de la condición humana, y como Yahvé, a pesar de su rigor, es misericordioso, el castigo nunca será definitivo.

115. JOB, EL JUSTO PUESTO A PRUEBA

Estimaba un exegeta que «el encuentro del poder y de la bondad resume el modo en que el Antiguo Testamento entiende a Dios». Hay motivos para dudar que todos los lectores del Libro de Job estén dispuestos a suscribir este juicio. La historia resulta de una

10 La idea de la resurrección, sin embargo, venía siendo preparada por la teología (la omnipotencia de Yahvé) y por ciertos ritos y creencias cananeos, véanse H. Riesenfeld, *The resurrection in Ez. XXXVII*, págs. 5 y sigs., Widengren, *Sakra les Konigstum*, pag. 46; Ringgren, *La Religion d'Israel*, pag. 261

11. A Weiser, *Die Psalmen*, 1950, pag. 308, citado por Ringgren, pag. 137

trágica simplicidad: se trata de la aflicción de un justo, del que Yahvé se sentía muy satisfecho. «¿Te has fijado en mi siervo Job? —dice Dios a Satanás, el “acusador” celeste—. En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, religioso y apartado del mal» (1,8). Pero Satanás replica que la piedad de Job se explica por su prosperidad, es decir, por la bendición divina. Yahvé permite entonces al «acusador» que ponga a prueba al más fiel de sus servidores. Job pierde sus hijos y su fortuna; abrumado por unas «llagas malignas desde la planta del pie a la coronilla», se tendió entre las basuras. Job se lamenta y maldice el día en que nació, pero no se revuelve contra Dios. Se le acercan tres amigos y, en unos extensos discursos, tratan de convencerle de que el hecho mismo de sus *sufrimientos* —que tienen el valor de un *castigo*— prueba que es culpable. En consecuencia, debe «reconocer» y confesar sus «pecados». Pero Job rechaza la explicación de sus males por la doctrina de la retribución. Sabe que el hombre «no lleva razón contra Dios» (9,2), que Yahvé «acaba con inocentes y culpables» por igual (9,22), pero, dirigiéndose a Dios, se atreve a decirle: «Sabes que no soy culpable y que nadie me librará de tus manos» (10,7). No se explica como puede Dios maltratar de modo semejante a su criatura (10,8-22), pues en ningún momento ha dudado Job del carácter irrisorio de toda existencia humana: «¿Por qué asustas a una hoja que vuela y persigues la paja seca?» (13,25). Pero no logra identificar la naturaleza de su crimen: «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas? Demuéstrame mis delitos y mis pecados» (13,23).¹¹

Uno de los amigos condena este lenguaje, pues la criatura es pecadora por definición: «¿Cómo puede el hombre ser puro o inocente, el nacido de mujer? Ni aun a sus ángeles los encuentra fieles ni

12. La fecha de redacción es insegura. Si bien el texto, tal como nosotros lo conocemos, parece postexílico, el contenido es más antiguo

13. La imposibilidad de comprender su culpabilidad constituye el tema central de las lamentaciones de Job. «¿No llore con el oprimido, no tuve compasión del pobre?» (30,25) «¿He caminado con los embusteros, han comido mis pies tras la mentira?» (31,5). «Si negue al padre lo que deseaba o deje consumirse en llanto a la viuda, si comi el pan yo solo sin repartirlo con el huérfano...» (31,16-17); véase 31,19-34.

el cielo es puro a sus ojos» (15,14-15). Pero Job repite que en su caso no se trata de una decisión personal de Yahvé, cuyo designio no puede entender (19,6-7). Cuando otro amigo le habla del castigo de los pecadores, Job le recuerda que los malvados, que no sirven a Dios, «siguen vivos» y prosperan (21, 7-16). Si Job supiera cómo llegar hasta él, entablaría una querrela ante Dios, le hablaría de las maldades que quedan sin castigo. Pero Yahvé está lejos, ausente, y es invisible (caps. 23 y 24). Pero Job no abandona su fe y su confianza en Dios, y precisamente por ello afirma que «hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder; la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5-6). Pero Job grita y Dios no le responde: «Te pido auxilio y no me haces caso; espero en ti y me clavas la mirada...» (30,20-21).

Un cuarto amigo, Elihú, «un joven», interviene energicamente. Se siente indignado de que Job se haya atrevido a decir: «Yo soy puro, no tengo delito; soy inocente, no tengo culpa» (33,9). Pues, proclama Elihú, «Dios no obra el mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho» (34,12); no rechaza al hombre de corazón sincero (36,5). Después del largo discurso de Elihú,¹⁴ la respuesta de Yahvé decepciona por su tono impersonal. Dios habla «desde el seno de la tormenta» (38,1), en una verdadera teofanía, pero ignora las preguntas de Job. Yahvé se contenta con recordarle su omnipotencia, su obra cósmica, la complejidad del universo, la variedad infinita de las manifestaciones de la vida. Después de evocar las grandes estructuras cósmicas y las leyes que rigen los cielos y la tierra, Yahvé le habla de los leones, de los rebecos y de otras criaturas cuya vida Dios se encarga de asegurar, así como de su proliferación, después de haberlas creado, cada una con su complejidad particular y su comportamiento específico. Para concluir, le apostrofa: «¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso?» (40,2). En vano intenta refugiarse Job en su silencio: «Me taparé la boca con la mano; he hablado una vez y no insistiré» (40,4-5).

En un segundo discurso le explica Yahvé extensamente cómo son la bestia Behemot y el monstruo Leviatán. En su respuesta de-

muestra Job que ha entendido el significado secreto de la lección de Yahvé: la existencia misma del universo es un milagro, el modo de ser del creador desafía toda capacidad de comprensión, la intención de sus actos permanece inescrutable. «Reconozco que lo puedes todo y ningún plan es irrealizable para ti —yo, el que empañé tus designios con palabras sin sentido—; hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superaban mi comprensión. Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos; por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (42, 1,6). En resumidas cuentas, Job se reconoce culpable ante Dios. Inmediatamente le restituye Dios la salud y le aumenta al doble todos sus bienes. Job vivió hasta la edad de ciento cuarenta años (42,7-17).

Después de tres mil años, este libro febril, enigmático e inquietante nos sigue apasionando. El hecho de que Dios se haya dejado tentar por Satanás turba aún más a las almas ingenuamente religiosas. Pero Job entendió bien la lección: si *todo* depende de Dios y si Dios es impenetrable, es imposible juzgar sus actos. También será imposible juzgar su actitud para con Satanás. La lección secreta de Yahvé va más allá del «caso» de Job. Se dirige a todos aquellos que no llegan a comprender la presencia —y el triunfo— del mal en el mundo. En definitiva, el Libro de Job *es* para el creyente una explicación del mal y de la injusticia, de la imperfección y del terror. Si todo está regido y si todo es querido por Dios, todo cuanto acontece al creyente está cargado de significación religiosa. Pero sería vano —y al mismo tiempo impío— creer que, sin la ayuda de Dios, el hombre es capaz de desentrañar el «misterio de la iniquidad».

116. EL TIEMPO DE LOS PROFETAS

«Antes se llamaba “vidente” al que hoy llamamos “profeta” (*nabi*)» (1 Sam 9,9). De hecho, la institución del «vidente» (*ro'eh*) del periodo nómada fue modificada, después de la conquista, bajo el influjo de los *n'bi'im* que los israelitas encontraron en Palestina. Hacia el año 1000 a.C., los «videntes» yahvistas (como Natán) y los *nābīim* aún coexisti-

14. Este discurso parece ser una interpolación.

an (1 Sm 10,5). Gradualmente se fusionaron las dos instituciones, y el resultado final fue el profetismo clásico veterotestamentario. Al igual que los *nābiim*, los profetas estaban relacionados con los santuarios y el culto, y se caracterizaban por sus experiencias extáticas.

Elías y Eliseo ilustran el período de transición, pero sus vocaciones y actividades religiosas anuncian ya el profetismo clásico. Elías aparece en el Reino del Norte, bajo los reyes Ajab y Ocozías (874-850). Se subleva contra la política de Ajab, que pretendía integrar a los israelitas y a los cananeos concediéndoles igualdad de derechos y fomentando el sincretismo religioso con el culto de Baal y Melqart, que gozaba de la protección de la reina Jezabel, oriunda de Tiro. Elías proclama a Yahvé soberano único de Israel. Yahvé, no Baal, es el que dispensa la lluvia y asegura la fertilidad de la tierra. En el famoso episodio del monte Carmelo, cuando entabla un duelo con los profetas de Baal sobre quién será capaz de poner fin a la sequía que dura ya tres años, Elías demuestra la impotencia del dios cananeo para prender fuego en el altar del sacrificio y, en consecuencia, para producir la lluvia.¹⁵ Además, Elías fulmina contra el rey Ajab, que había dado muerte a uno de sus súbditos para apoderarse de su viña, la predicción de una muerte violenta (1 Re 21). La fama postuma de Elías lo aproximó a Moisés. La leyenda supone que fue arrebatado por Yahvé al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,2 y sigs.). La biografía de Eliseo, discípulo y sucesor de Elías, abunda en episodios maravillosos (véase 3 Re 2,19 y sigs., 4,1 y sigs.; etc.). A diferencia de Elías, Eliseo reúne en torno a sí a un grupo de profetas. Pero a semejanza de Elías, participa activamente en la vida política, comunica oráculos al rey y hasta le acompaña en la guerra (2 Re 3,11).

Aparte de los adivinos y los visionarios ambulantes, se distinguen dos clases de profetas. El primer grupo está integrado por los profetas culturales, que permanecen cerca del templo y participan en

los ritos al lado de los sacerdotes.¹⁶ Son los profetas de la corte, asociados a los santuarios del rey. Muchas veces predicen al monarca la victoria deseada (véase, por ejemplo, 1 Re 22). Esta clase de profetas profesionales, de considerables proporciones, comprende también a los que en el Antiguo Testamento son considerados falsos profetas.

Mayor importancia tiene en la historia religiosa de Israel el segundo grupo, formado por los grandes profetas escritores, de Amós al «Segundo Isaías». Estos últimos no proclaman su mensaje como miembros de una profesión, sino en virtud de una vocación especial. No representan a unos clanes o a determinados santuarios ni a los reyes, sino que se proclaman mensajeros de Dios.¹⁷ La vocación viene impuesta por una llamada directa de Yahvé. Como refiere Jeremías, «la palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré y te nombré profeta de los paganos» (Jr 1,4 y sigs.). Isaías, por su parte, vio un día en el templo «al Señor Yahvé sentado sobre un trono alto y excelso», rodeado de serafines, y oyó su voz que decía: «¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí?». Isaías respondió: «Aquí estoy, mándame». Y Dios le dictó lo que habría de decir al pueblo (Is 6,1-10). La llamada es escuchada a pesar de la oposición de los oyentes (véanse Os 9,7; Ez 12,21 y sigs.), pero ocurre a veces que la predicción es interrumpida por la fuerza (Am 7,10 y sigs.) o por el mismo profeta cuando estima que ha fracasado en su misión (Is 8,16-18).

Todos los grandes profetas están sincera y apasionadamente convencidos de la autenticidad de su vocación y de la urgencia de su mensaje. No dudan de que están proclamando la palabra misma de Dios, pues han sentido cómo sobre ellos se posaba la mano de Yahvé o su espíritu (*ruah*).¹⁸ La posesión divina se manifiesta a me-

16. Hay restos de sus discursos en algunos salmos (Sal 2,21; 81; 110; 132) y en los libros de los profetas Nahum y Habacuc

17. Véanse G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 237 y sigs., y las bibliografías recogidas en las págs. 235 y 238, n. 2.

18. Véanse S. Mowinckel, «The "Spirit" and the "Word" in the preexilic reforming prophets»; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets in the Ancient Near East*, págs. 115 y sigs.

15. El duelo forma parte de una guerra religiosa, del mismo modo que Jezabel había dado orden de matar a los profetas de Yahvé. Elías, después de su victoria, pide al pueblo que capture a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal «Los hizo descender cerca del torrente Quison y allí los degollo» (1 Re 18,40)

nudo en forma de éxtasis, si bien no parece que sean indispensables la exaltación o el trance extático.¹⁹ Algunos profetas llegaron incluso a ser acusados de «locos», como Oseas (9,7): «El profeta es un loco, el hombre inspirado desvaría», pero no cabe hablar de una verdadera afección psicopatológica. Se trata de sacudidas afectivas provocadas por la presencia terrorífica de Dios y por la gravedad de la misión que el profeta acaba de asumir. Este fenómeno nos es perfectamente conocido a través de las «enfermedades iniciáticas» de los chamanes o las «locuras» de los grandes místicos de todas las religiones. Por otra parte, al igual que los «especialistas de lo sagrado» de las sociedades arcaicas y tradicionales, los profetas están dotados de facultades adivinatorias²⁰ y dan muestras de poseer poderes maravillosos de carácter mágico: resucitan muertos, sacian a las multitudes con cantidades mínimas de alimentos, hacen enfermar a diversas personas, etc.²¹ Muchos de los gestos que realizan los profetas tienen un valor simbólico: Elías echa su manto sobre Eliseo (1 Re 19,19-21); por orden de Yahvé rompe Jeremías un cuenco de barro para ilustrar la ruina inminente de Israel (Jr 19,10 y sigs.), se echa al cuello un yugo para convencer al pueblo de que se somete al rey de Babilonia (cap. 27).²²

Pero independientemente de la fuente de su inspiración (sueño, visión, audición, conocimiento milagroso, etc.), lo que en todo caso llegaba a los profetas era la palabra de Yahvé. Estas revelaciones directas, personales, eran interpretadas evidentemente a la luz de su fe profunda y luego eran transmitidas conforme a ciertos modelos tradicionales. Los profetas preexílicos tienen en común el rasgo de que

19. Véanse las bibliografías registradas por Ringgren, *La religion d'Israël*, pág. 268, n. 1; Fohrer, *op. cit.*, págs. 234, n. 17. El éxtasis era más frecuente entre los *nābīim*; véase Fohrer, pág. 234.

20. Elías prevé la muerte inmediata del rey Ocozías (2 Re 1,2 y sigs.); Eliseo sabe dónde encontrar agua en el desierto (2 Re 3,16-17) y que los reyes han dado órdenes de matarle (2 Re 6,32); conoce también las palabras pronunciadas por el rey de Damasco en su dormitorio (2 Re 6,32).

21. Véanse los ejemplos citados por Fohrer, pág. 233.

22. Véase G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*.

anuncian el juicio de Dios contra Israel: Yahvé enviará a unos invasores inmisericordes para aniquilarlo. El Señor se servirá de los grandes imperios militares como instrumento de castigo contra su propio pueblo, que le había traicionado. ¿Es posible entrever al mismo tiempo una promesa de esperanza en este juicio terrible? Se ha creído ver en el profetismo veterotestamentario una variante más de la alternancia, tan conocida en el Cercano Oriente, entre «tiempos de desdicha» y «tiempos de felicidad», pero no parece que este esquema sea aplicable en todos los ejemplos aducidos.²³ Como más adelante veremos (véase § 118), la única esperanza está en el «resto» del pueblo elegido que sobrevivirá a la catástrofe. Con ese «resto» precisamente se dispone Yahvé a concluir una alianza.

117. AMÓS EL PASTOR; OSEAS EL DESDEÑADO

Amós ejerció su ministerio durante el reinado de Jeroboán II (aproximadamente, entre los años 780-82 y 753-46 a.C.). No era un *nabi* profesional: «Yo soy ganadero y cultivo higueras. Pero Yahvé me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel» (7,14-15). Anuncia que Dios se dispone a juzgar a los pueblos vecinos —Damasco, Gaza y Filistea, Tiro y Fenicia— que han pecado contra la moral. Esto implica que todas las naciones caen dentro de la jurisdicción de Yahvé. Pero Amós fulmina sus oráculos sobre todo contra Israel, el Reino del Norte contra sus injusticias sociales y su infidelidad religiosa. Los ricos «venden al inocente por dinero ... tuercen el proceso del indigente» (2,6-7). Pero sus riquezas serán reducidas a polvo (4,7-11). En vano multiplican sus sacrificios estos pecadores confiados. Amós escucha las palabras de Yahvé y no se cansa de repetirlas: «Detesto y rehúso vuestras fiestas ... Por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (5,21 y sigs.). Lo que Dios espera de sus fieles es el derecho y la justicia (5,24-25).

23. Véase Ringgren, *op. cit.*, pág. 271.

Por otra parte, el culto ha sido pervertido por la introducción de elementos orgiásticos cananeos (5,26; 8,14). Es inútil la veneración puramente externa de los lugares santos: «Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme» (4,4). Sólo podrá salvarlos un retorno a la fe: «Buscad el bien, no el mal, y viviréis y estará realmente con vosotros, como decís, Yahvé, Dios de los ejércitos ... A ver si se apiada Yahvé, el Dios de los ejércitos, del resto de José» (5,14-15).²⁴

Igual que Amós, Oseas, contemporáneo algo más joven del primero, predicó en el Reino del Norte. Su vocación y el sentido de su mensaje parecen ir ligados a las vicisitudes de su matrimonio. Pero la interpretación de algunas alusiones que aparecen en el texto de sus discursos es muy controvertida. Según su primer relato (1,2-9), Yahvé le ordenó casarse con «una mujer prostituta», que engendró unos hijos a los que él puso nombres simbólicos —«Incompadecida» y «No-pueblo-mío»— para proclamar públicamente que Yahvé ya no amaba a Israel y que éste ya no era su pueblo. Según el segundo relato (3,1-5), Yahvé le ordenó casarse de nuevo, esta vez con una «mujer amante de otro y adúltera, como ama Yahvé a los israelitas, a pesar de que siguen a dioses ajenos». Es probable que la primera esposa fuese una mujer que había participado en los ritos cananeos de la fecundidad. En cuanto a la segunda, elegida a pesar de su pasado detestable, debía indicar la actitud benevolente de Yahvé, que está dispuesto a perdonar a Israel.

En todo caso, la predicación de Oseas está dominada por la amargura de Dios ante la traición de su pueblo. Israel era la esposa de Yahvé, pero le fue infiel y se «prostituyó», es decir, que se entregó a los dioses cananeos de la fecundidad. Israel ignora que la fecundidad es un don de Yahvé: «Ella se decía: Me voy con mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite. Ella no comprendía que era yo quien le daba el trigo y el vino y el aceite, y oro y plata en abundancia, con los que ellos se hicieron sus

24. Los oráculos de restauración y de fecundidad paradisiaca con que finaliza el texto (9,11-15) contrastan tan netamente con la condenación, repetida muchas veces, que se puede dudar de su autenticidad; véase Ringgren, pág. 280. Von Rad, sin embargo, los considera auténticos, *Old Testament Theology* II, pág. 138.

Baales» (2,7-10). Surge de nuevo, exacerbado, el conflicto irreductible entre Baal y Yahvé, entre una religión de estructura cósmica y la fidelidad a un Dios único, creador del mundo y dueño de la historia.

Oseas ataca infatigablemente el sincretismo Baal-Yahvé. «Fornican abandonando a su Dios. Sacrifican en la cumbre de los montes y que-man ofrendas en las colinas, debajo de encinas y álamos y terebintos de agradable sombra» (4,12-13). Israel ha olvidado su propia historia: «Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí» (11,1-2). Estalla la cólera provocada por la incorregible ingratitud. El castigo será terrible: «Seré para ellos como leopardo, los acecharé como pantera en el camino, los asaltaré como una osa a quien roban las crías y les desgarraré el pecho; allí los devoraré como un león, las fieras los descuartizarán» (13,7-9).

De nada sirve el culto puramente externo, «porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (6,6). Los lugares altos, en los que se celebran las ceremonias sincretistas, serán destruidos (10,8). No queda otro medio de salvación que un retorno sincero a Yahvé. «Convértete, Israel, a Yahvé, tu Dios, que tropezaste en tu culpa. Decidle: Perdona del todo nuestra culpa» (14,2-3). Oseas sabe muy bien que su apostasía es tal que ya no les permite convertirse (5,4). Pero el amor de Yahvé es más fuerte que su ira. «No cederé al ardor de mi cólera ..., que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (11,9). Yahvé quiere conducir a Israel «al desierto y hablar a su corazón ... Allí me responderá como en su juventud, como cuando salió de Egipto. Aquel día me llamará Esposo mío ... Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo a precio de justicia y de derecho, de afecto y de cariño» (2,16-21). Será un retorno a los comienzos del matrimonio místico de Yahvé con Israel. Este amor conyugal anuncia ya la fe en la redención: la Gracia de Dios no espera la conversión del hombre, sino que la antecede.²⁵ Añadamos que el simbolismo conyugal será utilizado por todos los grandes profetas que seguirán a Oseas.

25. Véase Fohrer, *op. cit.*, pág. 250 y n. 17 (bibliografía). Paradójicamente, las imágenes matrimoniales utilizadas por Oseas son tributarias de los cultos cana-

118. ISAIAS: RETORNARA UN «RESTO DE ISRAEL»

No obstante la semejanza de sus respectivas vocaciones, cada uno de los grandes profetas escritores se diferencia por el tono de su vida, por la forma en que asume su destino. Isaías vivió y escuchó la voz de Dios en el templo de Jerusalén, en el año 746 o el 740. También su mujer era profetisa y el mismo tuvo discípulos, igual que los *nābîm* profesionales.²⁶ Pronunció su último discurso en el año 701. Al principio critica Isaías sobre todo la situación social y moral de los reinos de Judá e Israel. No duda en dirigir sus ataques contra el mismo rey y los altos dignatarios (véase 3,12-15). Anuncia que el juicio de Dios no perdonara a nadie (2,12-17). Al igual que sus predecesores, declara que el culto no es suficiente: «¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios —dice el Señor—. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones» (1,11). No sirve rezar, «porque vuestras manos están llenas de sangre» (1,15). La única devoción verdadera consiste en practicar la justicia y hacer el bien: «Aprended a obrar bien, buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda» (1,17).

El ataque asirio contra Siria y Palestina introdujo un nuevo elemento en la predicación de Isaías. El profeta vio en estos graves acontecimientos militares y políticos una intervención de Yahvé en

neos de la fecundidad, a los que combate el profeta; véase Ringgren, pag. 283. Véase, sin embargo, Andre Neher, *L'essence du prophétisme*, pags 247 y sigs., sobre la significación «existencial» del simbolismo conyugal en el pensamiento religioso hebreo. La traducción de la experiencia mística en términos de unión conyugal será resumida en las interpretaciones judías y cristianas del Cantar de los Cantares y sobre todo en la teología mística de la Contrarreforma. Por el contrario, en la mística vasihnava, la unión mística entre el alma y Dios es ilustrada por el amor adultero entre Radha y Krishna.

²⁶ Es importante señalar que solo los treinta y nueve primeros capítulos del libro que lleva su nombre le pertenecen realmente. El resto está constituido por diversos oráculos que no son anteriores al siglo VI; los más importantes son el Deutero-Isaías (caps 40-55) y el Trito-Isaías (caps 56-66). Aun más tarde se introdujo en el Libro de Isaías cierto número de fragmentos (por ejemplo, el apocalipsis de los caps 24-27).

la historia: Asiria no es más que su instrumento. Para Isaías se trata de la venganza de Yahvé, que va a castigar la infidelidad religiosa unida a la injusticia social y al hundimiento de los valores morales. Ésta es la razón de que se oponga a la política extranjera del rey. Las coaliciones y las maniobras políticas son inútiles. Sólo queda una esperanza: la fe y la confianza en Yahvé. «Si no creéis, no subsistiréis» (7,9b). No es Egipto, sino la fe de Yahvé, la que puede servir de ayuda (31,1-3). Para animar al rey, Isaías anuncia un «signo de Yahvé»: «La joven está encinta y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» (7,14). «Antes que aprenda el niño a rechazar el mal y escoger el bien», Yahvé obrará muchos prodigios (7,16 y sigs.). Este oráculo ha dado lugar a numerosas interpretaciones.²⁷ La especulación teológica cristiana vio en el nombre de «Emmanuel» («Dios con nosotros») el anuncio del nacimiento de Cristo. De todos modos, el sentido mesiánico es evidente: Yahvé suscitará en la descendencia de David un rey justo que saldrá victorioso y cuyos descendientes reinarán para siempre.

Cuando el rey de Asur invade Palestina, Isaías afirma que ya no es el instrumento de Yahvé, sino un simple tirano insaciable en su sed de poder (10,5-15). También él, por consiguiente, será aniquilado (14,24-25). El profeta habla una y otra vez, incansablemente, del poder y la soberanía de Dios, y anuncia el «día de Yahvé», en que el Señor juzgará al mundo (2,12-17). Por eso condena no sólo la arrogancia del rey de Asur, sino también los pecados políticos y sociales de Judá — la opresión de los pobres (3,12-15), el lujo (3,16-24) y el desenfreno (5,11-13), la injusticia (5,1-7.23), el expolio de las tierras (5,8-10) —, pecados que considera como otros tantos actos de rebelión contra Yahvé (1,2-3). Condena igualmente a los malos gobernantes (28,14-22) y a los sacerdotes y profetas culturales que se burlan de él (28,7-13).

Isaías cree en la invulnerabilidad de Sión. La montaña santa ha sido y seguirá siendo protegida por Yahvé contra los asaltos de todos sus enemigos (14,24-32; 17,2-14; 29,1-8; etc.). Conserva también la es-

²⁷ Véase la bibliografía esencial en Ringgren, pag 286, n 1. También A. Neher, *op cit.*, pags 228 y sigs.

peranza en «un resto de Israel» que «volverá al Dios guerrero» (10,20-21).²⁸ Pero la esencia de su mensaje no fue aceptada, y el profeta no oculta su decepción. Su último discurso predice la ruina «de las campiñas rientes, de las viñas fértiles»; en «las casas alegres y la ciudad divertida» crecerán zarzas y cardos, «porque el palacio está vacío, la ciudad populosa desierta» (32,9-14).

119. LA PROMESA HECHA A JEREMÍAS

Nacido en el seno de una familia sacerdotal, Jeremías recibió su vocación en el año 626 y la ejerció, con algunas interrupciones, durante cuatro decenios. En un célebre pasaje relata las circunstancias de su elección (1,1 y sigs.). Vacilante ante su tarea, invoca su corta edad: «Mira que no sé hablar, que soy un muchacho» (1,6). Pero el Señor le tocó la boca y le dio fuerzas (1,9 y sigs.). Los primeros discursos de Jeremías están dominados por un tema especialmente dramático: la catástrofe inminente causada por «un pueblo venido del Norte». «Armados de arcos y jabalinas, implacables e inexorables...» (6,22-23). Sería inútil buscar el modelo histórico de estos jinetes salvajes. «El pueblo venido del Norte» es una de las imágenes mitológicas de la destrucción total. Porque la invasión causará la ruina total del país. «Miro a la tierra: caos informe!; al cielo: está sin luz» (4,23). La reducción al caos será el castigo divino por la infidelidad religiosa, pero al mismo tiempo servirá de punto de partida para una nueva creación, la nueva alianza que Jeremías proclamará más adelante. Porque Yahvé es misericordioso, y el profeta comunica su llamada: «Volved, hijos apóstatas, y os curaré de vuestra apostasía» (3,22; véase también 4,1 y sigs.).

En el año 609 muere Josías y le sucede en el trono su hijo Joaquín, que se revela como un déspota odioso al que Jeremías no duda en dirigir sus ataques. En la explanada del templo lanza sus recriminaciones contra todos aquellos —sacerdotes, profetas, pueblo— que

28. Isaías da a su primer hijo el nombre de Shear-Yashub, «un resto volverá».

se dejan engañar por la seguridad ilusoria que les da su actividad religiosa (7,1-15; 26,1 y sigs.). «No os hagáis ilusiones con palabras falsas, repitiendo: “El templo del Señor”» (7,4). En vano acuden al templo los que han robado, asesinado, cometido adulterio, ofrecido incienso a Baal, los perjuros, diciéndose: «Aquí estamos seguros», pero dispuestos a seguir cometiendo estas abominaciones. Yahvé no está ciego (7,9-11). El Señor les recuerda la suerte del santuario de Siló, destruido por los filisteos: «Andad, id a mi templo de Siló, al que di mi nombre antaño, y mirad lo que hice con él, por la maldad de Israel, mi pueblo» (7,12-13). Jeremías fue encarcelado, y es probable que sin la protección de algunos altos dignatarios hubiera sido condenado a muerte (26,10 y sigs.). Durante mucho tiempo no tuvo ocasión de hablar en público.²⁹

La última etapa de la predicación de Jeremías comenzó en el año 595, cuando Nabucodonosor se apoderó de Jerusalén y deportó a una parte de los notables de Jerusalén. El nuevo rey Sedecías preparaba una sublevación con la ayuda de Egipto, pero Jeremías trataba de calmar al pueblo. Encarcelado como traidor, fue liberado más tarde por los babilonios. Poco más tarde marchó a Egipto con un grupo de compatriotas que se expatriaron (caps. 37-39). Dirigió su último discurso a «todos los judíos instalados en el país de Egipto» (44,1). A través de su profeta les hacía recordar el Señor todas las catástrofes recientes: «Vosotros habéis visto todas las calamidades que envié sobre Jerusalén y sobre las ciudades de Judá: ahí las tenéis hoy, arruinadas y sin habitantes» (44,2). En vano envió Dios a sus «siervos los profetas»; el pueblo se obstinó en su maldad (44,4 y sigs.). Para terminar, Yahvé anuncia una nueva destrucción: también el «resto de Judá» que se ha instalado en Egipto será aniquilado (44,12 y sigs.).

Una de las características del mensaje de Jeremías es su gran número de confesiones y alusiones a sus sentimientos personales.³⁰

29. Por mandato de Yahvé consigna sus profecías de desgracias en un libro. Un día, su servidor Baruc quiso leer algunos fragmentos en el templo, pero fue detenido y llevado ante el rey, que quemó el rollo. Pero Jeremías dictó un nuevo libro (cap. 36).

30. Véase especialmente 11,18-23; 12,1-6; 15,10-12,15-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18. Véanse Ringgren, pág. 295 y las bibliografías citadas en las nn. 2 y 3.

Se atreve a decir a Dios: «Te me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante» (15,18). Igual que Job, pregunta: «¿Por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores?» (12,1). Trata de comprender los caminos del Señor.³¹ Sin embargo, a pesar de las catástrofes que predice, y que se van cumpliendo, Jeremías no pierde la confianza en la redención, incluso en una nueva creación. Lo mismo que un alfarero, Yahvé puede destruir su propia obra, pero también es capaz de repetirla y aun mejorarla (18,6 y sigs.). En efecto, a través de su profeta anuncia Dios una nueva alianza: «Mirad que llegán días en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá ... Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (31,31-33).

Amós esperaba la redención en virtud de un nuevo acto de amor de Dios, que haría posible el retorno de Israel «a los días de su juventud». Jeremías se atreve a esperar una regeneración radical del hombre. Porque «el hombre no es dueño de sus caminos» (10,23). Por eso promete el Señor la futura regeneración de su pueblo: «Les daré un corazón entero y una conducta íntegra, para que me respeten toda la vida, para su bien y el de sus hijos que los sucedan. Haré con ellos una alianza eterna, y no cesaré de hacerles bien...» (32,39-40). Esto equivale a una nueva creación del hombre, idea que tendrá consecuencias importantes (entre otras, la concepción cristiana de una nueva alianza revelada en el Nuevo Testamento).³²

120. LA CAÍDA DE JERUSALÉN. MISIÓN DE EZEQUIEL

«No creían los reyes del mundo ni los habitantes del orbe que el enemigo lograría entrar por las puertas de Jerusalén» (Lam 4,12). Así grita el autor anónimo de las Lamentaciones, testigo de la caída de Jerusalén en el año 587. «Mira, Yahvé, fijate: ¿a quién has tratado así?

31. Véase G. von Rad, *Old Testament Theology* II, págs. 203 y sigs.

32. La espera de un rey ideal forma parte de la misma esperanza de una nueva alianza: «Yo le escucharé y él se acercará a mí» (30,21).

¿Cuándo las mujeres se han comido a sus hijos, a sus hijos tiernos? ¿Cuándo han asesinado en el templo de Yahvé a sacerdotes y profetas?» (2,20). La catástrofe tuvo consecuencias decisivas para la historia de Israel y para la evolución del yahvismo. La caída de la capital religiosa y política significó la desaparición del Estado y el fin de la monarquía davídica. El templo fue incendiado y reducido a un montón de escombros, con lo que cesaron los sacrificios. Una gran parte de la población fue deportada. Babilonia, por otra parte, era una tierra impura, donde no estaba permitido celebrar el culto. El templo fue sustituido por la escuela religiosa en que con el tiempo habría de convertirse la sinagoga. La comunidad se reunía periódicamente para orar, entonar himnos y escuchar homilias. Pero la destrucción del templo había traído consigo el fin de la nación. De ahí que la plegaria por la restauración de la independencia nacional fuera inseparablemente unida a las peticiones por la reconstrucción del templo.³³

Fueron muchos los que en Jerusalén o en el exilio dudaron del poder de Yahvé y adoptaron los dioses de los vencedores. Algunos llegaron a dudar incluso de la existencia de Yahvé. Para otros, sin embargo, la catástrofe fue la prueba suprema de la cólera del Señor, incansablemente predicha por los profetas. Se produjo una reacción indignada contra los «profetas optimistas», mientras que los profetas escritores se ganaron la estima y la admiración de que se vieron privados en vida. Pero lo más importante fue que la minoría deportada a Babilonia habría de buscar por otros caminos de la tradición religiosa el apoyo necesario para preservar a Israel (véase el segundo volumen).

El último de los grandes profetas, Ezequiel, ejerció su ministerio en Babilonia, adonde había llegado con el primer grupo de deportados en el año 597, hasta el 571. Era sacerdote, lo que explica la importancia que atribuye a la «pureza» ritual. Para Ezequiel, los «pecados», y en primer término la idolatría, habían hecho «impuro» a Israel.

33. El salmo 51 suplica a Dios que purifique y libere a su pueblo, a la vez que pide la reconstrucción de «Jerusalén y sus muros». «Entonces te complacerás en sacrificios justos» (20-21).

Yahvé llevará a cabo la redención de su pueblo «purificándolo» con «un agua pura» (36,25).³⁴ Al principio, Ezequiel estimó que su tarea habría de consistir en un esfuerzo ingrato pero necesario de desmitificación. Era preciso pulverizar las esperanzas de los primeros deportados en la invulnerabilidad de Jerusalén y, a continuación, consolarlos ante la destrucción de la ciudad santa.³⁵ En esta primera etapa de su predicación anunciaba Ezequiel el fin inminente de Jerusalén, consecuencia inevitable de la infidelidad de Israel. En una alegoría compara (cap. 23) a Israel y Samaría (Judá) con dos hermanas que fueron amadas por Yahvé, pero que «se prostituyeron en Egipto desde su juventud» y aumentaron luego sus infidelidades con los asirios y los babilonios.

Ezequiel vuelve una y otra vez sobre el tema de la mujer infiel a la que, sin embargo, Yahvé se resistía a abandonar por amor a su propio nombre (véase por ejemplo, cap. 20). La situación privilegiada de Israel en nada se debe a sus propios méritos, sino que ha sido la elección de Yahvé la que lo ha singularizado entre los restantes pueblos. Si es importante esta interpretación de la catástrofe histórica como una crisis en la unión conyugal de Dios e Israel, más lo es la idea de la omnipresencia de Yahvé. La presencia de Dios no se circunscribe a un lugar privilegiado. En consecuencia, poco importa que el creyente adore a Yahvé en su patria o en un país extranjero. Lo que importa es la vida interior del individuo y la conducta que observa para con sus semejantes. Ezequiel se dirige más que ningún otro profeta al individuo.³⁶

Después de la caída de Jerusalén se inicia una nueva etapa en la predicación de Ezequiel, caracterizada por la esperanza en la redención de Israel. Nada es imposible para Dios. Ezequiel ve en éxtasis un «valle lleno de huesos»; tocados por el espíritu, aquellos huesos recuperan la vida y se ponen en pie. Así hará el Señor con la casa de Is-

³⁴ Von Rad, *Old Testament Theology* II, pags. 224 y sigs., Ringgren, pag. 300

³⁵ Véanse Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, passim*; id., *History of Israelite Religion*, pags. 317 y sigs.

³⁶ Véase Fohrer, *History*, pag. 319, con la bibliografía recogida en *ibid.*, n. 4

rael (37,1-14). Dicho de otro modo: aunque Israel haya muerto, podrá resucitar gracias a un prodigio divino. En otro oráculo (cap. 36) promete Yahvé el retorno de los deportados, la reconstrucción y la proliferación del pueblo. Pero sobre todo anuncia la redención de Israel: «Os rociaré con un agua pura que os purificara ... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo ... Haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos. Habitaréis en la tierra que di a vuestros padres; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (36,25-28). Al igual que para Jeremías, también para Ezequiel se trata de una nueva alianza que implica, de hecho, una nueva creación. Pero como la dispersión de Israel ponía en entredicho la omnipotencia y el honor del Señor, Ezequiel explica esta nueva creación por el deseo de Yahvé de santificar «su santo nombre, profanado por la casa de Israel en las naciones adonde fue» (36,21). David, príncipe y pastor, «siervo» ejemplar de Dios, reinará sobre el nuevo Israel (37,25 y sigs.; 34,23 y sigs.). En el último capítulo describe Ezequiel detalladamente el templo futuro,³⁷ cuyo modelo contempla en éxtasis, y el culto que deberá celebrarse en el nuevo Israel.

121. VALORACION RELIGIOSA DEL «TERROR DE LA HISTORIA»

No desaparecieron los profetas en los últimos años del exilio ni en la época postexílica (véase el segundo volumen). Pero su mensaje desarrolla lo que podríamos llamar una «teología de la salvación», ya esbozada en Jeremías. Ello nos autoriza a enjuiciar ya el cometido del profetismo en la historia religiosa de Israel.

Lo que más nos llama la atención en los profetas es su crítica del culto y la violencia con que atacan el sincretismo, es decir, las influencias cananeas, a las que califican de «prostitución». Pero esta prostitución contra la que lanzan incesantemente sus invectivas re-

³⁷ La visión extática de Ezequiel constituye el punto de partida de la «teología del templo», que conocera un espléndido desarrollo en el judaísmo y en el cristianismo.

presenta una de las formas más difundidas de la religiosidad cósmica. Esta religiosidad cósmica, característica de los agricultores, prolongaba la más elemental dialéctica de lo sagrado, concretamente la creencia en que lo divino se encarna, o se manifiesta, en los objetos y en los ritos cósmicos. Precisamente este tipo de religiosidad fue denunciado por los seguidores de Yahvé como la idolatría por excelencia, y ello a partir del momento mismo de su penetración en Palestina. Nunca sufrió la religiosidad cósmica ataques tan violentos. Los profetas lograron finalmente vaciar la naturaleza de toda presencia divina. Sectores enteros del mundo natural —los «lugares altos», las piedras, las fuentes, los árboles, algunas cosechas, algunas flores— recibirán el calificativo de «impuros», ya que fueron manchados por el culto de las divinidades cananeas de la fecundidad.³⁸ La región «pura» y santa por excelencia será únicamente el desierto, ya que allí se mantuvo Israel en una fidelidad perfecta a su Dios. La dimensión sagrada de la vegetación y, en general, las epifanías exuberantes de la naturaleza serán redescubiertas muy tarde, en el judaísmo medieval.

El culto, y en primer lugar los sacrificios cruentos, también fueron objeto de crítica. El culto estaba no sólo adulterado por ciertos elementos cananeos, sino que el pueblo y los sacerdotes estimaban que la actividad ritual era la forma perfecta de adoración. Los profetas, por el contrario, proclamarán la vanidad de buscar a Yahvé en los santuarios; Dios desprecia los sacrificios, las fiestas y las ceremonias (véanse, entre otros, Am 5,4-6.14-15.21-23), y exige el derecho y la justicia (5,24). Los profetas preexílicos nunca precisaron cuál debía ser la actividad cultural del creyente. El problema ni siquiera se plantearía hasta que el pueblo retornara a Yahvé. Los profetas no perseguían una mejora del culto, sino una transformación de los hombres.³⁹ Hasta después de la caída de Jerusalén no propondrá Ezequiel un oficio divino renovado.

38. Por la misma razón, los misioneros cristianos en la India sólo aceptaban en las iglesias las flores que no era utilizadas en las ceremonias hinduistas, es decir, las menos bellas.

39. Véase Fohrer, pág. 278.

La desacralización de la naturaleza, la desvalorización de la actividad cultural; en una palabra: el rechazo violento y total de la religiosidad cósmica y más aún la importancia decisiva atribuida a la regeneración espiritual del individuo mediante el retorno definitivo a Yahvé eran las respuestas de los profetas a las crisis históricas que amenazaban la existencia misma de los dos reinos judíos. El peligro era notable e inmediato. El «gozo de vivir», estrechamente unido a toda religión cósmica, constituía no sólo una apostasia, sino que era ilusorio y estaba condenado a desaparecer en la inminente catástrofe nacional. Las formas tradicionales de la religión cósmica, es decir, el misterio de la fecundidad, la solidaridad dialéctica entre la vida y la muerte no ofrecían ya más que una falsa seguridad. En efecto, la religión cósmica fomentaba la ilusión de que la vida jamás se interrumpe, lo que significaría que la nación y el Estado pueden sobrevivir por encima de la gravedad de las crisis históricas. Dicho de otro modo: el pueblo y los altos dignatarios, pero también los sacerdotes y los profetas optimistas, se inclinaban a asimilar las adversidades de orden histórico a las catástrofes naturales (sequías, inundaciones, epidemias, movimientos sísmicos, etc.). Lo cierto es, sin embargo, que tales catástrofes nunca son totales o definitivas. Pero los profetas preexílicos anunciaban no sólo la ruina del país y la desaparición del Estado, sino que proclamaban también el peligro de aniquilación total del pueblo.

Los profetas reaccionaban contra el optimismo político oficial y atacaban a la monarquía davidica por haber fomentado el sincretismo en lugar de instaurar el yahvismo como religión del Estado. El «futuro» que predecían era en realidad algo inminente. Los profetas no cesaban de predicar con vistas a modificar el presente mediante una transformación interior de los fieles. Su interés apasionado por la política contemporánea era de orden religioso. En efecto, la marcha de los acontecimientos parecía capaz de producir la conversión sincera de la nación, y, en consecuencia, su «salvación», única posibilidad de supervivencia en la historia que le quedaba a Israel. El cumplimiento de las predicciones formuladas por los profetas confirmaba su mensaje y reivindicaba la verdad de que los aconteci-

mientos históricos eran obra de Yahvé. Dicho de otro modo: los acontecimientos históricos adquirirían de este modo una significación religiosa, se transformaban en «teofanías negativas», en «cólera» de Yahvé. De este modo revelaban su coherencia íntima, por convertirse en expresión concreta de una misma y *única* voluntad divina.

De este modo, por vez primera, los profetas *valoran la historia*. Los acontecimientos históricos tendrán en adelante valor *por sí mismos*, en la medida en que vienen determinados por la voluntad de Dios. Los hechos históricos se convierten en «situaciones» del hombre ante Dios, y como tales adquieren un valor religioso que nada hasta entonces había podido conferirles. Podemos decir con toda justicia que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue asumida y ampliada por el cristianismo.⁴⁰ Pero hemos de precisar que el descubrimiento de la historia como teofanía no iba a ser inmediata y totalmente aceptado por el pueblo judío, y que las antiguas concepciones sobrevivirían aún por mucho tiempo.

40. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 122 y sigs. Sobre la «salvación» del tiempo, su «valoración» en el marco de la historia sagrada israelita, véase *ibíd.*, págs. 124 y sigs.

Capítulo XV

Dioniso o la felicidad recuperada

122. EPIFANÍAS Y OCULTAMIENTOS DE UN DIOS «NACIDO DOS VECES»

Después de un siglo largo de investigaciones, Dioniso es todavía una figura enigmática. Por su origen, por su peculiar modo de ser, por el tipo de experiencia religiosa que instaura, se aparta de los restantes grandes dioses griegos. Según el mito, es hijo de Zeus y de una princesa, Semele, hija de Cadmos, rey de Tebas. Hera, llena de celos, le tiende una trampa, y Semele pide a Zeus que le permita contemplarle en su verdadera forma de dios celeste. La imprudente es fulminada y da a luz antes de tiempo. Pero Zeus injerta a la criatura en su muslo y pasados algunos meses nace Dioniso, que puede llamarse con propiedad un dios «nacido dos veces». Son numerosos los mitos de origen que hacen a los fundadores de familias regias descendientes de la unión entre dioses y mujeres mortales. Pero Dioniso nace por segunda vez de Zeus. De ahí que sólo él sea divino.¹

P. Kretschmer ha tratado de explicar el nombre de Semele por el término traco-frigio *Semelō*, que designa a la diosa Tierra; esta etimología ha sido aceptada por notables investigadores, como Nilsson y Wilamowitz. Sea o no correcta, esta etimología no nos ayuda para

1. Píndaro, frag. 85; Herodoto, II, 146; Eurípides, *Bacantes*, págs. 94 y sigs.; Apolodoro, *Bibl.*, III, 4,3; etc.

comprender el mito. En primer término, cuesta trabajo admitir un *hieros gamos* entre el dios celeste y la madre tierra que finalice con la combustión de ésta. Por otra parte, y ello es esencial, las más antiguas tradiciones mitológicas insisten en un hecho: siendo *mortal*,² Semele engendró un *dios*. Fue precisamente esta dualidad paradójica el rasgo de Dioniso que más atrajo el interés de los griegos, pues era a la vez el único que podía explicar su modo también paradójico de ser.

Como nacido de una mujer mortal, Dioniso no pertenece por derecho al panteón de los olímpicos, pero logró ser aceptado y al final consiguió introducir también a su madre, Semele, entre ellos. Homero le conocía, como prueban numerosas alusiones; pero ni el rapsoda ni sus oyentes se interesaban por aquel dios «extranjero», tan distinto de los olímpicos. A pesar de ello, ha sido Homero el que nos ha transmitido el testimonio más antiguo en relación con Dioniso. En la *Iliada* (VI, 128-140) se menciona un célebre episodio: el héroe tracio Licurgo persigue a las nodrizas de Dioniso, «y todas, con el mismo gesto, arrojaron por tierra los instrumentos de su culto», mientras que el dios, «presa de espanto, se arrojó a las olas del mar, y Tetis lo recibió en su seno todo tembloroso: un terrible escalofrío le hizo estremecerse cuando aulló el guerrero». Pero Licurgo «atrajo sobre sí la cólera de los dioses» y Zeus «lo cegó». No pudo vivir ya mucho tiempo «pues se había enemistado con todos los dioses inmortales».

En este episodio, en el que se narran una persecución por un «hombre-lobo» y el gesto de arrojarse al mar, podemos descifrar el recuerdo de un antiguo conjunto iniciático.³ Pero en la época en que Homero lo recoge, el significado y el alcance del mito ya han cambiado por completo. Se nos dice que uno de los rasgos específicos del destino de Dioniso es ser perseguido por personajes antagó-

2. *Iliada*, XIV, 323, la llama «una mujer de Tebas», y Hesiodo, *Teogonía*, págs. 940 y sigs., una «mujer mortal».

3. Véase H. Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 76; sobre Licurgo y las iniciaciones de pubertad, véase, *id.*, *Couroi et Courètes*, págs. 463 y sigs.

nicos. Pero el mito prueba al mismo tiempo que Dioniso es reconocido como un miembro de la familia divina, pues no sólo Zeus, su padre, sino todos los demás dioses se sintieron agraviados por el gesto de Licurgo.

La «persecución» expresa de manera dramática la resistencia contra el modo de ser y el mensaje religioso del dios. Perseo se alzó con sus hombres contra Dioniso y las «mujeres marinas» que lo acompañaban; según una tradición, arrojó al dios al fondo del lago Lerna (Plutarco, *De Iside*, 35). Volveremos a encontrar el tema de la persecución al analizar las *Bacantes* de Eurípides. Se ha tratado de interpretar estos episodios como otros tantos recuerdos mitificados de la oposición con que tropezó el culto de Dioniso. La teoría subyacente da por supuesto que el dios llegó muy tardíamente a Grecia, que se trata implícitamente de un dios «extranjero». A partir de Erwin Rohde casi todos los investigadores consideran a Dioniso como un dios tracio, introducido en Grecia directamente de Tracia o bien a través de Frigia. Pero Walter Otto ha insistido en el carácter arcaico y panhelénico de Dioniso; el hecho de que su nombre —*di-wonu-so-jo*— aparezca en una inscripción micénica⁴ parece darle la razón. Por otra parte, también es cierto que Herodoto (II, 49) consideraba a Dioniso como «introducido tardíamente», y que en las *Bacantes* (219) Penteo habla de «este dios tardíamente venido, sea quien fuere».

Independientemente de la historia de la penetración en Grecia del culto dionisiaco, los mitos y los fragmentos mitológicos que aluden a la oposición con que chocó tienen un significado más profundo: nos ilustran a la vez sobre la experiencia religiosa dionisiaca y sobre la estructura específica del dios. Dioniso tenía que provocar resistencia y persecución, pues la experiencia religiosa que suscitaba constituía una amenaza para todo un estilo de vida y un universo de valores. Se trataba, en definitiva, de una amenaza a la supremacía de la religiosidad olímpica y sus instituciones. Pero aquella oposición delataba al mismo tiempo un drama íntimo ampliamente atestigua-

4. Se trata de un fragmento de Pilos (X a O 6) en Lineal B.

do en la historia de las religiones: la resistencia contra toda experiencia religiosa *absoluta*, que sólo es posible a condición de negar el *resto* (sea cual fuere el nombre con que se designe: equilibrio, personalidad, conciencia, razón, etc.).

Walter Otto ha captado agudamente la estrecha relación que existe entre el tema de la «persecución» de Dioniso y la tipología de sus múltiples epifanías. Dioniso es un Dios que se manifiesta repentinamente y luego desaparece de modo misterioso. Durante las fiestas de Queronea, llamadas Agrionias, las mujeres lo buscaban en vano y retornaban con la noticia de que el dios se había ido con las Musas, que lo ocultaban (Otto, *Dionysos*, pág. 79). Desaparecía hundándose en el fondo del Lerna o en el mar y reaparecía — como en la fiesta de las Antesterias — en una barca sobre las olas. Las alusiones a su «despertar» en la cuna (ibíd., págs. 82 y sigs.) indican el mismo tema mítico. Estas epifanías y ocultamientos periódicos sitúan a Dioniso entre los dioses de la vegetación.⁵ En efecto, se advierte en él una cierta relación con la vida de las plantas; la hiedra, el pino llegaron casi a convertirse en atributos suyos, y las fiestas más populares en su honor se inscriben en el calendario agrícola. Pero Dioniso se mantiene en relación con la totalidad de la vida, como demuestran sus conexiones con el agua y los gérmenes, la sangre o la esperma, igual que sus excesos de vitalidad ilustrados por sus epifanías animales (toro, león, macho cabrío).⁶ Sus manifestaciones y desapariciones inesperadas reflejan de algún modo la aparición y el ocultamiento de la vida, es decir, la alternancia de la vida y de la muerte y, en resumidas cuentas, su unidad. Pero no se trata de una observación «objetiva» de este fenómeno cósmico, cuya trivialidad no podía suscitar ninguna idea religiosa ni dar origen a ningún mito. Mediante sus epifanías y sus ocultamientos, Dioniso revela el mis-

5. Se ha intentado ver en Dioniso un dios del árbol, del «grano» o de la vida, y se ha interpretado el mito de su desmembramiento como una ilustración de la «pasión» de los cereales o de la preparación del vino; así, ya los mitógrafos citados por Diodoro, III, 62.

6. Véanse los textos y las referencias discutidos por W. Otto, págs. 162-164.

terio y también la sacralidad de la conjugación de la vida y la muerte. Revelación de naturaleza religiosa, puesto que es llevada a cabo por un dios con su presencia. Pues lo cierto es que las manifestaciones y ocultamientos de Dioniso no siempre se relacionan con las estaciones. Dioniso aparece durante el invierno y desaparece durante la gran fiesta de primavera, en la que tiene lugar su más triunfal epifanía.

«Desaparición», «ocultamiento» son expresiones mitológicas del descenso a los infiernos, es decir, de la muerte. Efectivamente, en Delfos se enseñaba la tumba de Dioniso, y también en Argos se hablaba de su muerte. Por otra parte, en el rito que celebraban los argios, se invocaba a Dioniso para que surgiera del fondo de las aguas (Plutarco, *De Iside*, 35), es decir, del país de los muertos. Según un himno órfico (n. LIII), cuando Dioniso está ausente se supone que se halla junto a Perséfone. Finalmente, el mito de Zagreo-Dioniso, del que nos ocuparemos más adelante, narra la muerte violenta del dios, que es muerto, despedazado y devorado por los Titanes.

Todos estos aspectos, múltiples y a la vez complementarios, de Dioniso pueden percibirse aún en sus ritos públicos, a pesar de las inevitables «depuraciones» y reinterpretaciones que han sufrido.

123. EL ARCAISMO DE ALGUNAS FIESTAS PÚBLICAS

A partir de Pisístrato se celebraban en Atenas cuatro fiestas en honor de Dioniso.⁷ Las «Dionisiacas de los campos», que tenían lugar en diciembre, eran fiestas de aldeanos. Un cortejo paseaba en procesión un enorme falo con acompañamiento de canciones. Ceremonia arcaica por excelencia y ampliamente difundida por todo el mundo, la faloforia precedió con seguridad al culto de Dioniso. Había además otros festejos rituales que incluían concursos y desafíos,

7. El hecho de que dos de estas fiestas lleven el nombre del mes al que corresponden —Lenaion y Anthesterion— prueba su arcaísmo y su carácter panhelénico.

pero sobre todo mascaradas y desfiles de personajes disfrazados de animales. También en este caso precedieron los ritos a Dioniso, pero no cuesta trabajo alguno comprender que el dios del vino terminara por ponerse al frente del cortejo de máscaras.

Estamos peor informados acerca de las Leneas, fiestas que se celebraban a mediados del invierno. Una cita de Heráclito precisa que el término *Lēnai* y el verbo *lēnaizō* se utilizaban como sinónimos de «bacantes» y «hacer de bacantes». Se invocaba al dios con el concurso del *daduchos*. Según una glosa de un verso de Aristófanes, el sacerdote eleusino, «con una antorcha en la mano, pronuncia: ¡Llamad al dios!, y los oyentes gritaban: ¡Hijo de Semele, *Iacchos*,⁸ dador de riqueza!».

En febrero-marzo, aproximadamente, se celebraban las Antesterias, y en marzo-abril, las «Grandes Dionisiacas», de institución más reciente. Tucídides (II, 15,4) estimaba que las Antesterias eran las fiestas más antiguas de Dioniso. Eran además las más importantes. El primer día se llamaba *pithoigia*, apertura de las tinajas (*pithoi*) en las que se conservaba el vino de la última cosecha, que se había realizado en otoño. Se llevaban las tinajas al santuario de «Dioniso en las lagunas» para ofrecer libaciones al dios, y a continuación se probaba el vino nuevo. El segundo día (*choes*, «cuencos») se celebraba un concurso de bebedores, que se presentaban provistos de un cuenco que se llenaba de vino; a la señal convenida tenían que beberlo lo más rápidamente que pudieran. Lo mismo que algunos concursos de las «Dionisiacas de los campos» (por ejemplo, el *askoliasmos*, en el que algunos jóvenes trataban de mantenerse sobre un odre previamente untado de aceite), también esta competición encaja en el bien conocido ritual de los concursos y desafíos de todo tipo (deportivos, oratorios, etc.) encaminados a asegurar la renovación de la vida.⁹ Pero la

8. Fue asimilado a Dioniso el talante de las procesiones de los Misterios eleusinos; las fuentes son discutidas por W. Otto, *op. cit.*, pag. 80; véase Jeanmaire, *op. cit.*, pag. 47.

9. Recordemos que se trata de un complejo extremadamente arcaico y universalmente difundido, uno de los más importantes legados de la prehistoria que ocupa todavía un puesto de honor en toda forma de sociedad.

euforia y la embriaguez anticipan en cierto modo una vida en el más allá que en nada se parece al triste mundo homérico de las sombras.

El mismo día de los *choes* se formaba un cortejo que representaba la llegada del dios a la ciudad. Como se suponía que llegaba procedente del mar, la procesión incluía una carroza en forma de barca sobre la que iban Dioniso con una vid y dos sátiros que tocaban la flauta. La procesión, en la que tomaban parte diversos figurantes, probablemente enmascarados, y un toro sacrificial precedido de un tañedor de flauta y de portadores de guirnalda, se dirigía hacia el único santuario que aquel día se hallaba abierto, el viejo *Lumnaion*. Allí se celebraban diversas ceremonias en las que tomaban parte la *basilinna*, la «reina», es decir, la mujer del arconte rey, y cuatro damas de honor. A partir de aquel momento, la *basilinna*, heredera de las antiguas reinas de la ciudad, era considerada esposa de Dioniso. Montaba junto al dios en la carroza, y se formaba un nuevo cortejo, ahora de carácter nupcial, que se dirigía hacia el *Boukoleion*, la antigua residencia real. Aristóteles precisa que en el *Boukoleion* (literalmente «establo de bueyes») se consumaba la hierogamia entre el dios y la reina (*Ath. Pol.*, III, 5). La elección del *Boukoleion* indica que la epifanía táurica de Dioniso era aún cosa familiar.

Se ha tratado de interpretar esta unión en un sentido simbólico o suponiendo que el dios era representado por el arconte. Pero W. Otto insiste, y con razón, en la importancia del testimonio de Aristóteles.¹⁰ La *basilinna* recibe al dios en la casa de su esposo, heredero de los reyes. Y Dioniso se manifiesta como rey. Es probable que esta unión simbolizara el matrimonio del dios con la ciudad en conjunto, con las faustas consecuencias que cabe imaginar. Pero es también una manifestación típica de Dioniso, divinidad de las epifanías brutales, que exige un público reconocimiento de su supremacía. No

10. Se trata de una unión muy distinta de, por ejemplo, la de Bel en Babilonia (la compañía de una hierodula cuando el dios se encontraba en el templo), o la de una sacerdotisa que debía dormir en el templo de Apolo en Patara, a fin de recibir directamente del dios la sabiduría que debía revelar a través del oráculo; véase Otto, pag. 84.

se conoce ningún otro culto griego en el que se suponga que un dios se une a una reina.

Pero los tres días de las Antesterias, y sobre todo el segundo en que se celebra el triunfo de Dioniso, son días nefastos, puesto que en ellos retornan las almas de los muertos, y con ellas las *kēres*, portadoras de influjos maléficis del mundo infernal. Les estaba consagrado el último día de las Antesterias. Se rezaba por los muertos, se preparaba una *panspermia* (hervido de cereales diversos) que debía consumirse antes de llegar la noche. Cuando llegaba la oscuridad, se gritaba: «¡Fuera las *kēres*; se acabaron las Antesterias!». Este rito es bien conocido, y se halla atestiguado aquí y allá en todas las civilizaciones agrícolas. Los muertos y las potencias del otro mundo rigen la fertilidad y la riqueza de que son distribuidores. «Son los muertos —se dice en un tratado hipocrático— los que nos proporcionan los alimentos el incremento y las semillas.» En todas las ceremonias que le están consagradas se manifiesta Dioniso dios de la fecundidad y de la muerte a la vez. Heráclito (frag. 15) decía ya que «Hades y Dioniso ... son uno y el mismo».

Ya nos hemos referido a las relaciones entre Dioniso y las aguas, la humedad, la savia vegetal. También tenemos que señalar los «milagros» que acompañan a sus epifanías o las anuncian: el agua que brota de la roca, los arroyos que se llenan de leche y miel. En Teos, durante su fiesta, una fuente mana chorros de vino hasta desbordar (Diodoro de Sicilia, III, 66,2). En Elis, tres cazuelas vacías que se dejan durante la noche en una cámara sellada aparecen a la mañana siguiente llenas de vino (Pausanias, VI, 2,6,1-2). En otros lugares se habla de «milagros» parecidos. Entre los más famosos se cuentan «las vides de un día» que florecían y daban racimos en unas pocas horas; este «milagro» ocurría en lugares diversos, pues son varios los autores que hablan de él.¹¹

11. Sofocles, *Tiestes* (frag. 234) y otras fuentes citadas por Otto, pags. 98-99.

124. EURIPIDES Y LA ORGIA DIONISIACA

Milagros de este tipo son característicos del culto frenético y extático de Dioniso, que refleja el elemento más original y verosíblemente también el más arcaico de este dios. En las *Bacantes* de Eurípides tenemos un testimonio valiosísimo de lo que podíamos considerar como el encuentro del genio griego con la orgia dionisiaca. El mismo Dioniso es el protagonista de las *Bacantes*, hecho sin precedentes en el antiguo teatro griego. Ofendido porque su culto es ignorado todavía en Grecia, Dioniso parte de Asia con un cortejo de ménades y llega a Tebas, lugar de nacimiento de su madre. Las tres hijas del rey Cadmo negaban que su hermana Semele hubiera sido amada por Zeus y que hubiera engendrado a un dios. Dioniso las hace «enloquecer»; sus tías, junto con las demás mujeres de Tebas, se lanzan hacia las montañas y allí celebran los ritos orgiásticos. Penteo, que había sucedido en el trono a su abuelo Cadmo, había prohibido el culto y, a pesar de los consejos que recibe en contra, se obstina en su intransigencia. Disfrazado de oficiante de su propio culto, Dioniso es capturado y llevado a prisión por Penteo, pero se evade milagrosamente y logra persuadir a Penteo de que vaya a espiar a las mujeres durante sus ceremonias orgiásticas. Descubierta por las ménades, Penteo es despedazado; su propia madre, Agavé, muestra triunfante la cabeza de Penteo, creyendo que era la de un león.¹²

Sea cual fuere la intención de Eurípides al escribir, ya al final de su vida, las *Bacantes*, esta obra maestra de la tragedia griega constituye al mismo tiempo el documento más importante sobre el culto dionisiaco. El tema «resistencia, persecución y triunfo» tiene aquí su más brillante ilustración.¹³ Penteo se opone a Dioniso porque éste es un «extranjero,

12. Se conocen otros casos de «locura» provocada por Dioniso cuando no era reconocido como dios; por ejemplo, las mujeres de Argos (Apolodoro, II, 2,2; III, 5,2); las hijas de Minyas en Orcomenos, que despedazaron y devoraron a uno de sus hijos (Plutarco, *Quaest. gr.* XXXVIII, 299 e).

13. En el siglo V, Tebas se había convertido en el centro del culto, ya que allí había sido engendrado Dioniso y también se localizaba la tumba de Semele. Pero no se había olvidado la resistencia de los primeros tiempos, y esta es precisa-

un predicador, un encantador ... con bellos bucles rubios y perfumados, las mejillas sonrosadas y la gracia de Afrodita en los ojos. Con el pretexto de enseñar las dulces y amables prácticas del *evohé* corrompe a las doncellas» (233 y sigs.). Se incita a las mujeres a abandonar sus casas y recorrer de noche las montañas, danzando al son de tímpanos y flautas. Penteo teme sobre todo al influjo del vino, pues «con las mujeres, desde el momento en que el licor de la uva figura en el banquete, todo es malicia en sus devociones» (260-262).

Pero no es el vino lo que provoca el éxtasis de las bacantes. Un servidor de Penteo, que las había sorprendido sobre el Citerón a la hora del alba, las describe vestidas de pieles de ciervo, coronadas de hiedra, ceñidas de serpientes, portando en sus brazos y amamantando cervatillos o lobeznos (695 y sigs.). Abundan los «milagros» específicamente dionisiacos: las bacantes golpean las rocas con sus tirso y brota agua o vino; arañan la tierra y saltan chorros de leche, mientras de los tirso coronados de hiedra caen gotas de miel (703 y sigs.). «Cierto —prosigue el servidor— que si hubiera estado allí, este dios al que desprecias, te hubieras convertido a él, dirigiéndole plegarias, después de semejante espectáculo» (712-714).

Sorprendido por Agavé, el servidor y sus camaradas están a punto de ser despedazados. Las bacantes se arrojan entonces sobre los animales que pastan en la pradera y, «sin ningún hierro en las manos», los despedazan. «Por efecto de mil manos de muchachas», los toros amenazadores son desgarrados en un abrir y cerrar de ojos. Las ménades se abaten luego sobre la llanura. «Arrebatan a los niños de las casas. Todo cuanto cargan a sus espaldas, sin sujeción alguna, se mantiene allí, sin caer en el barro, también el bronce o el hierro. Sobre sus cabelleras se agita el fuego, pero sin quemarse. Los despojados por las ménades echan mano, enfurecidos, a las armas. Y sucede entonces el prodigio que aún quedaba por ver, Señor: los golpes que les asestaban no hacían correr la sangre, mientras que ellas, blandiendo el tirso, los hirieron...» (754-763).

mente la lección de las *Bacantes*: no se ha de rechazar a un dios por el hecho de que sea «nuevo».

No hace falta señalar la diferencia que hay entre estos ritos nocturnos, frenéticos y salvajes, y las fiestas dionisiacas públicas de las que antes hemos hablado (véase § 123). Eurípides nos presenta un culto secreto, característico de los Misterios. «Estos Misterios, según tú, ¿qué son?», pregunta Penteo. Y Dioniso responde: «Su secreto prohíbe comunicarlo a quienes no son *bacantes*». —«¿Qué utilidad reportan a quienes los celebran?». —«No te está permitido saberlo, pero son cosas dignas de conocerse» (470-474).

El Misterio consistía en la participación de las bacantes en la epifanía total de Dioniso. Los ritos se celebran de noche, lejos de las ciudades, en la cumbre de las montañas y en los bosques. Mediante el sacrificio de las víctimas por descuartizamiento (*sparagmos*) y la comida de su carne cruda (*ōmophagya*) se realiza la comunión con el dios, pues los animales despedazados cuyas carnes son devoradas crudas son epifanías o encarnaciones de Dioniso. Todas las demás experiencias —la fuerza física excepcional, la invulnerabilidad al fuego y a las armas, los «prodigios» (el agua, el vino, la leche que brotan del suelo), la «familiaridad» con las serpientes y las bestezuelas salvajes— se hacen posibles por el entusiasmo, por la identificación con el dios. El éxtasis dionisiaco representa ante todo la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesibles a los hombres. Que entre estas libertades figura también la liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social, parece cierto, y ello explicaría en parte la adhesión masiva de las mujeres.¹⁴ Pero la experiencia dionisiaca llegaba a unos niveles más profundos. Las bacantes que devoraban carne cruda recuperaban un comportamiento que había sido rechazado desde decenas de millares de años antes. Unos gestos frenéticos como aquellos sólo pueden interpretarse como una forma de comunión con las fuerzas vitales y cósmicas justificada por una posesión

14. Tiresias, sin embargo, defiende al dios: «Dioniso no obliga a las mujeres a ser castas. La castidad depende del carácter, y la que es casta por naturaleza participará en las orgías sin corromperse» (*Bacantes*, 314 y sigs.).

divina. Que se confundiera la posesión con la «locura», la *mania*, no es de extrañar. También Dioniso había experimentado la «locura», y el bacante no hacía otra cosa que participar en las pruebas y en la pasión del dios. En última instancia, ésta era una de las formas más seguras de entrar en comunión con él.

Los griegos conocieron otros tipos de *mania* provocada por los dioses. En la tragedia *Herakles* de Eurípides, la locura del héroe es debida a Hera; en el *Ajax* de Sófocles, es Atenea la que produce la pérdida de la razón. El «coribantismo», que ya los antiguos comparaban con la pasión orgiástica dionisiaca, era una *mania* provocada por la posesión de los coribantes, que finalizaba con una verdadera iniciación. Pero Dioniso y su culto tienen el rasgo distintivo de que aquellas situaciones no se consideraban como crisis psicopáticas, sino *el hecho de que se valoraban como auténticas experiencias religiosas*, unas veces con el sentido de un castigo y otras como un favor concedido por el dios.¹⁵ En última instancia, el interés de las comparaciones con otros ritos o movimientos aparentemente similares —por ejemplo, ciertas danzas convulsivas de la Edad Media o la omofagia ritual de los aissâouas, cofradía mística del norte de África—¹⁶ está precisamente en el hecho de que ponen de manifiesto la originalidad de lo dionisiaco.

Es raro que en época histórica surja un dios cargado de una herencia tan arcaica: ritos con participación de máscaras teriomorfas, faloforia, *sparagmos*, omofagia, antropofagia, *mania*, *enthousiasmos*.

15 Recordemos que un chamán se diferencia de un psicopata en que el primero termina por curarse y mostrar una personalidad más fuerte que el resto de la comunidad.

16. Rodhe comparo la difusión de la religión extática de Dioniso con las epidemias de danzas convulsivas de la Edad Media. R. Eisler llama la atención sobre los aissâouas (isâwīya), que practican la omofagia ritual (llamada *frussa*, del verbo *farassa*, «desgarrar»). Identificados místicamente con los animales carnívoros, cuyos nombres (chacales, panteras, leones, gatos, perros) llevan, los adeptos desgarran, evisceran y devoran buecos, lobos, carneros, ovejas y cabras. A la ingestión de las carnes crudas sigue una danza frenética de júbilo «para gozar exaltadamente del éxtasis y entrar en comunión con la divinidad» (R. Brunel).

Lo más notable es el hecho de que, sin perder toda esta herencia, residuo de la prehistoria, el culto de Dioniso, una vez integrado en el universo espiritual de los griegos, siguió creando incesantemente nuevos valores religiosos. Es verdad que el frenesí provocado por la posesión divina —la «locura»— intrigaba a muchos autores, que con frecuencia lo hicieron objeto de ironía y burlas. Herodoto (IV, 78-80) relata la aventura de un rey escita, Scilas, que se hizo «iniciar en los ritos de Dioniso Baccheios» en Olbia del Boristenes (Dnieper). Durante la ceremonia (*teletē*), poseído por el dios, hacía «el bacante y el loco». Se trataba muy verosímilmente de una procesión en la que los iniciados, «bajo el imperio del dios», se dejaban arrebatar por un frenesí que tanto los asistentes como los mismos posesos interpretaban como una «locura» (*mania*).

Herodoto se limitó a contar una historia que le había sido narrada en Olbia. Demóstenes, en un célebre pasaje (*Sobre la corona*, 259), cuando trata de ridiculizar a su oponente Esquines, de hecho nos revela ciertos ritos de las pequeñas Tiasas (*baccheia*) que celebraban en Atenas durante el siglo IV los devotos de Sabazio, dios tracio homólogo de Dioniso (los antiguos lo consideraban de hecho como el Dioniso tracio con nombre indígena).¹⁷ Demóstenes se refiere a los ritos seguidos de la lectura de unos «libros» (probablemente un texto escrito que contenía los *hieroi logoi*); habla de «nebrisar» (alusión a la piel de cervato, la *nebris*; se trataba posiblemente de un sacrificio en el que se consumía la carne cruda del animal), de «craterizar» (aludiendo al recipiente en que se mezclaban el vino y el agua, el «licor místico»), de «purificación» (*katharmos*), consistente en frotar al iniciado con arcilla y harina. Finalmente, el iniciado, que permanecía prosternado o tendido en el suelo, se levantaba a una orden del acólito, y repetía la fórmula: «Me he librado del mal y he hallado lo mejor», mientras la asamblea en pleno gritaba la *ololygē*. Al día siguiente se celebraba la procesión de los devotos, que marchaban coronados de hinojo y ramos de álamo blanco. A su cabeza

17. Según las glosas antiguas, el término *saboi* (o *sabaioi*) era el equivalente en lengua frigia del *bakchos*; véase Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 95-97.

marchaba Esquines, empuñando unas serpientes y clamando: «¡Evo-hé, Misterios de Sabazio!», y danzando a los gritos de «*hyēs, attes, attes, hyēs*». Menciona también Demóstenes una cesta en forma de criba, el *liknon*, la «criba mística», la primitiva cuna de Dioniso niño.

Bajo una u otra forma, siempre hallamos en el centro del ritual dionisiaco la experiencia extática de un frenesí más o menos violento, la *mania*. Esta «locura» constituía de algún modo la prueba de la «divinización» (*entheos*) del adepto. Aquella experiencia era con seguridad inolvidable, pues suponía una participación en la espontaneidad creadora, en la libertad embriagante, en la fuerza sobrehumana y en la invulnerabilidad de Dioniso. La comunión con el dios rompía durante algunas horas la condición humana, pero sin llegar a transmutarla. En las *Bacantes* no hay alusión alguna a la inmortalidad, y lo mismo puede asegurarse a propósito de una obra tan tardía como las *Dionisiacas* de Nonno. Ello basta para diferenciar a Dioniso de Zalmoxis, con el que se le compara, y a veces confunde, a partir de Rohde, pues este dios de los getas «inmortalizaba» a los iniciados en sus Misterios. Lo cierto es, sin embargo, que los griegos no se atrevían aún a colmar la distancia infinita que a sus ojos mediaba entre la divinidad y la condición humana.

125. CUANDO LOS GRIEGOS DESCUBRIERON LA PRESENCIA DEL DIOS

Parece seguro que las Tiasas privadas tenían carácter de iniciación y secreto (véase *supra*; *Bacantes*, 470-474),¹⁸ aunque una parte de las ceremonias (por ejemplo, las procesiones) se celebraran en público. Es difícil precisar cuándo y en qué circunstancias asumieron los ritos secretos e iniciáticos dionisiacos la función específica de las religiones místicas. Investigadores muy importantes (Nilsson, Festugière) ponen en duda la existencia de unos Misterios dionisiacos, por la razón de que faltan las referencias explícitas a una esperanza

18. Recuérdese que durante la fiesta de las Antesterias se celebraban algunos ritos a cargo exclusivamente de las mujeres y en el más estricto secreto.

escatológica. Pero lo cierto es que, sobre todo para la época antigua, conocemos muy mal los ritos secretos, y más aún lo referente a su significado esotérico (que debió de existir, pues las significaciones esotéricas de los ritos secretos e iniciáticos están atestiguadas en todo el mundo y a diferentes niveles culturales).

Por otra parte, no hay por qué limitar la morfología de la esperanza escatológica a las expresiones que nos son conocidas ya a través del orfismo o los Misterios de época helenística. El ocultamiento y la epifanía de Dioniso, sus descensos a los infiernos (comparables a una muerte seguida de una resurrección) y sobre todo el culto de Dioniso niño,¹⁹ con los ritos que celebran su «despertar» —dejando además a un lado el tema mítico-ritual de Dioniso-Zagreos, sobre el que volveremos enseguida— indican el anhelo, y también la esperanza, de una renovación espiritual. La figura del niño divino está cargada, a lo largo y a lo ancho de todo el mundo, de un simbolismo iniciático en el que se manifiesta el misterio de un «renacer» de orden místico. Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, poco importa que ese simbolismo sea o no «comprendido» intelectualmente. Recordemos que el culto de Sabazio, identificado con Dioniso, presenta ya la estructura de un Misterio («¡Me he librado del mal!»). Es cierto que en las *Bacantes* no se habla para nada de inmortalidad; a pesar de ello, la comunión, siquiera ocasional, con el dios no dejaba de tener consecuencias para la existencia ultraterrena del *bakchos*. La presencia de Dioniso en los Misterios de Eleusis nos hacen sospechar el significado escatológico de al menos ciertas experiencias orgiásticas.

Pero el carácter «místico» de este culto se precisa sobre todo a partir de Dioniso-Zagreos. El mito del desmembramiento del niño Dioniso-Zagreos nos es conocido especialmente a través de autores cristianos.²⁰ Como era de esperar, nos lo presentan evhemerizado, in-

19. El culto de Dioniso niño era conocido en Beocia y en Creta, pero terminó por difundirse por toda Grecia.

20. Firmico Materno, *De errore prof. relig.*, VI; Clemente Alejandrino, *Protrept.*, II, 17,2; 18,2; Arnobio, *Adv. Nat.*, V, 19; los textos se recogen en Kern, *Orphica, fragmenta*, págs. 110-111.

completo y en una versión peyorativa. Pero precisamente porque se sentían libres de la prohibición de hablar públicamente de cosas que se consideraban en otros ambientes sagradas y secretas, los autores cristianos nos han transmitido muchos detalles preciosos. Hera envía a los Titanes, que atraen al niño Dioniso-Zagreo con unos juguetes (sonajeros, *crepundia*, un espejo, un juego de tabas, una pelota, una peonza, un rombo), le dan muerte y lo despedazan. Cuecen luego sus miembros en un caldero y, según algunos, los comen. Una diosa —Atenea, Rhea o Deméter— recibe o salva el corazón y lo coloca en un cofre. Informado del crimen, Zeus fulmina a los Titanes. Los autores cristianos no aluden a la resurrección de Dioniso, pero este episodio era conocido por los antiguos. El epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón, habla de tres nacimientos de Dioniso, «el primero de su madre, el segundo del muslo y el tercero cuando, después de ser despedazado por los Titanes, habiendo juntado Rhea sus miembros, volvió a la vida».²¹ Fírmico Materno concluye añadiendo que en Creta (donde localiza su relato vehemericado) se conmemoraba la muerte con unos ritos anuales que repetían lo que «el niño había hecho y padecido en el momento de su muerte»: «en el fondo de los bosques, mediante extraños gritos que lanzan, representan la locura de un alma furiosa», dando a entender que el crimen fue cometido por locura, y «despedazan con sus dientes un toro vivo».

El tema mítico-ritual de la pasión y resurrección del niño Dioniso-Zagreo ha dado lugar a innumerables controversias, sobre todo a causa de sus interpretaciones «órficas». Desde nuestro punto de vista es suficiente precisar que las noticias transmitidas por los autores cristianos están confirmadas por documentos más antiguos. El nombre de Zagreo es mencionado por vez primera en un poema épico del ciclo tebano, *Alcmeón* (siglo IV):²² significa «gran cazador»,

21. *De piet.*, 44; Jeanmaire, pág. 382.

22. Frag. 3, Kinkel I, pag. 77; véase también Eurípides, frag. 472; para Calímaco (frag. 171), Zagreo es un nombre especial de Dioniso; véase otros ejemplos en Otto, págs. 191 y sigs.

lo que corresponde al carácter salvaje, orgiástico, de Dioniso. En cuanto al crimen de los Titanes, Pausanias (VIII, 37,5) recoge una noticia preciosa, a pesar del escepticismo de Wilamowitz y otros investigadores: Onomácrita, que vivía en Atenas en el siglo VI, en tiempos de Pisístrato, había escrito un poema sobre este tema: «Tomando de Homero el nombre de los Titanes, fundó unos *orgia* de Dioniso, presentando a los Titanes como autores de los dolores del dios». Según el mito, los Titanes se acercaron al niño divino cubiertos de yeso para no ser reconocidos. Pero resulta que en los Misterios de Sabazio que se celebraban en Atenas, uno de los ritos iniciáticos consistía en empolvar a los candidatos con yeso o con otra materia semejante.²³ Ambos hechos fueron relacionados ya en la Antigüedad (véase Nonno, *Dionis.*, XXVII, 228 y sigs.). Se trata de un rito arcaico de iniciación muy conocido en las sociedades «primitivas»: los novicios se frotan el rostro con polvo o con ceniza para parecerse a los fantasmas; dicho de otro modo: experimentan una muerte ritual. En cuanto a los «juguetes místicos», también eran conocidos de antiguo; un papiro del siglo III a.C. aparecido en Fayum (Gurub), mutilado desgraciadamente, cita la peonía, el rombo, las tabas y el espejo (*Orph. Fr.*, 31).

El episodio más dramático del mito —concretamente el hecho de que, una vez desmembrado el cuerpo del niño, los Titanes lo cocieron en un caldero y luego lo asaron— era conocido, con todos sus detalles, en el siglo IV. Y lo que es más, estos detalles se relacionaban con «la celebración de los Misterios».²⁴ Jeanmaire había indicado oportunamente que el ser cocido en un caldero o el paso por el fuego son ritos iniciáticos que confieren la inmortalidad (véase el episodio de Deméter y Demofón) o de rejuvenecimiento (las hijas

23. Demóstenes, *De cor.*, 259. Cuando participaban en las fiestas dionisiacas, los argianos se cubrían el rostro de yeso. Se han subrayado las relaciones entre el yeso (*titanos*) y los Titanes. Pero este complejo mítico-ritual fue ocasionado por la confusión entre ambos términos; véase Farnell, *Cults* V, pág. 172.

24. Véase el «problema» atribuido a Aristóteles (Didot, *Aristote* IV, 331, 15), discutido, después de Salomon Reinach, por Moulínier, pág. 51. En el siglo III, Euforión conocía una tradición análoga; véase *ibid.*, pág. 53.

de Peleas cuecen a su padre en un caldero después de despedazarlo).²⁵ Añadamos que ambos ritos —desmembramiento y cocimiento o paso por el fuego— son característicos de las iniciaciones chamánicas.

Podemos, por tanto, ver en el «crimen de los Titanes» un antiguo conjunto iniciático cuya significación original había caído en el olvido. Pues los Titanes se comportan como oficiantes de una iniciación, es decir, «matan» al novicio para que «renazca» a un modo superior de existencia (en nuestro ejemplo podría decirse que confieren la divinidad y la inmortalidad al niño Dioniso). Pero en una religión que proclamara la supremacía absoluta de Zeus, los Titanes no podían desempeñar un cometido demoníaco, y fueron fulminados. Según ciertas variantes, los hombres fueron creados de sus cenizas. Este mito desempeñó un importante papel en el orfismo.

También en Delfos es posible adivinar el carácter iniciático de los ritos dionisiacos. Allí las mujeres celebraban el renacimiento del dios. Lo cierto es que la criba délfica «contenía un Dioniso desmembrado y a punto de renacer, un Zagreō», como indica Plutarco (*De Iside*, 35), y este Dioniso «que renacía como Zagreo era al mismo tiempo el Dioniso tebano, hijo de Zeus y Semele».²⁶

Diodoro de Sicilia parece referirse a los Misterios dionisiacos cuando escribe que «Orfeo transmitió en las ceremonias de los Misterios el desmembramiento de Dioniso» (V, 75,4). En otro pasaje Orfeo es presentado como un reformador de los Misterios dionisiacos: «De ahí que las iniciaciones debidas a Dioniso son llamadas órficas» (III, 65,6). La tradición recogida por Diodoro es muy valiosa por confirmar la existencia de unos Misterios dionisiacos. Es posible, sin embargo, que ya en el siglo V estos Misterios hubieran asimilado

25. Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 387. Véanse otros ejemplos en Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, págs. 153 y sigs.

26. Delcourt, *op. cit.*, págs. 155, 200. Plutarco, después de hablar del desuartizamiento de Osiris y de su resurrección, se dirige a su amiga Clea, presidenta de las ménades de Delfos: «Si Osiris es el mismo que Dioniso, quién podría saberlo mejor que tu, que diriges las Tiadas, que has sido iniciada por tu padre y por tu madre en los Misterios de Osiris».

algunos elementos «órficos». En efecto, por entonces se proclamó a Orfeo «profeta de Dioniso» y «fundador de todas las iniciaciones» (véase cap. XIX del segundo volumen).

Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dioniso nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones. Siempre está en movimiento. Penetra por todas partes, en todos los países, en todos los pueblos, en todos los ambientes religiosos, dispuesto a asociarse con diversas divinidades a veces antagónicas (por ejemplo, Deméter y Apolo). Es ciertamente el único dios griego que, al manifestarse bajo diferentes aspectos, asombra y atrae tanto a los campesinos como a las minorías intelectuales, a los políticos y a los contemplativos, a los orgiásticos y a los ascetas. La embriaguez, el erotismo, la fecundidad universal, pero al mismo tiempo las experiencias inolvidables provocadas por la llegada periódica de los muertos o por la *mania*, por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del *enthousiasmos*: todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: *la presencia del dios*. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte. Todo esto hace que Dioniso se presente como un tipo radicalmente distinto de los olímpicos. ¿Es un dios más cercano a los hombres que las demás divinidades? En todo caso, no era difícil acercarse a él, y hasta cabía la posibilidad de convertirse en su encarnación; el éxtasis de la *mania* demostraba que era posible superar la condición humana.

Estos ritos eran susceptibles de desarrollos inesperados. El diti-rambo, la tragedia, el drama satírico son, más o menos directamente, creaciones dionisiacas. Resulta una tarea apasionante seguir la transformación de un rito colectivo, el *dithyrambos*, que implica el frenesí extático, en espectáculo y, finalmente, en género literario.²⁷ Si,

27. El diti-rambo, «danza circular destinada, con ocasión del sacrificio de una víctima, a provocar el éxtasis colectivo con ayuda de movimientos rítmicos y de aclamaciones y gritos rituales, pudo —precisamente en la época (siglos VII-VI) en que se desarrolla en el mundo griego el gran lirismo coral— evolucionar hasta convertirse en un género literario, merced a la creciente importancia de las partes

por una parte, ciertas liturgias públicas se convirtieron en espectáculos, hasta hacer de Dioniso el dios del teatro, otros ritos, secretos e iniciáticos, se transformaron en Misterios. Al menos indirectamente, el orfismo es deudor de las tradiciones dionisiacas. Más que cualquier otra divinidad olímpica, este *dios joven* nunca cesará de gratificar a sus devotos con nuevas epifanías, mensajes imprevistos y esperanzas escatológicas.

cantadas por el *exarchon*, al intercalarse fragmentos líricos en los temas más o menos adaptados a la circunstancia y a la persona de Dioniso» (Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 248-249).

Bibliografía crítica

1. Para una rápida orientación sobre la prehistoria universal, véase Grahame Clark, *World Prehistory*, Cambridge, 1962; Grahame Clark y Stuart Piggott, *Prehistoric Societies*, Londres, 1965, con abundante bibliografía; H. Breuil y R. Lantier, *Les hommes de la Pierre ancienne: Paléolithique et Mésolithique*, nueva edición, París, 1959.

Se hallará una documentación más completa en la obra de H. Müller-Karpe *Handbuch der Vorgeschichte I. Altsteinzeit*, Munich, 1966 y en el primer volumen, publicado bajo la dirección de Karl J. Narr, del *Handbuch der Urgeschichte*, Berna-Munich, 1967. Hay un excelente resumen de Karl Narr, completado con abundante bibliografía, en *Abriss der Vorgeschichte*, Munich, 1957, págs. 8-41. Véase también, *id.*, *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart, 1961; F. Bordes, *El mundo del hombre cuaternario*, Madrid, 1968; *La Préhistoire. Problèmes et tendances*, París, 1968.

Para el análisis de las hipótesis recientes sobre los orígenes del lenguaje y de la sociedad, véase Frank B. Livingstone, «Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy», *CA*, 10 (1969), págs. 45-61 (bibliografía en las págs. 60-61). Sobre el origen del lenguaje seguimos a Morris Swadesh, *The Origin and Diversification of Language*, Chicago, 1971.

En diversos de sus estudios, Karl Narr ha examinado las hipótesis elaboradas en torno a la «hominización» de los primates y ha tra-

tado de presentar una imagen verosímil de los paleantrópodos; véase, entre otros, «Approaches to the Social Life of Earliest Man», *Anthropos*, 57 (1962), págs. 604-620; «Das Individuum im der Urgeschichte. Möglichkeiten seiner Erfassung»: *Saeculum*, 23 (1972), págs. 252-265.

Sobre los problemas planteados por el poblamiento de América, véase E. F. Greenman, «The Upper Paleolithic and the New World», *CA*, 4 (1963), págs. 41-91; Allan Bryan, «Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska», *CA*, 10 (1969), págs. 339-65; Jesse D. Jennings y Edward Norbeck (comps.), *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, 1964; Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology* I, Nueva Jersey, 1966, págs. 2-72 y *passim*.

Véase también Frederick D. McCarthy, «Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia», *Paideuma*, 14 (1968), págs. 1-17; Peter Bellwood, «The Prehistory of Oceania», *CA*, 16 (1975), págs. 9-28.

Durante decenas de milenios, la secuencia de las culturas paleolíticas es idéntica en Europa, África y Asia. La misma secuencia tiene lugar en Australia y en América del Norte y del Sur, si bien el horizonte temporal es mucho más corto. Para el período comprendido entre el 20000 a.C. y el 10000 a.C. no es posible afirmar que una zona concreta haya alcanzado un avance tecnológico decisivo sobre las restantes. Hay, ciertamente, variaciones en la estructura de los utensilios, pero estas variaciones reflejan verosímilmente adaptaciones locales, no avances tecnológicos; véase Marvin Harris, *Culture, Man and Nature*, Nueva York, 1971, pág. 169. Esta *unidad* cultural de los paleolíticos constituye la fuente común de las tradiciones heredadas por las culturas ulteriores, y además permite la comparación con las sociedades de los cazadores contemporáneos. Véase un estupendo análisis de las «supervivencias» paleolíticas en ciertos ritos y mitos griegos en Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972. Sobre las culturas de cazadores, véase el coloquio publicado bajo la dirección de Richard B. Lee y Irven Devore, *Man the Hunter*, Chicago, 1968.

2. Para entender las dudas de los investigadores en cuanto a la posibilidad de admitir la existencia de unas actitudes religiosas complejas y coherentes entre los paleantrópodos, es preciso tener en cuenta que en la segunda mitad del siglo XIX el término «religión» tenía una aplicación limitada; los restantes fenómenos conexos se designaban con otros términos peyorativos: «magia», «superstición», «barbarie», etc. Se llegó a hablar de «hombres sin religión» por el hecho de que en determinadas tribus no se había encontrado nada comparable a los politeísmos y a los «sistemas fetichistas» conocidos. Se acusaba a los partidarios de la religiosidad de «idealizar» a los paleantrópodos, pues por «religión» se entendía una ideología compleja semejante al judeocristianismo, al hinduismo o a los panteones del Cercano Oriente antiguo.

Sería inútil citar todas las obras dedicadas a las religiones prehistóricas; en su mayor parte tienen únicamente valor bibliográfico. Por su documentación o por las hipótesis que proponen pueden citarse: T. Mainage, *Les religions de la Préhistoire*, París, 1921; G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, París, 1926; C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, 2 vols., Bonn, 1932-33; E. O. James, *Prehistoric Religion*, Londres-Nueva York, 1957.

Pueden hallarse exposiciones más amplias en algunas obras recientes: Johannes Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962; Étienne Patte, *Les préhistoriques et la religion*, París, 1960; André Leroi-Gourhan, *Les religions de la Préhistoire: Paléolithique*, París, 1964; Karl J. Marr, *Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen*, Stuttgart, 1963; *id.*, «Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man», *HR*, 4 (1964), págs. 1-29; *id.*, «Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit», en *Handbuch der Urgeschichte* I (1966), págs. 298-320. Es útil por la bibliografía crítica de algunas obras recientes el artículo, *id.*, «Wege zum Verständnis Prähistorischer Religionsformen», *Kairos*, 3 (1963), págs. 179-188.

No han sido aún suficientemente estudiadas las mitologías que pudieron desarrollarse a partir de la fabricación de utensilios. Hemos analizado el simbolismo y algunos temas mitológicos de la flecha en «Notes on the Symbolism of the Arrow», en *Religions in An-*

tiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough, Leiden, 1968, págs. 463-475.

3. Lo esencial en relación con las prácticas funerarias de los paleolíticos es objeto de una clara presentación en la obra de J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 54 y sigs., 99 y sigs. Útil todavía por la documentación anterior a 1940 que recoge es la obra de E. O. James, *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology*, Londres, 1957, págs. 17-34. Véase también Grahaime Clark, *The Stone Age Hunters*, Londres, 1967, págs. 41 y sigs. Se hallará una exposición crítica en Leroi-Gourhan, *Les religions de la Préhistoire, op. cit.*, págs. 37-64.

Para un análisis más profundo, véase H. Breuil, «Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires», *Scienza e Civiltà* (1951), págs. 45-47; A. Glory y R. Robert, «Le culte des crânes humains aux époques préhistoriques», *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* (1948), págs. 114-143; H. L. Movius, Jr., «The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia», *American School of Prehistoric Research*, 17 (1953), págs. 11-71; P. Wernert, «Cultes des crânes: représentation des esprits des défunts et des ancêtres», en M. Gorce y R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions* I, Paris, 1948, págs. 51-102.

Sobre la significación del cráneo exhumado en Circeo, véase A. C. Blanc, «I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo», *Quartär* (1942), págs. 1-37.

Raymond A. Dart ha demostrado la antigüedad de la explotación de minas de ocre en el sur de África y en otras zonas; véase, de este autor, «The Multimillennial Prehistory of Ochre Mining», *NADA*, (1967), págs. 7-13; *id.*, «The Birth of Symbology», *African Studies*, 27 (1968), págs. 15-27. Estos dos artículos contienen abundantes referencias bibliográficas.

Sobre la sepultura «en forma de embrión», véase G. van der Leeuw, «Das sogenannte Hockerbegräbniss und der ägyptische Tjknw», *SMSR*, 14 (1938), págs. 150-67.

4. Emil Bächler ha presentado los resultados de las excavaciones en *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basilea, 1940.

Sobre los restantes descubrimientos, véase K. Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken. Eine altpaläolithische Station*, Nuremberg, 1933; K. Ehrenberg, «Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung in österreichischen Höhlen», *Quartär* (1951), págs. 93-108; *id.*, «Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen», *Quartär* (1954), págs. 19-58. Véase también Lothar Zotz, «Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergründe», *Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietät zu Erlangen*, 78 (1955-1957), págs. 76-101 y, en especial, Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, págs. 205, 224-226.

A. Gahs, «Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern», en *Festschrift für P. W. Schmidt*, Viena, 1928, págs. 231-268, hizo un estudio comparativo con las ofrendas características de determinadas poblaciones árticas. Por su parte, Wilhelm Schmidt ha tratado en diversas ocasiones estos problemas; véase, de este autor, entre otros, «Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schveizer Alpen», *Acta Pontificiae Academiae Scientiarum*, 6 (1942), págs. 269-272; «Das Primitiaalopfer in der Urkultur», en *Corona Amicorum, Festgabe für Emil Bächler*, St. Gallen, 1948, págs. 81-92.

Karl Meuli presentó su interpretación de los depósitos de huesos en «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basilea, 1945, págs. 185-288, especialmente 283-287.

Sobre el problema de los «sacrificios» en el Paleolítico, véase Oswald Menghin, «Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum», *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, 13 (1926), págs. 14-19; H. C. Bandi, «Zur Frage eines Bären-oder Opferskultes im Ausgehenden Altpaläolithikum der alpinen Zone», en *Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, Zurich, 1966, págs. 1-8; S. Brodar, «Zur Frage der Höhlenbärenjagd und des Höhlenbärenkult in den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien», *Quartär*, 9 (1957), págs. 147-159; W. Wüst, «Die paläolithisch-ethnographischen Bärenriten u. das Altindogermanische», *Quartär*, 7-8 (1956), págs. 154-56; Mirko Malez, «Das Paläolithikum der Veter-

nicaöhöhle und der Bärellkult», *Quartär*, 10-11 (1958-1959), págs. 171-188. Véase también I. Paulson, «Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen u. subarktischen Völker», *Temenos*, 1 (1965), págs. 150-173.

F.-E. Koby ha puesto en duda la existencia de depósitos de cráneos y del culto al oso; véase, de este autor, «L'ours des cavernes et les Paléolithiques», *L'Antropologie*, 55 (1951), págs. 304-308; «Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?», *Actes de la Société Jurassienne d'émulation*, 57 (1953), págs. 157-204; «Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?», *Bull. de la Soc. Préhist. Française*, 48 (1951), págs. 8-9. Leroi-Gourhan comparte las mismas opiniones en su obra *Les Rel. de la Préhistoire*, 31 y sigs.

Se hallará una amplia exposición crítica en Johannes Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 118 y sigs.

W. Koppers ha sugerido algunos paralelos etnológicos interesantes, «Der Bärenkult in ethnologischer und prahistorischer Beleuchtung», *Paleobiologica* (1933), págs. 47-64; «Künstlicher Zahnschiff am Bären im Altpalaolithikum und bei den Ainu auf Sachalin», *Quartär* (1938), págs. 97-103. Los ritos han sido analizados por Alexander Slawik, *Zum Problem des Bärenfestes der Ainu u. Giliaken*, en *Kultur und Sprache*, Viena, 1952, págs. 189-203.

Las relaciones entre el «ceremonial del oso» y el chamanismo en el Paleolítico europeo han sido estudiadas por Karl Narr, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, 10 (1959), págs. 233-272.

Sobre las creencias específicas de los cazadores acerca de la posibilidad de que el animal renazca de sus huesos, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968¹, págs. 139 y sigs. La prohibición de romper los huesos de las piezas cobradas en la caza o de los animales domésticos ha sido analizada a la luz de investigaciones recientes por J. Henninger, «Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», en *Studia Ethnologica et Folklorica in honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971, págs. 673-702. Especial mención merece el estudio de I. Paulson, «Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatischer Völker», *Zeit. f. Ethnologie*, 84 (1959), págs. 270-292.

5. Existe una voluminosa bibliografía sobre las cavernas prehistóricas y el arte rupestre. Señalaremos: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952; J. Maringer y H. Bandi, *Art in the Ice Age*, Londres, 1953; Paolo Graziosi, *Paleolithic Art*, Londres, 1960; A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, 1965; A. Laming, *Lascaux. Paintings and Engravings*, Harmondsworth, 1959; *La signification de l'art rupestre paléolithique*, Paris, 1962, con una bibliografía crítica muy completa; R. F. Heizer y M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California*, Berkeley-Los Angeles, 1962; Peter J. Ucko y Andrée Rosenfeld, *Arte paleolítico*, Madrid, 1967. Véase también *Simposio de arte paleolítico*, Barcelona, 1968, especialmente los estudios de P. Graziosi, «L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient», págs. 265 y sigs.; Emmanuel Allati, «El arte rupestre galaico-portugués», págs. 195 y sigs.; Henri Lhote, «Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara», págs. 273 y sigs. Las condiciones para una comparación válida entre las creaciones artísticas de la prehistoria y las de los pueblos a nivel etnológico han sido examinadas por Karl Narr, «Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen», *Anthropos*, 50 (1955), págs. 513-545. G. Charrière, *Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques*, Paris, 1970, presenta una interpretación marxista.

Leroi-Gourhan distingue, estilística y cronológicamente, cinco periodos en el arte paleolítico: a) el Musteriense evolucionado (a partir del año 50000 a.C. aproximadamente), en que se atestiguan huesos y «plaquetas de piedra con incisiones regularmente espaciadas», pero todavía sin obras figurativas; b) período primitivo (Auriñaciense, a partir aproximadamente del año 30000 a.C.), que ha dado figuras grabadas o pintadas sobre placas calcáreas, imágenes muy abstractas y torpes que representan cabezas o la delantera de animales generalmente inidentificables mezcladas con representaciones genitales», y más tarde (a partir del 25000-20000 a.C.) figuras humanas muy estilizadas: «La parte central del cuerpo es enorme con relación a la cabeza y las extremidades, lo que ha dado origen a la

idea de que las mujeres del Paleolítico eran especialmente esteatópicas»; c) período arcaico (Solutrense reciente, aproximadamente a partir del 20000-15000 a.C.), al que pertenecen numerosas localidades de primer orden (Lascaux, La Pasiega). «La maestría técnica es ya completa y las pinturas, esculturas y grabados poseen una calidad de ejecución extraordinaria»; d) período clásico (Magdaleniense, aproximadamente del 15000 al 11000), en el que las cavernas con representaciones artísticas alcanzarán su máxima extensión geográfica; el realismo de las formas aparece ya muy avanzado; e) Magdaleniense reciente (aproximadamente hacia el 10000), en el que no se decoran las cavernas y el arte es esencialmente mobiliario. «Las figuras han perdido ya sus últimos rasgos de los estilos antiguos, los animales se integran en un realismo en que la exactitud de forma y movimientos nos sorprende. El arte mobiliario sube entonces hasta Gran Bretaña, Bélgica y Suiza. Hacia el año 9000 se produce una decadencia repentina que señala el final del Paleolítico superior y los escasos testimonios del Magdaleniense final se disuelven en la torpeza y el esquematismo» (*Les religions de la Préhistoire*, págs. 87-88).

El *Simposio de Arte Rupestre* contiene dos artículos de Henri Lhote en los que se critica el método de Leroi-Gourhan y de Laming: «La plaquette dite de "La Femme au Renne", de Laugerie-Basse, et son interprétation zoologique», págs. 79-97; «Le bison gravé de Ségries, Moustiers-Ste-Marie», págs. 99-108. Se hallará una discusión crítica de la interpretación de Leroi-Gourhan en Ucko y Rosenfeld, *Arte paleolítico*, págs. 194-220.

Se hacen observaciones sugerentes sobre el simbolismo del arte prehistórico y sus expresiones estilísticas en los estudios de Herbert Kühn, «Das Symbol in der Vurzeit Europas», *Symbolon*, 2 (1961), págs. 160-184, y Walther Matthes, «Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikum», *Symbolon*, 4 (1964), págs. 244-276. Ucko y Rosenfeld, *op. cit.*, págs. 188-198, 177-178, analizan las publicaciones de H. Bégouen, N. Casteret y J. Charet sobre las cavernas de Montespan y Tuc d'Audert.

La placa de pizarra de Lourdes se reproduce en J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, fig. 31. Se ha propuesto interpretar la escena

grabada sobre hueso de la gruta de la Vache (Ariège) como testimonio de una ceremonia de iniciación; véase Louis-René Nourcier y Romain Robert, «Scène d'initiation de la grotte de la Vache à Alliat (Ariège)», *Bull. de la Soc. de l'Ariège*, 23 (1968), págs. 13-98. Se puede ver una buena reproducción del dibujo en Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, Nueva York, 1972, pág. 275, fig. 154.

Horst Kirchner ha propuesto una interpretación «chamanista» de la famosa pintura de Lascaux en su estudio «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos*, 47 (1952), págs. 244-286. Esta interpretación ha sido aceptada por Karl Narr, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, 10 (1959), págs. 233-272, especialmente 271. Véanse también M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968², págs. 390 y sigs.; Al. Marshak, *The Roots of Civilization*, págs. 277 y sigs.

J. Makkay interpretó en el mismo sentido la escena del «gran mago» de la caverna de Trois Frères; véase «An important proof to the Prehistory of Shamanism», *Alba Regia*, 2/3 (1963), págs. 5-10.

Véase también E. Burgstaller, «Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern», *Forschungen und Fortschritte*, 41 (1967), págs. 105-110, 144-158; H. Miyakawa y A. Kollantz, «Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus», *Zeitschrift für Ethnologie*, 91 (1960), págs. 161-193 (útil para la documentación japonesa).

6. Sobre las estatuillas femeninas, véase la documentación recogida por E. Saccasyn-Della Santa, *Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique*, Amberes, 1947, completándolo con los descubrimientos ulteriores recogidos en la bibliografía por Karl J. Narr, *Antaios*, 2 (1960), pág. 155, n. 2. Para la interpretación, véanse F. Hančar, «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jungpaläolithikum», *Prähistorische Zeitschrift*, 30/31 (1939-1940), págs. 85-156; Karl J. Narr, «Weibliche Symbol-Plastik der älterett Steinzeit», *Antaios*, 2 (1960), págs. 131-157; Karl Jettmar, en I. Paulson, A. Hultkrantz y K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (1965), pág. 292 (con resumen de las excavaciones de Gerasimov en Mal'ta).

Véanse también J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, págs. 160 y sigs.; A. Leroi-Gouhan, *Les religions de la Préhistoire*, págs. 87 y sigs. Se supone que este arte de las figurillas (*Kleinplastik* en la terminología de Narr) es el resultado de ciertos influjos procedentes del Mediterráneo oriental; en la provincia franco-cantábrica predomina sobre todo un arte naturalista, mientras que en el este y nordeste de Europa se impuso el esquematismo geométrico. Pero hoy se admite que el Paleolítico reciente de Siberia está influido por las culturas de Mongolia y del sureste asiático; véase Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, pág. 292.

La interpretación de Leroi-Gouhan ha sido criticada por Ucko y Rosenfeld, *Arte paleolítico*, págs. 194 y sigs., y por Henri Lhote, «La plaquette dite de "La Femme au Renne"», en *Simposio de Arte Rupestre*, págs. 80-97, véase en *ibíd.*, págs. 98-108, una crítica de Manning.

Sobre el llamado «estilo de rayos X» y sus relaciones con el chamanismo, véase Andreas Lommel, *Shamanism The Beginnings of Art*, Nueva York y Toronto, s.f.) págs. 129 y sigs. El libro ha sido discutido por numerosos autores en «Current Anthropology» 11 (1970), págs. 39-48.

7. Alexander Marshak presentó por vez primera su descubrimiento en «Lunar Notation on Upper Paleolithic Remains», *Scientia*, 146 (1964) págs. 743-745. A este breve artículo ha seguido una serie de trabajos más elaborados: «New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art», en *Actes du Symposium International*, Valcamonica, 1970, págs. 479-494; *Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles méthodes d'analyse*, Burdeos, 1970; «Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interprétation nouvelle», *L'Anthropologie*, 74 (1970), págs. 321-352; «Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Engraving», *CA*, 13 (1972), págs. 445-477; «Upper Paleolithic Notation and Symbol», *Scientia*, 178 (1972), págs. 817-828. Los resultados de estas investigaciones son analizados en el libro *ibíd.*, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art*,

Symbol and Notation, Nueva York, 1972; véase nuestra reseña, «On Prehistoric Religions», *HR*, 14 (1974), págs. 140-147, especialmente 140-143.

El estudio «The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Compositions» fue presentado por el autor, que puso amablemente a nuestra disposición el manuscrito de esta importante contribución, en el coloquio del Instituto Australiano de Estudios sobre los Aborígenes, Canberra, mayo de 1974.

Para el estudio comparativo de las danzas circulares, véanse Evel Gasparini, «La danza circolare degli Slavi», *Ricerche Slavistiche*, 1 (1952), págs. 67-92; *ibíd.*, *Il Matriarcato Slavo. Antropologia Culturale dei Protoslavi*, Florencia, 1973, págs. 665 y sigs.; véase nuestra reseña en *HR*, 14 (1974), págs. 74-78.

El mito secreto de los pastores peules, comunicado por Amadou Hampaté Bâ, en el que había sido iniciado él mismo, lo publicó Germaine Dieterlen, *Koumen*, París, 1961; merced a este mito pudo interpretar Henri Lhote ciertas pinturas del Hoggar y del Tassili; véase «Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara», en *Simposio de Arte Rupestre*, págs. 273-290, especialmente 282 y sigs.

H. von Sicard estima que el africano Luwe refleja todavía la creencia de los cazadores euroafricanos en un dios supremo antes del año 8000 a.C.; véase «Luwe und verwandte mystische Gestalten», *Anthropos*, 63/64 (1968-1969), págs. 665-737, especialmente 720 y sigs.

Los mitos del «buceador cosmogónico» están atestiguados en Europa oriental, en Asia central y septentrional, entre los aborígenes de la India (prearia), en Indonesia y en América del Norte; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, cap. III: «Le Diable et le bon Dieu», págs. 81-130.

Está superado, aunque todavía es útil por la documentación iconográfica, el estudio de W. Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme», *Anthropos*, 9 (1914), págs. 956-979.

Benjamin Ray ofrece un brillante análisis de la potencia mági-coreligiosa de la palabra entre los dinkas y los dogones en «Performative Utterances in African Rituals», *HR*, 13 (1973), págs. 16-35 (la expresión *performative utterances* pertenece al filósofo inglés J. L. Austin).

8. A. Rust ha publicado diversas obras sobre las excavaciones realizadas en Meiendorf, Stellmoor y Ahrensburg-Hopfenbach durante cuarenta años: las más importantes son: *Die alt- und mittelteinzeitlichen Funde von Stellmoor*, Neumünster in Holstein, 1934; *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf*, ibid., 1937; *Die jungpaläolithischen Zeltanlagen von Ahrensburg*, 1958; *Vor 20.000 Jahren*, Neumünster, 1962.

Sobre el significado religioso de estos descubrimientos, véase A. Rust, «Neue endglaziale Funde von kultische-religiöser Bedeutung», *UrSchweiz*, 12 (1948), págs. 68-71; id., *Eine endpaläolithische hölzerne Götzenfigur aus Ahrensburg*, Berlín, 1958, págs. 25-26; H. Pohlhausen, «Zum Motiv der Rentiersenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalenien», *Anthropos*, 48 (1953) págs. 987-990; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I, pág. 225; II, pág. 496 (nr. 347); J. Maringer, *Die Opfer der paläolithischen Menschen*, St. Augustin Bonn, 1968, págs. 266-270.

Sobre el sacrificio por inmersión, véase Alois Closs, «Das Versenkungsoffer», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 9 (1952), págs. 66-107.

Sobre el problema del significado religioso del arte rupestre del Levante español, véanse H. Obermaier, A. García Bellido y L. Pericot, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, Madrid, 1957; J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 130 y sigs.

9. La mejor exposición, y la más completa, sobre la prehistoria de Palestina es la de J. Perrot, «Préhistoire de Palestine», en *Dict. de la Bible*, supl. vol. VIII (1968) cols. 286-446. Véase también R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid, Cristiandad, 1975, págs. 31

y sigs. Sobre la cultura natufiense, véase D. A. E. Garrod, «The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East», *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), págs. 211-227; E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, Nueva York, 1963), págs. 146-178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* II: *Jungsteinzeit*, Munich, 1968, págs. 73 y sigs. Sobre la religión natufiense, véase Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, Paris, 1972, págs. 19-31. Sobre las significaciones religiosas de los cráneos y el canibalismo ritual, véase Müller-Karpe, *op. cit.*, I, págs. 239 y sigs.; Walter Dostal, «Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasien», *Archiv für Völkerkunde*, 12 (1957), págs. 53-109, especialmente 75-76 (con bibliografía); R. B. Onian, *The Origin of European Thought*, Cambridge, 1954, págs. 107 y sigs., 530 y sigs.

10. Sobre la «caza ritual» en África, véase Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden, 1955, págs. 83 y sigs., 198 y sigs., y *passim*. Sobre las semejanzas de las técnicas guerreras y de la caza entre los asirios, los iraníes y los turcomongoles, véase Karl Meuli, *Ein altpersischer Kriegsbrauch, in Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tschudi*, Wiesbaden, 1954, págs. 63-86.

Debemos añadir que la caza suscitó otros temas mitológicos y folclóricos. Por citar un solo ejemplo, la persecución de un ciervo conduce al héroe hasta el otro mundo, o a un mundo encantado y mágico, en el que el cazador termina por encontrar a Cristo, al Bodhisattva, etc.; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970, págs. 131-161. En gran número de mitos y leyendas referentes al descubrimiento y conquista de un territorio, la fundación de una ciudad, el paso a través de un río o de unos terrenos pantanosos, etc., el animal descubre la solución de una situación sin salida aparente; véase M. Eliade, ibid., págs. 135 y sigs., 160.

11. Sobre la domesticación de plantas y animales, véase Müller-Karpe, *op. cit.* II, págs. 240-256; Peter J. Ucko y G. W. Dimbley

(comps.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (Chicago 1969); Gary A. Wright, «Origins of Food Production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas», *Current Anthropology*, 12 (1971), págs. 447-479.

Se puede consultar un estudio comparativo en F. Herrmann, «Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem», *Studium Generale*, 11 (1958), págs. 352-363; id., «Die religiösgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht»: ibid., págs. 434-441.

Robert Braidwood distingue cuatro fases en la actividad agrícola primitiva: poblaciones instaladas en aldeas que practican una agricultura elemental (*primary village farming*); agricultura de aldeas fijas (*settled village farming*); «cultura incipiente»; y, finalmente, «aldeas que practican una agricultura intensiva (*intensified village farming*); véanse R. Braidwood y L. Braidwood, «Earliest village communities of South West Asia», *Journal of World History*, 1 (1953), págs. 278-310; R. Braidwood, «Near Eastern Prehistory: The Swing from Food-gathering Cultures to Village-farming Communities is still imperfectly Understood», *Science*, 127 (1958), págs. 1419-1430; véanse R. Braidwood, «Prelude to Civilization», en Carl H. Kraeling y Robert M. Adams (comps.), *City Inevitable: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, Chicago, 1960, págs. 297-313; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, Nueva York, 1952; Edgar Anderson, *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.

Sobre los mitos de tipo Hainuwele y su significado religioso y cultural, véanse Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, págs. 35 y sigs.; id., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966, págs. 187 y sigs.; Carl A. Schmitz, «Die Problematik der Mylologeme "Hainuwele" und "Prometheus"», *Anthropos*, 55 (1960), págs. 215-238; M. Eliade, *Aspects du mythe*, 1963, págs. 132 y sigs.; T. Mabuchi, «Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern-Southeastern Asia», *Asian Folklore Studies*, 23 (1964), págs. 1-92; Atsuhiko Yoshida, «Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture», *Annales* (julio-agosto, 1966), págs. 717-728.

Ileana Chirassi identificó recientemente en la mitología griega ciertos complejos del tipo Hainuwele que parecen estar relacionados

con la fase «precerealista»; véase *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1968.

Según el etnólogo alemán Kunz Dittmer, la cultura de las raíces y de los bulbos habría comenzado, por lo que respecta al Asia suroccidental, ya en el Paleolítico superior. Las mujeres tendrían a su cargo la plantación y la recogida; también harían cestos y más tarde manufacturarían la cerámica. En consecuencia, los campos cultivados se hicieron propiedad de las mujeres. El marido iba a vivir en casa de la esposa, y la descendencia era matrilineal. Los hombres, aparte de la caza y de la pesca, se encargaban de los trabajos de roza. Este tipo de civilización, que Dittmer define como una combinación de caza y plantación (*Jäger-Pflanzer*), se difundió por el África tropical, Melanesia y las dos Américas.

También surgió más tarde en el sureste asiático el cultivo de los tubérculos y la horticultura; en esta misma época se produjo la domesticación del cerdo y de las aves de corral. Esta civilización se caracteriza por una organización de tipo matriarcal, por las sociedades secretas masculinas (para aterrorizar a las mujeres), las clases de edad, el predominio económico y religioso de la mujer, las mitologías lunares, los cultos orgiásticos de la fecundidad, la caza de cabezas y el culto al cráneo. La regeneración de la vida se efectuaba mediante sacrificios humanos. El culto de los antepasados se justifica por el papel que les correspondía en la fecundidad. Otros elementos característicos son: el chamanismo y el desarrollo de las artes (música, drama cultural, máscaras de las sociedades secretas, representaciones plásticas de los antepasados). Este tipo de civilización (o ciclo cultural) se difundió ya durante el Mesolítico por el Asia suroccidental (en nuestros días lo hallamos entre ciertas poblaciones primitivas de la India exterior y de Indochina), África ecuatorial y los Mares del Sur, con excepción de Polinesia.

Dittmer explica el cultivo de los cereales como un sustitutivo (*Ersatz*) de la plantación, impuesto por la difusión de la agricultura hacia zonas esteparias. El paso de la plantación a la agricultura cerealista se produjo en la India, donde se cultivó el cereal más antiguo: el mijo. Desde la India se difundió esta nueva técnica por Asia

occidental, donde se domesticaron las especies silvestres de numerosas gramíneas. Dittmer distingue dos círculos culturales específicos de la cultura cerealista: a) cultivo «extensivo» en regiones que gozan de una pluviosidad suficiente; b) cultivo «intensivo», es decir, mediante la utilización de terrazas, regadío y bancales. A cada uno de estos ciclos culturales corresponden unas estructuras sociológicas, económicas y religiosas específicas; véase Kuntz Dittmer, *Altgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, págs. 163-190.

Por el contrario, H. Baumann estima que se llegó al cultivo de los tubérculos imitando y readaptando la técnica cerealista; véase *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955, págs. 289 y sigs.

12. Sobre la correlación mística mujer-tierra cultivada, véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones II*, Madrid, Cristianidad, 1974, págs. 11 y sigs.; *Mythes, rêves et mystères*, 1957, págs. 206-253.

Contra las generalizaciones apresuradas de Albert Dieterich, *Mutter Erde*, Berlín, 1925, véase Olof Pettersson, *Mother Earth: An Analysis of the Mother Earth Concepts According to Albert Dieterich*, Lund, 1967; véanse también P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines*, Londres, 1968, y Andrew Fleming, «The Myth of the Mother Goddess», *World Archaeology*, 1 (1969), págs. 247-261.

Sobre la partenogénesis de las diosas griegas y mediterráneas, véase Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Milán, 1951, págs. 191 y sigs.

Sobre la renovación periódica del mundo, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, ed. 1969, págs. 65 y sigs.; *Aspects du mythe*, 1963, págs. 54 y sigs.

Sobre el simbolismo del árbol cósmico, véanse bibliografías y documentos citados en M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968, págs. 49 y sigs., 145 y sigs., 163 y sigs., 227 y sigs.

Sobre el tiempo circular y el ciclo cósmico, véase *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65 y sigs.

Sobre la valoración religiosa del espacio, véase *Tratado II*, págs. 149 y sigs.

Sobre el simbolismo de las viviendas en la cultura neolítica del Yang-chao, véase R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», *Arts Asiatiques*, 4 (1957), págs. 177 y sigs.; véase también M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 213 y sigs.

Sobre la dicotomía clasificatoria y ritual, así como sobre las diversas especies de antagonismos y polaridades, véase M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, 1971, págs. 249-336.

13. Sobre los documentos arqueológicos de Jericó y su interpretación, véase Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho*, Londres, 1957; *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona, 1963; J. y J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, Londres, 1948; E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, págs. 273 y sigs.; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 58 y sigs.

Sobre las religiones neolíticas de Siria y Palestina, véanse J. Cauvin, *op. cit.*, págs. 43 y sigs. (excavaciones de Jericó, Munhata, Beidha, Tell Ramad), págs. 67 y sigs. (Ras Shamra, Biblos, etc.); Müller-Karpe, *Handbuch II*, págs. 335 y sigs., 349 y sigs.

Mellaart opinaba que la cultura precerámica de Jericó (fase B, 6500-5500 a.C.) derivaría de la cultura de Hacilar (7000-6000 a.C.); véase «Hacilar: A Neolithic Village Site», *Scientific American*, 205 (1961), pág. 90. Pero en *Earliest Civilization of the Near East*, Londres-Nueva York, 1965, pág. 45, cita nuevas fechas por radiocarbono 14 para Jericó (fase B): 6968 y 6918 a.C., lo que significaría que, al parecer, las dos culturas son contemporáneas.

Chatal Hüyük representa la mayor aglomeración urbana neolítica del Cercano Oriente. A pesar de no haber sido completamente excavada (un cuarto de la superficie en 1965), Chatal Hüyük ha revelado un nivel sorprendente de civilización: una agricultura desarrollada (numerosas especies de legumbres y gramíneas), domesticación, comercio y numerosos santuarios ricamente decorados; véase James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, Nueva York, 1967. Véase también Walter Dostal, «Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien» *Anthropos*, 63 (1965), págs. 227-260.

La bibliografía esencial sobre Tell Halaf ha sido recogida por Müller-Karpe, vol. II, págs. 59 y sigs., 427-428.

Sobre la cultura de Obeid, véase Müller-Karpe, *op. cit.*, págs. 61 y sigs., 339, 351, 423 (bibliografía de las excavaciones), págs. 425 y sigs. (el Templo Blanco, el zigurat). Véase también M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, 1965, págs. 36 y sigs.

También merece ser mencionado otro santuario el «Templo de los Ojos», excavado por Mallowan en Brak, en el valle de Habur (a 1.000 kilómetros al norte de Uruk) y fechado hacia el 3000 a.C. Han aparecido varios millares de ídolos en alabastro negro y blanco, caracterizados por uno o varios pares de ojos. Según Mallowan, representan exvotos ofrecidos a una divinidad omnividente, protectora de la ciudad; véase *Early Mesopotamia*, págs. 48 y sigs., figs. 38-40. Este templo estaba consagrado a la diosa Inanna. En su libro *The Eye Goddess*, 1957, O. G. S. Crawford estudia la difusión de este tipo iconográfico hasta Inglaterra e Irlanda, pero numerosos ejemplos que cita no son convincentes.

El simbolismo religioso de las figurillas y otros objetos prehistóricos procedentes de Mesopotamia ha sido estudiado por B. L. Goff. *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, Nueva Haven y Londres, 1963; véanse especialmente págs. 10-48 (épocas de Tell Halaf y Obeid) y figs. 58-234.

14. Sobre las más antiguas civilizaciones europeas, véase Marija Gimbutas, «Old Europe c. 7000-3500 B. C.: The Earliest European Civilization before the Infiltration of the Indo-Europeans Peoples», *The Journal of Indo-European Studies*, 1 (1973), págs. 1-20.

Sobre el santuario de Cascioarele, véase Vladimir Dumitrescu, «Édifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station-tell de Căscioarele», *Dacia*, 14 (1970), págs. 5-24.

Sobre el modelo de templo, véase Hortensia Dumitrescu, «Un modèle de sanctuaire découvert dans la station néolithique de Căscioarele», *Dacia*, 12 (1968), págs. 381-394.

15. Sobre el descubrimiento de los metales y el desarrollo de las técnicas metalúrgicas, véanse T. A. Rickard, *Man and Metals. A His-*

tory of Mining in Relation to the Development of Civilization, Nueva York, 1932; R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950; Charles Singer, E. Y. Holmyard, A. R. Hall, *A History of Technology* I, Oxford, 1955. Véanse bibliografías en M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1974, págs. 159-182; «The Forge and the Crucible: A Post script», *HR*, 8 (1968), págs. 74-88, especialmente 77.

Sobre los mineros y los metalúrgicos, véanse *Herreros y alquimistas*, págs. 51 y sigs.; *A Postscript*, págs. 78-80. Sobre los forjadores divinos y los héroes civilizadores, véase *Herreros y alquimistas*, págs. 78 y sigs. Sobre los orígenes de la alquimia, véase A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry*, Nueva York, 1956; I. R. Partington, *History of Chemistry* I, Londres, 1961; Allen G. Debus, «The Significance of the History of Early Chemistry», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 9 (1965), págs. 39-58; Robert P. Multhaus, *The Origin of Chemistry*, Londres, 1966.

16. Para una introducción general a la historia, la cultura y la religión sumerias, véanse A. Parrot, *Sumer*, París, 1952, Madrid, 1969, y en especial las obras de S. N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963; *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, 1956; «Mythology of Sumer and Akkad», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, Nueva York, 1961, págs. 93-137; *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944, 1961², edición corregida y aumentada. Todas estas obras contienen numerosas traducciones, casi íntegras, de textos sumerios. Véase también Adam Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete*, Zurich, 1953; G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, Turín, 1967. Todavía es útil la monografía de Charles F. Jean, *La religion sumérienne*, París, 1931. Debemos una notable síntesis a Raymond Jestin, «La religion sumérienne», en Henri-Charles Pucch (comp.), *Histoire des religions* I, París, 1970, págs. 154-202. Véanse también Thorkild Jacobsen, «Formative Tendencies in Sumerian Religion», en Ernest Wright (comp.), *The Bible and the Ancient Near East*, Nueva York, 1961, págs. 267-278; «Early Mesopotamian Religion The Central Concerns», *Proc. Am. Philos. Soc.*, 107 (1963), págs. 473-484.

Se estudia la religión sumeria junto con la acádica en Édouard Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Mana, París, 1945, págs. 1-330, con abundantes bibliografías críticas. Véanse también V. Christian, *Die Herkunft der Sumerer* (Sitzungsbericht der Akademie in Wien, vol. 236, 1, 1961; A. Falkenstein, «La Cité-temple sumérienne», *Cahiers d'Histoire mondiale*, 1 (1954), págs. 784-814; F. R. Kraus, «Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylonie», *ibid.*, págs. 518-545; A. Sjöberg, E. Bergmann, *Sumerian Temple Hymns*, 1969.

Ya en 1944 había demostrado B. Landsberger que la terminología cultural sumeria (es decir, los términos relacionados con la agricultura, la metalurgia y los oficios), así como los nombres de los ríos y las ciudades son de origen presumerio; véase Kramer, *The Sumerians*, págs. 41 y sigs.

Antes de establecerse en la baja Mesopotamia, los sumerios adoraban en común a unas mismas divinidades; entre las más importantes se pueden citar An, En-lil, Enki e Inanna. Más tarde, sin embargo, cada ciudad tenía su propia deidad protectora; por ejemplo, Enlil era el dios de Nippur, Enki reinaba en Eridu, Nanna en Ur, etc.

El mito de Dilmun ha sido traducido por Kramer, *ANET*, págs. 34-41 y en *From the Tablets of Sumer*, págs. 169-175, por Maurice Lambert, «La naissance du monde of Sumer», en *Naissances du Monde*, Sources Orientales I, París, 1959, págs. 103 y sigs., y recientemente por Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, págs. 50 y sigs.

Sobre An, véanse Dhorme, *Religions*, págs. 22-26, 45-48, y D. O. Edzard «Die Mythologie der Sumerer u. Akkader», en *W. d. M.*, I, págs. 40-41.

Sobre En-ki, véanse Dhorme, *op. cit.*, págs. 31-38, 50-51; J. Bottéro, «Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne», *Studi Semitici*, 1 (1958), págs. 17-63, 36-38.

17. Un estudio comparativo de los mitos sobre la creación del hombre en Theodore Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament*, Nueva York 1969, págs. 8 y sigs. Los textos mesopotámi-

cos han sido traducidos por Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, págs. 62-72.

Según una tradición transmitida por Beroso (siglo III a.C.), Bel (= Marduk) ordenó a los dioses cortarle la cabeza y modelar al hombre de su sangre mezclada con tierra (Heidel, *op. cit.*, págs. 77-78). Si esta tradición es auténtica, el cuerpo del hombre estaría compuesto de una mezcla de sustancias divinas y «demoníacas» (pues la tierra deriva de Tiamat).

En el llamado «mito de la creación de la azada», En-lil separa el cielo de la tierra para que «los hombres puedan brotar del suelo»; trad. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, págs. 55 y sigs.

Sobre las significaciones del término *me*, véanse B. Landsberger, *Islamica*, 2 (1926), pág. 369; T. Jacobsen, *JNES*, 5 (1946), pág. 139, n. 20; J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953, pág. 19; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff ME im Sumerischen*, Innsbruck, 1963.

Sobre el rito del matrimonio sagrado entre los soberanos e Inanna, véanse S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana Univ. Press., 1969; «Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna», *RHR*, 181 (1972), págs. 121-146.

Sobre la concepción de los modelos celestes de ciudades y templos, véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969², págs. 17 y sigs.

Thorkild Jacobsen, *The Sumerian Kings List*, Chicago, 1939, ha demostrado la importancia de la «lista de los reyes». Kramer, *The Sumerians*, págs. 328-331, ha dado una nueva traducción. La tradición de que los primeros reyes descendían del cielo, al que habrían retornado después de morir, se ha conservado en el Tibet, donde se suponía que los reyes utilizaban en su ascensión una cuerda maravillosa: véase algunos ejemplos en M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 208-209; véase también Erik Haarh, *The Yar-Lum Dynasty*, Copenhagen, 1969, págs. 138 y sigs. El mito del Rey-Mesías que desciende del cielo conocerá una gran popularidad en la época helenística.

18. Puede verse una bibliografía esencial sobre los mitos del diluvio en T. Gaster, *Myth, Legend and Customs*, pág. 353, completada con M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 71 y sigs.

Los fragmentos sumerios han sido traducidos por Kramer, *ANET*, págs. 42-43.

Sobre el mito del diluvio en la *Epopéya de Guilgamesh*, véanse Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago, 1946, págs. 224 y sigs.; A. Scott, W. von Soden, *Das Gilgamesch-Epos*, Reclam, 1958, págs. 86-99; W. G. Lambert, *JSS* 5 (1960), págs. 113-123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood*, Londres, 1962; Ruth E. Simoons-Vermeer, «The Mesopotamian Flood-stories: a Comparison and Interpretation», *Numen*, 21 (1974), págs. 17-34. Sobre la versión comunicada por Beroso, véanse P. Schnabel, *Berosus und die hellenistische Literatur*, 1923, págs. 164 y sigs.; Heidel, *op. cit.*, págs. 116 y sigs.

Según un pasaje de la *Epopéya de Guilgamesh* (tablilla XI, 14), «el corazón de los grandes dioses les impulsó a provocar un diluvio». Teniendo en cuenta las palabras dirigidas por Ea a En-lil (XI, 179 y sigs.), parece darse a entender que había unos «pecadores», pero no se hace ninguna otra precisión. Un fragmento del texto conocido como *Epopéya de Atrahasis* explica la cólera de En-lil como consecuencia del estrépito de los hombres «que se habían enriquecido»; véase Heidel, *op. cit.*, págs. 107, 225 y sigs. Según los textos recientemente editados, el diluvio fue considerado un castigo divino: los hombres se habían revelado contra su «destino», que era servir a los dioses mediante su trabajo y el culto; véanse G. Pettinato, «Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut», *Orientalia*, 37 (1968), págs. 156-200; W. G. Lambert, *Atrahasis, The Story of the Flood*, Oxford, 1969.

19. Existe una copiosa bibliografía sobre Inanna; lo esencial se recoge en E. O. Edzard, en *W. d. M.* I, págs. 81-89 añadir W. W. Hallo-J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, Nueva Haven-Londres, 1968; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und der ihr verbundenen Gottheiten*, Munich, 1971, págs. 71-89, además de los trabajos recientes

de S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (1969) y «Le Rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna», *RHR*, 181 (1972), págs. 121-146.

Sobre la Ishtar hermafrodita, véase J. Bottéro, «Les divinités sémitiques», *Studi Semitici*, 1 (1958), págs. 40 y sigs. Sobre Ishtar como diosa de la guerra, véase M.-T. Barrelet, «Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar», *Syria*, 32 (1955), págs. 222-260.

Sobre Dumuzi-Tammuz, véase la bibliografía en *W. d. M.*, I, págs. 51-53. Las aportaciones recientes más importantes son: Louis van den Berghe, «Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz», *La Nouvelle Clio*, 6 (1954), págs. 298-321; T. Jacobsen, «Toward the Image of Tammuz», *HR*, 1 (1961), págs. 189-213; O. R. Gurney, «Tammuz reconsidered. Some Recent Developments», *JSS*, 7 (1962), págs. 147-160.

Sobre el papel de Geshtinanna en el «retorno» de Dumuzi, véase A. Falkenstein, en *Bibliotheca Orientalis*, págs. 22, 281 y sigs. Las diferencias entre las versiones sumeria y acádica son analizadas en el estudio de A. Falkenstein, «Der summerische und der akkadische Mythos von Innanas Gang zur Unterwelt», en *Festschrift W. Caskel*, 1968, págs. 96 y sigs., y por J. Bottéro, en *Annuaire de l'École des Hautes Études*, sección IV (1971-1972), págs. 81-97. Fijémonos en las diferencias más significativas: la versión sumeria ignora la descripción detallada del infierno (conoce el «grande de abajo» como antípoda del cielo, que es el «grande de arriba»; Bottéro, pág. 86); en la versión acádica, Ishtar amenaza, si no se le permite penetrar inmediatamente en el infierno, con derribar sus puertas y dejar libres a los muertos, que «devorarán a los vivos» (ibíd.); en la versión acádica, el «agua de la vida» se encuentra en el mismo infierno (en el «odre» que contenía el licor de los dioses infernales; ibíd., pág. 89); en la versión acádica, parece ser que es Ereshkigal la que instruye a su mensajero para que lave a Tammuz, lo unja con perfumes y lo vista «con una vestidura de ceremonia»; ella es, por consiguiente, la responsable de la indignación de Ishtar y, en última instancia, de la pérdida de Tammuz (ibíd., págs. 91 y sigs.).

Anton Moortgat, *Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst*, Berlín, 1949, ha propuesto una nueva inter-

pretación de Dumuzi-Tammuz sobre la base de la documentación iconográfica. Pero son muy pocas las figuras susceptibles de ser identificadas con seguridad; véase Berghe, «Réflexions critiques».

20. J. Nougayrol, en *Histoire des Religions* I, París, 1970, págs. 203-249, ha hecho una excelente presentación de la religión babilónica. Véase también J. Bottéro, *La religion babylonienne*, París, 1952; «Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie», en S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche* (= *Studi Semitici*, 1 [1958], págs. 17-63). G. Furlani, que publicó en 1928-1929 una obra en dos tomos (*La religione babilonese e assiria*), ha sintetizado sus investigaciones en «La religione dei Babilonesi e Assiri», en *Le civiltà dell'Oriente* III, Roma, 1958, págs. 73-112. Véase también R. Follet, «Les Aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique», *Recherches des Sciences Religieuses*, 38 (1952), págs. 189-209. El escepticismo de A. L. Oppenheim, «Why a "Mesopotamian Religion" Should not be Written», en *Ancient Mesopotamia*, págs. 172 y sigs., no parece ser compartido por sus colegas. Véase también M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949.

Sobre Ereshkigal y Nergal, véase Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, págs. 39-43, 51-52.

Sobre Marduk, véase Dhorme, *op. cit.*, págs. 139-150, 168-170; W. von Soden, en *Zeitschrift für Assyriologie*, 17 (1955), págs. 130-166. Sobre el dios Asur, véase G. van Driel, *The Cult of Assur*, Assen, 1969.

Sobre los templos, véanse Dhorme, *op. cit.*, págs. 174-197; H. J. Lenzen, «Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend», *Zeitschrift für Assyriologie*, 17 (1955), págs. 1-36; G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico», *Numen*, 7 (1960), págs. 1-25; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 106 y sigs., 129 y sigs.

Sobre los ritos, véase G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Mem. Accad. dei Lincei VI, 3, 1932, págs. 105-370; *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940; F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens*, París, 1921; exposición de conjunto con abundante bibliografía en Dhorme, *op. cit.*, págs. 220-257; sobre los dioses inter-

cesores, que sirven de intermediarios entre el devoto y la divinidad a la que éste invoca, véase *ibíd.*, págs. 249-250; en cuanto a las plegarias, véanse A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Stuttgart, 1953, y Dhorme, *op. cit.*, págs. 247 y sigs.

Sobre la confesión de los pecados, véase R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* II, Bolonia, 1935, págs. 69-139.

Sobre la luminosidad de los dioses, véanse A. L. Oppenheim, «Akkadian pul(u)h(t)u and melammu», *JAOS*, 63 (1943), págs. 31-34; «The Golden Garments of the Gods», *JNES*, 8 (1949), págs. 172-93, y especialmente Elena Cassin, *La splendeur divine*, París-La Haya, 1968, págs. 12 y sigs. (crítica de la hipótesis de Oppenheim), 65 y sigs. (el *melammu* y la función real). Véase *infra*, § 104, sobre la *xvarenah* irania.

Sobre la magia, véanse Meissner, *Babylonien u. Assyrien* II, págs. 198 y sigs.; Dhorme, *op. cit.*, págs. 259 y sigs.; G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, París, 1947; Erica Reiner, «La magie babylonienne», en *Le Monde du Sorcier*, Sources Orientales VII, París, 1966, págs. 67-98; J. Nougayrol, «La religion babylonienne», págs. 231-234. Citaremos algunas líneas de la conclusión: «La imaginación babilónica, que se había desviado un tanto de las "historias divinas" de Sumer, parecía complacerse en las "historias diabólicas". En estos numerosísimos y extensísimos escritos de los magos puede haber una parte de literatura destinada a deslumbrar a los profanos ... Pero hay también innegablemente un fondo de angustia de la que podría darnos una idea la que provoca la "guerra atómica" ... Parece que el pueblo de Mesopotamia, rodeado de "bárbaros" que le amenazaban constantemente y que desataban periódicamente sobre su suelo una serie de invasiones, tuvo como ningún otro el sentimiento de que la civilización y la "buena vida", son cosas frágiles sometidas constantemente a una amenaza» (pág. 234).

21. Hay numerosas traducciones del *Enuma elish*. Las más recientes son: R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, París, 1935 y *Les religions du Proche-Orient asiatique*, págs. 36-70; E. A. Speiser,

«The Creation Epic», en *ANET*, págs. 60-72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, 1951², edición revisada y aumentada; Paul Garelli y Marcel Leibovici, «La Naissance du Monde selon Akkad», en *La Naissance du Monde*, Sources Orientales I, París, 1960, págs. 132-145.

La obra de Heidel contiene además la traducción de otros textos cosmogónicos babilónicos y un estudio comparativo con la cosmogonía del Antiguo Testamento. Véanse, asimismo, W. von Soden en *Zeit. f. Assyriologie*, 47 (1954), págs. 1 y sigs.; F. M. T. de Liagre, *Opera minora*, Groninga, 1953, págs. 282 y sigs., 504 y sigs.; W. G. Lambert y P. Walcot, «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos*, 4 (1965), págs. 64-72 (véase *infra*, cap. VI, § 47).

Puede verse un análisis del *Enuma elish* como expresión del pensamiento mesopotámico en T. Jacobsen, «El cosmos concebido como un Estado», en H. Frankfort y otros, *El pensamiento prefilosófico I*, México, 1954, págs. 167 y sigs. A través de numerosos estudios ha puesto de relieve Jacobsen el carácter «democrático» del gobierno sumerio y, por extensión, del panteón babilónico (en efecto, como puede verse en el *Enuma elish*, Marduk es promovido al rango de dios supremo por toda la asamblea de los dioses); véanse Jacobsen, «Early Political Development in Mesopotamia», *Zeit. f. Assyriologie*, 52 (1957) 91-140; del mismo, en *JNES*, págs. 2, 159 y sigs. Véase también «The Battle between Marduk and Tiamat», *JAOS*, 88 (1968), págs. 104-108.

El carácter sagrado de la realeza en el Cercano Oriente antiguo ha dado lugar a una prolongada controversia. Algunos investigadores han visto en el rey, representante del dios, el centro de un sistema mítico-ritual propio de todas las religiones del Cercano Oriente antiguo. Esta orientación metodológica, conocida bajo el nombre de «escuela mítico-ritual» o «modelismo» (*patternism*) ha inspirado un gran número de obras, entre las que bastará citar los dos volúmenes editados por S. H. Hooke, *Myth and Ritual*, 1933, y *The Labyrinth*, 1935, así como los trabajos de I. Engnell y G. Widengren. El «modelismo» ha sido criticado, concretamente por H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religion*, Frazer Lecture,

Oxford, 1951. Este sabio eminente ha sostenido que las diferencias existentes entre las formas tratadas eran de mayor peso que las semejanzas. Por ejemplo, llamó la atención sobre el hecho de que el faraón era considerado como un dios o se convertía en un dios, mientras que el rey en Mesopotamia era únicamente el representante del dios. A pesar de todo, es evidente que las diferencias y las semejanzas son igualmente importantes *siempre que se trate de culturas históricamente emparentadas*. Véase también S. H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present», en *Myth, Ritual and Kingship*, págs. 1-21; S. G. F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered», en *ibid.*, págs. 261-291 (este estudio contiene abundante bibliografía hasta 1955).

22. Sobre el *akitu*, véanse H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest I-II*, Leipzig, 1906, 1918; S. A. Pallis, *The Babylonian akitu Festival*, Copenhague, 1926, y la crítica de H. S. Nyburg, en *Le Monde Oriental*, 23 (1929), págs. 204-211; R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, 1939, págs. 95 y sigs.; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, págs. 313 y sigs.; W. G. Lambert, en *JSS*, 13, 106 y sigs. (la victoria de Marduk se reactualizaba con ocasión de cada fiesta de Año Nuevo). Sobre la fiesta del Año Nuevo considerada como repetición de la cosmogonía, véanse A. J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia*, 1 (1923), págs. 158-159; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65-90.

Sobre la fiesta de las suertes, véase Dhorme, *Les religions de Babylonie*, págs. 244 y sigs., 255 y sigs.

Sobre el carácter sagrado de la realeza mesopotámica, véanse R. Labat, *Le Caractère religieux de la Royauté Assyro-babylonienne*; Dhorme, *Les religions de Babylonie*, pág. 20 (la divinización de los reyes); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, págs. 215 y sigs.; T. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala, 1943, págs. 18 y sigs.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Upsala, 1951; Sidney Smith, *The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms*, en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual*

and Kingship, Oxford, 1958, págs. 22-73; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamid*, págs. 98 y sigs.; J. Zandee, «Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien», *RHR*, 180 (1971), págs. 3-28.

23. Hemos utilizado las traducciones de G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*, París, 1939; Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1946; E. A. Speiser, *ANET*, págs. 72-99; A. Schott y W. v. Soden, *Das Gilgamesh Epos*, Stuttgart, 1958. Véase también Labat, *Rel. du Proche-Orient*, págs. 149-226.

Se conocen hasta ahora, en versión sumeria, seis episodios de la leyenda de Gilgamesh: a) la expedición al bosque de los cedros y la victoria sobre Huwawa (trad. Kramer, *From the Tablets*, págs. 204-207; *The Sumerians*, págs. 192-197); b) Gilgamesh y el toro celeste; c) el diluvio y la inmortalización de Zisudra; d) la muerte de Gilgamesh (*ANET*, págs. 50-52), episodio que falta en la versión babilónica; e) Gilgamesh y Agga (trad. en *Tablets*, págs. 29-30; *The Sumerians*, págs. 197-200), uno de los textos épicos sumerios más breves (115 líneas), del que no aparecen rastros en la versión babilónica (algunos autores estiman que este episodio tiene una base histórica, por lo que no debe ser incluido entre los textos mitológicos); f) Gilgamesh, Enkidu y el otro mundo (trad. en *Tablets*, págs. 224-225; *The Sumerians*, págs. 197-205).

Este último episodio constituye la materia de la tablilla XII de la *Épopée de Gilgamesh* (véase *supra*, cap. III, n. 50). Gilgamesh abate un árbol gigante y entrega la madera a Inanna-Ishtar para que ella se haga un trono y un lecho. Con las raíces y la copa se fabrica él dos objetos mágicos, *pukku* y *mekku*, cuya interpretación se discute aún; se trata probablemente de instrumentos musicales (¿tambor y palillos?). Como consecuencia de un error ritual, estos objetos caen en el mundo subterráneo. Conmovido por la desesperación de su amo, Enkidu se ofrece para ir a buscarlos. Pero por no haber observado las instrucciones dadas por Gilgamesh a fin de no irritar a los espíritus, Enkidu ya no puede retornar. Gilgamesh, afligido, implora a los dioses, y Nergal, soberano de los infiernos, permite al es-

píritu de Enkidu que regrese por unos instantes a la tierra. Gilgamesh le pregunta por el destino de los muertos. Su compañero duda. «Si te dijera la ley del mundo infraterrestre, que conozco, te postarías para llorar» (col. IV, 1-5). Pero Gilgamesh insiste y Enkidu le hace una breve y deprimente descripción: «Todo esto se halla hundido en el polvo...».

Véanse S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree*, Assyriological Study, 8. Oriental Institute of Chicago; «Gilgamesh Some New Sumerian Data», en P. Garelli (comp.), *Gilgamesh et sa légende*, París, 1960, págs. 59-68; «The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources», *JAOS*, 64 (1944) págs. 7-22; «Sumerian Epic Literature», en *La Poesía Epica e la sua formazione*, Accad. Naz. dei Lincei, 1970, págs. 825-837; A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*, Filadelfia, 1962. Según A. Falkenstein, el nombre del héroe se leía en sumerio «Bilgameš»; véase *Reallexikon der Assyriologie* (Berlín-Leipzig, 1932 y sigs.), vol. III, 1968, págs. 357 y sigs.

Existe una enorme bibliografía sobre la *Épopée de Gilgamesh* (en la que P. Jensen veía la principal fuente de la literatura universal; véase *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* I, Estrasburgo, 1906. Las aportaciones más importantes están registradas en las traducciones de Contenau, Heidel, Kramer y A. Schott-W. v. Soden. Véase también los estudios reunidos por P. Garelli, *Gilgamesh et sa légende*, con bibliografía en págs. 7-30, así como los artículos de A. Falkenstein y otros en *Real. d. Assyr.* III, 1968, págs. 357-375, W. v. Soden en *Zeit. d. Assyr.*, 53, págs. 209 y sigs. y J. Nougayrol, «L'Épopée Babylonienne», en *La Poesía Epica e la sua formazione*, págs. 839-858. Recientemente, Kurt Jaritz ha interpretado cierto número de episodios (el tambor, los sueños, el bosque de los cedros, etc.) como ilustraciones de las ideas y prácticas chamánicas; véase «Schamanistisches im Gilgameš-Epos», en *Beiträge zur Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients*, Baden-Baden, 1971, págs. 75-87. Una interpretación similar ha sido propuesta por E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlín, 1970, págs. 138 y sigs.

También el mito de Adapa constituye un ejemplo de inmortalización frustrada. Pero en este caso, la responsabilidad no recae so-

bre el héroe. Adapa fue creado por Ea inteligente, pero mortal. Una vez, porque el viento del sur había volcado su barca, Adapa le quebró las alas. Ello significaba una violación del orden cósmico, y Anu lo llamó a juicio. Antes de partir, Ea le dio instrucciones precisas sobre su comportamiento en el cielo, y le recomendó sobre todo rechazar «el pan de la muerte» y «las aguas de la muerte» que le ofrecerán. Adapa no ocultó que había roto las alas al viento sur para vengarse. Impresionado por su sinceridad, Anu le ofrece «el pan de la vida» y «las aguas de la vida». Pero Adapa los rechaza, con lo que pierde la oportunidad de hacerse inmortal. Indirectamente, este episodio mítico parece reflejar una tensión entre Anu y Ea, cuyas causas ignoramos. Véase la nueva traducción comentada por Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, págs. 290-94.

Sobre las concepciones acerca de la muerte y el más allá, véanse B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien II*, págs. 143 y sigs.; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, págs. 137 y sigs.; J. M. Aynard, «Le Jugement des morts chez les Assyro-babyloniens», en *Le Jugement des Morts*, Sources Orientales, 4, París 1961, págs. 81-102.

24. Para la literatura sapiencial hemos seguido las traducciones de Robert H. Pfeiffer, en *ANET*, págs. 343-440. Existen otras traducciones: W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, págs. 21-62 y sigs.; G. R. Castellino, *Sapienza babilonese*, Turín, 1962; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, 320 y sigs. Véanse también J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953; J. Nougayrol, «Une version ancienne du "Juste Souffrant"», *RB*, 59 (1952), págs. 239-250, así como la bibliografía reciente recogida por O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (1963), pág. 83, n. 3.

Sobre la adivinación babilónica, véanse A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 206-227; *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Estrasburgo 1966), del que importan sobre todos los trabajos de A. Falkenstein («"Wahrsagung" in der sumerischen Überlieferung»), A. Finet («La place du devin dans la société de Mari»), J. Nougayrol («Trente ans de recherches sur la divination

babylonienne, 1935-1963»), A. L. Oppenheim («Perspectives on Mesopotamien Divination»); véase también J. Nougayrol, «La divination babylonienne», en A. Caquot y M. Leibovici (comps.), *La divination*, París, 1968, págs. 25-81. Estos trabajos contienen abundantes bibliografías.

Sobre la oniromancia babilónica, véase A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book*, Filadelfia, 1956; Marcel Leibovici, «Les songes et leur interprétation à Babylone», en *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales, 2, París, 1959, págs. 65-85.

Sobre los horóscopos, véase A. Sachs, «Babylonian Horoscopes», *Journal of Cuneiform Studies*, 6 (1952), págs. 49-75; sobre la astrología, véanse Nougayrol, *La divination babylonienne*, págs. 45-61 y 78 (bibliografía); L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 308 y sigs.

Sobre los descubrimientos científicos, véanse O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence, 1957; id., «The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of the Antiquity and the Middle Ages», *Proceedings of American Philosophical Society*, 107 (1963), págs. 528-535; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 288-310.

Sobre la influencia de las ideas mesopotámicas, véase Oppenheim, *op. cit.*, págs. 67 y sigs. (bibliografía en pág. 356, n. 26); sobre las influencias atestiguadas en el Antiguo Testamento, véase la bibliografía de W. H. P. Römer, *Historia Religionum I*, Madrid, Cristiandad, 1973, págs. 181-182.

25. Para la historia general de Egipto, véase E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, París, 1946; John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (= *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951, 1958); William C. Hayes, *The Sceptre of Egypt I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*, Nueva York, 1953; Joachim Spiege, *Das Werden der altägyptischen Hoehkultur*, Heidelberg, 1953; F. Dumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, París, 1965. Excelentes precisiones en la obra publicada bajo la dirección de J. R. Hartis, *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1971.

Sobre las culturas prehistóricas de Egipto, véanse E. J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Londres, 1955; H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, Londres, 1951, págs. 41 y sigs., 100 y sigs.; Wilson, *The Culture...*, págs. 18 y sigs.; W. B. Emery, *Archaic Egypt*, Harmondsworth, 1963.

Se ignora aún cómo penetró la agricultura en Egipto. Es probable que se difundiera a partir de Palestina, ya que en Merimdé, cerca del Delta, se han exhumado rastros de una cultura neolítica (c. 4500 a.C.). Los muertos eran enterrados en las viviendas, pero sin ofrendas de objetos funerarios. La cultura del alto Egipto llamada «badariense» (por el nombre del lugar, Badari) conocía, aparte de la agricultura y la ganadería, una cerámica de colores negro y rojo. Los muertos eran enterrados en posición replegada; también se enterraban animales domésticos envueltos en lienzos. En comparación con Tell Halaf y Warka, estas culturas neolíticas egipcias resultan pobres y marginales.

Con la aparición de la cultura amratiense (Predinástico antiguo) surgen los primeros intentos de irrigación artificial con las aguas del Nilo. Se trabajan el cobre y la piedra, pero la cerámica resulta más tosca que la de época badariense (probablemente porque se empezó a confeccionar vasos de piedra; véase Clarke, *World Prehistory*, pág. 104). En las tumbas han aparecido ofrendas funerarias y figurillas de barro. Hasta el Predinástico tardío (Nagada II) no se introdujo la metalurgia, mil años después de su aparición en el Medio Oriente. Otros muchos elementos culturales fueron recibidos de Asia, pero con un retraso considerable. Los vehículos de ruedas, conocidos desde hacía mucho tiempo en Mesopotamia, no fueron introducidos en Egipto hasta el Imperio Nuevo (c. 1570 a.C.). La grandeza de la civilización egipcia comienza con la unificación de los dos países, el alto y el bajo Egipto. En cuanto a los inicios de la civilización urbana, de considerable interés para todo estudio comparativo, sus restos arqueológicos yacen enterrados bajo el barro del Nilo. Sobre las culturas badariense y amratiense, véase Müller-Karpe, *op. cit.* II, págs. 28-55, 339-345, 353-361.

La bibliografía publicada hasta el año 1948 está recogida en Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949³, págs. 3-10; véase

también *ibid.*, págs. 24-29, exposición crítica de las opiniones de K. Sethe, *Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, y de H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941; Berlín, 1956³, sobre las religiones primitivas de Egipto. Véase también R. Weill, «Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47 (1948), págs. 59-150.

Entre los estudios generales sobre las religiones de Egipto podemos señalar: Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlín-Leipzig, 1934); Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Werden der altägyptischen Religion*, Einsiedeln, 1949; J. Garnot Sainte-Fare, *Religions de l'Égypte*, París, 1951; S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico*, Milán, 1955; H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Nueva York, 1948; *La Royauté et les dieux*, París, 1951; R. T. Rundlé Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Londres, 1959. El libro de S. Morenz *La religion égyptienne*, París, 1962, constituye a la vez una puesta al día y una admirable síntesis realizada en la perspectiva de la historia general de las religiones. Véanse también C. J. Bleeker, «La religión del antiguo Egipto», en *Historia Religionum* I, Madrid, Cristiandad, 1973) 51-119; *Hathor and Thoth: Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden, 1973, 10 y sigs., 158 y sigs.; P. Derchain, «La religion égyptienne», en H. C. Puech (comp.), *Histoire des Religions* I (1970), págs. 63-140.

Indispensable por la riqueza documental y las referencias bibliográficas: Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952. Güther Roeder ha publicado recientemente una rica colección de textos admirablemente ilustrada: *Die ägyptische Religion in Text und Bild: I, Die ägyptische Götterwelt. II, Mythen u. Legenden um ägyptische Gottheiten u. Pharaonen. III, Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Ägypten. IV, Der Ausklang der ägyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube*, Zurich, 1959-1961.

Los documentos históricos son accesibles en la traducción de J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* I-V, Chicago, 1906-1907. Los *Textos de las Pirámides* han sido traducidos en diversas ocasiones (en

alemán por Sethe, en francés por Speleers, en inglés por Mercer); hemos seguido la traducción de R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, pero hemos utilizado también los fragmentos traducidos por Breasted, Weill, Clark, Sauneron y Yoyote.

Sobre el vocabulario religioso, véase C. J. Bleeker, «Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Agypten», en *Trauels in the World of the Old Testament. Studies presented to Professor M. A. Beek*, Assen, 1974, págs. 12-26.

26. Puede verse una exposición sistemática de las cosmogonías egipcias en la obra de S. Sauneron y J. Yoyote, «La naissance du monde selon l'Égypte ancienne», en *La naissance du Monde*, París, 1959, págs. 19-91. Véanse también las traducciones de J. Wilson, *ANET*, págs. 3-10.

Las distintas doctrinas cosmogónicas han sido discutidas por Vandier, *La religion égyptienne*, págs. 57 y sigs. Véase también el análisis de Clark, *op. cit.*, págs. 35 y sigs., y especialmente Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 211 y sigs. Sobre la cosmogonía de Hermópolis, véase S. Morenz y J. Schubert, *Der Gott auf der Blume, eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona, 1954. Sobre la virtud creadora del verbo, véase J. Zandee, «Das Schöpferwort im alten Ägypten», *Verbum. Studia Theologica Rheno-Traiectina*, 6 (1964), págs. 33 y sigs.

La importancia adquirida por Tebas a partir de finales del tercer milenio proyectó al primer plano a su dios, Amón (que fue oportunamente asociado a Ra). Pero la cosmogonía efectuada por Amón se copió de los sistemas de Heliópolis y de Menfis; véanse los textos, traducidos y comentados por Wilson, *ANET*, págs. 8-10; Sauneron y Yoyote, págs. 67 y sigs.

Sobre el simbolismo de la colina primordial y sobre el espacio sagrado, véanse Hellmut Brunner, «Zum Raumbegriff der Ägypter», *Studium Generale*, 10 (1957), págs. 610 y sigs.; A. Saleh, «The So-called "Primeval Hill" and other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology», *Mitt. d. Deutschen Instituts, Kairo*, 25 (1969), págs. 110-120; I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, Harmondsworth,

1961); J. Leclant, «Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique», *Revue de Synthèse*, 90 (1969); Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischer Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zurich-Neukirchen, 1972, págs. 100 y sigs. (estudio comparativo, admirablemente ilustrado).

Había numerosos mitos sobre el origen del hombre; según una versión, Ptah le había modelado el cuerpo con arcilla sobre un torno; véase Bonnet, *Reallexikon*, pág. 617; en el alto Egipto, el demiurgo era Chmun, (Bonnet, *ibíd.*, pág. 137). No se conoce ningún mito sobre el origen de la muerte; una rápida alusión (*Pyr.*, § 1466) evoca el tiempo mítico «antes de que existiera la muerte».

El mito sobre la destrucción de los hombres es muy antiguo; véase la bibliografía en Vandier, *Rel. égypt.*, pág. 53. Véase el *Libro de la Vaca*, trad. por Alexander Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Nueva York, 1955, pág. 27. Cuando Ra advirtió que Hathor estaba decidida a aniquilar la raza humana, hizo derramar durante la noche cerveza del color de la sangre; cuando, por la mañana, Hathor se disponía a reemprender la carnicería, bebió tal cantidad que cayó ebria.

Los hombres habían decidido rebelarse porque Ra se había hecho demasiado viejo. En efecto, después del episodio que acabamos de relatar, Ra decidió abandonar la soberanía del mundo. Reconoció ante los dioses que su cuerpo estaba tan débil como en la época primordial, y pidió a su hija Nut que lo alzara hasta el cielo (*Libro de la Vaca*, en Piankoff, *Shrines*, pág. 29). Le sucedió Shu o Geb. La «vejez» y la impotencia de Ra, y sobre todo su retiro en el cielo, constituyen los elementos de un tema místico abundantemente atestigüado: la transformación de un dios celeste, creador y cosmócrata, en *deus otiosus*. El hecho de que en la versión egipcia sea un dios solar el que se convierte en *deus otiosus* descubre la reinterpretación de los teólogos.

27. Sobre la divinidad de los reyes, véase A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, obra en gran parte superada; H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der*

Theologie der alten Ägypter, Glückstadt, 1939; H. Frankfort, *La Royauté et les dieux*, París, 1951, págs. 37-288; G. Posener, *De la divinité du pharaon*, París, 1960; H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden, 1960; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1964.

Sobre «Menes» como creador del Egipto unificado, véase Frankfort, págs. 42 y sigs. La realeza aparece ya a finales de la época pre-dinástica. Frankfort insiste en el origen ideológico de la «doble realeza» (es decir, la soberanía sobre el alto y el bajo Egipto). Esta fórmula política expresaba la tendencia del espíritu egipcio «a entender el mundo en términos dualistas como una serie de contrastes en equilibrio estable» (*La Royauté*, pág. 44). Las formas dualistas de la realeza egipcia no eran consecuencia de ciertos accidentes históricos, sino que encarnaban esa idea especialmente egipcia según la cual una totalidad abarca los contrarios» (ibíd., pág. 45).

Frankfort recuerda algunos paralelos africanos por los que se podría explicar el origen de esta ideología «dualista» egipcia (ibíd., págs. 38 y sigs.). Encontraremos otros ejemplos de diadas y polaridades; véase, de momento, *La Nostalgie des Origines*, París, 1971, págs. 249 y sigs.

Sobre la significación de la *ma'at*, véanse Bonnet, *Reallexikon*, págs. 430-434; Frankfort, *Ancient Egypt. Rel.*, págs. 53 y sigs., 62 y sigs.; Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie*, París, 1956); Morenz, *La rel. égypt.*, págs. 156-174, con bibliografía.

Sobre la tendencia hacia lo impersonal, véanse A. de Buck, *Het Typische en het Individuele by de Egyptenaren*, Leiden, 1929; «Ludlow Bull, Ancient Egypt», en Robert C. Dentan (comp.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, Yale Univ. Press., 1955, págs. 1-34.

Sobre los cultos y las fiestas, véase Vandier, *La rel. égypt.*, págs. 165-203; Morenz, *Rel. égypt.*, págs. 115-152 (excelente discusión comparativa, con bibliografía reciente). La obra de Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, París, 1902, es útil todavía. Véanse también H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit*, Leiden, 1953; J. Garnot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes des Pyramides*,

París, 1954; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París, 1967.

Sobre la fiesta del *sed*, lo esencial se encuentra en Vandier, págs. 200-202; excelente análisis, con referencias a las fuentes literarias e iconográficas, en Frankfort, *Royauté*, págs. 122-136.

Sobre la fiesta de Min, véase H. Gauthier, *Les fetes du dieu Min*, El Cairo, 1931; Vandier, *op. cit.*, págs. 202-203; Frankfort, *Royauté*, págs. 259-262.

28. La ascensión del faraón al cielo según los *Textos de las Pirámides* ha sido descrita por J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, 1912, págs. 70-141, y por R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, París, 1936.

No es seguro que el epíteto *maâ-kheru* («justo de voz»), «que aparece a continuación del nombre de todos los difuntos a partir del Imperio Medio», deba traducirse por «bienaventurado, beatificado, sino que más bien expresa la idea de que el difunto se ha beneficiado de los «ritos osiacos»; J. Yoyote, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», pág. 37 (véanse notas bibliográficas del § 33).

29. Existe una abundante literatura sobre Osiris. Recordemos únicamente los títulos más importantes: Bonnet, *Reallexikon*, págs. 568-576; Vandier, *La rel. égypt.*, págs. 58 y sigs., 81 y sigs., 134 y sigs., etc.; Frankfort, *Royauté*, págs. 251 y sigs.; Rundle Clark, *Myth and Symbol*, págs. 97 y sigs.; E. Otto, M. Hirner, *Osiris und Amun*, Munich, 1960. La obra de E. A. Wallis Budge, *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection*, 2 vols.; Londres, 1911, Nueva York, 1961¹, es todavía útil por sus documentos, la iconografía y los paralelos africanos. Durante la moda lanzada por Frazer, se veía en Osiris exclusivamente un dios agrario; esta interpretación, defendida en Francia por A. Moret, fue criticada y rechazada, entre otros, por Émile Chassinat en su obra póstuma, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac* I, El Cairo, 1966, págs. 30 y sigs. Lo que parece más seguro es el carácter complejo de Osiris, dios cósmico y a la vez funerario, repre-

sentante de la fecundidad universal y también de la realeza, Señor del juicio de los muertos y, más tarde, divinidad de los «Misterios».

Los mitos de Osiris durante el Imperio Medio y el Imperio Nuevo han sido resumidos por Vandier, *op. cit.*, págs. 48-51.

Los *Textos de los Sarcófagos* han sido editados por A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts I-VI*, Chicago, 1935-1950. Realiza actualmente su traducción R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts I*, Warminster, 1974.

Sobre el culto de Osiris, véanse los dos volúmenes de Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*; Rundle Clark, págs. 132 y sigs. (la erección de la columna *djed*, símbolo de la espina dorsal del dios), págs. 157 y sigs.; Frankfort, *Royauté*, págs. 251 y sigs.

Sobre Horus y Seth, véase Bonnet, págs. 307-318, 702-715, con la bibliografía esencial. véase también H. de Velde, *Seth, god of confusion* (1967).

30. Sobre el primer Período Intermedio, véanse H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Ägyptens*, Roma, 1949; Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, págs. 104-124; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, págs. 213 y sigs.

Las composiciones literarias discutidas en el texto han sido traducidas por Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, Londres, 1927. Reedición de esta obra, con una importante introducción de W. K. Simpson, *The Ancient Egyptians*, Nueva York, 1966, págs. 75 y sigs. (*Instrucciones para el rey Meri-ka-ré*), págs. 92 y sigs. (*Ipu-wer*), págs. 132 y sigs. (*El Canto del Arpista*), págs. 86 y sigs. (*Disputa de un hombre cansado...*) Hemos seguido en especial las traducciones de Wilson, *ANET*, págs. 405 y sigs., 441 y sigs., 467. R. O. Faulkner ha ofrecido una nueva traducción de *La disputa de un hombre fatigado...* en *Journal of Egyptian Archaeology*, 42 (1956), págs. 21-40 (*The Man who was Tired of Life*). R. J. Williams ha examinado la literatura reciente sobre el mismo texto, véase *ibid.*, pág. 48 (1962), págs. 49-56. Han sido publicados numerosos trabajos sobre *Las Amonestaciones del profeta Ipu-wer*; véase la bibliografía en W. K. Simpson, en la introducción a la reedición del libro de Erman en la colección Harper Torchbooks, XXIX-XXX, véase en *ibid.*, XXVIII un análisis de los trabajos recientes sobre las

Instrucciones para Meri-ka-ré. Precisemos que este último texto es muy extenso y que no siempre resulta inteligible.

Sobre la literatura del Período Intermedio de la XII Dinastía, véase G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*, París, 1956.

31. Sobre el Imperio Medio, véanse H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, Nueva York, 1947; Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, págs. 124-153; Drioton-Vandier, págs. 234 y sigs. Los faraones emprendieron trabajos considerables (añadieron 27.000 acres de tierra arable cerca de Fayum, etc.). Sin practicar una política de conquista, Egipto era una potencia respetada y temida en el Mediterráneo, el Egeo y el Cercano Oriente.

Sobre los hicsos, véanse Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered*, Chicago, 1939; Winlock, *op. cit.*, los dos últimos capítulos; Wilson, págs. 154-165; T. Säve-Söderbergh, «The Hyksos Rule in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 37 (1951), págs. 53-72; Theodore Burton-Brown, *Early Mediterranean Migrations*, Manchester, 1959, págs. 63 y sigs. En cuanto a la xenofobia de los egipcios, es preciso tener en cuenta que durante mucho tiempo no reconocieron la «humanidad» de los extranjeros; ésta es la razón de que fueran sacrificados; véase Wilson, 139 y sigs. Sobre este problema, véase F. Jesi, «Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique», *JNES*, 17 (1958), págs. 194-203. Ya durante el primer Período Intermedio se acusaba a los «asiáticos» de haber fomentado la anarquía, a pesar de que en aquella época su número era insignificante (véase Wilson, págs. 110 y sigs.). Hasta la conquista por los hicsos no se establecerían masivamente los «asiáticos» en la región del Delta.

Sobre el papel desempeñado por el gran sacerdote de Amón, véanse G. Lefèbvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amón de Karnak jusqu'à la XXI^e Dynastie*, París, 1929; Vandier, *op. cit.*, págs. 170 y sigs.; Wilson, *Culture*, págs. 169 y sigs.

El gran himno a Amón-Ra ha sido traducido en varias ocasiones; véase Wilson, *ANET*, págs. 365-367; Erman-Blackman, págs. 283-

287. Este himno está inspirado en la teología menfita (Erman, *Religion*, pág. 119), hecho que ilustra la tendencia de la religiosidad egipcia a adoptar y reinterpretar las doctrinas tradicionales. También es importante el que ha sido llamado «himno universalista al sol», publicado y traducido por A. Varille, en *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 41 (1942), págs. 25-30; véase también la traducción de Wilson, *ANET*, págs. 367-369.

32. Sobre la «revolución de Amarna», véanse J. D. S. Pendlebury, *Tell-et-Amarna*, Londres, 1935; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, págs. 86 y sigs., 334 y sigs.; Wilson, *op. cit.*, págs. 212 y sigs.; Rudolph Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, supl. *JAOS*, 14, 1952; Cyril Aldred, *New Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty*, Londres, 1951, especialmente págs. 22 y sigs.

El gran himno a Atón ha sido traducido por Erman-Blackman, *op. cit.*, págs. 288-291; Breasted, *The Dawn of Conscience*, Nueva York, 1953, págs. 281-286; Wilson, *ANET*, págs. 369-371.

Sobre la continuidad Amón(-Ra)-Atón, véase A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Nueva York, 1955, págs. 4 y sigs.

33. Édouard Naville llamaba «Letanía del Sol» a uno de los textos más importantes del Imperio Nuevo. Seguimos la traducción de Piankoff, *The Litany of Re*, Nueva York, 1964, págs. 22-43. Véanse también los textos traducidos por el mismo autor en su obra *The Tombs of Ramesses VI*, Nueva York, 1954.

Hay numerosas traducciones del *Libro de los Muertos*; seguimos la más reciente, que es la debida a T. C. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day*, Chicago, 1974. Sobre los restantes libros funerarios (*El Libro de lo que hay en el más allá; El Libro de las Puertas; El Libro de la Noche*), véase Vandier, págs. 107 y sigs., 128-129. Para *El Libro de los dos Caminos* hemos utilizado la traducción de Piankoff, *The Wandering of the Soul*, Princeton, 1974, págs. 12-37. Véase también S. Morenz, *Altägyptischer Jenseitsführer. Papyrus Berlin 3127*, Frankfurt, 1966.

El mundo infraterrestre de los muertos, *duat*, aparece atestigüado ya en los *Textos de las Pirámides*; véanse los ejemplos citados por

Breasted, *Development*, pág. 144, n. 2. Sobre las representaciones de los infiernos, véase Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlín, 1968. Descripción y traducción de los textos en la obra de E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell I-III*, reedición en un solo volumen, Londres, 1925. Los elementos «negativos» de la muerte, considerada como el enemigo por excelencia del hombre, fueron minuciosamente analizados por J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden 1960, págs. 5-31 (presentación general), págs. 45-111 (vocabulario para expresar los distintos aspectos de la muerte: descomposición total, destrucción, cárcel, etc.). El libro de H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 1926, Berlín 1956², es todavía el mejor estudio de conjunto, a pesar de ciertas interpretaciones excesivamente personales. Se hallará lo esencial sobre el culto de los muertos (momificación, funerales, tumbas, mastabas, pirámides, hipogeos) en Vandier, *op. cit.*, págs. 111-130 (con abundante bibliografía).

Para los egipcios, como ocurre con otros pueblos de la Antigüedad (India, China, Grecia, etc.), la muerte no significaba únicamente la separación del cuerpo y el alma, sino que venía además a poner de manifiesto la distinción entre los tres principios espirituales: *akh*, *ba* y *ka*. El primero «designa esencialmente la fuerza divina, la fuerza sobrenatural» (Vandier, pág. 131). El sentido del término («brillante, glorioso»), indica la naturaleza celeste de los muertos. (De hecho, cuando a los muertos se les llama *akhu*, es que son considerados seres sobrenaturales, moradores del cielo; véase Frankfort, *Royauté*, pág. 104). El *ba*, representado, igual que *akb*, bajo la forma de un pájaro, constituye el «alma» propiamente dicha. «El *ba* necesitaba del cuerpo o al menos de una estatua del difunto para conservar su identidad. Era imaginado como rondando la tumba y uniéndose finalmente al cuerpo después de haber vagado por los campos y bosquesillos» (Frankfort, *Royauté*, pág. 103; véase *Ancient Egyptian Religion*, págs. 96 y sigs.). El *ba* es el difunto mismo bajo un aspecto diferente. Por el contrario, el *ka*, que nunca es representado, no está individualizado; este término puede ser traducido por «fuerza vital». El *ka* pertenece al individuo mientras vive, pero le

sigue también al más allá (Frankfort, *Royalauté*, pág. 104). Sobre los monumentos sólo figura el *ka* del rey. «Nacido con el rey como su gemelo, le acompaña a lo largo de la vida como un genio protector; actúa como un doble y un protector del rey en la muerte» (ibíd., pág. 110).

Es importante tener en cuenta que los textos del Imperio Antiguo sólo hablan del *ba* del rey. «Dicho de otro modo: los egipcios de época alta no tenían *ba*» (Morenz, *La Religion égyptienne*, pág. 266). Hasta el primer Período Intermedio no se generaliza la posesión del *ba*. Evidentemente, se trata de una «situación literaria»; ignoramos la realidad histórica. Pero es significativo que también en este caso el «ejemplo» del faraón constituya el modelo progresivamente imitado por los menos privilegiados. Véanse también L. Greven, *Der Ka in Theologie und Königs kult der Ägypter des Alten Reiches*, Glückstadt, 1952, y Louis Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968.

Sobre el juicio, véanse E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, El Cairo, 1949; Vandier *op. cit.*, págs. 134 y sigs.; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, 1935; J. Yoyote, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», en *Le Jugement des Morts*, Sources Orientales, 4, París, 1961, págs. 16-80, con traducción de textos, comentarios y bibliografía. Véase también M. Guilmot, «L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque», *RHR*, 166 (1964), págs. 1-20.

Sobre la declaración de inocencia, véase E. Drioton, «Contribution à l'étude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Les confessions négatives», en *Recueil d'Études égyptiennes dédiées à la mémoire de J. F. Champolion*, París, 1922, págs. 545-564. Ciertas ideas y creencias del capítulo 125 son antiguas; «se remontan, al menos, hasta la época de las pirámides. Del "código de moral" negativo y positivo incluidos en el capítulo 125 hay trazos que se remontan hasta las Dinastías V y VI» (Yoyote, *op. cit.*, pág. 63). R. Pettazzoni ha señalado algunos paralelos etnográficos a la confesión negativa; véase *La confessione dei peccati II*, Bolonia, 1935, 21, págs. 56-57.

El texto funerario *Libro de la Vaca del Cielo* insiste en el valor mágico de su contenido. Quien conozca sus palabras, escribe, «no tendrá que doblegarse ante el tribunal ... y todas las maldades que hubiera podido cometer en la tierra no serán contadas» (trad. Yoyote, pág. 66; véase la traducción completa del *Libro de la Vaca* en Piankoff, *Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 27-34). La exaltación de la «ciencia» por encima de la moral constituye un *leitmotiv* del pensamiento indio desde los *Brāhmanas* y las Upanishads hasta el tantrismo.

34. Existe una bibliografía considerable sobre las culturas megalíticas. Hemos analizado las aportaciones más importantes en un estudio de próxima aparición: «Megaliths and History of Religions».

Debemos una excelente introducción a Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe*, Londres, 1958; Pelican Books, 1962, con un *addendum*, págs. 143-146, con la nueva cronología establecida mediante el C¹⁴; efectivamente, esta nueva cronología invalida en gran parte la tesis sostenida por el autor; véase *infra*, § 36). Véanse también Fernand Niel, *La civilisation des mégalithes*, París, 1970, y las bibliografías recogidas por Glyn Daniel y J. D. Evans, «The Western Mediterranean», en *Cambridge Ancient History II*, 1967, cap. XXXVII, págs. 63-72.

Los monumentos megalíticos de España y Portugal han sido estudiados de manera exhaustiva por Georg y Vera Leisner, *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Der Süden*, Berlín, 1943; *Der Western I-III*, Berlín, 1956, 1959, 1960. Véanse también L. Pericot (comp.), *Corpus de sepulcros megalíticos*, fasc. 1-2, Barcelona, 1961, fasc. 3, Girona, 1964; L. Pericot, *Los sepulcros megalíticos catalanes y la cultura pirenaica*, Barcelona, 1951.

Sobre los monumentos megalíticos de Francia, véanse Z. Le Rouzic, *Carnac*, Rennes, 1909; id., *Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer*, Carnac, 1907-1953, Glyn Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of France*, Londres, 1960; id., *The Megalith Builders*, 95-111; E. Octobon, «Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées», *Revue Anthropologique* (1931), págs. 291-579; M. y J.

Péquart y Z. Le Rouzic *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan*, París, 1927. Sobre las culturas megalíticas de las Islas Británicas, véase G. Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of England and Wales*, 1950; id., *The Megalith Builders*, págs. 112-127 y la bibliografía recogida *infra*, § 35.

Sibylle von Cles-Reden ha realizado una presentación popular ilustrada con un gran número de admirables fotografías, *The Realm of the Great Goddess. The Story of the Megalith Builders*, Londres, 1961).

Dominik Wölfel consagra una gran parte de su estudio «Las religiones de la Europa preindogermánica», en *Cristo y las religiones de la tierra I*, Madrid, 1968, págs. 151 y sigs., especialmente 158-242, a la religión de los creadores de los monumentos megalíticos. Este trabajo se ha de consultar con precaución. Presentación sucinta, pero redactada antes de los análisis por C¹⁴ en J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 212 y sigs.

Sobre los menhires, Horst Kirchner ha publicado un trabajo muy erudito, «Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke», *Abh. d. Akad. in Mainz, Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse* (1955), págs. 609-816.

35. De la abundante bibliografía relativa a Stonehenge sólo recogeremos algunos trabajos recientes: R. J. C. Atkinson, *Stonehenge*, Harmondsworth, 1960; A. Thom, *Megalithic Sites in Britain*, Oxford, 1967; G. S. Hawkins, *Stonehenge Decoded*, Londres, 1966; sobre esta obra, véase la crítica de R. J. C. Atkinson: *Nature*, 210 (1966), págs. 1320 y sigs.; Collin Renfrew, *Before Civilization*, Londres y Nueva York, 1973, págs. 120 y sigs., 214 y sigs.

Recuérdese que en la Francia meridional se ha identificado un gran número de tumbas megalíticas (itres mill), más de seiscientas sólo en el departamento de Aveyron, es decir, el doble que en Inglaterra y el País de Gales; véase Daniel y Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 38. Los dólmenes del departamento del Hérault fueron estudiados exhaustivamente por J. Arnal: *Prehistoire*, 15 (1963). En la Francia meridional se encuentran también las únicas estatuas-menhires conocidas hasta ahora.

Sobre la prehistoria de Malta, véanse J. D. Evans, *Malta*, Londres, 1959; id., *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, Londres, 1971; Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, págs. 3-58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 147 y sigs.

Zuntz ha demostrado la importancia de la espiral en la ornamentación de los templos malteses y ha identificado las influencias danubianas (figurillas de Cirna); véase *op. cit.*, págs. 25 y sigs.

36. Gordon Childe resumió sus puntos de vista sobre la difusión de la «religión megalítica» en su último libro, *The Prehistory of European Society*, Pelican Books, 1958, págs. 124-134.

Según Glyn Daniel, el comienzo de la construcción de tipo megalítico está relacionado directamente con la llegada de los minoicos o los micénicos al Mediterráneo central y occidental (*The Megalithic Builders of Western Europe*, pág. 135). Se trata de un avance comercial y colonial, pero la colonización fue obra de un pueblo dotado de una fuerte creencia religiosa que poseía unas prácticas funerarias muy complicadas. Daniel se pregunta por qué los monumentos megalíticos contienen tan pocos objetos en metal, a pesar de que sus constructores explotaban las minas y se ocupaban sobre todo del comercio de los metales. Estima este autor que los inmigrados se abstienen de enterrar sus útiles de metal intencionadamente, y que en su lugar depositaban en las tumbas réplicas de piedra (pág. 137).

El subtítulo del libro de Collin Renfrew, *Before Civilization*, resulta significativo: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Véase también, id., «Wessex without Mycenae», *Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63 (1968), págs. 277-285; «Malta and the calibrated radiocarbon chronology», *Antiquity*, 46 (1972), págs. 141-145; «New Configurations in Old World Chronology», *World Archaeology*, 2 (1970), págs. 199-211.

37. Numerosos autores han reaccionado contra la inhibición provocada por las extravagancias de G. Elliott Smith y J. W. Perry, y han examinado el conjunto de las culturas megalíticas de la pro-

tohistoria; véanse, por ejemplo, A. Serner, *On «Dyss», Burial and Beliefs About the Dead During the Stone Age with Special Regard to South Scandinavia*, Lund, 1938; H. C. Bandi, «La repartition des tombes mégalithiques», *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 12 (1946) págs. 39-51; V. Gordon Childe, «Megaliths», *Ancient India*, 4 (1947-1948) pág. 413. Aparte de R. Heine-Geldern, sólo un investigador ha estudiado conjuntamente los dos grupos de culturas megalíticas, es decir, las prehistóricas y las culturas etnográficas, pero limitando su tarea a los menhires; nos referimos a Josef Röder, *Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und völkerkundliche Studie* (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde I, Neuwied am Rhein, 1949).

En cuanto a las aportaciones de R. Heine-Geldern, las más importantes son: «Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien», *Anthropos*, 13 (1928), págs. 276-315; «Prehistoric Research in the Netherlands Indies», en P. Honig y F. Verdoorn (comps.), *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, Cambridge, Mass., 1945, págs. 129-167; «Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung», *Anzeiger der phil.hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 94 (1957), págs. 251-262; «Das Megalithproblem», en *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit-Symposium*, 1958 (1959), págs. 162-182. La bibliografía de Heine-Geldern está recopilada y analizada en H. H. E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotated Bibliography*, Canberra, 1967, págs. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.

La hipótesis de Heine-Geldern y las objeciones de sus críticos se estudian en nuestro trabajo «Megaliths and History of Religions».

38. Una bibliografía sumaria sobre Harappa y Mohenjo-daro en M. Eliade, *Le Yoga*, ed. 1975, pág. 417. La obra esencial es todavía la de sir John Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Culture I-III*, Londres, 1931, pero ha de ser completada con algunos trabajos recientes que recogen los resultados de las excavaciones posteriores a 1930; E.

J. Mackay, *The Indus Civilization*, Londres, 1935; *Further Excavations at Mohenjo-daro*, Delhi, 1938; *Chanhudaro Excavations 1935-36*, Nueva Haven, 1943; M. S. Vats, *Excavations at Harappa*, Delhi, 1940; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1950; J. M. Casal, *La civilisation de l'Indus et ses énigmes*, Paris, 1969, con las observaciones de Maurizio Tosi, *East and West*, 21 (1971), págs. 407 y sigs.; Bridget y Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, Pelican Books, 1968, con una rica bibliografía crítica; sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1968, edición totalmente refundida de la obra publicada en 1953; Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization*, Nueva York, 1971, trabajo de síntesis en que el autor resume también los resultados de sus trabajos de excavación en el Pakistán occidental, concretamente en el valle del Quetta, la región de Zhob y Loralai y el Seistán.

Paul Wheatley estudió también los centros ceremoniales harapienses en su importante obra *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971, especialmente págs. 230 y sigs.

Sobre el simbolismo del «centro del mundo», véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969, págs. 13 y sigs.; íd., «Centre du Monde, Temple, Maison», en *Le symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, págs. 57-82.

Sobre el simbolismo cosmológico de las ciudades tradicionales, véase Werner Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, 1961.

39. Sobre la religión del Indo, véanse *Le Yoga*, págs. 348 y sigs.; sir John Marshall, *op. cit.* I, págs. 50 y sigs.; Piggott, *Prehistoric India*, págs. 200 y sigs.; Wheeler, *The Indus Civilization*, págs. 108 y sigs.; Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, págs. 311 y sigs.; Fairservis, págs. 292 y sigs. Todos estos autores reconocen el carácter «hinduista» de la religión harapiense y subrayan la continuidad de ciertos objetos culturales, símbolos y figuras divinas desde la protohistoria hasta la época moderna. La unanimidad es significativa, ya que estos arqueólogos han dirigido excavaciones en la India, lo que significa que

su competencia científica se halla felizmente complementada por un conocimiento directo del país.

La «continuidad» ha sido conformada también por las investigaciones de Mario Cappieri, «Ist die Induskultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?», *Anthropos*, 60 (1965), págs. 719-762. W. Koppers ha señalado analogías precisas entre ciertos ritos de la fecundidad practicados en la India central y la iconografía harapiense; véase «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur», *Geographica Helvetica*, 1 (1946), págs. 165-177. Por su parte, Josef Haeckel ha estudiado en algunas aldeas del Gujerat las ceremonias relacionadas con los «jardines de Adonis». El sabio austríaco explica la presencia de este rito, específicamente mediterráneo, por el hecho de que los creadores de la civilización del Indo eran cultivadores precarios llegados del Irán; en consecuencia, participaban de la civilización protohistórica del Oriente Medio y del Mediterráneo; véase «Adonisgärtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik», *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I (1972), págs. 167-175.

La continuidad es discutida, entre otros, por H. P. Sullivan, «A reexamination of the religion of the Indus civilization», *HR*, 4 (1964), págs. 115-125, y J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 19-37.

R. L. Raikes insistió en la importancia decisiva de los movimientos sísmicos y las inundaciones en las ruinas de Mohenjo-daro; véase «The Mohenjo-daro Floods», *Antiquity*, 39 (1965), págs. 196-203; «The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization», *American Anthropologist*, 65 (1963), págs. 655-659; *ibíd.*, 66 (1964), págs. 284-299, y especialmente *Wafer, Weather and Archaeology*, Londres, 1967. La incontestable degradación del nivel económico y cultural en las fases finales de Mohenjo-daro se vio ciertamente agravada por la desmoralización consecuente. Los repetidos diluvios. Pero el golpe de gracia parece haber sido dado por los invasores venidos del Este, probablemente inmigrados ariófonos. Las excavaciones han exhumado las huellas de una matanza final, después de la cual dejó de

existir Mohenjo-daro; véase Wheeler, *op. cit.*, págs. 129 y sigs. y la bibliografía citada *infra*, § 64.

40. La obra fundamental para la prehistoria y la protohistoria de Creta es todavía la de sir Arthur Evans, *The Palace of Minos I-V*, Londres, 1921-1950; véase también A. J. Evans y J. L. Myres, *Scripta Minoa II* (1952); P. Demargne, *La Crète dédalique*, París, 1947; L. Cottrell, *The Bull of Minos* (1956); R. L. Palmer, *Mycenians and Minoans*, Londres, 1961; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962, con abundante bibliografía en las págs. 355-368; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton, 1962.

Sobre las religiones cretenses, véase en especial Charles Picard, *Les Religions préhelléniques: Crète et Mycènes*, París, 1948, con excelentes bibliografías, y M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950². Véanse también A. W. Persson, *Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1950; M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1956; L. A. Stella, «La religione greca nei testi micenei», *Numen*, 5 (1958) págs. 18-57; S. Luria, «Vorgriechische Kulte», *Minos*, 5 (1957), págs. 41-52; M. Lejeune, «Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens», en *Hommage à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 129-139; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (Nueva York 1962); H. van Effenterre, «Politique et Religion dans la Crète minoenne», *Revue Historique*, 229 (1963), págs. 1-18.

Sobre las grutas sagradas, véase n. 42 y P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1958), págs. 27-50; *Fonction des cavernes crétoises*, París, 1964, especialmente páginas 162 y sigs. sobre la gruta de Skotino como lugar de iniciaciones.

Sobre el laberinto y su función iniciática, véanse W. A. Matthews, *Mazes and Labyrinths: A General Account of their History and Development*, Londres, 1922; W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern*, Oxford, 1936; K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Zurich, 1950; Oswald F. A. Menghin, «Labyrinth, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen

Welt. Beiträge zur Interpretation prähistorischer Felsgraphik», en *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim I*, Berlín, 1969, págs. 1-13; Philippe Borgeaud, «The open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context», *HR*, 14 (1974), págs. 1-27.

Es importante señalar la ausencia total de construcciones semejantes a lo que más tarde será el templo clásico. El único ejemplo de santuario público es el de Gurnia, pero también éste, según Nilsson, deriva del culto doméstico. Incluso los rituales de tipo agrario se celebraban en los patios del palacio.

41. Sobre las diosas desnudas, véanse Picard, *Rel. préhell.*, págs. 48 y sigs., 111 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 397 y sigs.

Sobre los cultos de la vegetación, véase Persson, págs. 25 y sigs.; Picard, *op. cit.*, págs. 91 y sigs.

Sobre la función religiosa del toro y las corridas sagradas, véase Persson, págs. 93 y sigs., así como la bibliografía crítica recogida en Picard, pág. 199; véase también J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, págs. 73 y sigs.

Sobre la doble hacha, véase Picard, págs. 200-201; Hutchinson, *Prehistoric Crete*, págs. 225 y sigs.

Sobre la tumba del rey-sacerdote de Cnossos, véanse C. F. Lehman-Elaupt, «Das Tempel-Grah des Priesterkönigs zu Knossos», *Klio*, 25 (1932), págs. 175-176; Picard, *op. cit.*, págs. 173.

Sobre el sarcófago de Haghia Triada, véanse R. Paribeni, «*Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*», en *Monum. Antichi public. Accademia dei Lincei* 19, págs. 5-86, láminas I-III, y las reproducciones en J. Harrison, *Therms*, Cambridge, 1912 y 1927², págs. 159, 161-177, figs. 31-38; F. von Duhn, «Der Sarkophage aus H. Triada», *ARW*, 12 (1909), págs. 161-185; Nilsson, *Minoan-Mycenian Religion*, págs. 426-443; Picard, *op. cit.*, págs. 107 y sigs., 168 y sigs.

42. Sobre la continuidad de las estructuras prehelénicas, véase Charles Picard, *op. cit.*, págs. 201 y sigs., 221 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*; Hutchinson, *op. cit.*, 199 y sigs.

«En general, asistimos a una prolongación más o menos conservadora ... del panteón minoico y del mundo de los seres sobrenaturales anterior a la época micénica» (Picard, pág. 252). El eminente arqueólogo puso de relieve cómo la disposición de los templos «mistericos» deriva de las instalaciones constatadas en la Creta prehelénica: «Hay barreras, zonas de acceso limitado, *abata*, *adyta*; las cistas, hundidas todavía en tierra, de los "templos-depositos" de Cnossos son preludio de las cistas eleusinas: cofres sagrados portátiles, pero sobre los que las dos diosas se asocian en ocasiones. En Mallia, un gran *kerros* circular, con cazoletas para ofrendas, aparece sobre el pavimento de una sala del palacio, en contacto directo con la tierra; con razón se ha señalado la analogía de tales dispositivos con los de la necrópolis principesca de la misma Mallia; en ellos tenemos los instrumentos principales de un culto a la vez agrario y funerario, el mobiliario sagrado de las ceremonias al parecer místicas en honor de una Tierra-madre protectora a la vez de los vivos y de los muertos» (*op. cit.*, pág. 142). Véanse §§ 97-99.

P. Faure considera a Britomartis como la diosa tutelar de Skoiteino, de este modo «se explican los hechos del culto que se comprueba allí, incluidos los hechos modernos como la celebración de Santa Parasceve» «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 40. Sobre Britomartis, véase también Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, págs. 179 y sigs.

Sobre las influencias egipcias (psicostasia, momificación parcial de los cadáveres, adopción de máscaras de oro, etc.), véase Picard, págs. 228 y sigs., 279 y sigs. Las máscaras de oro tenían por objeto transformar al difunto en un ser sobrenatural de rasgos incorruptibles, semejante a las estatuas de los inmortales; véase *ibid.*, pág. 262.

43. Sobre la historia y la cultura de los hititas, véanse A. Goetze, *Kleinasien*, 1957²; O. R. Gurney, *The Hittites*, Harmondsworth, 1952, 1954, reimpr. 1972.

Sobre los hurritas, véanse E. A. Speiser, «The Hurrian participation in the civilization of Mesopotamia, Syria and Palestine», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1 (1953), págs. 311-327; Fl. Imperati, *I Hurriti* (Flo-

rencia 1964); R. de Vaux, «Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible», *Revue Biblique*, 74, págs. 481-503 y en *Historia antigua de Israel I*, págs. 83 y sigs.

Para los textos hititas cuneiformes y las traducciones publicadas hasta 1958, véase E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», *Revue Hittite et Asiatique*, 14 (1956), págs. 33-38, 69-116; 15 (1957), págs. 30-89; 16 (1958), págs. 18-64.

Los textos más importantes han sido traducidos por A. Goetze, *ANET*, págs. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404, y por H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra y otros autores, cuya bibliografía se hallará en Gurney, *op. cit.*, pág. 224. La traducción francesa más reciente es la de Maurice Vieyra, en la obra *Les Religions du Proche-Orient* (1970), págs. 525-566.

Entre las representaciones generales de la religión hitita, señalaremos: R. Dussaud, «La religion des Hittites et des Hourites», en E. Dhorme, R. Dussaud, *La religion de Babylonie...*, págs. 333-353; H. Güterbock, *Hittite Religion*, en V. Ferm (comp.), *Forgotten Religions*, Nueva York, 1950, págs. 81-109; «Hittite Mythology», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, 1961, págs. 141-179; H. Otten, «Die Religionen des Alten Kleinasien», en *Handbuch der Orientalistik VIII*, 1964, págs. 92-116; Maurice Vieyra, *La religion de l'Anatolie antique*, en *Histoire des Religions I*, págs. 258-306. El libro de Giuseppe Furlani *La Religione degli Hittiti*, Bolonia, 1936, es útil todavía, si bien el autor, a juicio de Güterbock, «Hitt. Rel.», pág. 109, sólo tuvo acceso a las traducciones, poco numerosas en aquella época, de los textos hititas.

Véanse también E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, París, 1947; «Tessub, Hebat et leur cour», *Journal of Cuneiform Studies*, 2 (1948), págs. 113-136; «Le panthéon de Yazilikaya», *ibid.*, 6 (1952), págs. 115-123.

Para una presentación sumaria de los dioses y mitos hititas, véase Einar von Schuler, *WdM I*, págs. 172-176 (dioses y diosas), págs. 196-201 (divinidades solares), págs. 208-213 (dioses de la tormenta).

Sobre la función religiosa del rey, véase O. R. Gurney, «Hittite Kingship», en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, págs. 105-121.

Sobre los ritos, véanse B. Schwartz, «The Hittite and Luwian ritual of Zarpaya of Kizzuwatna», *JAOS*, 58 (1938), págs. 334-353; M. Vieyra, «Rites de purification hittites», *RHR*, 119 (1939), págs. 121-153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlín, 1958. Sobre la fiesta del Año Nuevo (*purulli*), véase Volkert Haas, *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Roma, 1970, págs. 43 y sigs.

Destaca, por su arcaísmo, un rito de purificación de un ejército después de una derrota; comprende el sacrificio de un hombre, un perro pequeño y un macho cabrío. Estas víctimas son partidas en dos y el ejército pasa entre las mitades. Véanse O. Masson, «À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée», *RHR*, 137 (1950), págs. 5-25; Gurney, *The Hittites*, pág. 151. Se ha señalado la analogía con el sacrificio ordenado por Yahvé a Abraham cuando estableció con éste su alianza (Gn 15,9-18). El paso ritual entre las dos mitades de unas víctimas es conocido en numerosos pueblos; véase Frazer, *Folk-lore in the Old Testament I*, Londres, 1919, págs. 393-425; véase también T. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, Nueva York, 1969, págs. 363 y sigs., para los complementos bibliográficos. Además, J. Henninger, «Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?», *Biblica*, 34 (1953), págs. 344-353; Ad. E. Jensen, «Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika», en S. Diamond (comp.), *Culture in History* (Nueva York 1960, págs. 449-466. Sobre las plegarias, véanse O. R. Gurney, *Hittite Prayers*, 1940, y las precisiones aportadas por E. Laroche, «La prière hittite: vocabulaire et typologie», *Annuaire. l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section*, 72 (1964-1965), págs. 3-29.

44. Las diferentes versiones del mito fueron analizadas por H. Otten, *Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus (Mitt. d. Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 46, I, Leipzig, 1943)*. Comentario comparativo en T. Gaster, *Thespis*, Nueva York, 1961², págs. 295 y sigs., véase también el análisis de Güterbock, «Gedanken über das Werden des Gottes Telepinu», en *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg, 1959, págs. 207-211; «Hittite Mythology», págs. 144-148.

Según la versión en que aparece como protagonista el dios de la tormenta, el gran dios solar incita a participar en el banquete a las «mil divinidades», pero éstas, a pesar de lo que comen y beben, no llegan a saciar su hambre y su sed. Después del fracaso de sus primeros mensajeros, el padre del dios de la tormenta va en busca de su padre y le pregunta quién ha pecado para que «la simiente se pierda y todo se seque». El gran padre la responde: «Nadie ha pecado, como no seas tú» (Güterbock, «Hittite Mythology», págs. 145-146).

Gaster puso de relieve numerosos elementos comunes en los complejos mítico-rituales de Telepinu y los dioses de la fecundidad; véase *Thespis*, págs. 304 y sigs.

45. Sobre Illuyanka, véanse A. Goetze, *Kleinasien*, págs. 139 y sigs., y E. v. Schuler, *WdM I*, págs. 177-178.

El texto que narra el mito va precedido de esta instrucción: «Tales son las palabras de Kellas, el ungido (= el sacerdote) del dios de la tormenta de (la ciudad de) Nerik. Lo que sigue es el recital de la fiesta del *purulli* del dios de la tormenta del cielo. Cuando llega el momento de pronunciar las palabras (es decir, en el momento en que ha de celebrarse la fiesta): "Que el país se desarrolle y prospere, que el país sea protegido, y si se desarrolla y prospera, se celebra la fiesta del *purulli*"» (trad. M. Vieyra, «Les religions de l'Anatolie», pág. 288; véase Goetze, *ANET*, pág. 125).

Comentario comparativo en Gaster, *Thespis*, págs. 256 y sigs.

46. Sobre Kumarbi, véanse H. G. Güterbock, «The Hittite Version of the Hittite Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod», *AJA*, 52 (1948), págs. 123-124; «Hittite Mythology», págs. 155-172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi*, Berlín, 1950; P. Meriggi, «I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico», *Athenaeum*, n. s. 31 (Pavía, 1953), págs. 101-115; C. Scott Littleton, «The "Kingship in Heaven" Theme», en J. Puhvel (comp.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, California, 1970, págs. 93-100.

Sobre Ullikummi, véase H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi*, Nueva Haven, 1952.

En su libro, rico pero confuso, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955, precisó H. Baumann las relaciones existentes entre las tradiciones megalíticas, el androginismo y el tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra.

Sobre el mito de los hombres nacidos de la tierra, véase la bibliografía registrada en el *Tratado de historia de las religiones I*, págs. 275 y sigs. Este tema se halla abundantemente atestiguado sobre todo en el Cáucaso; véase A. von Löwis of Menar, «Nordkaukasische Steingeburtsagen», *ARW*, 13 (1901), págs. 509-524. Sobre los mitos en que se narra el nacimiento de seres divinos de una *petra genetrix* (= Gran Diosa = *matrix mundi*), véanse R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt II*, Munich, 1910, págs. 411, 727 y sigs.; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, págs. 44 y sigs., 191.

47. Los fragmentos de la *Historia fenicia* de Filón de Biblos relacionados con la religión fueron traducidos y comentados por Carl Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Leipzig, 1939. Un texto cuneiforme publicado y traducido por W. G. Lambert describe la sucesión sangrienta de cinco generaciones de dioses; los hijos dan muerte a sus padres y a sus madres, toman por esposas a sus madres y hermanas, y usurpan sucesivamente la soberanía. Se han señalado ciertas analogías con la *Teogonía* de Hesíodo; véase W. G. Lambert y P. Walcot, «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos*, 4 (1965), págs. 64-72; véase también C. Scott Littleton, *op. cit.*, págs. 112-114.

Stig Wikander puso de relieve un paralelo iranio de los mitos hitita y griego de las generaciones divinas. La fuente es tardía (se trata de *Shahnameh*, la epopeya escrita por Firdusi hacia el año 976 d.C.), pero los héroes (Jamshid, Zohak, Feridun) representan de algún modo las versiones «historicizadas» de los personajes mitológicos Yima, Azi, Dahaka, Thraetaona. En consecuencia, el mito de la «soberanía divina» puede ser considerado como parte integrante de la tradición indoeuropea; véase Stig Wikander, «Histoire des Ouranides», *Cahiers du Sud*, 36 (1952), págs. 8-17. Pero este mito no está atestiguado en otros pueblos indoeuropeos. Scott Littleton se inclina a ver en las

tradiciones babilónicas (*Enuma elish* y el fragmento traducido por Lambert) la fuente última de todos los mitos de las generaciones divinas; véase «The "Kingship in Heaven" Theme», págs. 109 y sigs.

48. Para la historia de Palestina posterior al Bronce antiguo, véanse P. Garelli, *Le Proche-Orient Asiatique des origines aux invasions des Peoples de la Mer*, París, 1969, págs. 45 y sigs.; B. Mazar, «The Middle Bronze Age in Palestine», *Israel Exploration Journal*, 18 (1968), págs. 65-97; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 75 y sigs., con excelentes bibliografías.

Sobre los amorreos, véase S. Moscati, *I predecesori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Roma, 1956; I. J. Gelb, «The Early History of the West Semitic Peoples», *Journal of Cuneiform Studies*, 15 (1961), págs. 27-47; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londres, 1966; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 78 y sigs.

Las excavaciones de Tel Hariri, la antigua Mari, han dado miles de tablillas escritas en el dialecto «babilónico antiguo» del acádico. Nos han proporcionado los nombres de varios dioses, y en primer lugar los de Anat, Dagón y Addu, pero por falta de textos mitológicos desconocemos las creencias y las concepciones religiosas fundamentales.

Amurru, el dios epónimo de los amorreos, «es un hombre que no sabe doblar la rodilla (para cultivar la tierra), que come carne cruda, que no posee casa durante su vida y que no es sepultado después de muerto»; texto citado por R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 78. Este estereotipo semejante se utilizarán a lo largo de los tres milenios siguientes para caracterizar a los «bárbaros» (germanos, aváricos, hunos, mongoles, tártaros) que ponen en peligro las grandes civilizaciones urbanas, desde el Imperio romano hasta China.

Precisemos que estos amorreos nada tienen que ver con los amorreos mencionados en la Biblia. «La Biblia aplicó a una parte de la población preisraelita de Palestina el nombre de Amurru» (R. de Vaux, *ibíd.*).

Sobre la civilización y la religión cananeas, véanse J. Gray, *The Canaanites*, Londres, 1964; *The Legacy of Canaan*, Leiden, 1965;

Margaret S. Drower, *Ugarit*, en *Cambridge Ancient History* II, 1968, cap. XXI, b, con excelentes bibliografías; R. de Vaux, *op. cit.*, 137 y sigs.; Marvin H. Pope, Wolfgang Rölling, «Die Mythologie der Ugariter und Phönizier», en *WdM* I, págs. 219-312; O. Eissfeldt, «Kanaanäischugaritische Religion», en *Handbuch der Orientalistik*, I, VIII, I, Leiden, 1964, págs. 76-91; A. Jirku, *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn, 1966; J. C. de Moor, «The Semitic Pantheon of Ugarit», en *Ugarit-Forschungen* II, 1970, págs. 187-228; H. Gese, en H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, págs. 1-232; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass. 1973.

Los textos ugaríticos editados hasta 1965 fueron publicados en transcripción por C. H. Gordon, *Ugaritic Text-Book*, Roma, 1965; *id.*, *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts*, Roma, 1949; «Canaanite Mythology», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, págs. 183-215. Otras traducciones consultadas: H. L. Ginsberg, «Ugaritic Myths, Epics and Legends», en *ANET*, págs. 129-155; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Gütersloh, 1962; A. Caquot, M. Sznycer, «Textes Ougaritiques», en R. Labat (comp.), *Les Religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, París, 1970, págs. 350-458.

Existe ya una considerable bibliografía sobre la religión y la mitología ugaríticas, recogida en cuanto a lo esencial por M. H. Pope y W. Rölling, *op. cit.*; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, págs. 11 y sigs.; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nueva York, 1972, págs. 42-43; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 154 y sigs.

Sobre El y su puesto en el panteón, véanse O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1951; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict between Et and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden, 1969, especialmente págs. 15-45, 101-120, 164-170; véase también F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 20 y sigs., con la crítica de la tesis de Oldenburg, n. 51.

Véanse además C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, Londres, 1939, págs. 60 y sigs.; id., «Nouveaux témoignages du culte de El et de Ba'al à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine», *Syria*, 43 (1966), págs. 1-19, con figurillas de toros como atributos de El halladas en las excavaciones. Sobre Il (El) como nombre divino, véase J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore-Londres, 1972, págs. 31 y sigs. «La imagen, por consiguiente, que el antiguo nombre acádico nos da de Il corresponde a un dios supremo, pero gracioso, interesado en la felicidad del hombre y que interviene sobre todo para conceder hijos. Esta caracterización corresponde en gran parte a lo que sabemos de El en el resto del mundo semítico» (*op. cit.*, pág. 34).

Sobre Dagón, véase Ed. Dhorme, «Les avatars du dieu Dagon», *RHR*, 138 (1950), págs. 129-144; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, págs. 47-57.

49. Sobre Baal, véanse Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952; Hassan S. Haddad, *Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm-God*, tesis inédita, Universidad de Chicago, 1960; U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12 (1962), págs. 77-86; W. Schmidt, «Baals Tod und Auferstehung», *ZRGG*, 15 (1963), págs. 1-13; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, págs. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope y W. Rölling, en *WdM*, I, págs. 253-269; 268-269, bibliografía de los principales textos traducidos y de su interpretación; J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= *Alter Orient und Altes Testament*, 16, Neukirchen-Vluyn, 1971); sobre todo, F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 112 y sigs. (Baal y Anat), págs. 147 y sigs. (teofanías de Baal y de Yahvé).

La separación de la primera pareja divina, como resultado del rapto de Asherat por Baal, parece desprenderse de la siguiente escena: cuando Baal envía a Asherat ante El para pedirle un palacio, El «salta de alegría» y le pregunta: «¿Por qué ha venido la Procreadora de los dioses? ... ¿Es que te turba el amor a El?». Pero Asherat responde con desdén: «Nuestro rey es 'Al'yan Baal, nuestro Juez, y na-

die hay por encima de él» (*Ugaritic Manual*, § 51; trad. Oldenburg, pág. 118). Hasta más tarde, cuando Baal extermina a los setenta y siete hijos de Asherat (*Ug. Man.*, § 75; Oldenburg, pág. 119), no se acercará la diosa a El en demanda de venganza.

Yam es identificado con el dragón ofídico (*tannin*) Lotan, el Leviatán del Antiguo Testamento. Véase Sal 74,14: «Tú aplastaste la cabeza del Leviatán...». El Apocalipsis (12,3 y sigs.) evoca «un gran dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos». Sobre Yam véanse, entre otros autores, Gray, *op. cit.*, págs. 26 y sigs., 86 y sigs.; Oldenburg, págs. 32-34, 134-137, y el estudio comparativo de T. Gastet, *Thespis*, págs. 114 y sigs.

Sobre Koshar-wa-Hasis, véanse comentarios de Gaster, *op. cit.*, págs. 161 y sigs.

50. Sobre la diosa Anat, véanse, además de las obras reseñadas para Baal, Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo, 1969; M. Pope, en *WdM*, I, págs. 235-241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, Munich-Viena, 1971, págs. 151 y sigs., 200.

Sobre las analogías entre Anat y Durga, véase Walter Dostal, «Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens», *Archiv für Völkerkunde*, 12 (1957), págs. 54-109, especialmente 74 y sigs.

Sobre el «canibalismo» de Anat (que devora el cadáver de Baal), véase Charles Virolleaud, «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», *Comptes-rendues de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, 1960, págs. 180-186, y las observaciones de Michael C. Astour, «Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecques», *RHR*, 151 (1963), págs. 1-15; id., *Hellenosemitica*, Leiden, 1964; reedición con correcciones y notas suplementarias, 1967, págs. 170 y sigs.; W. F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan*, Nueva York, 1968, págs. 131 y sigs.

Sobre las relaciones Anat-Astarté, véanse J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, págs. 37 y sigs.; Wolfgang Helck, *Betrachtungen*, págs. 155 y sigs. La diosa Astarté parece ser un doble de Anat

y apenas desempeña papel alguno. «Un nuevo texto mitológico le ha devuelto su importancia y subraya su carácter belicoso y su función de protectora de la justicia y del derecho», afirma, sin embargo, R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 157, refiriéndose a un texto publicado por Charles Viroilleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit V*, y al comentario de W. Herrmann, «Aštar», *Mitt. für Orientforschung*, 15 (1969), págs. 6-55.

Sobre el simbolismo cosmológico del palacio-templo, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, págs. 17 y sigs.; íd., «Centre du Monde, Temple, Maison», en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, págs. 57-82; Ananda Coomaraswamy, «The symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly*, 14 (1938), págs. 1-56; Loren R. Fisher, «Creation at Ugarit and in the Old Testament», *Vetus Testamentum*, 5 (1956), págs. 313-24; véanse también U. Cassuto, «Il palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra», *Orientalia*, n.s. 7 (1938), págs. 265-290; A. S. Kapelrud, «Temple Building, a Task for Gods and Kings», *Orientalia*, 32 (1963), págs. 56-62.

51. Sobre Mot, véanse Oldenburg, *op. cit.*, págs. 35-39; M. Pope, en *WdM*, I, págs. 300-302; Cross, *op. cit.*, págs. 116 y sigs. Véase también U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12 (1962), págs. 77-86.

Sobre Athtar, véanse J. Gray, «The Desert God 'Attr in the Literature and Religion of Canaan», *JNES*, 8 (1949), págs. 72-83; A. Caquot, «Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra», *Syria*, 35 (1958), págs. 45-60; Oldenburg, *op. cit.*, págs. 39-45.

52. Sobre el culto de Baal en Ugarit, véanse Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, págs. 18 y sigs.; *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, Norman, 1963; véase también J. Gray, «Sacral Kingship in Ugarit», en *Ugaritica VI*, París, 1969, págs. 289-302. Abundan los elementos arcaicos específicos de los cultos de la fecundidad: falos en piedra, imágenes de la diosa desnuda, Baal tauromorfo. Algunos sacerdotes llevaban máscaras de animales y cuernos; véase Schaeffer, *op. cit.*, pág. 64, lámina X, fig. 2.

Sobre el sacrificio público ofrecido por hombres y mujeres, y también por el rey y la reina, en expiación de los pecados, que son confesados, véase A. Caquot, «Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra», *RHPR*, 42 (1962), págs. 201-211.

Como indica R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 146, «... los sacrificios cananeos y los israelitas poseían un ritual común; por ejemplo, en el monte Carmelo se prepara de la misma manera el holocausto de los profetas de Baal y el sacrificio de Elías (1 Re 18)».

Sobre el culto cananeo, véase Fohrer, *History of Israelite Religion*, 57 y sigs., con anotaciones bibliográficas recientes.

Sobre el conflicto entre Yahvé y Baal, véase la bibliografía recogida *infra*, § 60.

Sobre los poemas épicos de Keret y de Aqhat-Danel, así como sobre sus paralelos griegos, véase Cyrus A. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, Nueva York, 1965, págs. 128 y sigs. (el autor ve en el poema de Keret «el más antiguo ejemplo conocido del motivo Elena de Troya», motivo de origen indoeuropeo, atestiguado en la India y en Grecia, pero desconocido en Egipto y Mesopotamia; véanse págs. 132 y sigs.). Sobre este problema, véanse también Michael C. Astour, *Hellenosemitica*, 1967², que explica los préstamos recíprocos y las analogías entre el mundo siro-palestinese y el mundo griego por sus condiciones geográficas y sus idiosincrasias políticas: «Ambos territorios se hallaban fragmentados, geográficamente desmembrados, carentes de un eje central. Esto produjo unas formaciones de Estados y unos ordenamientos internos semejantes ... Los griegos y los semitas occidentales formaban un círculo común de pequeños Estados incapaces de unificación y centralización, al menos que fuesen conquistados por algún Imperio extranjero» (ibíd., págs. 358-359).

53. Para la historia antigua de Israel hemos utilizado sobre todo M. Noth, *Geschichte Israels*, Gotinga, 1950, 1954²; J. Bright, *La historia de Israel*, Bilbao, 1966 (= *A History of Israel*, Filadelfia, 1959); y R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1975); esta última obra contiene admirables bibliografías críticas. Véanse

también W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946²; *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York, 1963; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1976² (= *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., París, 1967²); Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Nueva York, 1965; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, 4 vols., Copenhague, 1940²; G. von Rad, *Old Testament Theology* I, Nueva York, 1962; M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Colonia-Opladen, 1961; C. Ernest Wright (comp.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright*, Nueva York, 1968, págs. 85-139 (sobre la arqueología de Palestina, por E. Wright), págs. 265-299 (problemas de cronología).

Existe un número considerable de obras sobre la historia religiosa de Israel; las más útiles entre las publicadas en los últimos diez o doce años son: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, París, 1966; W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, 1969; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville, 1972.

Los textos cosmogónicos han sido traducidos y comentados por Jean Bottéro, «La naissance du monde selon Israel», *Sources Orientales*, I, París (1959), págs. 187-234. Sobre la cosmología bíblica, H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gotinga, 1921², especialmente págs. 29 y sigs.; V. Maag, «Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie», *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 18-19 (1965), págs. 252-269.

Entre las más recientes traducciones comentadas del Génesis, la más accesible para los no especialistas es la de E. A. Speiser, *Genesis*, Nueva York, 1964. El lector español dispone de la excelente traducción de L. Alonso Schökel, *Nueva Biblia Española*, Madrid, 1977².

Para los mitos sobre la creación del hombre, véase la bibliografía citada *supra*, § 17.

54. Sobre el Edén y los mitos paradisiacos, véanse P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940; W. Andrae, «Der kultische Garten», *Die Welt des Orients*, 6 (1952), págs.

485-494; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammmron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse*, 1959; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament*, 1969, págs. 24-37, 332-334 (bibliografía); F. F. Hvidberg, «The Canaanite Background of Genesis I-III», *Vetus Testamentum*, 10 (1960), págs. 285 y sigs.; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, 1958.

Sobre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, véanse M. Eliade, *Tratado* II, págs. 59 y sigs.; Gaster, *op. cit.*, págs. 337-338.

Sobre Caín y Abel, véase Gaster, *op. cit.*, págs. 51-55, 341-342 (bibliografía). Sobre los ritos y simbolismos metalúrgicos, véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, págs. 57 y sigs.; sobre el régimen social y los prestigios mágicos de los metalúrgicos, véase *ibíd.*, págs. 81 y sigs.

Sobre el «signo de Caín» (Gn 4,15), véase el material comparativo citado por Frazer y Gaster, en Gaster, *op. cit.*, págs. 55-65, 344-345 (bibliografía).

55. Sobre la unión de los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres», véanse C. E. Cloosen, *Die Sünde der «Söhne Gottes» (Gen VII, 1-4)*, Roma, 1939; Gaster, *op. cit.*, 351-352 (bibliografía); B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Naperville, 1960, págs. 49 y sigs.; G. A. Cooke, «The Sons of (the) God(s)», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964), págs. 22-47.

Sobre el diluvio, véanse las notas del § 18; Gaster, *op. cit.*, pág. 352 (bibliografía); A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, 1952; C. Lambert, «Il n'y aura jamais de déluge (Genèse IX: 11)», *Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), págs. 581-601, 693-724.

Sobre la torre de Babel, véanse Gaster, *op. cit.*, págs. 360-361 (bibliografía); A. Parrot, *La Tour de Babel*, 1953. Sobre el simbolismo del ziqqurat, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969², págs. 25 y sigs.; G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del uicino Oriente antico», *Numen*, 7 (1960), págs. 1-25. Sobre los mitos de la ascensión al cielo, véanse M. Eliade, *Religions austr-*

liennes, París, 1972, págs. 40 y sigs.; id., «Notes on the Symbolism of the Arrow», págs. 468 y sigs.

La obra de A. Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker* I-VI, Stuttgart, 1957-1963), constituye una enciclopedia muy documentada de las leyendas genealógicas de la historia occidental.

56. Sobre los semitas nómadas del segundo milenio, véase Joseph Henninger, *Zum frühsemitischen Nomadentum*, en *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien*, Budapest, 1969, págs. 33-68, especialmente 44-50 (los patriarcas), págs. 50-53 (los nómadas en los textos de Mari).

Sobre los habiru y sus relaciones con los hebreos, véanse el estado de la cuestión y la bibliografía reciente en R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 214-219: «Habiru-Apiru era un término étnico que designaba a un grupo o unos grupos semíticos occidentales, "amorreos" o "protoarameos" con los que hemos vinculado a los patriarcas» (pág. 219). Véase también Albright, *From the Stone Age...*, págs. 238 y sigs.; *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 75 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 30, nn. 8-10: bibliografías.

Sobre la fecha de los patriarcas, véanse R. de Vaux, *op. cit.*, 257 y sigs. Sobre el «dios del padre», véase Albright, *Alt, Der Gott der Vater*, 1929 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, 1953, págs. 1-78), también en traducción inglesa: *Essays on Old Testament History and Religion*, Nueva York, 1968, págs. 1-100. Discusión de la tesis en Fohrer, *op. cit.*, págs. 36 y sigs.; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 268 y sigs.; Ringgren, págs. 29 y sigs. Las relaciones entre el «dios del padre» y El, así como entre El y Yahvé, han sido recientemente analizadas desde una nueva perspectiva por F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., 1973, págs. 1-73.

Todavía se discute la interpretación del nombre de El Shadday. Se ha propuesto hacerlo derivar de un término emparentado con el académico *šadu*, «montaña»; en este caso significaría «(El) el de la montaña»; véase también Ringgren, págs. 34-35. Pero como resultaría preferible hallarle una etimología en el semítico del noroeste, se

ha propuesto recientemente el hebreo *šaday/šadēb*, que significaría «El de la llanura, o de los campos, o de la estepa» (véase R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 275, con bibliografía).

Es de notar que los relatos patriarcales, que hablan de El, no mencionan a Baal. Esto indicaría que los antepasados de los israelitas penetraron en Canaán antes de la época de los hicsos y no habrían conocido el culto de Baal, que adquirió importancia a mediados del segundo milenio o quizás un poco antes en Ugarit; véase R. de Vaux, pág. 276. Sin embargo, como ya hemos observado (véase pág. 167, n. 26), es probable que existiera un dios local de la tormenta y de la fertilidad agrícola cuyo nombre fue olvidado después de la introducción de Baal.

No hay ningún indicio de «culto de los ídolos» entre los patriarcas. Pero cuando Raquel se dispone a dejar la casa de Labán, su padre, le roba los *teraphim*, o ídolos domésticos (Gn 31,19), a los que Labán llama «mis dioses» (Gn 31,30). Sobre la significación de los *teraphim*, véase A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1962², págs. 32 y sigs.; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 19 y sigs. En todo caso, el gesto de Raquel no puede constituir un indicio sobre la religión de Jacob. Véase también Ringgren, págs. 38-39.

En cuanto a la circuncisión, es probable que fuera practicada en la época de los patriarcas. Se ignora su origen; véanse R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París 1961², págs. 78-82; E. Isaac, «Circumcision as a Couenant Rite», *Anthropos*, 59 (1964), págs. 444-456. Se ha afirmado que la circuncisión se tomó de los egipcios, pero en Egipto no era universalmente practicada. Por otra parte, la costumbre está atestiguada en el norte de Siria desde comienzos del tercer milenio. En consecuencia, los antepasados de los israelitas pudieron conocerla antes de penetrar en Canaán. «Tenía entonces el significado primitivo de iniciación al matrimonio y a la vida común del clan, como lo tiene aún en Gn 34,14-16. Sólo más tarde llegó a ser el signo de la alianza entre Dios y su pueblo, aunque el autor sacerdotal lo traslada a la época de Abraham (Gn 17)» (R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 284 y sig., con bibliografía en las nn. 94 y 96). Sobre la circuncisión como rito iniciático en las sociedades

arcaicas, véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, París, 1959, págs. 54 y sigs.

57. Sobre los sacrificios cruentos, véanse R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, París, 1964, págs. 7-27; *Historia antigua de Israel*, I, págs. 281 y sigs. Sobre las costumbres de Arabia central, véanse J. Henninger, «La religion bédouine préislamique», en F. Gabrieli (comp.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959, págs. 135-136; «Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques», *Revista do Museu Paulista*, 4 (1950), págs. 389-432.

58. La figura de Moisés ha dado lugar a ciertas interpretaciones recientes muy originales; véanse E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953); H. Cazelles, *Möise, l'homme de l'Alliance*, 1955; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Oxford, 1950; «Moses and the Decalogue», *BJRL*, 34 (1951), págs. 81-118. Véase también S. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959. Sobre la misión de Moisés, véase R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 315 y sigs. Sobre las diversas tradiciones relacionadas con la salida de Egipto y la Pascua, véanse Fohrer, *Hist. of Isr. Rel.*, págs. 68 y sigs.; R. de Vaux, *Institutions* II, págs. 383-394, 467-468 (bibliografía); *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, págs. 7 y sigs.

La influencia de la pascua sobre la tradición recogida en Ex 1-15 ha sido estudiada sobre todo por J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* III-IV (1940), págs. 384-415, 728-737. La teoría ha sido criticada y modificada por G. von Rad y S. Mowinckel; véase Fohrer, págs. 68 y sigs.

Como hemos indicado (véase pág. 193), la celebración de la pascua, originalmente una fiesta de pastores celebrada en primavera, fue explicada como la conmemoración ritual de la salida de Egipto; dicho de otro modo: una ceremonia periódica, expresión de la religiosidad cósmica, terminó por ser «historizada». Por otra parte, los acontecimientos fabulosos del éxodo, es decir, el paso del Mar de las Cañas y la aniquilación del ejército egipcio, recibieron con el tiempo dos interpretaciones distintas. En el testimonio más antiguo (Ex 15,1-

10), las tropas del faraón son sepultadas en las olas que levanta el aliento de Yahvé. Hasta más tarde, en los salmos, no se hablará de la división de las aguas: «Hendió el mar para abrirles paso, sujetando las aguas como muros», (Sal 78,13; véase Sal 77,17-20).

En este caso, el «milagro» del Mar de las Cañas se relaciona con la creación, es decir, con la victoria de Yahvé sobre el monstruo marino Ráhab y Leviatán: «¿No eres tú quien destrozó a Ráhab y traspasó al Dragón? ¿No eres tú quien secó el mar y las aguas del Gran Abismo; el que hizo un camino por el fondo del mar para que pasaran los redimidos?» (Is 51,9-10). El éxodo y la conquista de Canaán, como más tarde el retorno de los desterrados, anunciado por el texto del Déutero-Isaías que acabamos de citar, constituyen en cierto sentido una repetición de la obra cosmogónica; véase Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 100 y sigs. Pero, en resumidas cuentas, las dos perspectivas, «histórica» y «cosmológica», son complementarias; la conquista de Canaán, acontecimiento «histórico» por excelencia, es también una obra divina, porque es Yahvé el que asegura la victoria a los israelitas.

59. En su obra *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955, G. E. Mendenhall compara el Código de la Alianza con los tratados de los reyes hititas con sus vasallos de Asia Menor. Estos tratados contienen, después de un preámbulo (en que se enumeran los nombres y títulos de los reyes, y se recuerdan las relaciones existentes hasta el momento entre las dos partes), las estipulaciones impuestas al vasallo, algunas precisiones sobre la conservación del documento en un templo y su solemne lectura periódica, la lista de los dioses testigos y finalmente unas fórmulas de maldición y bendición. Albright, que acepta la tesis, insiste en la necesidad de los tratados y los contratos para los hebreos primitivos, que en su mayor parte eran nómadas caravaneros; véase *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 107 y sigs., con bibliografía. Las críticas de Mendenhall son recogidas por R. de Vaux, *Historia* I, págs. 418 y sigs., n. 141. R. de Vaux se pregunta cómo el grupo seminómada de Moisés pudo conocer los tratados de los reyes hititas. Por otra parte, hay di-

versidades entre ambos tipos de textos en cuanto a su estructura; por ejemplo, en el Código de la Alianza faltan las maldiciones y bendiciones finales. Por otra parte, mientras que las estipulaciones se suelen expresar en forma condicional —«si sucediera que...»— la alianza utiliza fórmulas apodícticas. R. de Vaux observa que los tratados de los reyes hititas con las poblaciones semibárbaras no se atienen al formulario clásico. Hay, por consiguiente, diversos tipos de «formulario de alianza» (ibid., págs. 428 y sig.).

Sobre la importancia del oasis de Cadés-Barnea en la formación de las tradiciones yahvistas, véanse T. J. Meek, *Hebrew Origins*, Nueva York, 1936, 1960², págs. 119 y sigs.; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II, 228 y sigs.; Ringgren, *op. cit.*, págs. 49 y sigs. Los elementos volcánicos, constitutivos de las manifestaciones de Yahvé sobre el Sinaí, han sido analizados por J. Koenig, «Le Sinaï, montagne de feu», *RHR*, 167, págs. 129-155; «Aux origines des théophanies yahvistes», *RHR*, 169 (1966), págs. 1-36. Pero Cross ha demostrado que la «revelación del Sinaí» es una «teofanía a través de la tormenta», comparable a la de Baal; véase *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 147 y sigs. Véase también G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions*, Baltimore, 1973, págs. 56 y sigs. Véase, en ibid., pág. 105, sobre el incidente de Baal-Fegor.

60. Algunas teorías recientes sobre la instalación de los israelitas en Canaán (concretamente, las de Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W. F. Albright y G. E. Mendenhall) son analizadas por R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* II, págs. 18 y sigs. Véase también R. Smend, *Jahwekrieg und Stammebund*, Gotinga, 1963.

Sobre el conflicto entre el yahvismo y la religión cananea, véanse R. Hillmann, *Wasser und Berg.: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahve*, tesis doctoral, Halle, 1965; J. Maier, «Die Gottesvorstellung Altisraels und die kanaanäische Religion», *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, 1 (1965), págs. 135-158; T. Worden, «The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament», *VI*, 3 (1953), págs. 273-297; Fohrer, *op. cit.*, págs. 103 y sigs.; R. de Vaux, *Historia* I, pág. 159, con bibliografía en n. 99; so-

bre el sincretismo, véase G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund, 1963.

La obra de R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, 1941², resulta todavía muy útil. Véase también Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 61 y sigs., con la bibliografía recogida en n. 1 de la pág. 65. El sacrificio humano nunca fue aceptado por los israelitas; los sacrificios de niños atestiguados en el siglo VII a.C. respondían a una influencia exterior; véase R. de Vaux y O. Eissfeldt resumidos por Rowley, *op. cit.*, pág. 65, n. 1.

Sobre el profetismo en el Cercano Oriente antiguo y entre los israelitas, véase A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala, 1945; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Filadelfia, 1965, Oxford, 1962; estas obras llevan ricas bibliografías. Véase también J. Pedersen, «The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs», en *Studies in Old Testament. Robinson Festschrift*, 1950, págs. 127-142; A. Lods, «Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique», ibid., págs. 103-110; A. Malamat, «Prophetic Revelation in New Documents from Mari and the Bible», *Vetus Testamentum Suppl.* 15 (1966), págs. 207-227; G. Fohrer *Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949-1965*, 1967.

61. La historia de los estudios y en primer lugar de las hipótesis sobre el originario país de los indoeuropeos y sus migraciones se recoge en P. Bosch-Gimpera *Les Indo-Européens*, París, 1961, págs. 21-96, y en G. Devoto *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962, págs. 8-194. Estas dos obras contienen importantes bibliografías. La de O. Schrader *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (2ª ed. publicada por A. Nehring Berlín-Leipzig, 1917-1932) es todavía insustituible. Véase también A. Nehring «Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat», en W. Koppers y otros, *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburgo-Leipzig, 1936, págs. 7-229.

Pueden consultarse los datos aportados por las últimas excavaciones en los trabajos de Marija Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe*, 1956; *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, La

Haya, 1965; «Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millenia B.C.», en George Cardona (comp.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Filadelfia, 1970, págs. 155-197; «The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 BC». *JIES*, 1 (1973), págs. 163-214; «The destruction of Aegean and East Mediterranean Urban Civilization Around 2500 B.C.» en R. Crossland y A. Birchall (comps.), *Bronze Age Migrations in the Aegean*, 1973, págs. 129-139. Homer L. Thomas «New Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe», en *Indo-European and Indo-Europeans*, págs. 199-251, propone retrasar las fechas de la expansión de los indoeuropeos (las fechas por el radiocarbono sitúan su presencia en Holanda hacia el 2470 o 2600 a C.). Ward H. Goodenough *The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins*, *op. cit.*, págs. 253-265, localiza el hogar nativo de los indoeuropeos en las regiones orientales de Polonia y en la Ucrania occidental. Véase también Paul Friedrich, *Proto-Indo-Europeans Trees*, *op. cit.*, págs. 11-34; T. Burrow «The Proto-Indoaryans», *JRAS*, (1973), págs. 123-140; M. M. Winn, «Thoughts on the Question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran», *JIES*, 2 (1974), págs. 117-142 (sobre los grupos indoeuropeos residentes en Anatolia y el Irán hacia el año 3000 a.C.). Puede verse una bibliografía crítica sobre los indoeuropeos en Asia anterior en M. Mayrhofer, id., *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966; véase Mayrhofer en *III*, 7 (1964), págs. 208 y sigs.; *Die Arier im Vorderem Orient — ein Mythos?*, Viena, 1974. La función religiosa de los túmulos (*kurgan*) indica un fuerte culto de los antepasados, comparable al de las civilizaciones megalíticas (véase *supra*, § 35).

62. Sobre las teorías de Max Müller, véase Richard M. Dorson «The Eclipse of Solar Mythology», en T. A. Sebeok (comp.), *Myth: A Symposium*, Filadelfia, 1955, págs. 15-38. La obra de Leopold von Schröder, *Arische Religion*, 2 vols., Leipzig, 1914, 1916, es todavía útil. En el primer volumen presenta el autor los seres supremos indoeuropeos; en el segundo, las divinidades cósmicas (Tierra, Sol, Fuego, etc.). Un tercer volumen debía estudiar la idea del alma y el culto de

los antepasados. De la inmensa literatura inspirada directa o indirectamente por el nacionalsocialismo se puede citar, como ejemplo, Friedrich Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, Munich, 1942. El primer tomo, único publicado, de *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, Stuttgart, 1937, de J. W. Hauer, está formado en realidad por una serie de estudios independientes. Puede verse una crítica de la interpretación racista de la espiritualidad indoeuropea en los distintos trabajos agrupados bajo un título conjunto y publicados por W. Koppers, *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburgo-Leipzig, 1936, y en el tercer tomo de *Rassen und Völker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abenlandes*, Lucerna, 1946, de Wilhelm Schmidt, especialmente págs. 275-318.

Sobre el vocabulario religioso indoeuropeo, véanse G. Devoto, *Origine indoeuropee*, págs. 295 y sigs., y el segundo tomo de E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969. Para un análisis penetrante del término *theos*, véase C. Gallavotti, «Morfología di theos», *SMSR*, 33 (1962), págs. 25-43. Sobre la divinidad irania del fuego, véase Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, págs. 76 y sigs.; véase también *infra*, § 104.

Eric Hamp (contra Benveniste, *op. cit.* II, págs. 223 y sigs.) ha demostrado recientemente la existencia de un término común indoeuropeo para «sacrificio»; véase «Religion and Law from Iguuivum», *JIES*, 1 (1973), págs. 318-323, especialmente 322.

Una evolución tardía relaciona la energía divina con las almas de los muertos; véase, especialmente entre los germanos, el hecho de que la raíz original GHAV, GHUTO, que significaba «evocado», terminó por significar «dios». Parece igualmente tardía la aparición del término WELO, «alma», que significa «el que se libera en el aire», es decir, que es liberado por la cremación; véase Devoto, *Origini*, págs. 295-316.

Es importante subrayar una diferencia característica entre los indoeuropeos y los semitas: el valor atribuido a la escritura. Herodoto (I, 136) refiere que los persas enseñan a sus hijos tres cosas solamente: montar a caballo, manejar el arco y decir la verdad. Según un pasaje de los *Anales* del rey Asurbanipal V, el soberano semita aprende

a cabalgar (y a conducir el carro), a manejar el arco y «la sabiduría de Nabu y el arte de escribir, siguiendo las tradiciones de los maestros»; véase G. Widengren, *Numen*, 1 (1954), pág. 63, n. 311; *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976, págs. 573 y sigs.; véanse también G. Dumézil, «La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort», *RHR*, 122 (1940), págs. 125-133. Esta diferencia radical entre las religiones indoeuropeas, basadas en la tradición oral, y las «religiones del Libro», en las que los escribas gozan de un gran prestigio, creó dificultades cuando el clero zoroástrico decidió escribir un libro sagrado, el Avesta, pues incluso en época sasánida (siglos III-VII) se estimaba que la escritura era una obra demoníaca; véase A. Bausani *Persia religiosa*, Milán, 1959, págs. 20 y sigs.; véase también G. Widengren, «Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta», en F. F. Bruce E. y G. Rupp (comps.), *Holy Book and Tradition*, Manchester, 1968, págs. 36-53.

63. La introducción más cómoda a la obra de G. Dumézil es *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958. Su bibliografía hasta 1960 está recogida en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. XI-XXIII. Presentación cronológica de la obra de Dumézil y análisis de las críticas que le han sido formuladas en C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Ángeles, 1966. Ha sido publicado cierto número de estudios sobre las concepciones de Dumézil en Joan Puhvel (comp.), *Myth and the Law among the Indo-Europeans*, Universidad de California, 1970, y G. I. Larson (comp.), *Myth in Indo-European Antiquity*, ibid., 1974. Véanse también los artículos de J. F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott Littleton y David M. Knipe en *The Journal of Asian Studies*, 34 (1974), págs. 127-168. Richard Bodéus, «Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen», *L'Antiquité Classique*, 41 (1972), págs. 453-486, ha examinado brillantemente la concepción duméziliana de la tripartición a la luz de los datos griegos.

A la espera de la nueva edición de los tres volúmenes, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941-1945, y de *Mitra-Varuna. Essai sur deux*

représentations indo-européennes de la souveraineté, 1940, 1948², podrá leerse *Heur et malheur du guerrier*, París, 1969, en que se reelabora *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, *L'héritage indo-européen à Rome*, París, 1949, *Servius et la Fortune*, París, 1943, y *Mythe et Épopée I-III*, París, 1968, 1973. En el primer volumen de *Mythe et Épopée*, págs. 31-257 desarrolla G. Dumézil la demostración de Stig Wikander sobre la existencia del esquema tripartito en el *Mahābhārata*. El artículo de Wikander, «La leyenda de los Pandava y el fondo mítico de Mahābhārata» (en sueco), *Religion och Bibel*, 6, págs. 27-39, fue traducido por Dumézil en *Jupiter, Mars, Quirinus IV*, 1948, págs. 37-53. Sobre los dioses de Mitani, véase G. Dumézil, «Les "trois fonctions" dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani», Academia Real de Bélgica, *Bulletin de la Classe des Lettres*, 5.^a serie, 47 (1961), págs. 265-298.

Según V. M. Apte, desde los tiempos de la redacción de los nueve primeros libros del Rigveda, «se concebía la sociedad como compuesta de sacerdotes, guerreros y pastores, y si estos grupos no aparecen todavía designados con sus nombres de *brāhmana*, *kṣatriya* y *vaiśya*, los sustantivos abstractos, nombres de las nociones, de los que estos nombres aplicados a personas no son más que derivados, estaban ya ordenados en un sistema jerárquico que definía distributivamente los principios de las tres actividades: *brāhman* (neutro) "conocimiento y utilización de las correlaciones místicas entre las partes de la realidad, visible o invisible", *kṣatrā*, "potencia", *viśaḥ*, "conjunto del pueblo en sus agrupaciones sociales y locales"» (G. Dumézil, *L'idéologie tripartite*, 8, resumiendo a V. M. Apte, «Were eastes formulated in the Age of the Rig Veda?», *Bull. of the Deccan College, Research Institute*, 2, págs. 34-46. Georges Dumézil encuentra el esquema tripartito también en la sucesión de los primeros reyes romanos: a) Rómulo, soberano temible (del tipo Varuna); b) Numa el sabio, fundador de los cultos y legislador (tipo Mitra); c) Tullus Hostilius, exclusivamente guerrero (Indra, Marte); d) Ancus Marcius, rey pacífico, bajo el cual se desarrolla la masa romana y la riqueza (Quirinus); véase *Heur et Malheur du guerrier*, págs. 15 y sigs.

64. Sobre la penetración de los arios en la India, véanse K. Jettmar, *Zur Wanderungsgeschichte der Iranier*, en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viena, 1956, págs. 327-349, P. Bosch-Gimpera, «The Migration Route of the Indo-Aryans», *JIES*, 1 (1973), págs. 513-517. Véase también *East and West*, 21, 1-2 (1971), págs. 14 y sigs.

En R. C. Majumdar, *History and Culture of the Indian People*, I. *The Vedic Age*, Londres, 1951, obra publicada en colaboración, con excelentes bibliografías, se estudia la más antigua cultura aria de la India.

El papel de los arios en la destrucción final de la civilización del Indo es discutido por sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1968, págs. 132 y sigs.; R. Heine-Geldern, «The Coming of the Aryans and the end of the Harappa culture», *Man*, 56 (1956), págs. 136-140; Bridget y Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, Baltimore-Maryland, 1968, págs. 154 y sigs.; Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India*, Nueva York, 1971, págs. 345 y sigs. Véase también G. D. Kumar, «The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans», *JIES*, 1 (1973), págs. 66-80.

Sobre los ritos relacionados con la ocupación de los territorios véase Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Land-nāma-Bōk*, Londres, 1935.

La cronología relativa de los himnos, las escuelas y las recensiones de las cuatro colecciones —Rigveda, *Yajurveda*, *Samaveda*, *Atharvaveda*— son presentadas de manera concisa por L. Renou, *L'Inde classique* I, París, 1947, págs. 270 y sigs. Las traducciones de los diferentes textos védicos han sido recogidas por Nurvin J. Hein, en Charles J. Adams (comp.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, Nueva York-Londres, 1965, págs. 49-50. Las traducciones francesas son mencionadas por Jean Varenne, *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde* I, París, 1967, págs. 36-38. Las más importantes son las de Louis Renou *Hymnes et prières du Veda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde Antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956), así como las de Jean Varenne publicadas en *Le Veda* I-II. Véanse también Victor

Henry, *Les livres VII à XII de l'Atharva Veda*, París, 1892-1996; P. E. Dumont *L'agnihotra*, Baltimore, 1939.

Es indispensable la traducción de K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, 3 vols., Cambridge, Mass., 1951.

Para la historia de las interpretaciones de la religión védica véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, págs. 7 y sigs. La obra de A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rigveda* I-III, París, 1878-1897, conserva aún todo su valor. Puede consultarse con provecho Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda*, Nueva York, 1908; A. A. Macdonell *Vedic Mythology*, Estrasburgo, 1897; H. Oldenberg, *La religion du Veda*, 1903; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1929; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1925.

Louis Renou presenta una historia concisa del vedismo en *Religions of Ancient India*, págs. 1-45. Véanse también, id., *L'Inde classique*, págs. 314-372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (= *Études védiques* VI, 1960).

La obra más reciente, con una rica bibliografía, ha sido publicada por J. Gonda, *Les Religions de l'Inde I, Védisme et hindouisme ancien*, París, 1962. Véase también J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1965; id., *Loka: World and Heaven in the Veda*, Amsterdam, 1966; P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Sloka-Literatur*, Berna, 1966.

65. Sobre los devas y asuras en la época védica, todavía puede consultarse el estudio de T. Segerstedt, «Les Asuras dans la religion védique», *RHR*, 55 (1908), págs. 157-203, 239-316, pero la tesis general —identificación de los asuras con los primitivos habitantes de la India— es dudosa. Véase también P. von Bradke, *Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras*, Halle, 1885. Según von Bradke, el término *asura* aparece setenta y una veces en el Rigveda (cincuenta y siete en singular, cuatro en dual y diez en plural); de las diez veces que el término aparece en plural, ocho tienen un sentido hostil a los devas; por el contrario, en singular, el término tiene sólo cuatro veces este

matiz hostil (*op. cit.*, pág. 22). Véase también Herman Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 101 y sigs.

La lucha entre devas y asuras por la soberanía universal fue presentada abundantemente por vez primera en los *Brāhmanas*; véase Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris, 1898, págs. 27-61.

Sobre la significación cosmogónica del conflicto devas-asuras, véase F. B. J. Kuiper, «Basic Concept of Vedic Religion», *HR*, 15 (1975), págs. 107-120. Sobre la identificación Varuna-Vritra, véase Bergaigne, *Rel. Védique* III, págs. 113, 128, 147. Para una interpretación metafísica del par devas-asuras, véase A. K. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», *JAOS*, 55 (1935), págs. 373-419.

66. Sobre Varuna, véanse las bibliografías registradas en *Traité d'Histoire des Religions*, ed., 1975, págs. 68 y sigs., 108, y en *Images et Symboles*, 1952, págs. 124-130; también, G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 1948², especialmente págs. 83 y sigs., 116 y sigs.; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, págs. 93-106; H. Lüders, *Varuna*, Gotinga, 1951-1959, especialmente vol. II: *Varuna und das Rta*. Sobre *rita*, véase la bibliografía reciente en Gonda, *op. cit.*, pág. 98, n. 3. Al *rita* se opone en el plano ético *anrita*, «desorden», «mentira», y en el plano cósmico, *nirrita*, «disolución». Véase también H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, Paris, 1951, pág. 33.

Sobre el «eclipse» de Varuna ante la popularidad de Indra, véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, págs. 20 y sigs.

Sobre *māyā* en la época védica, véase G. Dumézil, «Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome», *Rev. Ét. Latines*, 32 (1954), págs. 139-162, especialmente 142-150, con una rica documentación. Añádase J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haya, 1959, págs. 119-194; *Change and Continuity in Indian Religion*, 1965, págs. 164-197. A. Bergaigne, *La religion védique* III, págs. 80 y sigs., ha estudiado los restantes seres divinos que poseen su *māyā*: Agni, Soma, Tvastri, etc.; véase también *Images et Symboles*, págs. 130 y sigs.

Sobre el origen mítico del *dharma*, véase Paul Horsch, «Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz», *Asiatische Studien*, 21 (1967), págs. 31-61.

Sobre la solidaridad estructural Varuna-Vritra y, en general, la consustancialidad dioses-serpientes, véase *Images et Symboles*, págs. 128 y sigs.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 111 y sigs.; A. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», *JAOS*, 55 (1935), págs. 373-419. Kuiper ha demostrado que en el Rigveda, donde aparece sosteniendo el cielo y la tierra mediante un eje cósmico, Varuna cumple la función de que más tarde será investida la serpiente Sesa, véase III, 8 (1964), págs. 108, 116, 118. Sobre la asimilación de Varuna a las serpientes en el *Mahābhārata*, véase Gösta Johnsen, «Varuna and Dhrtarastra», *IIIÆ*, 9 (1966), págs. 245-265, especialmente 260-261.

67. La ambivalencia de Varuna no es una excepción; véase L. Renou, «L'ambiguïté du vocabulaire du Rigveda», *JA*, 231 (1939), págs. 161-235; *Religions of Ancient India*, págs. 20 y sigs. Sobre la ambivalencia de Soma, véase M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 1962, pág. 110. Véase *infra*, id., § 68 sobre la «fraternidad» Indra-Vritra.

Sobre Mitra, véanse H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 49 y sigs., 120 y sigs.; G. Dumézil *Mitra-Varuna*, 79 y sigs., con bibliografía; J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 103 y sigs., con bibliografía; id., *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972.

Sobre Aryaman, véanse P. Thieme, «Der Fremdling im Rig Veda (1938); Mitra and Aryaman», *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 41 (1957), págs. 1-96; G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, Paris, 1949; id., *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, págs. 40-59; id., *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruselas, 1958, págs. 68, 108-118.

Sobre Aditi y los Adityas, véanse G. Dumézil, *Déesse latines et mythes védiques*, 1956, págs. 90 y sigs., J. Gonda, *Some Observations in the relations between «Gods» and «Powers» in the Veda*, La Haya,

1957, págs. 76 y sigs.; id., *Les religions de l'Inde I*, págs. 104 y sigs., con bibliografía.

68. Puede verse una exposición sucinta sobre Indra en J. Gonda, *Les religions de l'Inde I*, págs. 70-81, con bibliografía; H. Lommel, *Des arische Kriegsgott*, Frankfurt, 1939; G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, 1969, especialmente págs. 63 y sigs., 112 y sigs.; E. Benveniste-L. Re nou, *Vṛtra et Vṛthragna, étude de mythologie indo-iranienne*, 1934.

Sobre la función cosmogónica de Indra, véanse Norman W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOS*, 62 (1942), págs. 85-98; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 40 y sigs.; Stella Kramrisch «The Triple Structure of Creatio in the Rg Veda», *HR*, 2 (1960), págs. 140-175, 256-285, especialmente 140-148; F. B. J. Kuiper «Cosmogony and Conception: A Query», *HR*, 10 (1970), págs. 91-138, especialmente 98-110.

Sobre el combate entre un dios campeón y el dragón, véanse M. Eliade *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 68 y sigs.; Theodor H. Gaster, *Thespis*, Nueva York, 1950, págs. 141 y sigs.; J. Fontenrose, *Python* Berkeley-Los Ángeles, 1959, F. R. Schröder, «Indra, Thor und, Herakles», *Zeit. f. deutsche Philologie*, 76 (1957), págs. 1-41; V. Ivanov y V. Toporov, «Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma», en *Échange et communication. Mélanges C. Lévi-Strauss*, París, 1969.

Sobre la función ejemplar del combate Indra-Vritra véase F. B. J. Kuiper, «The ancient aryan verbat contest», *III*, 4 (1960), págs. 217-281. Sobre los Maruts, véase Stig Wikander *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, págs. 75 y sigs. Sobre el aspecto «fecundador» de Indra véanse J. J. Meyer *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zurich, 1937, especialmente III, págs. 154 y sigs. (se trata sobre todo de evoluciones tardías); J. Gonda «The Indra Festival According to the Atharvavedins», *JAOS*, 87 (1967), págs. 413-429.

No hemos discutido ciertos mitos paralelos que oponen a Indra al Tricéfalo (hijo de Tvastri) o a Namuci. G. Dumézil encuentra el mismo argumento entre los romanos en Grecia y en Escandinavia; véase *Heur et malheur du guerrier*, págs. 33 y sigs., 63 y sigs. El com-

bate ejemplar entre Indra y Vritra dio lugar más tarde a una audaz interpretación preparada, por lo demás, en la concepción védica de la ambivalencia y de la bipolaridad divina. El dios campeón se convierte en «hermano» del Dragón, ya que el segundo fue creado por Tvastri, padre de Indra. En efecto, según el mito, Tvastri omitió invitar a su hijo a un sacrificio del *soma*. Pero Indra logra aproximarse al sacrificio y se apodera del *soma* por la fuerza. Su padre, enfurecido, arrojó sobre el fuego lo que quedaba del licor divino, gritando al mismo tiempo: «¡Crece y conviértete en enemigo de Indra!». Del resto del *soma* arrojado sobre el fuego nació Vritra (*Taitt. Sam.* II, 4,12 y 5,1 y sigs.; *Kaustaki Br.* XV, 2-3). Pero éste no tardó en engullir a los dioses Agni y Soma, por lo que las restantes divinidades se atemorizaron. Alarmado, Tvastri entregó el rayo a Indra, asegurándole de este modo la victoria final. El *Satapatha Br.* (I, 6,3) narra un detalle muy significativo: vencido, Vritra se dirige a Indra en estos términos: «No me fulmines, porque ahora eres tú lo que yo fui».

Estos mitos y su exégesis teológica «revelan un aspecto menos conocido, por menos evidente, de la historia divina. Casi podríamos decir que se trata de una historia secreta, de la divinidad, que sólo resulta inteligible para los iniciados, es decir, para los que conocen las tradiciones y comprenden la doctrina. La "historia secreta" védica revela por una parte la consanguinidad de los devas y asuras, el hecho de que estas dos clases de seres sobrehumanos han surgido del mismo y único principio; por otra parte, manifiesta la *coincidentia oppositorum* en la estructura profunda de las divinidades, que se muestran alternativa o simultáneamente benévolas y terribles, creadoras y destructoras, solares y ofídicas (es decir, manifiestas y virtuales), etc. Se advierte el esfuerzo del espíritu indio por encontrar un principio único para explicar el mundo, por llegar a una perspectiva en la que los contrarios se reabsorben y se anulan las oposiciones» (M. Eliade, *Méhistophélès et l'Androgyne*, 115). Sobre este problema, véase también Conrado Pensa «Considerazioni sul tema de la bipolarità nelle religioni indiane», en *Gururājamañjarikā. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles, 1974, págs. 379-409.

69. Los himnos dirigidos a Agni fueron traducidos y comentados por L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* XII-XIV, París, 1964-1965. Sobre Agni se consultarán los capítulos respectivos en las obras de Bergaigne, Oldenberg, Hillebrandt, A. B. Keith, Macdonell (*Vedic Mythology*) y Gonda.

Sobre la sacralidad del fuego doméstico en las concepciones indoeuropeas, véase Schrader-Nehring, *Reallexikon* I, págs. 495 y sigs.; II, págs. 239 y sigs., 475 y sigs.

Sobre el culto del fuego sagrado entre los indoiranios, véase Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.

Sobre Agni como «fuego erótico», especialmente en la época posvédica, véase Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford, 1973, págs. 90-110.

70. Los himnos consagrados a Soma fueron traducidos y comentados por L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* VII-IX, París, 1961. Véase también S. S. Bhawe, *The Soma-hymns of the Rgveda* I-II, Baroda, 1957-1960. Todas las noticias concernientes a la planta *soma*, desde el Rigveda hasta los escritos recientes, se hallarán en Hillebrandt, *Vedische Mythologie* I (2.ª ed.), págs. 193-498; véase también Wendy Doniger O'Flaherty, «The post-Vedic History of Soma Plant», en R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968, págs. 95-147. En su obra, R. G. Wasson trata de probar que la planta original *soma* era el hongo *amanita muscaria*; véanse el informe de F. B. J. Kuiper, *III*, 12 (1970), págs. 279-285, y la respuesta de Wasson, *ibíd.*, págs. 286-298. Véanse también la crítica de John Brough, «Soma and Amanita muscaria», *BSOAS*, 34 (1971), págs. 331-362, y de Paul Demiéville, *T'oung-Pao*, 56 (1970), págs. 298-302, sobre los datos relativos a la difusión del *soma* en la China prebúdica.

Sobre el dios Soma, véanse los caps. respectivos en las obras de Bergaigne, Oldenberg, A. B. Keith y Gonda. Véanse también N. J. Shende, «Soma in the Brahmanas of the Rgveda», *JAS Bombay*, 38 (1963), págs. 122 y sigs.; J. Gonda, *Soma, amṛta and the moon*, en *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 38-70.

Sobre el robo del *soma*, véase David M. Knipe, «The Heroic Theft: Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near East», *HR*, 6 (1967), págs. 328-360, con una rica bibliografía.

Sobre el carácter común de la liturgia indoiraniana del *soma/haoma*, véase el estudio de V. Henry, «Esquisse d'une liturgie indo-iranienne», en Caland, *Agnistoma*, 1907, págs. 469 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 1962, págs. 95 y sigs.; *id.*, *Symbols and Values in Zoroastrianism*, Nueva York, 1966, págs. 84 y sigs.

A. E. Jensen ha comparado la muerte sacrificial de Soma a manos de los demás dioses con la inmolación de una divinidad de tipo *dema* por sus compañeros, sacrificio creador por excelencia; véase *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966, págs. 201 y sigs.

71. Sobre Usas, véanse L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* III. *Les hymnes à l'Aurore du Rgveda*, París, 1957; A. K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn*, Washington, 1935, págs. 4 y sigs.; G. Montesi, «Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig Veda», *SMSR*, 24-25 (1955), págs. 111-132.

Sobre Vayu, véase Stig Wikander, *Vayu*, Upsala-Leipzig, 1941.

Sobre Surya y los Ásvins, véase D. P. Pandery, *Sūrya*, Tesis, Leiden, 1939; Gonda, *Rel. de l'Inde* I, págs. 116 y sigs.

Sobre Rudra véanse E. Arbman, *Rudra*, Upsala, 1922; J. W. Hauer, *Glaubensgeschichte der Indo-Germanen* I, págs. 174-298; W. Wüst, *Rudra*, Munich, 1955; Gonda, *Rel. de l'Inde* I, págs. 106-112; *Viṣṇuism and Sivaism. A Comparison*, Londres, 1920, págs. 1-17.

Sobre Visnú en la época védica, véase J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism* (Utrecht 1954); *id.*, *Rel. de l'Inde* I, 112 y sigs.; F. B. J. Kuiper, «The Three Strides of Viṣṇu», en *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, Nueva Haven, 1962, págs. 137-51. En su artículo «Viṣṇu et les Maruts à travers la rétorsion zoroastrienne», *JA*, 241 (1953), págs. 1-25, G. Dumézil pone de relieve las correspondencias entre Visnú y la divinidad irania Rašnu por una parte y entre los Maruts y las Fravasis por otra. Sobre Aryaman, véase G. Dumézil, *Le Troisième Souverain*, París, 1949.

72. Se puede ver una descripción clara y concisa de los ritos védicos en L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde Classique* I, 1949, págs. 345-372. Exposiciones más elaboradas en A. Bergaigne, *La Religion* I, págs. 121 y sigs.; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda* I, 1925, págs. 252-379; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, 1962, págs. 129-209. El libro de Albert Hillebrandt, *Ritualliteratur*, Estrasburgo, 1897, es todavía indispensable. Véase también K. R. Potdar, *Sacrifice in the Rig-Veda*, Bombay, 1953, y sobre todo R. N. Dandekar (comp.), *Śrautakoṣa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual*, Poona, 1962. Sobre el sacrificio del soma, véase Caland y V. Henry, *L'Agnistoma*, 2 vols., París, 1906-1907. Sobre el sacrificio de los animales, véase E. Mayrhofer-Passler, «Haustieropfer bei den Indo-iranien und den anderen indogermanischen Völkern», *Ar. Or.*, 21 (1953), págs. 182-205.

Sobre el *pravargya*, véase J. A. B. van Buitenen, *Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual*, Poona, 1968.

Sobre la ceremonia upanayana, véase J. Gonda, *Change and Continuity*, págs. 264 y sigs., 459 y sigs. (en el hinduismo moderno).

Examinando un cierto número de analogías entre el ritual *agnichayana* y la cultura indígena caracterizada por la cerámica «negro y rojo» (construcción de un altar con 10.800 ladrillos, siendo así que los arios de la época védica no utilizaban el ladrillo; técnicas de cocción; referencias a los «orientales» asimilados a los asuras, etc.) H. S. Converse sugiere el origen no ario de este tipo de sacrificio, véase «The agnicayana rite: Indigenous origin?», *HR*, 14 (1974), págs. 81-95.

Los ritos domésticos (*grihya*) muestran ya la estructura del culto hinduista; su carácter «védico» es muy superficial; véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, pág. 39.

Sobre los *dakṣiṇā*, dones sacrificiales ofrecidos a los sacerdotes, véase J. C. Heesterman, «Reflections on the significance of the dakṣiṇā», *III*, 3 (1959), págs. 241-258, especialmente 257: «El *dakṣiṇā* es la manifestación material del curso cíclico del universo tal como está representado en el ritual». Véase también J. Gonda, «Gifts and Giving in the Rgveda», *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2 (1964), págs. 21-30, y para su homólogo iranio, A. Lommel, *Zarat-*

hustra's Priesterlohn, en *Festschrift für Willibald Kirfel*, Bonn, 1955, págs. 187-96.

73. Sobre el *aśvamedha*, véanse P. E. Dumont, *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, París, 1927; J. Gonda, *Les Rel. de l'Inde* I, 203 y sigs.; *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, 1966, publicado anteriormente en *Numen*, 3-4 (1956-1957), págs. 110 y sigs.; C. D. d'Onofrio, «Le "nozze sacre" della regina col cavallo», *SMSR*, 24-25 (1953-1954), págs. 133-162, especialmente 153 y sigs.

Sobre el sacrificio del caballo entre los indoeuropeos, véanse W. Koppers, «Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4 (1936), págs. 279-409; Jaan Puhvel, «Aspects of Equine Functionality», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, págs. 159-172.

Sobre *puruṣamedha*, véanse W. Kirfel, «Der Aśvamedha und der Puruṣamedha», en *Festschrift W. Schumbring*, Hamburgo, 1951, págs. 39-50; James L. Sauvé, «The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, págs. 173-191.

74. Sobre el simbolismo iniciático de la *dīkṣā*, véase M. Eliade *Naissances mystiques*, 1959, págs. 113 y sigs.

Descripción de la ceremonia: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, págs. 157 y sigs.; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads* I, págs. 300 y sigs. J. Gonda ha analizado pertinentemente la *dīkṣā*, desde la época védica hasta el hinduismo moderno, en su libro *Change and Continuity in Indian Religion* (La Haya 1965, págs. 315-462).

Sobre el *rajasuya*, véase A. Hillebrandt, *op. cit.*, 143 y sigs.; A. B. Keith *Rel. and Phil.* I, págs. 340 y sigs.; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra* II, Poona, 1941, págs. 1.214 y sigs.; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, págs. 79 y sigs., y sobre todo, J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, La Haya, 1957. En los tiempos protohistóricos el *rajasuya* se celebraba pro-

blemente todos los años y su finalidad era regenerar el cosmos. Su estructura lo asemeja al tipo de festividades indias estacionales, *ut-sava*. Es también probable que, en tiempos antiguos, el pueblo jugase un papel más importante en esta ceremonia.

El estudio de Ananda Coomaraswamy, «Atmayaina: Self-Sacrifice», *HJAS*, 6 (1942), págs. 358-398, merece ser consultado por la audaz y profunda exégesis del autor.

75. En la India el mito del buceador cosmogónico se ha conservado en una forma muy arcaica, ya que es el Gran Dios el que desciende al fondo de las aguas para levantar la tierra. En los *Brāhmanas*, el que bucea es Prajapati transformado en jabalí. En el *Rāmāyana*, esta función corresponde de nuevo a Brahma; en el *Viṣṇu-Purāna*, el jabalí es Brahma-Visnú, y en el *Bhāgavata Purāna*, lo es un *avatāra* de Visnú; véanse las referencias en M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, págs. 117-118. Pero este mito cosmogónico no se populariza sino a partir de la Epopeya y de los Puranas. Por otra parte, es probable que recoja elementos precarios: munda o protomunda; véase *ibíd.*, págs. 19 y sigs.

De la abundante bibliografía sobre las cosmogonías indias señalaremos algunas publicaciones recientes: Norman W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOŚ*, 62 (1942), págs. 85-98; Stella Kramrish, «The Triple Structure of Creation in the Rig Veda», *HR*, 2 (1962-1963), págs. 140-175, 256-291; F. B. J. Kuiper, «Cosmogony and Conception: A Query», *HR*, 10 (1970), págs. 91-138; Hans Penner, «Cosmogony as Myth in the Vishnu Purāna», *HR*, 5 (1966), págs. 283-299. Véanse también la selección de textos sánscritos traducidos y comentados por Anne-Marie Esnoul, en *La Naissance du Monde*, París, 1959, págs. 331-365.

Sobre el término *takṣ-*, «carpintero», al nivel del pensamiento cosmogónico, véase L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Rgveda. Première série*, Pondichéry, 1958, págs. 23 y sigs.

Sobre el *Puruṣasūkta*, véase Norman W. Brown, «The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta», *JAOŚ*, 51 (1931), págs. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy, «Rgveda 10, 90, 1: aty atīṣṭhad

daśāngulam», *JAOŚ*, 66 (1946), págs. 145-161; A. W. Macdonald, «À propos de Prajāpati», *JA*, 240 (1953), págs. 323-338; Paul Mus, *Où finit Puruṣa?*, en *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, París, 1968, págs. 539-563.

Sobre *puruṣasūkta* como modelo ejemplar, véase J. Gonda *Viṣṇuism and Śivaism*, Londres, 1970, pág. 27.

Sobre los paralelos indoeuropeos véase Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 315-343; F. R. Schröder, «Germanische Schöpfungsmythen», *Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19 (1931) págs. 1-26, 81-99; Bruce Lincoln «The Indo-European Myth of Creation», *IIR*, 15 (1975), págs. 121-145.

Sobre el nacimiento de los dioses védicos y la conquista de la inmortalidad, véase A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, págs. 82 y sigs. Estudio comparativo en G. Dumézil *Le Festin d'immortalité*, París, 1924.

Sobre el origen del hombre y el antepasado mítico, véase Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I-II*, 1917, 1934; G. Dumézil, *Mythe et Épopée II*, 1971, págs. 234 y sigs.; O. Höfler, «Abstammungstraditionen», en *Reall. der germanischen Altertumskunde I*, págs. 18-29.

En la India, la pérdida de la inmortalidad *in corpore* en provecho de una «no muerte» espiritual ha repercutido por igual en las relaciones entre los dioses y los hombres; según algunas tradiciones, al principio los dioses descendían y se comunicaban con los humanos en sus formas corpóreas; véanse *Taittirīya Sam.*, III, 5,2; *Kāthaka Sam.*, XXXVII, 17; *Pañchaviṅṣa Br.*, XV, 5,24. Se trata de una concepción arcaica muy difundida.

76. Según otra tradición, Prajapati era también producto del *tapas*: al principio, el no-ser (*asat*) se convirtió en «el pensamiento» (*manas*); al calentarse (*atāpyata*), el pensamiento dio origen al humo, a la luz, al fuego y finalmente a Prajapati (*Taitt. Br.*, II, 2,9,1-10). En el *Śatapatha Br.* (XI, 1,6,1), el no-ser está representado por las aguas primordiales.

En el *Rigveda X*, 61,7 se habla del incesto del Padre Cielo con su hija la Aurora. En los *Brāhmanas*, es Prajapati el que desea a su hi-

ja (*Śat. Br.*, I, 7.4). Accedió a ella bajo la forma de un ciervo (*Aitt. Br.*, II, 33.34); trató incluso de poseerla, pero los dioses lo impidieron, y la semilla de Prajapati, caída en tierra, produjo un lago (*Aitt. Br.*, XIII, 1-10). Sobre la importancia de este tema mítico, véase Wendy D. O'Flaherty, «Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva», 2.ª parte, *HR*, 9 (1969), págs. 9 y sigs.

El tema del «agotamiento» y de la «desarticulación» de Prajapati puede relacionarse con las leyendas folclóricas surorientales-europeas en las que se habla de la «fatiga» de Dios después de su obra cosmogónica; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, págs. 92 y sigs.

Sobre Prajapati, véanse los textos citados y comentados por Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Cambridge, 1970, págs. 322 y sigs., y las observaciones de Gonda, *Les religions de l'Inde I*, págs. 227 y sigs. Para un análisis comparativo del mito, véase A. W. Macdonald, «A propos de Prajāpati», *JA*, 240 (1952), págs. 323-338.

Sobre el sacrificio en la época de los *Brāhmanas*, es todavía indispensable el libro de Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898. Véase también A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Nueva York, 1943, págs. 19 y sigs.

77. Sobre Brahman, véase L. Renou, L. Silburn, «Sur la notion du brāhman», *JA*, 237 (1949), págs. 7-46, y la bibliografía registrada en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 376. Véanse además L. Renou, «Le passage des Brāhmana aux Upanishad», *JAOŚ*, 73 (1953), págs. 138-144; Lilian Silburn, *Instant et Cause*, París, 1955, págs. 50 y sigs.; J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950; id., *Les religions de l'Inde I*, págs. 45 y sigs., 237 y sigs.; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957, págs. 279 y sigs.

Sobre la noción de Brahman en la historia del pensamiento indio, se consultarán las *Historias* de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder, etc., así como Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*, Delhi-Patna-Varanasi, 1970.

Sobre los *Aranyaka*, véanse A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, págs. 490 y sigs.; J. N. Farquahar, *An Outline of the Religious Litera-*

ture of India, Oxford, 1920, págs. 30 y sigs.; J. van Buitenen, «Vedic and Upanishadic Bases of Indian Civilization», en J. W. Elder (comp.), *Chapters in Indian Civilization I*, Dubuque, Iowa, 1970, págs. 6 y sigs.

78. Sobre el *tapas*, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 113-118 y 377 (bibliografía). Véanse también Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, Nueva Haven, 1961; D. J. Hoens, *Santi. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*, 's-Gravenhage, 1951; M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., pág. 323; J. Gonda, *Les religions de l'Inde I*, págs. 223 y sigs., 309 y sigs., 338 y sigs. (con bibliografía); W. D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Londres, 1973, págs. 40 y sigs.

79. Sobre el asceta (*muni*) de cabellos largos (*keśin*), véase M. Eliade, *Le Yoga*, 110 y sigs.; Gonda *Religions I*, págs. 223 y sigs.; W. Wüst, *mūni, Mitteilungen zur idg. vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, 7, 1961, págs. 24-65.

Sobre los *Vrātya*, véanse J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nicht brahmanische Religion Altindien*, Stuttgart, 1927; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 112-113; W. Wüst, *vrātā, op. cit.*, págs. 66-75.

Hauer pensaba que los *vrātya* representaban una cofradía de ritos secretos de iniciación pertenecientes a las avanzadas de los arios. Según J. C. Heesterman, los *vrātya* practicaban un tipo de sacrificio que anticipaba los rituales *śrauta*; véase «Vrātya and Sacrifice», *III*, 6 (1962-1963), págs. 1-37.

Sobre los ascetas en la India antigua y medieval véase David N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Univ. of California Press, 1972, págs. 187 y sigs.

80. Han sido traducidas al francés algunas Upanishads; véase la lista en Jean Varenne *Le Vēda I*, págs. 37-38. Ténganse también en cuenta las traducciones de Émile Senart, *Bṛhadāraṇyaka*, 1930; *Chāndogya*, 1934; L. Renou, *Kalḥa, Kena, Isā, Kausītaki*; J. Maury, *Aitareya, Śvetāśvatara*; J. Bousquet, *Prasna*; A.-M. Esnouf, *Maitri*; B.

Tubini *Brahmabindu, Kaivalya*, etc.; J. Varenne *Ganapati, Mahānārāyana, Pranagnihotra*. Una buena selección en J. Varenne, *Le Véda* II, págs. 614-704. El mismo autor ha publicado *Les Upanishades du Yoga*, París, 1971. S. Radhakrishnan publicó, tradujo y comentó trece Upanishads, precedidas de una extensa introducción de 145 páginas, *The Principat Upanishads*, Nueva York, 1953.

La bibliografía crítica está recogida en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 379-380, y Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 232, 239.

Las Upanishads son consideradas como anexos de los cuatro Vedas; en consecuencia, forman parte de la «revelación» (*śruti*). Ciertamente, ya en el Rigveda el «conocimiento» poseía un valor mágico-religioso. En los *Brāhmanas*, la «ciencia» del sacrificio aseguraba la inmortalidad. El mundo de los dioses «pertenece sólo a los que saben» (*Śat. Br.*, X, 5,4,16). Pero en las Upanishads, la «ciencia» del sacrificio es sustituida por el *conocimiento de Brahman*. Porque «los sacrificios son semejantes a las piraguas que bogan en pleno océano y que pueden hundirse en cualquier momento» (*Mundaka Up.*, I, 2,7).

81. Las concepciones védicas y brahmánicas sobre la existencia ulterior en el más allá son complicadas y confusas. Un célebre himno a Soma (RV IX, 113) nos revela el deseo del alma que aspira a verse instalada «allá donde brilla la luz perpetua, en aquel mundo en el que el sol tuvo su lugar ... Allá donde está Yama ... donde se encuentra el recinto del cielo ... donde hay aguas eternamente jóvenes, haz de mí allí un inmortal, oh Soma» (trad. J. Varenne). El viaje al cielo, el puente que une la tierra con el cielo, los dos perros que guardan el puente, el interrogatorio del alma, son otros tantos motivos que aparecen tanto en la India antigua como en el Irán; se remontan probablemente a la época de la unidad indoiranica (véase *infra*, § 111). La estancia subterránea en la que, según otra tradición que terminó por imponerse, reina Yama se reserva a los pecadores de todo tipo. «Estos mundos que tienen por nombre "los sin sol", cubiertos como están de ciegas tinieblas; allí van después de morir los que han matado su alma» (*Isā Up.*, I, 3). A partir del *Śatapatha Brāhmana*, los textos describen cierto número de suplicios. Con el tiem-

po, las descripciones de los veintiún infiernos adquieren cada vez mayor dramatismo. Los pecadores son devorados por fieras y serpientes, son minuciosamente quemados, cortados con sierras, atormentados por el hambre y la sed, sumergidos en aceite hirviendo o anegados en estanques, molidos en vasos de hierro o de piedra, etc. Pero después de pasar por todos estos dolores, aún no han llegado los condenados al término de sus suplicios, pues habrán de conocer las angustias que acompañarán a su migración a través del cuerpo de los animales.

Los infiernos tienen su contrapartida en los paraísos celestes que les corresponden. Las epopeyas —el *Mahābhārata* y el *Rāmāyana*— y los *Purānas* describen sobre todo los cinco cielos de los cinco grandes dioses. En orden ascendente hay el cielo de Indra, poblado de danzarinas y músicos; el cielo de Śiva, donde reina el dios y su familia; el cielo de Viśnú, construido enteramente de oro y sembrado de estanques cubiertos de lotos; el cielo de Krishna, con sus danzarinas y sus devotos; finalmente, el cielo de Brahman, en que las almas gozan de las ninfas celestes. Los palacios de oro y piedras preciosas, los jardines paradisíacos, la música de instrumentos que acompañan los cánticos y las danzas de muchachas bellísimas son descritos infatigablemente. Algunos de estos temas paradisíacos hincándose pasarán luego a los autores budistas.

En los *Brāhmanas* se precisa la idea de una «nueva muerte» (*punarmṛtyu*), es decir, la segunda muerte, la definitiva, que aguarda a quienes no practicaron determinados sacrificios. Sin embargo, la noción de *karman* terminó por asimilar la «segunda muerte» al retorno a la tierra, bajo la forma de una nueva encarnación. Según las Upanishads, las almas de los difuntos marchan por el «camino de Manes» (*pitṛyāna*), o camino lunar. Una vez llegadas a la luna, las almas sufren un interrogatorio de tipo iniciático; las que no aciertan a responder, caen de nuevo en la tierra para renacer. «Los que saben» marchan junto a los dioses por el «camino de los dioses» (*devayāna*), llamado también «vía solar». La *Kausitaki Up.* (I, 2-7) da las siguientes indicaciones: desde el mundo de los dioses, las almas pasan al mundo de Brahman, donde han de hacer frente a diversas pruebas

iniciáticas. Brahman interroga al recién llegado: «¿Quién eres tú?». Él debe responder: «Lo que tú eres, eso soy yo». Brahman le dice entonces: «¿Y quién soy yo?»; «La Verdad», debe él responder (I, 6). Al final le dice Brahman: «Lo que ha sido mi dominio, será en adelante el tuyo» (I, 7). En resumen, el primer camino conduce a una nueva encarnación, mientras que el segundo permite el acceso a un mundo divino. Pero el alma, para llegar al mundo trascendental de Brahman, ha de sufrir otras pruebas iniciáticas. «Dicho de otro modo: después de la muerte existen tres posibilidades: a) el retorno del alma a la tierra, en una nueva encarnación; b) la estancia paradisíaca junto a los dioses; c) la identificación del alma a Brahman. Según los autores de las Upanishads, el paraíso celeste es provisional; pasado algún tiempo, las almas se ven forzadas a retornar a la tierra para reencarnarse. En consecuencia, la única posibilidad real de liberarse es la identificación *post-mortem* con Brahman, que se hace posible por la gnosis y la contemplación.

Sobre la «luz interior», véanse M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androggyne*, págs. 27 y sigs.; «Spirit, Light, and Seed», *HR*, 11 (1971), págs. 1-30 especialmente 3-16; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, 1963, págs. 268 y sigs.

82. Sobre las dos modalidades del Brahman, véase H. von Glasenapp *La philosophie indienne*, París 1951, págs. 131 y sigs.

La paradoja del Brahman «corpóreo» («mortal») e «incorpóreo» («inmortal») prolonga las especulaciones sobre la ambivalencia de ciertos dioses védicos y la coincidencia de los opuestos que define, para el pensamiento indio, la divinidad; véase *supra* las notas complementarias al § 68.

Sobre el «juego» cósmico, véanse Ananda K. Coomaraswamy, «Līlā», *JAOS*, (1941), págs. 98-101.

83. El estudio histórico y el analítico hermenéutico de la religión griega constituye un capítulo apasionante de la historia de la cultura europea. Es imposible resumir en pocas líneas las diversas interpretaciones, desde las de K. O. Müller o F. G. Welcker, a mediados

del siglo XIX, hasta las aportaciones más recientes de Brelich, de Burkert o de Vernant y Detienne. Por eso nos contentaremos con reseñar lo esencial de la bibliografía. Señalemos ante todo algunas obras de síntesis: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1925; M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953 (= *A History of Greek Religion*, 1925, 1949³); L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932; O. Kern, *Die Religion der Griechen* I-III, 1926-1938; W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, París 1956 (= *The Greeks and their Gods*, 1950); R. Pettazoni, *La Religion dans la Grèce antique*, París, 1953. Todavía es provechosa la lectura de J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, 1922²; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1928, 1950⁴. Walter Otto publicó una admirable y muy personal interpretación de la religión y de la mitología griegas bajo el título *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, 1928. El libro de U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín, 1931-1932, representa el testamento del gran filólogo e historiador alemán. Finalmente, la monumental obra de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich, 1940, 1967¹, constituye una verdadera suma, indispensable por la riqueza de su documentación. Los cinco volúmenes de L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford, 1896-1909, son todavía útiles por los materiales reunidos y analizados. El libro de E. R. Dodds *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (= *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951) goza de una enorme popularidad; su éxito refleja ciertas tendencias del *Zeitgeist* contemporáneo.

Sobre Zeus publicó A. B. Cook una obra digna de atención: *Zeus*, 3 vols., Cambridge, 1914-1940; se trata en realidad de una serie de monografías sobre los diversos aspectos del dios y, en general, de la religión griega. Sería inútil señalar los capítulos dedicados a Zeus en las distintas obras generales. Lo esencial ha sido recogido por Guthrie, *op. cit.*, págs. 49-81. Véase también M. P. Nilsson, «Vater Zeus», *ARW*, 35 (1938), págs. 156-171, publicado también en *Opuscula Selecta* II, Lund, 1952, págs. 710-731, y sobre todo, Hugh Lloyd-Tones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.

Para la *Teogonía* hemos utilizado la edición de M. L. West, *Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1966. Los paralelos con el Cercano Oriente han sido objeto de frecuentes análisis a partir de 1940; véase Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

Gea aconsejó a Rea que diera a luz en Creta. Las dos diosas son hipóstasis de la Tierra Madre; en efecto, la etimología de Rea es «la ancha», es decir, la tierra.

Cuando fue forzado por Zeus a vomitar a sus hermanos y hermanas, Kronos expulsó en primer lugar la piedra, que Zeus fijó en Delfos, al pie del Parnaso (Paus., X, 24,6); véase West, pág. 303, comentario a los vv. 498-500.

84. Sobre Metis, la primera esposa, y las consecuencias de que fuera engullida por Zeus, véase J. P. Vernant, «Mètis et les mythes de souveraineté», *RHR*, 3 (1971), págs. 29-76.

Sobre el Zeus Cretagenes, su infancia en Creta y sus relaciones con el dios masculino cretense, véase Charles Picard, *Les Religions préhelléniques*, París, 1948, págs. 115 y sigs.; H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, págs. 427 y sigs.; M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950², págs. 55 y sigs. West, *Hesiod's Theogony*, págs. 297 y sigs., demostró la antigüedad de la tradición que sitúa la infancia de Zeus en Creta (*Teogonía*, 477).

Sobre la «cuerda de oro» con la que Zeus podía arrastrar hacia Sí todas las cosas, véanse Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, París, 1959; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, 1962, págs. 225 y sigs.

Hemos de añadir algunas observaciones sobre las divinidades primordiales que sobrevivieron al triunfo de los Olímpicos. La Noche dio a luz por sí misma a cierto número de seres semidivinos, muy borrosos, que más bien parecen abstracciones personificadas: Muerte, Sueño, Sarcasmo, Desdicha, Vejez, etc. (Hesíodo, *Teogonía*, 211 y sigs.). Pero los textos órficos la presentan como Madre y soberana universal; véase Kern, *Orph. fragm.*, 24, 28, 28a, 65, etc.

Sobre la estructura mítico-religiosa de Nyx y la significación de su progenie, véase Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, págs. 95 y sigs.

Pontos (el mar infecundo) tuvo, de la unión con Gea, su madre, una abundantísima descendencia; véase L. Séchan, P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, París, 1966, págs. 49, 64 (notas bibliográficas).

Por haber participado en la guerra contra los Titanes, Zeus proclamó a Styx «el gran juramento de los dioses» (*Teogonía*, 399 y sigs.). Véase también Séchan, Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, pág. 64, n. 68.

En cuanto a Hekate, se trata de una diosa primordial por excelencia. Zeus respetó los derechos y privilegios que le correspondían por pertenecer a la raza de los Titanes (*Teogonía*, 423 y sigs.). Hekate se convertirá más tarde en una diosa especializada en la hechicería; véase Diodoro, *Biblioteca*, IV, pág. 45.

Océano, el primer Titán, «cuyo curso, sin dormir jamás, rueda en torno de la tierra inmensa» (Esquilo, *Promeleo encadenado*, 138 y sigs.), tomó por esposa a su hermana Tethys. Pero hay algunos rastros de una cosmogonía arcaica, ignorada por Hesíodo y Homero, en que Océano y Tethys encarnan los principios masculino y femenino existentes en las aguas primordiales; en resumen, representarían la pareja primordial de la que descienden los dioses y la totalidad de lo existente; véanse Séchan y Lévêque, págs. 50, 51, 65; Sabbatucci, *op. cit.*, págs. 110-116, y en especial la importante memoria de J. P. Vernant, «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», en *Hommage à Marie Delcourt*, *Latomus*, 114, 1970, págs. 38-69, con abundante bibliografía, especialmente págs. 38, n. 2; 39, n. 8, etc.

85. Las fuentes literarias sobre Kronos fueron reunidas por Fattell, *Cults* V, cap. 3. Algunos investigadores (Kern, Pohlenz) vieron en los Titanes y Kronos las divinidades de las poblaciones autóctonas vencidas por los invasores ariófonos. Dicho de otro modo: el conflicto entre los Titanes y los Olímpicos reflejaría de algún modo

ciertos acontecimientos históricos. Pero los paralelos orientales parecen invalidar esta hipótesis.

Sobre el mito hesiódico de las cinco edades, véanse las fuentes publicadas y comentadas por Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, págs. 25 y sigs. Las versiones paralelas iránias (especialmente el *Bundahishn*) fueron traducidas y analizadas por N. Söderblom, *ERE*, I, págs. 205-219. Ugo Bianchi compara la raza de oro, moradora del Eliseo, con la tradición irania del primer rey, Yima, que llegó a ser soberano del *Vara*, un país subterráneo, pero milagrosamente iluminado; véase «Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio», *SMSR*, 34 (1963), págs. 143-210, especialmente 187-189. Rechazando la opinión general de los investigadores, por ejemplo, la de H. C. Baldry, «Who Invented the Golden Age?», *Classical Quarterly*, n. s. 2 (1952), págs. 83-92. J. Gwyn Griffiths, «Archaeology and Hesiod's Five Ages», *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), págs. 109-119, estima que el mito se refiere al descubrimiento y utilización progresiva de los metales; véase la respuesta de Baldry, en *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), págs. 553-554. Entre los mejores estudios sobre este problema, véanse J. Kerscheneiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, págs. 161 y sigs. («Der Metallmythos»); J. P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *RHR* (1960), págs. 21-54, recogido en el volumen *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, págs. 13-41; id., «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point», *Revue de Philologie* (1966), págs. 247-276, recogido en el volumen *Mythe et pensée*, págs. 42-79.

Sobre Prometeo, véanse E. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo, 1943; Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, París, 1951; Karl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human existence*, Nueva York, 1963.

86. Sobre los sacrificios griegos, véase R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, Nueva York, 1952, especialmente págs. 88 y sigs., y sobre todo Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl*, Basi-

lea, 1946, págs. 185-288, y Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 8-97 y *passim* (pág. 9, n. 2, bibliografía).

Como escribe Meuli, «el sacrificio olímpico es simplemente una matanza ritual» (*op. cit.*, pág. 223). Se prepara un recipiente lleno de agua y un cestillo con granos de cebada. Los participantes se lavan las manos y asperjan también a la víctima. A continuación van tomando la cebada, como si se dispusieran a tomar una comida vegetariana, pero en el fondo del cestillo aparece el cuchillo. Siguen ciertos gestos rituales: un momento de silencio, una plegaria; luego el sacerdote sacrificador corta algunos pelos de la frente de la víctima, echándolos al fuego. Cuando descarga el golpe, todas las mujeres gritan al mismo tiempo. La sangre se recoge en un recipiente y se derrama sobre el altar. A continuación se queman los fémures con la grasa y pequeñas tajadas de carne. Las entrañas se asan sobre el altar y se comen allí mismo; véanse Meuli, págs. 265 y sigs.; Burkert, *op. cit.*, págs. 10 y sigs.

La fiesta de las Bufonias (literalmente, «matanza del buey»), celebradas en Atenas, nos permiten recuperar una interpretación de tipo arcaico del sacrificio cruento. «Aprovechando una distracción de su dueño, un buey de labor se acerca al altar de Zeus Polieus y se pone a comer las ofrendas allí depositadas, los cereales y los pasteles reservados al dios de la ciudad. A la vista de tal sacrilegio, el sacerdote de Zeus, lleno de cólera, toma un hacha, descarga un golpe sobre el animal y lo mata. Espantado de la acción que acaba de cometer, el «asesino del buey» huye apresuradamente, abandonando allí mismo el arma del crimen. La segunda parte del ritual se desarrolla en dos tiempos. En el primero, el asunto es juzgado en el pritaneo, ante el tribunal competente para juzgar los crímenes de sangre. Queda establecida la culpabilidad del hacha, que es expulsada fuera del territorio ático. En el segundo, la ciudad entera consume ritualmente la carne de la víctima, mientras que la piel del buey, rellena de paja, es puesta en pie y uncida a un arado en un simulacro de labranza» (Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, París, 1972 106; véase bibliografía en pág. 105, n. 2). Véase también Burkert, *Homo Necans*, págs. 154-161. El artículo de U. Pestalozza, «Le origini delle

Buphonia ateniensi» (1956) ha sido reproducido en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Florencia, 1964, págs. 203-223.

La «comedia de la inocencia» (*Unschuldskomödie*, Meuli, págs. 224 y sigs.) aparece también en los ritos de caza de los pueblos siberianos; véase, entre otros, Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse*, París, 1953, págs. 170 y sigs. M. Detienne interpreta correctamente el carácter sacrilego del sacrificio cruento, tal como era entendido por los griegos: «Ofrecer a los dioses un animal es derramar sangre, cometer un verdadero asesinato. El sacrificio animal es considerado por la ciudad como una lacra, pero una lacra necesaria e inevitable, ya que matar un buey es un acto esencial para fundamentar las relaciones de la ciudad con las potencias divinas» (*op. cit.*, págs. 106-107).

Como tantos otros pueblos de la protohistoria, los griegos practicaban también el sacrificio humano, pero por razones diferentes. La sustitución del hombre por el animal (por ejemplo, los casos de Ifigenia o de Isaac) tiene un paralelo en los sacrificios de seres humanos ritualmente identificados con las víctimas animales. Athamas mata a su hijo Learco «como un ciervo» (Apolodoro, *Bibl.*, III, 4,3); según Luciano, *De dea Syr.*, LVIII, en Bambyke, al sacrificar a los niños, se gritaba: «¡Son terneros!».

Las posibles relaciones entre el sacrificio de machos cabríos y los orígenes de la tragedia fueron reexaminados por W. Burkert, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7 (1966), págs. 87-121.

Hay cierto número de diferencias entre los sacrificios ofrecidos a los Olímpicos y los que se dedican a las divinidades ctónicas y a los héroes; véase *infra*, § 95.

Sobre Prometeo y Deucalión, véase J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», *Museum Helveticum*, 27 (1970), págs. 1-15.

Sobre la *Prometeida* de Esquilo, véanse Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, págs. 4 y sigs.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, págs. 95 y sigs.

Sobre el mito griego del origen de los hombres a partir de un fresno, véase G. Bonfante, «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», *Die Sprache*, 5 (1959), págs. 1-9.

87. Sobre *moira* y *aisa*, véanse W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944; Ugo Bianchi, *Dios Aisa. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1967.

Sobre el simbolismo del hilado, véase *Tratado de historia de las religiones*, § 58; sobre la equivalencia entre «hilar» la suerte de alguien y «ligarlo», véase *Images et Symboles*, cap. III («Le "Dieu lieur" et le symbolisme des noeuds»).

La historia de la idea de justicia, *dikē*, acaba de ser brillantemente presentada por Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971. A partir de Nilsson se han comparado frecuentemente las estructuras del panteón homérico y las de la realeza micénica. La «justicia» (*dikē*) puede ser referida a la voluntad de los dioses. Al igual que los reyes micénicos, los dioses pueden mostrarse caprichosos y crueles, pero sin incurrir por ello en bajezas. El único crimen imperdonable es la deslealtad para con el rey o la traición. En Homero, *dikē* parece significar el «comportamiento específico» de una clase social o también el «derecho» que incumbe a los individuos pertenecientes a esa clase. La estructura, la historia y la crisis de la soberanía micénica han sido oportunamente estudiadas por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, págs. 13-39.

Sobre *themis* y *themistes*, véase Lloyd-Jones, págs. 6 y sigs., 167-168 (bibliografía).

Para la historia de la idea de *hybris*, desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, véase la obra, muy personal, de Robert Payne, *Hybris. A Study of Pride*, Londres, 1951; edición revisada, Nueva York, 1960.

88. Sobre la etimología de Poseidón (*Posis Das*), véanse Wilamowitz, *Glaube I*, págs. 212 y sigs.; Kretschmer, en *Glotta*, 1 (1909), págs. 27 y sigs.; véase también Cook, *Zeus II*, págs. 583 y sigs.

Véanse también Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 94-99; Louis Séchan, Pierre Lévêque, *op. cit.*, págs. 99-116. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Berna, 1950. trató de reconstruir la historia de Poseidón: cuando hacia 1900 a.C. llegaron a Grecia los indoeuropeos, llevando consigo el caballo, encontraron allí una Tierra Madre, diosa soberana acompañada de un paredro masculino. Los conquistadores identificaron con este paredro a su dios-caballo, señor de las aguas, de la fecundidad y del mundo infernal. Poseidón —el «esposo de Da», la Tierra Madre— sería el resultado de esta coalescencia. Véanse también Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londres, 1961, págs. 127 y sigs.; C. Scott Littleton, «Poseidon as a Reflex of the Indo-Europeans "Source and TWaters" God», *JIES*, 1 (1973), págs. 423-440.

Ileana Chirassi puso de relieve las divergencias que hay entre el Poseidón micénico y el dios olímpico (por ejemplo, la presencia en Pilos de una diosa, Posideia, que refleja probablemente la concepción arcaica de las divinidades primordiales andróginas, del tipo En-ki y Nin-ki, El y Elat, etc.; véase «Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo», en *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, Roma, 1968, págs. 945-991, especialmente 956 y sigs.

Sobre las significaciones ctónicas del caballo, véase J. M. Blázquez, «El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circunmediterráneos», en *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 42-69.

Sobre Hefesto, véase Farnell, *Cults* V, págs. 374 y sigs., Nilsson, *Geschichte* I, págs. 526 y sigs.; L. Malten, «Hephaistos», *Jahr. des Deutschen Archeol. Instituts*, 27 (1912), págs. 232 y sigs. F. Brommer, «Die Rückführung des Hephaistos», *ibid.*, 52 (1937), págs. 198 y sigs.; Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, París, 1957. Una tradición tardía trata de conciliar los dos mitos del nacimiento de Hefesto: «Hera queda encinta de Zeus, pero antes de su matrimonio. Al nacer Hefesto, ella declara, para salvar las apariencias, que lo ha concebido sin padre» (Delcourt, pág. 33). El episodio del trono de oro enviado por Hefesto a Hera no aparece en Homero, pero se popularizó enseguida. Platón lo menciona, con reprobación, entre las le-

yendas absurdas que circulan en torno a los dioses (*República*, II, 378). Véase M. Delcourt, págs. 78-79, 86-96, que recoge y analiza las versiones transmitidas por Libanio e Higino.

Sobre las mutilaciones rituales de los magos, véase M. Delcourt, págs. 110 y sigs.

Sobre los «señores del fuego» y los herreros divinos, véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, págs. 80 y sigs.

Sobre las relaciones de Hefesto con otras figuras divinas semejantes, véase M. Delcourt, págs. 154 y sigs.

89. Sobre Apolo se consultará especialmente Farnell, *Cults of the Greek States* IV, págs. 98 y sigs.; Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, págs. 135 y sigs.; A. B. Cook, *Zeus* II, págs. 453-459 (para la crítica de teorías y controversias); Nilsson, *Geschichte* I, págs. 529 y sigs.; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 73 y sigs., 183 y sigs. Véase también K. Kerényi, *Alpolon*, Viena, 1937, 1953².

Sobre Apolo como suplantador de otras divinidades prehelénicas, véase Farnell, *op. cit.* IV, págs. 125 y sigs., 263 y sigs. La leyenda de Hiakinto —cuya misma etimología indica que se trata de un antiguo dios mediterráneo— es mencionada por vez primera en Eurípides, *Helena*, págs. 1.470 y sigs. (véase Apolodoto, *Bibl.*, III, 10,3; véase Rose, *op. cit.*, págs. 142, 160-161). Las significaciones mítico-religiosas de la metamorfosis de Hiakinto en flor son analizadas por Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roula, 1968, págs. 159 y sigs. El festival de las Hiakintias en Laconia estaba consagrado simultáneamente a Apolo y a su víctima involuntaria. En el Ptoion de Ismenion, igual que en Delfos, Apolo está asociado a Atenea; en el Delion de Tegira, en Beocia septentrional, aparece junto a Letona y Artemis; véase Delcourt *L'Oracle de Delphe*, 1955, págs. 216 y sigs. Dicho de otro modo: como dios de Delfos, Apolo es una creación de la religiosidad griega.

Las dos hipótesis sobre el origen de Apolo —septentrional o anatólico— son discutidas por Guthrie, págs. 75 y sigs.

Sobre la leyenda de los Hiperbóreos, véase Cook, *Zeus* II, págs. 459-501 (este autor identifica el itinerario con la vía láctea). También

Herodoto habla de las dos «Virgenes hiperbóreas» que en otros tiempos vinieron a traer en persona las ofrendas a Delos, y nunca más retornaron. El historiador describió sus tumbas con tal exactitud que pudieron ser descubiertas por los arqueólogos franceses en el lugar señalado. Pero nada tienen de «hiperbóreas», sino que son unos enterramientos cicládicos de la Edad del Bronce. Se trata, por consiguiente, de un culto arcaico cuyo sentido ya se había olvidado; el carácter sagrado de las tumbas se asoció a unos héroes imaginarios. Véase C. T. Seltman, citado por Guthrie, pág. 77. Véase también C. Picard, *Les religions préhelléniques*, pág. 271, para otros ejemplos de cultos de héroes asociados con tumbas micénicas de la Grecia histórica.

Marie Delcourt, *op. cit.*, pág. 163, supone que los *hiera* traídos por las Virgenes a Delfos ocultos en una gavilla de trigo eran unas imágenes del falo representado como arma perforante.

90. En las *Euménides* explica Esquilo el sentido religioso de la absolución del matricida Orestes. Éste reconoce su crimen y apela al Areópago para ser juzgado. Es defendido por Apolo y absuelto por Atenea, y lo que es más, las Erinias (que en su calidad de símbolos de las fuerzas telúricas y maternas no podían dejar sin venganza el más horrible de los crímenes posibles, el matricidio) son «convertidas» por Atenea y se transforman en «Benéficas», encargadas de nutrir y sostener la vida. En cuanto a la mancha del crimen, queda lavada mediante el sacrificio de un cerdo (*Euménides*, 281 y sigs.). Si bien ha sido prescrito por Apolo, se trata de un sacrificio característico de las potencias ctónicas e infernales. Ello prueba que, a pesar de su estructura olímpica, el dios de Delfos tiene en cuenta las realidades religiosas complementarias y hasta antagónicas.

Sobre Delfos y las tradiciones oraculares delficas, véanse P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes*, París, 1950; J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, 1954; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, 1955. Los textos oraculares fueron publicados por H. Parke y D. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford, 1956.

Véase también K. Latte, «The coming of the Pythia», *Harvard Theological Review*, 33 (1940), págs. 9 y sigs.

Sobre Dioniso en Delfos, véase H. Jeanmaire, *Dionysos*, París, 1951, págs. 187-198, 492-493 (bibliografía crítica).

91. Sobre el «chamanismo» griego, véanse mis libros *Le chamanisme*, 2.^a ed., págs. 305 y sigs.; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, págs. 42 y sigs. (con bibliografía). E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, págs. 141 y sigs., explica la difusión de las técnicas y las mitologías chamánicas por el contacto de las colonias griegas del Helesponto y el Mar Negro con las poblaciones iraníes (es decir, los escitas). Pero Karl Meuli, que fue el primero en llamar la atención sobre la estructura chamánica de determinadas costumbres escritas y demostró además su reflejo en las tradiciones griegas, ha identificado además ciertos elementos chamánicos en la poesía épica griega; véase «Seythia», *Hermes*, 70 (1935), págs. 121-176, especialmente 164 y sigs. Walter Burkert, «Goēs. Zum griechischen "Schamanismus"», *Rhein. Museum f. Phil.*, 105 (1962), págs. 35, 55, considera al *goēs* como el auténtico chamán griego, ya que está relacionado con el culto a los muertos.

Sobre ciertos rastros de chamanismo en el mito de Orfeo y en la leyenda de Aristeas, así como de otros personajes fabulosos, véase el segundo volumen de esta misma obra.

92. Sobre Hermes, véanse Farnell, *Cults V*, págs. 1 y sigs.; Nilsson, *Geschichte I*, págs. 501 y sigs.; S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Cristianía, 1909; P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, París, 1935; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zurich, 1944; N. O. Brown, *Hermes the Thief*, Madison, 1947; Walter Otto, *The Homeric Gods*, págs. 104-124; Jeanine J. Orgogozo, «L'Hermès des Achéens», *RHR*, 136 (1949), págs. 10-30, 139-179.

Sobre *moly*, la hierba de Hermes, véase Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, Nueva York-Londres, 1963, págs. 181 y sigs. Véase también las bibliografías sobre el hermetismo en el segundo volumen de esta obra.

Desde cierto punto de vista, Ares, el dios de la guerra, constituye un enigma. Homero no oculta que era detestado por los demás dioses: «¡Tú me resultas el más odioso de todos los inmortales que moran en el Olimpo! Si hubieras nacido de cualquier otro dios, destructor como eres, hace tiempo que estarías en una morada situada aún más abajo que la de los hijos de Urano», exclama Hera, su madre (*Iliada* V, 889 y sigs.). Los griegos no lo celebraron ni en el culto ni en las artes plásticas ni en la literatura, a pesar de que «practicaron la guerra tanto o quizá más que cualquier otro pueblo de la Antigüedad» (Séchan y Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, pág. 248). Comparado con su homólogo itálico, Marte, o con los restantes dioses indoeuropeos de la guerra, Ares parece una divinidad menor.

Según Homero, Ares vino de Tracia (*Il.*, XIII, 301). Cuando se liberó de las redes en que Hefesto lo había atado junto con Afrodita, Ares se dirigió de nuevo a Tracia (*Odis.*, VIII, 361). Por otra parte, Herodoto (V, 7) afirma que los tracios adoraban a tres dioses: Ares, Dioniso y Artemis. ¿Serían sus orígenes tracios la causa de que este dios salvaje —«loco que no conoce ley alguna» (*Il.*, V, 757)— nunca lograra integrarse en la religiosidad griega?

93. Según W. H. Roscher, Hera debió de ser originalmente una diosa de la luna (*Lexikon* I, II 1886-1890, págs. 2.087 y sigs.; véase la crítica de esta hipótesis en Farnell, *Cults* I, págs. 180 y sigs.). Para Rose Hera es sobre todo la diosa de las mujeres y de su fecundidad (pero no de la fertilidad vegetal); véase *Handbook*, pág. 103. La idea, defendida por Welcker, *Die griechische Götterlehre*, 3 vols., 1857-1863, de que era una *Terra Mater*, rechazada por Farnell y Rose, ha sido expuesta en forma más convincente por Guthrie, *op. cit.*, págs. 68 y sigs.

Sobre las relaciones de Hera con la vaca, véanse Farnell, *Cults* I, 181 y sigs.; Cook, *Zeus* I, págs. 444 y sigs.

Sobre la Hera egea, véanse C. Picard, *Les religions préhelléniques*, pág. 243; U. Pestalozza, «Hera Pelasga», *Studi Etruschi*, 25 (1957), págs. 115-182, recogido en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, págs.

225-256; Louis Séchan y Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, págs. 184-185. Ileana Chirassi ha demostrado claramente la continuidad entre la «diosa del Iis» mediterránea y Hera; véase «Riflessi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste*, 3 (1966-1967), págs. 15-26.

Diremos tan sólo unas palabras acerca de la diosa Hestia. Aparece casi desprovista de mitos, pero tiene una cierta importancia ritual, ya que es protectora de los hogares tanto públicos como privados. Homero ignora su nombre, pero Hesíodo la proclama hija mayor de Kronos y Rea (*Teog.*, 454). Hestia es por excelencia una diosa virgen y «sedentaria» que jamás abandona «las excelsas moradas de los dioses inmortales» Etimológicamente está relacionada con la diosa latina Vesta y encarna la sacralidad del fuego, lo que probablemente explica su carácter abstracto (véase *infra*, § 104).

Se ha intentado explicar su nombre a partir de una raíz indoeuropea que significa «arder». Pero es igualmente posible que el culto de Hestia prolongue un culto prehelénico del hogar; véase C. Picard, *Les religions préhelléniques*, págs. 242 y sigs.

Sobre Artemis, véanse Farnell, *Cults* III, págs. 425 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 481-500; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*, Zurich, 1946, y la clara exposición de Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 99-106. Véase también Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste, 1964.

M. S. Ruipérez, *Emerita*, 15 (1947), págs. 1-60, ha propuesto un origen ilirio para su nombre.

Sobre el tipo de la Artemis de Efeso, véase C. Picard, *Éphèse et Claros*, París, 1922, págs. 474 y sigs.

Sobre la fiesta de las Brauronias, que incluía la transformación ritual de las muchachas que seguían a Artemis en osas (se trataba probablemente de una danza de la osa), véase H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, págs. 237 y sigs.

A partir del siglo VII, Artemis fue identificada con Mekate, diosa lunar, con la diosa tracia Bendis y con Cibeles.

94. La interpretación de Atenea como una diosa pregriega, protectora de los príncipes minoicos o micénicos, propuesta por Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 2ª ed., págs. 487 y sigs., ha sido generalmente aceptada. Para A. B. Cook, Atenea era una diosa pregriega, concretamente, la «madre montaña» localizada en la roca de la Acrópolis (*Zeus III*, pág. 749, véase también *ibid.*, págs. 224 y sigs.).

Pueden verse exposiciones detalladas sobre Atenea y sus cultos en Farnell, *Cults I*, págs. 184 y sigs.; Nilsson, *Geschichte I*, págs. 433 y sigs. El capítulo dedicado a Atenea es uno de los mejores del libro de Walter Otto, *The Homeric Gods*, págs. 43-60. Véanse también M. Guarducci, «Atena Oraculare», *Parola di Pasato*, 6 (1951), págs. 338-355; C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Potias. A Study in the Religion of Periclean Athens*, Manchester, 1955.

Sobre el episodio de Metis engullida por Zeus (*Teog.*, 886 y sigs.), véase el comentario de M. L. West, *Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1966, págs. 401 y sigs. En dos artículos recientes, Marcel Detienne ha enriquecido brillantemente la interpretación de Atenea, véase «Le navire d'Athéna», *RHR*, 178 (1970), págs. 133-177; «Athena and the Mastery of the Horse», *HR*, 11 (1971), págs. 161-184. Véase también H. Jeanmaire, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Rev. Arch.*, 48 (1956), págs. 12-39.

Sobre Afrodita véase E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlín, 1959; M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, págs. 387; *id.*, *Geschichte I*, págs. 519 y sigs.; Farnell, *Cults II*, págs. 618 y sigs.; R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, París, 1960.

Sobre el origen oriental del culto de Afrodita, véase H. Herter, en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, págs. 61 y sigs. Los elementos indoeuropeos de Afrodita han sido puestos de relieve, pero de manera excesiva, por K. Tümpel, en Pauly-Wissowa *Realencyclopädie*, s.v.; véase también M. Stubbs, «Who was Aphrodite», *Orpheus* (1954), págs. 170 y sigs.

95. Erwin Rohde dedicó a los héroes el cuarto capítulo de su obra *Psyche*, Tubinga-Leipzig 1893, 1897²; trad. francesa: *Psyché. Le*

culte de l'ame chez les grecs et leur Groyance à l'immortalité (París 1928, págs. 121-164. Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, criticaba tres años más tarde la teoría de H. Spenser sobre la prioridad del culto de los antepasados (*ibid.*, págs. 253 y sigs.) y desarrollaba la noción de *Sondergötter*, con una sola referencia polémica a Rohde (*ibid.*, pág. 248). Paul Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoires de l'Institut Français, 1921, seguía a grandes rasgos la interpretación de Rohde, lo mismo que Eitrem, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie VIII*, I, 1912, s.v. «Heros», y F. Pfister, *Des Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1910-1912).

La «teoría de compromiso», presentada por L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921), fue ampliamente aceptada; véanse, entre otros, M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycetlaean Religion*, Lund, 1950², pág. 585; *Geschichte der griechische Religion I*, Munich, 1955¹, pág. 188.

Pueden verse unas exposiciones claras y unos análisis útiles en las obras de C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 2 vols., Berlín, 1921-1926; L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, Munich, 1938; Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, París, 1942; H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks*, Londres, 1957; K. Kerényi, *Greeke Heroes*, Londres, 1959.

Angelo Brelich, *Gli eroi greci: Un problema storico-religioso*, Roma, 1958, ha hecho una importante aportación en la perspectiva de la historia general de las religiones. Después de pasar revista a las interpretaciones anteriores, desde Rohde a Nilsson, el autor presenta la función de los héroes en el mito y en el culto (el héroe y la muerte, el héroe y la agonística, la mántica, la iniciación, etc.), examina las relaciones con otros seres míticos y finalmente pone de relieve la estructura específica del héroe griego.

A las tres categorías de seres (dioses, héroes, hombres) que distingue Píndaro, Platón añadía una cuarta, la de los demonios; véase *Cratilo*, págs. 397 c y sigs.

Sobre las iniciaciones de la pubertad en la Grecia arcaica, véanse H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, M. Eliade *Naissances*

mystiques, Essai sur quelques types d'initiation, París 1975², págs. 227 y sigs.; Brelich, *op. cit.*, págs. 124 y sigs.; *Paidés e Parthenoi* I, Roma, 1969.

La diferencia entre el sacrificio en honor de los Olímpicos, por un lado, y de los dioses ctónicos y los héroes, por otro, en la que ya insistía Rohde (*Psyché*, págs. 123 y sigs.), ha sido destacada también por Jane Harrison, Meuli, C. Picard y Guthrie. Picard recordaba además la diferencia de los gestos rituales: la mano levantada con la palma hacia el cielo para los Olímpicos; la mano baja y la palma hacia la tierra para invocar a las potencias inferiores; véase «Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie», *RHR* (1936), págs. 137 y sigs.

A. D. Nock, *Harvard Theological Review*, 37 (1944), págs. 141 y sigs., y W. Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 16 y sigs. y n. 41, han señalado, sin embargo, que no siempre está atestiguada esta diferencia; véase también Brelich, *Gli eroi greci*, págs. 16-18.

96. El término griego, utilizado sobre todo en plural, *tá mystēria*, deriva probablemente de una raíz indoeuropea, *mu*, cuya significación original, «cerrar la boca», se refiere al silencio ritual. Véanse *myō* y *myeō*, «iniciar en el misterio»; *myesis*, «iniciación» (término empleado únicamente en relación con las iniciaciones en los Misterios).

Sobre las fuentes literarias, véase L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III, Oxford, 1907, págs. 307-367. Sobre la investigación arqueológica, véanse F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums*, Berlín-Leipzig, 1927; K. Kuruniotis, «Das eleusinische Heiligtum von dem Anfangen bis zur vorperikleischen Zeit», *ARW*, 33 (1935), págs. 52-78; G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis*, Washington Studies in Language and Literature, 13, San Luis, 1942; *Eleusis and the eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, págs. 23-186; E. Simon, «Neue Deutung zweier Eleusinischer Denkmäler des 4. Jh. v. Ch.», *Antike Kunst*, 9 (1966), págs. 72-92; H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, París, 1951, págs. 231-265; *id.*, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, París, 1965, págs. 1-53.

Sobre el himno homérico, véase la edición de N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1973; véanse también K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus*, Maguncia, 1950; Francis R. Walton, «Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter», *Harvard Theological Review*, 45 (1952) págs. 105-114; Ugo Bianchi, «Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter», *SMSR*, 35 (1964), págs. 161-193; Mary L. Lord, «Withdrawal and Return in the Homeric Hymn to Demeter and the Homeric Poems», *Classical Journal*, 62 (1967), págs. 214-248.

De la inmensa literatura dedicada a los Misterios de Eleusis destacaremos: L. R. Farnell, *Cults* III, págs. 126-198; Paul Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis*, París, 1895; *id.*, *Les Mystères d'Éleusis*, París, 1914; M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927, 1950², corregido y aumentado), págs. 468 y sigs., 558 y sigs.; «Die eleusinischen Gottheiten», *ARW*, 32 (1935), págs. 79-141, reeditado en *Opuscula Selecta* II, Lund, 1952, págs. 542-623; *Greek Folk Religion*, Nueva York, 1940, 1961², págs. 42-64; S. Eitrem, «Eleusis: les mystères et l'agriculture», *Symbolae Osloenses*, 20 (1940), págs. 133-151; Victor Magnien, *Les Mystères d'Éleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations*, París, 1938, útil por los textos citados y traducidos; Walter F. Otto, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien», *Eranos-Jahrbuch*, 9 (1939), págs. 83-112 = «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», en *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* II, Nueva York, 1955, págs. 14-31; Momolina Marconi, «Sul mistero dei Misteri Eleusini», *SMSR*, 22 (1949-1950), págs. 151-154; K. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Nueva York, 1967; Georges Méautis, *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Éleusis*, París, 1959; P. Boyancé, «Sur les Mystères d'Éleusis», *REG*, 75 (1962), págs. 460-482; Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 274-327. Véanse también los estudios de A. Körte, O. Kern, A. Delatte, Charles Picard, etc., citados más adelante.

Siguiendo la opinión de Herodoto (II, 49 y sigs., 146), Paul Foucart afirmaba el origen egipcio de los Misterios de Eleusis. Pero

Charles Picard observa que «en ninguna parte del *hierón* ha aparecido aún, ni siquiera aisladamente, ningún objeto egipcio fechable en la segunda mitad del segundo milenio»; véase «Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter», *REG*, 40 (1927), págs. 321-330, especialmente 325. Axel Persson, «Der Ursprung der eleusinischen Myste-rien», *ARW*, 21 (1922), págs. 287-309, y Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, París, 1948, págs. 89, 111, 114 y sigs., han sugerido un origen cretense para los Misterios. Sin embargo, las excavaciones recientes han obligado a descartar la hipótesis de las influencias cretenses o minoicas en las construcciones de Eleusis, véase Mylonas, *Eleusis*, págs. 16 y sigs.; véase ibíd., págs. 49, 68, etc. M. P. Nilsson ha tratado de establecer los orígenes micénicos del complejo mítico-ritual de Eleusis; véase *Minoan-Mycenaean Religion*, págs. 558 y sigs.; véase también *Opuscula, Selecta* II, págs. 585 y sigs. Mylonas, *op. cit.*, págs. 19 y sigs., recuerda que las tradiciones indican más bien un origen nórdico del culto, Tesalia o Tracia. Según Pausanias (I, 38,2-3), Eumolpo, el primer hierofante y fundador de la familia de los Eumólpidas, se suponía originario de Tracia. Pero el nombre de Eumolpo es prehelénico; véase Nilsson, *Minoan-Mycenaean Rel.*, págs. 520 y sigs. En cualquier caso, e independientemente de sus orígenes, lo cierto es que los Misterios eleusinos son prehelénicos y que significan la pervivencia de un culto arcaico. De una segunda familia, los Kerikes, descendían los demás oficiantes: Dadyco, el «portador de la antorcha»; Hierokerix, el «heraldo de las ceremonias», y el sacerdote que oficiaba en el altar. Hasta la destrucción de Eleusis por Alarico en el año 396, los hierofantes y los demás oficiantes descendían de estas dos familias.

En cuanto a la «génesis» de los Misterios, los investigadores en su mayor parte la han buscado en un complejo mítico-ritual relacionado con la agricultura. Para Nilsson, Deméter es la «madre de los trigos», mientras que Koré sería la «doncella del grano»; juntas simbolizarían la anterior y la nueva cosecha. En consecuencia, la reunión de las dos diosas representaría en última instancia la continuidad entre las dos cosechas; véase *Greek Folk Religion*, págs. 51 y sigs. Nilsson afirma que en Eleusis «no había una doctrina, sino unas pocas

ideas sencillas, fundamentales, sobre la vida y la muerte, representadas por la nueva cosecha que brota de la anterior» (ibíd., pág. 63). F. M. Cornford propuso una explicación semejante; véase *The aparchai and the Eleusinian Mysteries*, en *Essays and Studies Presented to William Ridgeway*, Cambridge, 1913, págs. 153-166. En otro lugar, a propósito de *Greek Folk Religion*, hemos criticado la insuficiencia de tales pseudoexplicaciones «genéticas» de los fenómenos religiosos; véase «Mythologie et Histoire des Religions», *Diogenes* (1955), págs. 108 y sigs. Las relaciones entre los Misterios de Eleusis y la agricultura han sido analizadas también por R. Pettazoni, *I Misteri*, Bolonia, 1924, págs. 45 y sigs.; id., *La religion dans la Grèce antique*, París, 1953, págs. 73 y sigs.

Sobre los mitos y ritos de la granada en el mundo mediterráneo, véanse Uberto Pestalozza, «Iside e la Melagrana», en *Religione Mediterranea*, Milán, 1951, págs. 1-70; Ileana Chirassi, *Elementi di cultura precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1968, págs. 73-90; J. M. Blázquez, «El simbolismo funerario del huevo y la granada en las antiguas religiones mediterráneas», en *Imagen y Mito Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 69-98.

Sobre la consagración mediante el fuego, véanse J. G. Frazer, «Putting children on the fire», en *Apollodorus, The Library* II, págs. 311-317; C. M. Edsman, *Ignis Diuinus*, Lund, 1949, págs. 224 y sigs., y especialmente Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, París, 1965, págs. 66 y sigs. Lo mismo que Deméter trató de hacer con Demofón, Isis lo intentó ya con Tetis, hija de Arsinoé, y Meclea con sus propios hijos. Pero, interrumpidas estúpidamente por mortales aterrorizados, todas aquellas tentativas fracasaron. Sobre los «dueños del fuego», véanse M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.^a ed., págs. 209 y sigs., 342 y sigs., 369 y sigs.; *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, págs. 81 y sigs.

Sobre el episodio de Baubo, véase C. Picard, «L'épisode de Baubó dans les Mystères d'Éleusis», *RHR*, 95 (1927), págs. 1-37; V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, págs. 86 y sigs.

Según la llamada versión órfica del mito de Deméter (véase Malten, «Altorphische Demetersagen», *ARW*, 1091, págs. 417 y sigs.),

en Eleusis vivían los labradores pobres Disaules y su esposa Baubo; sólo disponían de una choza miserable, porque aún no había sido concedido el trigo por Deméter. Según la tradición ática, Triptólemo era hijo de Disaules (Pausanias, I, 14,3). Otro hijo de Disaules, Euboleo, era porquerizo, y sus puercos se hundieron en el abismo al mismo tiempo que Perséfone. El himno órfico narra (XLI, 6) que, cuando interrumpió su ayuno en Eleusis, Deméter descendió a los infiernos siguiendo las indicaciones de Euboleo (véase también K. Kerényi, *Eleusis*, págs. 43, 171).

Recordemos que los antiguos relacionaron Eleusis con el Elíseo, reino de los bienaventurados; véase A. B. Cook, *Zeus* II, págs. 36 y sigs.

97. Sterling Dow y Robert F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge, 1965, han reconstruido el calendario de las ceremonias sobre la base de una inscripción fechada aproximadamente en el año 330 a.C.

Sobre los Pequeños Misterios, véanse P. Roussel, «L'initiation préalable et le symbole Éleusien», *Bull. de Corresp. Hellén.*, 54 (1930), págs. 51-74; Mylonas, *op. cit.*, págs. 239-243. El sacrificio del cerdo era en toda Grecia específico de Deméter; véase W. Burkert, *Homo Necans*, págs. 284 y sigs. Por otra parte, estos sacrificios con ocasión de ceremonias iniciáticas están ampliamente atestiguados entre los cultivadores de las islas polinésicas. Burkert, *op. cit.*, pág. 286, recuerda que el término griego con que se designaba el lechón (*choiros*) significaba en lenguaje vulgar el órgano sexual femenino. Simbólicamente, el sacrificio de un lechón representaba la muerte violenta de una muchacha.

Sobre los *gephyrismoi*, véase E. de Martino, «Gephyrismi», *SMSR*, 10 (1934), págs. 64-79.

Sobre el *kykeōn*, véase A. Delatte, «Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis», *Bull. Classe des Lettres*, 40 (1954), págs. 690-752.

V. Magnien, *op. cit.*, págs. 198 y sigs., cita y traduce un gran número de textos, de valor desigual, referentes a las iniciaciones (debe-

rán manejarse con prudencia). Sobre los ritos, véanse Mylonas, *op. cit.*, págs. 243-285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, págs. 127 y sigs. Véanse también C. Picard, «Le prétendu "baptême d'initiation" éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déeses», *RHR*, 154 (1959), págs. 129-145; Ugo Bianchi, ΟΣΥΜΟΑΣ, ΑΙΩΝ, en *Ex Orbe Religionum* I, Leiden, 1972, págs. 277-286; H. Ludin Jansen, *Die eleusinische Weihe*, en *ibid.*, págs. 287-298. Los sacrificios y los ritos relacionados con la iniciación se celebraban en el interior del santuario, hecho que singulariza a Eleusis en el complejo cultural griego. En efecto, el sacrificio olímpico no se celebraba en los templos, sino sobre altares que podían alzarse en cualquier lugar, lo mismo en las casas que en las calles o en medio del campo.

Sobre la significación cósmica y ritual de los dos recipientes (*plemochoai*) llenos de agua, que el iniciado derramaba mientras repetía una fórmula (posiblemente la famosa fórmula de que habla Proclo, *Ad Timaeus*, 293 C), véase Edward L. Ochsenschläger, «The cosmic significance of the plemochoe», *ITR*, 9 (1970), págs. 316-337.

En lo que se refiere a la revelación de los secretos (véase *supra*, n. 3), la Antigüedad conocía otros casos. Un ejercicio retórico que se nos ha transmitido bajo el nombre de Sopatro presenta el caso de un joven que soñó que era iniciado; contempló los *dromena*, pero como no entendió las palabras pronunciadas por el hierofante, no pudo ser considerado como iniciado. Por el contrario, Androcides fue acusado por haber mostrado los *hiera* a los no iniciados y repetir las palabras que no se podían pronunciar (véanse las referencias en Mylonas, *op. cit.*, pág. 272, nn. 194 y 195). Alcibiades parodió las ceremonias secretas y hubo de exiliarse; algunos de sus compañeros que pudieron ser capturados sufrieron la pena de muerte (Jenofonte, *Helénicas*, I, 4,14; etc.).

98. Gracias a Sinesio conservamos un breve fragmento de una obra de juventud de Aristóteles sobre la iniciación en los Misterios: «Aristóteles opina que los iniciados no deben aprender nada, sino experimentar ciertas emociones y adoptar determinadas disposicio-

nes, evidentemente una vez que se han hecho aptos para recibirlas»; véase Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, París, 1932, pág. 137. Otro texto paralelo conservado por Pselo y publicado por J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* VI, 1928, pág. 171, ha sido ampliamente analizado por J. Croissant, *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

Sobre el pasaje de Temistio, véase Mylonas, *op. cit.*, págs. 264 y sigs. Excelente análisis de las fuentes tardías en Farnell, *Cults* III, págs. 176 y sigs.

Sobre el *synthema* transmitido por Clemente de Alejandría, véanse U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Milán, 1951, págs. 216-234; Mylonas, *op. cit.*, págs. 294-303; W. Burkert, *Homo Necans*, págs. 298 y sigs.

La identificación de los objetos guardados en el cestillo y la cesta ha dado lugar a una larga controversia que todavía se prolonga. A Körte estimaba que la cesta contenía la réplica de una matriz (*kteis*); al tocarla, el mista creía renacer como hijo de Deméter (ARW, 1915, págs. 116 y sigs.). O. Kern iba aún más lejos: el mista se unía a la diosa tocando la *kteis* con su propio órgano sexual; véase *Die griechischen Mysterien der classischen Zeit*, 1927, pág. 10. Según A. Dieterich, por el contrario, lo que el mista encontraba en la cesta era un falo; colocándolo sobre su pecho se unía a la diosa y se convertía en hijo suyo; véanse *Enle Mythrasliturgie*, 1903, pág. 123; *Mutter Erde*, 1925³, págs. 110 y sigs. Según Charles Picard, «L'épisode de Baubô», *RHR*, 95 (1927), págs. 237 y sigs., la cesta guardaba un falo y el cestillo una matriz; manipulando con aquellos objetos, el mista lograba la unión con la diosa. S. Eitrem, «Eleusinia», págs. 140 y sigs., habla de una serpiente, de una granada y de unos pastelillos en forma de falo y matriz. Numerosos investigadores han rechazado estas explicaciones, entre ellos Maas, Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, Kerényi, etc. (véase también Mylonas, pág. 296, n. 22). Pero merecía la pena mencionar estos ejercicios de exégesis histórico-religiosa, ya que ayudan a comprender la mentalidad de Occidente durante el primer tercio del siglo xx.

En cuanto a las noticias sobre las iniciaciones en los Misterios, tal como han sido transmitidas por los Padres de la Iglesia, lo cierto

es que las revelan con un objetivo preciso: atacar y desacreditar al paganismo. Sin embargo, no se atrevían a *inventarlas*, pues corrían el riesgo de ser desmentidos por los autores paganos. Pero también ha de tenerse en cuenta el hecho de que escribían en pleno sincretismo religioso y que se referían esencialmente a los Misterios helenísticos. En efecto, dado que numerosos autores neoplatónicos y neopitagóricos proclamaban la unidad de todos los Misterios, los autores cristianos se situaron en su misma perspectiva y consideraron como eleusinos los ritos pertenecientes a los Misterios más tardíos. Por otra parte, los apologistas compartían también la moda helenística de la explicación por analogía, con lo que sus testimonios resultan aún más inseguros.

En cuanto al fuego y la cremación en Eleusis, es probable que algunos mistas fueran incinerados sobre la terraza en que se asentaba el templo, entre los años 1110-700 a.C. (véase Kerényi, pág. 93). Por otra parte, se conoce la historia de un brahmán, Zarmaros o Zarmanochenos, que en el año 20 a.C., cuando Augusto se hallaba por segunda vez en Eleusis, pidió ser iniciado, y después de asistir a la *epopteia*, penetró en el fuego y fue consumido (Dión Cas., LIV, 9,10; Estr., XV, 1,73; véase Kerényi, pág. 100). Quizá podríamos descifrar estas cremaciones rituales como un recuerdo de la «divinización» de Demofón mediante el fuego. Véanse también Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, París, 1965, págs. 68 y sigs.

99. Sobre el culto de Deméter, véase Farnell, *Cults* III, págs. 38 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 461 y sigs.

Sobre los Misterios de Deméter en el resto de Grecia, véase Nilsson, *Geschichte* I, pág. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* (Viena 1967, págs. 30 y sigs.; G. Zuntz, *Persephone*, Cambridge, 1971, págs. 75 y sigs.

En el siglo I a.C., Diodoro de Sicilia (V, 73,3) recogía esta tradición: los habitantes de Creta afirman que los Misterios se difundieron a partir de su isla, aduciendo como prueba que los secretos comunicados en las iniciaciones de Eleusis, en los Misterios de Samotracia y en el culto instituido por Orfeo eran compartidos li-

brememente en Creta por cuantos quisieran conocerlos. En la medida en que sea auténtica la información recogida por Diodoro, se refiere probablemente a los ritos y, sobre todo, al mitologema que ilustra las relaciones entre las labores agrícolas (desaparición del grano bajo tierra, a la que sigue la aparición de la nueva cosecha) y el rapto de Perséfone y su reunión con Deméter.

Se discute el lugar que correspondía a Dioniso en los Misterios. En el siglo IV Dioniso era identificado con Iacchos, personificación del grito que se lanzaba (Herodoto, VIII, 65) o del himno que se cantaba (Escol. Aristóf., *Ranas*, 309) en la procesión que se dirigía a Eleusis. Según Farnell, Sófocles (*Antígona*, 1119-1121, 1146-1152) enseña que Iacchos sería Dioniso en su hipóstasis eleusina (*Cults* III, pág. 149). Pero no parece que Dioniso figurase entre las divinidades veneradas en los Misterios; véase Mylonas, *op. cit.*, pág. 238. Su presencia en Eleusis es fruto del sincretismo, movimiento que habría de acentuarse en la época helenística.

100. La historia de los estudios sobre la religión irania ha sido admirablemente presentada por J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958. Véanse también G. Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen*, I (1954), págs. 16-83; 2 (1955), págs. 47-134; Gherardo Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (comps.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972, págs. 67-101; el autor se refiere sobre todo a las obras publicadas a partir de 1940. Todavía son útiles por su rica documentación las obras de J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913; A. V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies*, Nueva York, 1928, especialmente págs. 3-215 («The Iranian Religion») y, sobre todo, L. H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions*, Bombay, 1929, con un excelente repertorio de datos. Las nuevas orientaciones en la interpretación de las religiones iraniales aparecen con el pequeño libro de E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, París, 1929; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tubinga, 1930; la personalísima monografía de H.

S. Nyberg, *Die Religion des alten Iran*, Leipzig, 1938; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938; G. Dumézil, *Naissances d'archanges*, París, 1945; *Tarpeia*, París, 1947, págs. 33-113; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948; *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, París, 1953. Recientemente han aparecido cuatro obras de síntesis: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1961, cuya crítica hace J. Duchesne-Guillemin en *III*, 7 (1964), págs. 196-207; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París, 1963; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, traducción francesa: *Les religions de l'Iran*, París, 1968. Los volúmenes de J. Duchesne-Guillemin y G. Widengren contienen excelentes bibliografías. La audaz interpretación de Molé ha sido objeto de controversias, pero su obra es valiosísima por el gran número de traducciones de textos. Más adelante se ofrecen las indicaciones bibliográficas suplementarias en relación con los temas específicos.

En cuanto a los textos, se estima que tres cuartas partes del Avesta se han perdido. Puede verse un resumen de los fragmentos que se han conservado en Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 32-40 (en *ibid.*, págs. 40-50, una exposición muy detallada de la fijación del Avesta). La única traducción completa del texto avéstico es la de J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta*, 3 vols., París, 1892-1893, reimpr. 1960. Pero «no es utilizable para los *gāthās*» (Duchesne-Guillemin). Entre las traducciones más recientes de los *gāthās*, después de la realizada por C. Bartholomae, *Die Gāthā's des Avesta*, Estrasburgo, 1905, todavía indispensable, señalaremos: Duchesne-Guillemin *Zoroastre*, págs. 166-296 (es la que seguimos en el texto); II. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, 2 vols., Heidelberg, 1959, con paráfrasis y notas; véanse también Betnftied Schlerath, «Die Gāthās Zarathustra», *Orientalische Literatur-Zeitung*, 57 (1962), págs. 565-589, con revisión crítica de las exégesis recientes, reproducida parcialmente en B. Schlerath (comp.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, págs. 336-359; Wolfgang Lentz, *Yasna 28. Kommentierte Übersetzung und Komposition-Analyse*, Maguncia, 1955. Sobre los *Yashts* y la literatura pahlevi, véase *infra*.

W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch Doctor?*, Oxford, 1951, ha criticado enérgicamente la obra del arqueólogo E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, así como el libro de H. S. Nyberg, que en el prefacio de la nueva edición de *Rel. d. alten Iran* ha respondido a las críticas de Henning y ha precisado su posición.

La cronología tradicional de Zaratustra ha sido rechazada por Molé, *op. cit.*, págs. 530 y sigs., y Gherardo Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, en *La Persia nel Medioevo* (Roma 1971, págs. 1-27, especialmente 9 y sigs. Puede consultarse una bibliografía crítica del problema en el artículo de O. Klima, *The Date of Zoroaster*. «Ar. Or.» 27 (1959), págs. 556-564.

Sobre las «sociedades de hombres» arias, véase Stig Wikander, *Der rische Männerbund* (Lund 1938) y G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, págs. 39 y sigs., con bibliografía reciente. El libro de Widengren contiene una exposición sistemática de las ideas y creencias prezoroástricas; véase *ibid.*, págs. 23-78.

101. Sobre la transformación de un personaje histórico en arquetipo, véanse los ejemplos citados y comentados en M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 2.^a ed., 1968, págs. 52 y sigs. La elaboración de la leyenda de Zaratustra ha sido expuesta por Duchesne-Guillemin, *La religion*, págs. 337 y sigs.

Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, trata de reconstruir la imagen de Zaratustra en el Avesta no gático. «Es exaltado sobre todo por haber ofrecido sacrificios correctos, por haber pronunciado fórmulas eficaces, por haberlas transmitido a los hombres, que por ello saben ya cómo proteger el ganado, el agua y las plantas, pero no por haber enseñado una nueva doctrina. Esta imagen nos recuerda la de un Orfeo o un Zalmoxis más bien que la de un profeta semítico» (Molé, «Réponse à M. Duchesne-Guillemin», *Numen*, 1961, pág. 53). Molé, *ibid.*, págs. 53 y sigs., reconoce que nada puede decir acerca de la historicidad de Zaratustra; véase *Culte, mythe et cosmologie*, 530 y sigs. En toda la tradición mazdeísta, Zaratustra aparece como el prototipo del sacerdote, mientras que Vishtaspa es el prototipo del iniciado. Hemos de añadir, sin embargo, que todo

esto no excluye la historicidad del personaje conocido bajo el nombre de Zaratustra.

Gherardo Gnoli comparte una posición similar: la doctrina transmitida en los *gāthās* bajo el nombre de Zaratustra comprende tan sólo un aspecto del mazdeísmo, concretamente su aspecto esotérico, es decir, la tradición sacerdotal e iniciática reservada a una minoría religiosa. Por el contrario, el mazdeísmo practicado por los Aqueménidas representa el culto público, celebrado en beneficio del Estado y del soberano. Véanse Gnoli, «Politica religiosa», págs. 17 y sigs.; «La Religione persiana», en *Storia della Religione*, Turín, 1971⁶, págs. 235-292, especialmente 247 y sigs.

Debemos a K. Rudolph, «Zarathustra-Priester und Prophet», *Numen*, 8 (1961), págs. 81-116, un análisis sugestivo de la vocación de Zaratustra.

102. H. S. Nyberg fue el primero en insistir sobre el éxtasis «chamánico» de Zaratustra; véase *Die Religionen des alten Irans*, págs. 177 y sigs. G. Widengren, *Stand u. Aufgaben*, págs. 90 y sigs.; *Les religions de l'Iran*, págs. 88 y sigs., ha proseguido el análisis de los elementos chamánicos contenidos en el zoroastrismo. Véase también M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968⁷, págs. 312-315. Alessandro Bausani, *Persia religiosa*, Milán, 1959, págs. 38 y sigs., ofrece un excelente análisis y una interpretación ponderada de los elementos extáticos en Zaratustra.

103. Georges Dumézil identificó en los Amesha Spenta los sustitutos sublimados de los dioses funcionales indoiranios; véanse *Naisances d'archanges*, París, 1945, caps. II-V; *Tarpeia*, 1947, págs. 33-113; *Idéologies triparties des Indo-Européens*, Bruselas, 1958, págs. 40 y sigs. Véanse también Duchesne-Guillemin, *La rel. de l'Iran ancien*, págs. 171 y sigs., 193 y sigs.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 28 y sigs. Entre los iranizantes que rechazan la hipótesis de Dumézil, citaremos a Zaehner y Gnoli.

Sobre Ahura Mazda, véanse los capítulos respectivos en las obras de Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé, etc. F. B.

J. Kuiper, «Aveslan Mazdā», *III*, 1 (1957), págs. 86-95, ha demostrado que el significado de este nombre es «Señor inteligente, instruido» («el que sabe»). Véase también I. Gershevitch, «Zoroaster's Own Contribution», *JNES*, 23 (1964), págs. 12-38.

Sobre la creación, véase G. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 13 (1963), págs. 163-193.

Antoine Meillet, *Trois conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, París, 1925, insistió en el carácter social de la reforma zoroástrica (contraste entre el agricultor y el nómada, oposición entre los agricultores y la aristocracia).

Sobre el célebre «lamento del alma del buey» (*Yasna* 29), véase la memoria de G. Dumézil, *Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*, 1 (1965), págs. 23-51. El autor rechaza las interpretaciones propuestas por algunos investigadores (H. Lommel, M. Molé), según las cuales este «lamento» estaría relacionado con un mito cosmogónico que implicaría la inmolación de un toro primordial (véanse págs. 33 y sigs.). De hecho, se trata «de la situación, de los peligros permanentes que corren los bovinos en las sociedades insuficientemente sedentarizadas, en las que, junto con sus dueños, pastores-cultivadores, se ven expuestos a la crueldad de otros grupos humanos» (pág. 36).

Sobre el «crimen de Yima» (la alimentación cárnica), véase Dumézil, *Mythe et Épopée* II, 1971, págs. 312 y sigs.

Por lo que se refiere al culto del *haoma*, es probable que el ataque de Zaratustra (*Yasna* 33,44) aluda a los excesos orgiásticos más que al sacrificio en sí. Sobre el *haoma* en el Avesta gático y posgático, véanse Zaehner, *op. cit.*, págs. 85 y sigs.; Molé, *op. cit.*, págs. 229 y sigs.; G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos», *Antaios*, 8 (1967), págs. 528-549; *id.*, «Problems and Prospects», págs. 74 y sigs., con bibliografía reciente; M. Boyce, «Haonza, priest of the sacrifice», en *W. B. Henning Memorial Volume*, Londres, 1970, págs. 62-80.

Sobre los sacrificios de animales practicados en beneficio de los laicos, véanse M. Boyce, «Ātaš-zōhr and Āb-zōhr», *JRAS* (1966), págs. 100-118; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica»,

Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 31 (1971), págs. 341-370, especialmente 350 y sigs.

Sobre el calificativo de «boyero», véanse G. G. Cameron, «Zoroaster the Herdsman», *III*, 10 (1968), págs. 261-281, y las consideraciones de Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», págs. 351 y sigs.

Sobre el «Puente de Chinvat», véase *infra*, § III.

104. Sobre la «renovación» (*frašo-kereti*) del mundo, véase Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, s. v.

Sobre el carácter «filosófico» del mensaje de Zaratustra, véase A. Pagliaro, «L'idealismo zarathustriano», *SMSR*, 33 (1962), págs. 3-23.

Sobre los textos que describen el ritual del fuego, véase Duchesne-Guillemin, *La religion*, págs. 79 y sigs.; véase también Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1967. Se conoce la clasificación en dos, tres o cinco fuegos sagrados; la última distingue el fuego que arde ante el Señor, los fuegos que se encuentran en los cuerpos de los hombres y los animales, en las plantas y en las nubes y, finalmente, el fuego que se utiliza para el trabajo. La *Chāndogya Up.* distingue también tres fuegos sacrificiales y cinco fuegos naturales; véase Duchesne-Guillemin, «Heraclitus and Iran», *HR*, 3 (1963), págs. 34-49, especialmente 38-39.

Gherardo Gnoli expuso su interpretación del sacrificio (*yasna*) en varios trabajos: «Lo stato di "maga"», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 15 (1965), págs. 105-117; «La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema», en Ugo Bianchi (comp.), *Le Origine dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, págs. 281-290, especialmente 287 y sigs.; «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica», págs. 358 y sigs.

Sobre el *xvarenah*, véanse Duchesne-Guillemin, «Le xvarenah», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 5 (1963), págs. 19-31; G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran», págs. 99 y sigs.; *id.*, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 12 (1962), págs. 95-128; M. Eliade, «Spirit, Light and Seed», *HR*, 11 (1971), págs. 1-30, especialmente 13-16.

105. Sobre la demonización de los *daēvas*, véanse G. Widengren, *op. cit.*, págs. 36 y sigs., 97, 137 y sigs.; Duchesne-Guillemin, *Religion*, págs. 189 y sigs. E. Benveniste había demostrado que la demonización de los *daēvas* no era típicamente zoroastrista; véase *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, págs. 39 y sigs. Véase también Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion», págs. 75 y sigs.

Sobre el dualismo religioso iranio, véase Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Turín, 1958. Según este autor, el «dualismo total» no debe ser considerado posterior a Zaratustra (*op. cit.*, pág. 25),

Sobre la relación entre la religión de los Aqueménidas y el zoroastrismo, véase la historia de la controversia en Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, págs. 52 y sigs.; *La religion de l'Iran antique*, págs. 165 y sigs. El zoroastrismo de los Aqueménidas es admitido, entre otros, por Kaj Barr, G. Cameron, Ilya Gershevitch. Véase la crítica de esta posición en G. Widengren, *Les religions de l'Iren*, págs. 166-174. Marjan Molé elimina el problema del zoroastrismo de los Aqueménidas presuponiendo la coexistencia de la totalidad de los estados de religión; véase *Culte, Mythe et Cosmologie*, especialmente págs. 26-36. Véase G. Gnoli, «Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria», *SMSR*, 35 (1964), págs. 239 y sigs. Para la crítica del «calendario zoroástrico», véase E. Bickerman, «The "zoroastrian" calendar», *Ar. Or.*, 35 (1967), págs. 197-207.

La mejor edición de las inscripciones aqueménidas, acompañada de una traducción, se debe a R. G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts. Lexicon* (New Haven 1953²).

Una nueva inscripción de Jerjes I, descubierta en 1967 cerca de Persépolis, fue traducida y comentada por Manfred Mayrhofer, «Xerxes König der Könige», *Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119 (1969), págs. 158-170. Véase, *ibíd.*, pág. 163, n. 14, una aportación a la bibliografía del zoroastrismo de los Aqueménidas. Véase también «Une statue de Darius découverte à Suse», *JA* (1972), págs. 235-266, estudio redactado por varios autores.

Sobre el problema de la monarquía irania, véanse G. Widengren, «The Sacral Kingship in Iran», en *La regalità sacra*, Leiden, 1959, págs. 242-257; «La légende royale de l'Iran antique», en *Homage à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 225-237; *id.*, *Les religions de l'Iran*, págs. 73 y sigs., 117 y sigs., 266 y sigs. Las influencias mesopotámicas sobre la concepción irania de la realeza, indicadas por Widengren y otros investigadores, han sido también señaladas por Gnoli, en *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata* II, Leiden, 1972, págs. 94 y sigs.

Véase también J. Wolski, «Les Acheménides et les Arsacides, contributions à la formation des traditions iraniennes», *Syria*, 43 (1966), págs. 65-89.

Sobre el complejo iniciático susceptible de ser descifrado en la saga de Ciro, véase Gerhard Binder, «Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus», *Beiträge zur Klassischen Philologie*, 10 (1964), especialmente págs. 17-39, 58 y sigs., 116 y sigs.

106. Sobre la función ritual de Persépolis —ciudad sagrada construida por Darío con vistas a la celebración del *Nawroz*— véanse R. Ghirshman, «À propos de Persépolis», *Artibus Asiae*, 20 (1957), págs. 265-278; A. U. Pope, «Persepolis, a Ritual City», *Archaeology*, 10 (1957), págs. 123-130; K. Erdmann, «Persepolis: Doten und Deutungen», *Mitt. d. Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, 92 (1960), págs. 21-47.

Sobre las relaciones entre los mitos indoeuropeos del «niño expósito», el combate ritual contra dragones, la fundación de ciudades y la cosmogonía, véase Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, 58 y sigs.

Sobre el *Nawroz*, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 80 y sigs.; G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, págs. 58 y sigs.

107. Sobre el problema de los magos y sus relaciones con el zoroastrismo, véanse G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zathustrische Religion*, Roma, 1930; Widengren, *op. cit.*, págs. 134 y sigs., 147 y sigs., 156 y sigs., 221 y sigs.; Zaehner, *Dawn and Twilight*,

págs. 160 y sigs., 189 y sigs. Según la opinión admitida por numerosos investigadores, los magos serían originalmente una casta sacerdotal de los medos. Después de «convertirse» al mazdeísmo, emigraron hacia el occidente del Imperio. Según Widengren, *op. cit.*, pág. 136, el tratado *Vidēvdāt* (= *Vendidad*) refleja las ideas, las creencias y las perspectivas rituales de los magos. El mismo autor estima que Zurvan (véase el segundo volumen) era una divinidad adorada por los magos (*ibíd.*, págs. 175 y sigs.).

Para una presentación nueva de la protohistoria de los escitas, véase S. P. Tolstov, «Les Scythes de l'Arat et le Khorezm», *Iranica Antiqua*, 1 (1961), págs. 42-92.

Sobre la ideología tripartita entre los escitas, véase G. Dumézil, *Mythe et Épopée* I, págs. 439-575 (síntesis de trabajos anteriores). Sobre el chamanismo de los escitas, véanse Karl Meuli, «Scythica», *Hermes*, 70 (1935), págs. 121-179; M. Eliade, *Le chamanisme*, 1968², págs. 310 y sigs.

108. A diferencia de los *gāthās* en verso de Zaratrústra, el *Yasna de los siete capítulos* está escrito en prosa. Sobre este texto, véanse O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti*, Bonn, 1931; Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, págs. 275 y sigs.; Zaehner, *Dawn and Twilight*, págs. 62 y sigs.; Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 215 y sigs.

Los *Yashts* han sido traducidos por H. Lommel, *Die Yāsts des Avesta*, Gotinga-Leipzig, 1927. El *Hōm Yasht* ha sido traducido por J. M. Unvala, *Neryosangh's sanskrit version of the Hōm Yasht (Yasna IX-XI) with the Original Avesta and its Pahlavi Version*, Viena, 1924. En su libro *Vayu* I, Upsala, 1941, págs. 1-95, Stig Wikander ofrece una traducción alemana del *Yasht* XV, seguida de un comentario histórico-religioso.

109. El *Yasht* X ha sido traducido y abundantemente comentado por I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959; véanse F. B. J. Kuiper, «Remarks on the Avestan Hymn to Mithra», *III*, 5 (1961), págs. 36-60; Ugo Bianchi, en *SMSR*, 34 (1963), págs. 103-119.

Véase también G. Gnoli, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», *SMSR*, 34 (1963), págs. 237 y sigs.

110. Sobre el *yazata* Tistrya (personificación de la estrella Sirio) y el sacrificio que le ofrece Ahura Mazda, véase G. Gnoli, «Note sur Yasht, VIII, 23-52», *SMSR*, 34 (1963), págs. 91-101.

111. Las fuentes utilizadas en los §§ 111 y 112 están en su mayor parte redactadas en pahlavi. Sería inútil insistir en los problemas, aún no resueltos, de la cronología. El lector puede ver una exposición clara en el libro de Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 40 y sigs. E. W. West, *Pahlavi Texts, Sacred Books of the East* V, XVIII, XXIX, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897, ofrece una traducción casi completa de los libros pahlavis. La traducción resulta anticuada, pero hay traducciones más recientes del *Bundahisn*, de ciertos fragmentos del *Denkart* y de otros libros pahlavis. Véanse Zaehner, *Dawn and Twilight*, pág. 342, y sobre todo Duchesne-Guillemin, *La Religion*, págs. 52-63, que ofrece el resumen de cada libro y anota las ediciones y fragmentos traducidos. Véase también la bibliografía recogida por Colpe, «Altiran.-Einleitung», en *WdM*, 12 (1974), págs. 197 y sigs.

Las creencias relativas a la existencia ultraterrena fueron analizadas por Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme*, París, 1901, y J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, Nueva York, 1926; véase las recientes puntualizaciones de Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 52 y sigs., 124 y sigs., 192 y sigs. El estudio de W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, 4 (1910), págs. 136-169, 229-273, reimpresso en 1960, resulta todavía indispensable.

El *Hatoxt Nask* ha sido traducido y comentado varias veces a partir de Söderblom, *La vie future*, págs. 82-88. Véanse, entre otros, Karl F. Geldner, *Die zoroastrische Religion*, Tubinga, 1926, págs. 42-44; Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Gotinga, 1961, págs. 126-129; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961, págs. 171-177. Contra las reservas de Carsten Colpe, *op. cit.*,

págs. 121 y sigs., G. Widengren ha demostrado que se trata de un texto antiguo cuya lengua se aproxima a la de los *gāthās*; véase OLZ, cols., págs. 533-548; íd., «Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions», en Ugo Bianchi (comp.), *Le Origini dello gnosticismo*, Leiden, 1964, págs. 28-80, especialmente 49 y sigs.; íd., *Les religions de l'Iran*, págs. 124 y sigs. Véase también L. H. Gray, «A suggested restoration of the Hadoxt Nask», *JAOS*, 67 (1947), págs. 14-23.

La interpretación de la *dāenā* ha dado lugar a diversas discusiones; véase Gnoli, «Questioni sull'interpretazione...», págs. 361 y sigs. La palabra, que terminó por designar la «religión», deriva probablemente de la raíz *dāy-*, «ver», y debe relacionarse con el védico *dhīh*, «visión»; véase Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra* I, págs. 56-58; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1963, págs. 259-265. La significación original tiene que ver con las concepciones indo-iranias de la visión interior; véase Gnoli, «Questioni», pág. 363. En su sentido individual, la *dāenā* es considerada a la vez como una facultad humana y divina (personificada en la pradera de Ahura Mazda); la significación colectiva indica la suma de todas las *dāenās* individuales, es decir, las pertenecientes a los fieles que comparten las mismas doctrinas y practican los mismos ritos, «un ser colectivo» espiritual, la «religión» o la «Iglesia mazdeísta» en tanto que comunidad de fieles; véase Gnoli, pág. 365.

Sobre el simbolismo iniciático del Puente Chinvat y la significación de la *dāenā*, véanse H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection*, París, 1960, págs. 68 y sigs.; M. Molé, «Dāenā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme», *RHR*, 158 (1960), págs. 155-185.

Sobre los paralelos del Chinvat, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 375 y sigs. (el puente y el «paso difícil»); véase Duchesne-Guillemin, *Religion*, págs. 333 y sigs. Las tradiciones de la Edad Media occidental son examinadas por Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viena, 1973.

112. El mito del vara de Yima y del invierno catastrófico ha sido estudiado por Söderblom, *La vie future*, págs. 169-182; A. Christensen, *Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire légende*

naire des Iraniens, 2 vols., Leiden-Upsala, 1917-1934; II, págs. 16 y sigs. y *passim*. Véase también G. Dumézil, *Mythe et Épopée* II, págs. 246 y sigs., 282 y sigs.

Véase un estudio comparativo del «fin del mundo» en A. Olrik, *Ragnarök*, 1922.

Sobre las *fravashis*, véase N. Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, París, 1899. Este término no está atestiguado en los *gāthās* (que, por el contrario, hablan de la *dāenā*). Las *fravashis* retornan a la tierra el último día del año; véase *Yasht* 13,49; al Birúnú, *Chronology of Ancient Nations*, Londres, 1879, pág. 210; Widengren, *Religions*, pág. 38. Se trata de una creencia arcaica universalmente difundida; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 80 y sigs.

En cuanto al aspecto guerrero de las *fravashis*, G. Dumézil ha puesto de relieve ciertas analogías con los Maruts; véase «Viṣnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne», *JA*, 242 (1953), págs. 1-25, especialmente 21 y sigs.

Pero las *fravashis* son también el «doble» celeste de los hombres del pasado, del presente y del futuro (*Yasna* 2,45). Según ciertas fuentes (véase *Yasht* 13,82-84), los Amesha Spenta tienen también sus *fravashis*. En un pasaje del *Vidāvdāt* (XIX, 46-48), Zaratustra aprende a evocar a la *fravashi* de Ahura Mazda. Se trata de una concepción audaz y enigmática. Sin embargo, como señala Bausani, *La Persia religiosa*, pág. 68, la idea no ha sido profundizada.

113. Sobre la monarquía israelita, véanse J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* I-II, Londres-Copenhague, 1926, 1940, págs. 41 y sigs.; G. von Rad, *Old Testament Theology* I, Nueva York, 1926, págs. 306 y sigs.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville, 1972, págs. 122 y sigs.; 122-123, 139-140, abundante bibliografía; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, págs. 235 y sigs. (presentación crítica de la «Escuela de Upsala»); J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, 1954; Geo Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament u. im Judentum*, Stuttgart, 1955; íd., «King and Covenant», *JSS*,

2 (1957), págs. 1-32; M. Noth, «Gott König u. Volk im Alten Testament», en *Gesammelte Studien*, 1957, págs. 188-229; G. von Rad, «Das judäische Königsritual», en *Gesammelte Schriften*, 1958, págs. 205-213; R. de Vaux, «Le roi d'Israël, vassal de Yahvé», en *Mélanges E. Tisserant* I, 1964, págs. 19-33; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1967; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, Madrid, Cristiandad, 1975 = *Theologie des Alten Testaments* I, Gottinga, 1968. Para un estudio comparativo, véanse Sidney Smith, «The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms», en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, págs. 22-73 y, sobre todo, K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden, 1961, y I. Seibert, *Hirt Herde-König*, Berlin, 1969.

Sobre David y Salomón, véanse Fohrer, *op. cit.*, págs. 125 y sigs.; R. A. Carlson, *David the Chosen King*, 1965; G. W. Ahlström, «Solomon, the Chosen One», *HR*, 8 (1968), págs. 93-110.

Sobre el simbolismo del templo de Jerusalén y sobre la importancia del culto regio, véanse N. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament*, Stuttgart, 1967; G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund, 1959; T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos*, Leiden, 1970. Véanse también J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jabwes Königssitz*, Munich, 1963; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlin, 1970; E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart, 1959; H. J. Hermisson, *Sprache u. Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen-Vluyn, 1965.

114. Sobre los «Salmos de entronización», véase S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jabwäs u. der Ursprung der Eschatologie*, Cristianía, 1922. Sobre la función cultural de los salmos, véanse S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols., Nueva York-Oxford, 1962; H. Ringgren, *Faith of the Psalmist*, Filadelfia, 1963; H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen*, Bonn, 1964; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, Richmond, 1965. Véase también O. Keel, *Feinde*

und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Stuttgart, 1969.

Sobre Yahvé en tanto que «Dios vivo», véanse G. von Rad, *Old Testament Theology* I, págs. 306 y sigs.; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, págs. 209 y sigs.; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 102 y sigs.; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, págs. 99 y sigs.; G. Fohrer, *op. cit.*, págs. 164 y sigs. Véase también H. Ringgren, *World and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities in the Ancient Near East*, Lund, 1947. Sobre las concepciones israelitas del ser vivo y del «aliento-espíritu», véase Daniel Lys, *Rûach*, París, 1962; W. Eichrodt, *Teología del AT* II, págs. 137-156.

Sobre la idea de la resurrección, véase H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, Upsala, 1948; Widengren, *Sakrales Königtum*, págs. 45 y sigs.

115. El libro de Job consta de un prólogo y de un epílogo en prosa, con un cuerpo central en verso que comprende los diálogos Job y sus amigos. Existe cierta divergencia entre las porciones en verso y en prosa.

De la enorme literatura sobre Job señalaremos: O. Eissfeldt, págs. 454 y sigs., 764 y sigs. (bibliografía); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 1963; S. Terrien, *Job*, Neuchâtel, 1963; J. Pedersen, «Scepticisme israélite», *RH Ph R*, 10 (1930), págs. 317-370; P. Humbert, «Le modernisme de Job», *VI*, supl. 3 (1955), págs. 150-161; H. H. Rowley, «The Book of Job and its Meaning» = *From Moses to Qumran*, 1963, págs. 141-183; L. Alonso Schökel, *Job*, en *Los Libros Sagrados*.

116. Sobre Elías, véanse G. von Rad, *Old Testament Theology* II, págs. 14-31; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 230 y sigs. (bibliografía en n. 15); L. Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*, 1968, y los dos volúmenes de *Études Carmélitaines: Élie le Prophète*. I, *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes*; II, *Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam*, París, 1956. Véase sobre todo P. Marie-Joseph Stiasny, *Le Prophète Élie dans le Judaïsme* II, págs. 199-255.

Sobre los profetas culturales, véanse A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala, 1945; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 144-175; J. Jeremias, *Kultprophetie u. Gerichtsverkündigung in der späteren Königszeit Israels*, Neukirchen-Vluyn, 1970.

Sobre las relaciones entre reyes y profetas culturales, véanse J. Pedersen, *Israel I-II*, págs. 124 y sigs.; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 217 y sigs., 237 y sigs.

La literatura reciente sobre el profetismo veterotestamentario es analizada en los estudios de H. H. Rowley, «The Nature of Old Testament Prophecy in the light of Recent Study», *Harvard Theological Review*, 38 (1945), págs. 1-38, y G. Fohrer, «Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie», *Theologische Rundschau* (1951), págs. 277-346, (1952), págs. 192-97, 295-361; íd., «Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», *ibid.* (1962), págs. 1-75, 235-297; 301-374; W. Eichrodt, *Teología del AT I*, págs. 307-556. Puede verse una exposición sucinta en G. von Rad, *Theology II*, págs. 50 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 230 y sigs.; véanse también S. Mowinckel, «The "Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets», *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934), págs. 199-227; André Neher, *L'essence du prophétisme*, París, 1955, págs. 85-178 (el marco hebreo de la profecía), págs. 179-350 (la profecía viva); Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, París, 1958.

Sobre la significación simbólica de los gestos realizados por los profetas, véase G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 1968².

117. Sobre Amós y Oseas, véanse G. von Rad, II, págs. 129-146; Ringgren, *Histoire*, págs. 278 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 243-61; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, Upsala, 1935; A. Caquot, «Osée et la royauté», *RH Ph R*, 41 (1961), págs. 123-146; E. Jacob, «L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée», *RH Ph R*, 43 (1963), págs. 250-259.

118. Sobre Isaías, véanse O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 303-346, con bibliografía en 303-304; Von Rad, II, págs. 147-169; Fohrer, *History...*, págs. 251-257; véanse también S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah*, 1958. Miqueas de Moréshet, contemporáneo de Isaías, pero algo más joven, predicó probablemente entre los años 725-711. Sus ocho discursos se recogen en los primeros capítulos de su libro. Algunos fragmentos (1,16; 2,4-5.10.12-14), así como otras secciones, son adiciones postexílicas. Miqueas no se interesaba por la política internacional, sino que lanzó sus ataques contra las injusticias sociales y la depravación moral de Judá. El castigo no tardaría en llegar. El país sería devastado (5,10; 6,16) y «Sión será como un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (3,12). En las adiciones postexílicas hay una perícopa mesiánica: de Belén nacerá «el que ha de ser jefe de Israel»; Asiria será vencida y el rey extenderá su grandeza «hasta los confines de la tierra». Con él vendrá la paz (5, 1-5). Véase Fohrer, *History*, pág. 257, n. 20 (bibliografía).

En el último tercio del siglo VII ejercen su ministerio tres «profetas menores»: Sofonías, Habacuc y Nahún. El primero merece atención por la energía con que anuncia la inminencia del «día de Yahvé»: «¡Se acerca el día grande de Yahvé! ... Será un día de cólera, día de angustia y aflicción, día de destrucción y desolación...» (1,14 y sigs.).

119. Sobre Jeremías, véanse G. von Rad, II, págs. 188-199; Eissfeldt, págs. 346-364, 717-718 (con abundante bibliografía); Fohrer, *History*, págs. 188-199.

120. Sobre Ezequiel, véanse G. von Rad, II, págs. 220-237; Eissfeldt, págs. 365-381 (abundante bibliografía en 365-369, 758); C. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, 1952; *History*, págs. 316-321. Véanse también J. Steinmann, *Le prophète Ezcchiel et les débuts de l'exil*, 1953; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, 1955.

121. Sobre el concepto de «día de Yahvé», véanse G. von Rad, «The Origin of the concept of the Day of Yahweh», *JSS*, 4 (1959), págs. 97-108; *Old Testament Theology* II, págs. 119-125.

Sobre el rey futuro, el Mesías, véase S. Mowinckel, *He that cometh*, Nueva York, 1954, págs. 96 y sigs., 155 y sigs.

Sobre la valoración religiosa de la historia por los profetas, véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 2.^a ed., págs. 122 y sigs.

122. La historia de las interpretaciones de Dioniso ha sido objeto de estudio en una tesis doctoral aún inédita: Mark McGinty, *Approaches to Dionysos: A Study of the Methodological Presuppositions in the Various Theories of Greek Religion as Illustrated in the Study of Dionysos*, Univ. de Chicago, 1972. El autor discute la interpretación de F. Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1871); Erwin Rohde (*Psyche*, 1894); Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912); M. P. Nilsson (especialmente en *Geschichte d. griechischen Religion* I, págs. 571 y sigs.; *The Minoan-Mycenaean Religion*, 1927, 1950²); Walter Otto (*Dionysos*, 1933); E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) y W. K. Guthrie. En francés puede consultarse la obra admirable de H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, con una rica bibliografía (págs. 483-504).

Sobre la etimología de Semele, véase P. Kretschmer, *Aus der Anomia*, 1890, págs. 17 y sigs. Kretschmer comparó el término traco-frigio Semelō, atestiguado en las inscripciones frigias de la época imperial para designar a la Diosa Tierra, con el eslavo *zemljia*, «tierra», y con *Zemyna*, el nombre lituano de la diosa ctónica. La etimología ha sido aceptada por Nilsson, *Minoan-Mycenaean Rel.*, pág. 567, y Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen* II, pág. 60. y rechazada, entre otros, por Otto, *Dionysos*, págs. 69 y sigs.

Desde hace un siglo vienen tratando de explicar los investigadores la «persecución» de Dioniso por la historia de la penetración de su culto en Grecia; el dios era considerado implícitamente como un «extranjero» llegado de Tracia (por ejemplo, Rohde) o de Frigia (Nilsson). Después de haber sido descubierto su nombre en algunas inscripciones micénicas, numerosos autores defienden el origen creten-

se de Dioniso; véanse Karl Kerényi, «Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigem Stand der Forschung», en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Colonia, 1956, págs. 6 y sigs.; *Der frühe Dionysos*, 1960; véanse las observaciones de Pestalozza, «Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro», *Rendiconti Ist. Lomb. di Science e Lettere*, 87 (1957), págs. 583-622, estudio reeditado en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Florencia, 1964, págs. 257-295, especialmente 272-273, n. 3. Véanse también T. B. L. Webster, «Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama», *Bull. of the Inst. of Classical Studies*, 5 (1958), págs. 43-48; G. van Hoorn, «Dionysos et Ariadne», *Mnemosyne*, 12 (1959), págs. 193-197, y sobre todo J. Puhvel, *Eleuther and Oinoatis*, en E. L. Bennett (comp.), *Mycenaean Studies*, Madison, 1964, págs. 161-170.

123. Las fiestas en honor de Dioniso han sido analizadas por Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 25 y sigs., 484 y sigs. (bibliografía). Véase también (sobre las Leneas) M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, págs. 275 y sigs.; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín, 1932, págs. 125 y sigs. Sobre las Antesterias, véase Jeanmaire, págs. 48-56 y 486 (bibliografía).

Sobre la función religiosa de los concursos y combates rituales, véase M. Eliade, *La nostalgie des Origines*, págs. 315 y sigs.

Sobre el tema mítico-ritual del retorno periódico de los muertos, véanse M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 155 y sigs.; V. Lanternari, *La Grande Festa*, Milán, 1959, págs. 411 y sigs.

124. E. R. Dodds ha analizado en una perspectiva comparativa ciertos rasgos específicamente dionisiacos descritos en *Las Bacantes* (la oribasia, es decir, la salida llamada «a la montaña», las danzas frenéticas, el menadismo, el ataque a las aldeas), demostrando que se trata de ritos y costumbres atestiguados en toda Grecia antes y después de Eurípides; véase «Maenadism in the Bacchae», *Harvard Theological Review*, 33 (1940), págs. 155-176. Jeanmaire ha desarrollado esta misma investigación por lo que se refiere a los territorios situados fuera de Grecia; véase *Dionysos*, págs. 119 y sigs. (el zar y el

huri, en el norte de África, Arabia y Abisinia). En Grecia se conocen ejemplos de *mania* provocada por otros dioses; véase Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 109 y sigs. Farnell ha recogido las menciones de sacrificios humanos y de canibalismo ritual; véase *Cults V*, págs. 167-171. Sobre el coribantismo, véase Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 123 y sigs. y el estudio comparativo de Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso*, Milán, 1961, págs. 220 y sigs. Para una interpretación ritual del episodio de Penteo, véase Clara Gallini, «Il travestimento rituale di Penteo», *SMSR*, 34 (1967), págs. 211 y sigs.

Los ritos de despazamiento (*sparagmos*) y el consumo de la carne cruda (*ōmophagy*) son característicos de la secta musulmana de los aissaoua (Isāwīya); véanse R. Eisler, «Nachleben dionysischen Mysterienritus», *ARW* (1928), págs. 172-183, que fue el primero en utilizar el libro de René Brunel, *Essai sur la confrérie des Aïssoua au Maroc*, París, 1926; véase también Eisler, *Man into Wolf*, Londres 1951, págs. 112 y sigs.; Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 259 y sigs.

Sobre la supervivencia del sacrificio del toro en Tracia, confróntese C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Atenas, 1949, págs. 50 y sigs.

125. Volveremos a ocuparnos del Misterio dionisiaco en el capítulo dedicado a las religiones de la época helenística (segundo volumen). Ciertas significaciones del mito del desmembramiento sufrido por el niño Dioniso-Zagreo serán analizadas en el capítulo sobre el orfismo (segundo volumen).

Sobre los juguetes con que los Titanes atrajeron al niño Dioniso-Zagreo, véase Jane Harrison, *Themis*, págs. 61 y sigs.; R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bolonia, 1924, págs. 19 y sigs.; Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 383 (a propósito del papiro de Fayum). Es importante precisar que ciertos detalles de este episodio reflejan creencias e ideas arcaicas: uno de los juguetes, concretamente un rombo, es utilizado en los ritos de la pubertad entre los primitivos; véanse M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 56 y sigs.; O. Zerries, *Das Schwirrholtz*, Stuttgart, 1942, págs. 84 y sigs., 188 y sigs.; la costumbre de cubrirse el rostro con yeso (véanse Harrison, *Prolegomena*, págs. 491 y sigs.; Pettazzoni, *La re-*

ligion dans la Grèce antique, págs. 120 y sigs.) está atestiguada en muchas sociedades secretas primitivas.

Walter Otto, *Dionysos*, págs. 191 y sigs., ha demostrado que numerosas noticias contenidas en obras relativamente tardías proceden de fuentes más antiguas.

Sobre el «problema» atribuido a Aristóteles, véase L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955, págs. 51 y sigs.

Los Misterios de Dioniso han dado lugar a una larga controversia. Volveremos sobre este problema en el segundo volumen de esta obra. De momento pueden consultarse: P. Boyancé, «L'antre dans les mystères de Dionysos», *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33 (1962), págs. 107-127; R. Turcan, «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», *Latomus*, 24 (1965), págs. 101-119; P. Boyancé, «Dionysiaca. À propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque», *Revue des Études Anciennes*, 68 (1966), págs. 33-60.

Índice de nombres

- Adams, C. L., 546
Adams, R. M., 486
Ahlström, G. W., 245, 246, 429, 541,
598
Albright, W. F., 210, 221, 238, 243,
244, 531, 534, 536, 540
Aldred, C., 512
Allchin, B. y R., 173, 175, 176, 178,
260, 519, 546
Allen, T. C., 512
Allström, G., 429
Alonso Schökel, L., 538, 599
Alt, A., 231, 540
Anati, E., 49, 61, 479, 485, 489
Anderson, E., 486
Andrae, W., 534
Andree, R., 97
Apte, V. M., 545
Arbman, E., 563
Arnal, J., 516
Astour, M. C., 531, 533
Atkinson, R. J. C., 516
Auerbach, E., 538
Austin, J. L., 484
Aynard, J. M., 502
Baldry, H. C., 566
Bandi, H. C., 477, 479, 518
Barr, K., 592
Barrelet, M. T., 495
Bartholomae, C., 587
Baumann, H., 488, 527
Baumgartel, E. J., 153, 504
Baumhoff, M. A., 479
Bausani, A., 544, 586, 589, 597
Bégouen, H., 480
Bellwood, P., 474
Bennett, E. L., 603
Benoziglio, J. L., 21
Benveniste, E., 543, 550, 586, 592
Bergaigne, A., 267, 547, 548, 552,
554
Berghe, L. van den, 495, 496
Bergmann, E., 492

- Bernhardt, K. H., 598
 Bhawe, S. S., 562
 Bianchi, U., 566, 569, 579, 583-586, 591, 592, 594, 596
 Bickerman, E., 408, 592
 Bidez, J., 584
 Binder, G., 593
 Birchal, A., 542
 Blair, C. Y., 559
 Blanc, A. C., 30, 476
 Blank, S. H., 601
 Blázquez, J. M., 570, 581
 Bleeker, C. J., 505, 506, 586
 Bloomfield, M., 547
 Boas, G., 566
 Bodéus, R., 544
 Bonfante, G., 569
 Bonhoeffer, D., 19
 Bonnet, H., 505, 507, 508, 509, 510
 Bordes, F., 473
 Borgeaud, P., 522
 Borst, A., 536, 541
 Bosch-Gimpera, P., 541, 546
 Bottéro, J., 99, 100, 492, 495, 496, 534
 Boulanger, A., 563
 Bousquet, J., 559
 Bousset, W., 421, 595
 Boyancé, P., 579, 605
 Boyce, M., 400, 405, 590
 Bradke, P. von, 547
 Braidwood, L., 486
 Braidwood, R. J., 74, 486
 Brandon, S. G. F., 499
 Breasted, J. H., 136, 137, 144, 145, 505, 506, 509, 512, 513
 Brelich, A., 365, 366, 368, 370, 563, 577, 578
 Breuil, H., 30, 42, 473, 476, 479
 Bright, J., 533
 Brodar, S., 477
 Brommer, F., 570
 Bronner, L., 599
 Brough, J., 552
 Brown, N. O., 573
 Brown, N. W., 272, 550, 556
 Bruce, F. F., 544
 Brunel, R., 464, 604
 Brunner, A., 138
 Brunner, H., 506, 508
 Bryan, A., 474
 Buck, A. de, 132, 508, 510
 Buitenen, J. A. B., 285, 554, 559
 Bull, L., 508
 Burgstaller, E., 481
 Burkert, W., 25, 334, 474, 563, 567, 568, 573, 578, 579, 582, 584
 Burrow, T., 572
 Burrows, E., 95, 96
 Burton-Brown, T., 511
 Busink, T. A., 598
 Butterworth, E. A. S., 501
 Caland, 554
 Cameron, G., 400, 591, 592
 Cappieri, M., 178, 520
 Caquot, A., 208, 210, 213, 503, 529, 532, 533, 600
 Cardona, G., 542
 Carlson, R. A., 598
 Casal, J. M., 519
 Cassin, E., 106, 112, 497
 Cassuto, U., 207, 530, 532
 Castellino, G. R., 92, 97, 106, 491, 492, 493, 502
 Casteret, N., 41, 480
 Cauvin, J., 60, 75, 485, 489
 Cazelles, H., 538
 Chadwick, J., 521
 Charet, J., 41, 480
 Charrière, G.T., 479
 Chary, T., 601
 Chassinat, E., 509, 510
 Chestov, L., 236
 Childé, G., 74, 168, 517, 518
 Childs, B. S., 535
 Chirasi, I., 486, 570, 571, 575, 581
 Christensen, A., 423, 424, 557, 596
 Christian, V., 492
 Clark, G., 168, 473, 476
 Clark, R., 125, 127, 139, 140, 141, 505, 506, 509, 510
 Clarke, 504
 Clemen, C., 201, 475, 527
 Cles-Reden, S. von, 516
 Closen, C. E., 535
 Closs, A., 56, 484
 Contenau, G., 115, 497, 500, 501
 Converse, H. S., 554
 Cook, G. A., 535
 Coomaraswamy, A. K., 211, 262, 268, 291, 532, 546, 548, 549, 553, 556, 558, 562
 Coppens, J., 535
 Corbin, H., 596
 Cornelius, F., 543
 Cornford, F. M., 581
 Cottrell, L., 521
 Crawford, O. G. S., 404
 Croissant, J., 584
 Cross, F. M., 205, 206, 232, 529, 530, 536, 539, 540, 600
 Crossland, R., 542
 Dammron, A., 535
 Dandekar, R. N., 554
 Daniel, G., 165, 167, 169, 515, 516, 517
 Darmsteter, J., 587
 Dart, R. A., 32, 476
 Dasgupta, S., 558
 David, M., 496
 Debus, A. G., 491
 Defradas, J., 512
 Deichgräber, K., 579
 Delatte, A., 579, 582
 Delcourt, M., 343, 347, 350, 351, 470, 570, 571, 577, 581, 585
 Demargue, P., 521
 Demieville, P., 552
 Dentan, R. C., 508
 Derchain, P., 505
 Detienne, M., 262, 563, 567, 568, 576
 Deubner, L., 584, 603
 Devore, I., 474
 Devoto, G., 264, 206, 541, 543
 Dhorme, E., 492, 496, 497, 499, 524, 530
 Diamond, S., 483
 Dielterlen, G., 51, 483
 Dieterich, A., 488, 584
 Dietrich, B. C., 569
 Dijk, J. van, 493, 494, 502
 Dimhley, G. W., 485
 Dinzelbacher, P., 596
 Dittmer, K., 487, 488
 Donadoni, S., 505
 Dorson, R. M., 542
 Dostal, W., 210, 485, 489, 531
 Dow, S., 582
 Driel, G. van, 496

Drioton, E., 503, 510, 511, 512, 514
 Driver, G. R., 209, 213, 214, 529
 Drower, M. S., 529
 Duchesne-Guillemin, J., 395, 398,
 404, 405, 408, 415, 418, 419,
 553, 586, 587, 588, 589, 591, 592,
 594, 595, 596
 Duhn, F. von, 522
 Dumas, F., 503
 Dumezil, G., 254, 255, 257, 258, 271,
 265, 266, 267, 408, 415, 424,
 544, 545, 548, 549, 550, 553, 557,
 587, 589, 590, 594, 597
 Dumitrescu, H., 81, 490
 Dumitrescu, V., 80, 490
 Dumont, P. E., 547, 555
 Dussaud, R., 524, 541

 Edsman, C. M., 581
 Edwards, I. E. S., 506
 Edzard, D. O., 492, 494
 Effenterre, H. van, 521
 Eheremberg, K., 36, 477
 Ehrlich, E. L., 598
 Eichrodt, W., 534, 595, 599, 600
 Eissfeldt, O., 502, 529, 534, 541, 599,
 601
 Eitrem, S., 573, 577, 579, 584
 Elder, J. W., 559
 Eliade, M., 39, 44, 48, 50, 52, 53, 56,
 58, 59, 60, 67, 69, 71, 72, 73,
 83, 97, 116, 129, 173, 174, 175,
 176, 221, 222, 224, 226, 260,
 262, 269, 284, 302, 303, 316,
 322, 337, 362, 364, 396, 411,
 418, 428, 452, 478, 481, 483,
 485, 486, 488, 489, 491, 493,
 499, 518, 519, 527, 532, 538, 549,
 550, 551, 555, 556, 558, 559, 560,
 562, 564, 571, 581, 588, 589, 591,
 593, 594, 596, 597, 602, 603,
 604
 Eliot, T. S., 18
 Elliott Smith, G., 169, 171, 517
 Emery, W. B., 504
 Engberg, R. M., 511
 Engnell, I., 498, 499
 Erdmann, K., 410, 593
 Erman, A., 505, 510, 512
 Erman-Blackman, 143, 144, 145, 511,
 512
 Esnoul, A. M., 556, 559
 Evans, A. J., 526
 Evans, A., 181, 182, 183, 184, 185, 521
 Evans, J. D., 165, 169, 515, 516, 517

 Fairservis, W. A., 173, 176, 178, 519,
 546
 Falkenstein, A., 94, 491, 492, 495,
 497, 501, 502
 Farnel, L. R., 365, 469, 563, 565,
 570, 571, 573, 574, 575, 576,
 577, 578, 579, 584, 585, 586,
 604
 Farquahar, J. N., 558
 Faulkner, R. O., 506, 510
 Faure, P., 180, 188, 521, 523
 Ferm, V., 524
 Festugière, 466
 Filliozat, J., 554
 Finet, A., 502
 Fisher, L. R., 211, 532
 Flacalière, R., 576
 Fleming, A., 488
 Fohrer, G., 231, 238, 240, 242, 245,
 246, 427, 428, 429, 437, 438,

441, 448, 450, 529, 533, 534,
 536, 538, 540, 541, 597, 598,
 599, 600, 601
 Follet, R., 496
 Fonterose, J., 550
 Forbes, R. C., 83, 491
 Foucart, P., 380, 577, 579
 Frainez, J., de, 597
 Frankfort, I., 110, 112, 123, 124, 127,
 128, 130, 131, 132, 133, 135, 139,
 140, 498, 499, 504, 505, 508,
 509, 510, 513, 514
 Frauenwalder, E., 558
 Frazer, J. G., 97, 161, 509, 525, 535, 581
 Freud, S., 19, 20, 26
 Friedrich, P., 542
 Fromentoux, M., 20
 Furlani, G., 496, 524

 Gabrielli, F., 538
 Gaerte, W., 52, 483
 Gahs, A., 36, 477
 Gallavoti, C., 543
 Gallini, C., 604
 García Bellido, A., 484
 Garelli, P., 106, 498, 501, 528
 Garnot Sainte-Fare, J., 505, 508
 Garrod, D. A. E., 485
 Garstang, J. y J. B. E., 75, 489
 Gasparini, E., 51, 483
 Gaster, T., 195, 198, 492, 494, 525,
 526, 531, 535, 550
 Gauthier, H., 509
 Gelb, I. J., 528
 Geldner, K. F., 547, 595
 Gerasimov, M. M., 45
 Gershevitch, I., 590, 592, 594
 Gese, H., 529

 Gimbutas, M., 79, 80, 81, 250, 490,
 541
 Ginsberg, H. L., 529
 Glasenapp, H. von, 320, 548, 562
 Glory, A., 476
 Gnoli, G., 391, 400, 401, 404, 405,
 408, 410, 418, 422, 586, 589,
 590, 591, 592, 593, 595, 596
 Goedicke, H., 508
 Goetze, A., 193, 194, 195, 192, 523,
 524, 526
 Goff, B. L., 77, 490
 Gonda, J., 270, 275, 276, 277, 280,
 284, 289, 290, 294, 298, 300,
 302, 314, 316, 520, 544, 547,
 548, 549, 550, 552, 553, 554, 555,
 557, 558, 559, 562, 596
 Goodenough, W. H., 542
 Gorce, M., 476
 Gordon, C. A., 533
 Gordon, C. H., 205, 207, 208, 214,
 529
 Graham, J. W., 184, 521, 522
 Gray, L. H., 586, 596
 Gray, T., 528, 531, 532
 Graziosi, P., 44, 479
 Greene, W. C., 569
 Greenman, E. F., 474
 Greven, L., 514
 Griffiths, J. G., 566
 Guarducci, M., 576
 Guilmot, M., 514
 Gunkel, H., 534
 Guntert, H., 548, 549, 557
 Gurney, O. R., 194, 198, 415, 523,
 524, 525
 Güterbock, H., 195, 200, 202, 524,
 526

Guthrie, W. K. C., 248, 354, 389, 563, 570, 571, 572, 575, 578, 602

Haarh, E., 493

Haas, V., 525

Haddad, H. S., 530

Haeckel, J., 28, 178, 520

Haldar, A., 246, 437, 541, 600

Hall, A. R., 491

Hallo, W. W., 494

Hamp, E., 254, 543

Hancâr, F., 44, 481

Harris, D. H., 65

Harris, J. R., 503

Harrison, J. E., 186, 522, 563, 578, 602, 603

Hauer, J. W., 230, 543, 553, 559

Hawkins, G. S., 516

Hayes, W. C., 503

Healey, R. F., 582

Heesterman, J. C., 292, 554, 555, 559

Hegel, F., 19

Heidel, A., 98, 106, 114, 117, 493, 494, 498, 500, 502

Hein, N. J., 546

Heine-Geldern, R., 170, 171, 518, 546

Heizet, R. F., 479

Helck, W., 494, 531

Henning, W. B., 391, 588

Henninger, J., 39, 478, 525, 536, 538

Hermisson, H. J., 598

Herrington, C. J., 576

Herrmann, C., 576

Herrmann, F., 486

Herrmann, W., 532

Herter, H., 576

Herzfeld, E., 588

Hillebrandt, A., 547, 552, 554, 555

Hillmann, R., 540

Hilteibetel, A., 544

Hirner, M., 509

Hoenn, K., 575

Hoens, D. J., 304, 559

Hoermann, K., 36, 477

Höfler, O., 557

Höfner, M., 529

Holmyard, E. Y., 491

Honig, P., 518

Hooke, S. H., 498, 499, 524, 518

Hoorn, G. van, 603

Horsch, P., 547, 549

Hulktranz, A., 481

Humbach, H., 587, 596

Humbert, P., 534, 599

Hutchinson, R. W., 178, 181, 521, 522

Hvidberg, F. F., 535

Imparati, F. I., 523

Isaac, E., 537

Ivanov, V., 550

Jackson Knight, W. F., 521

Jacob, E., 600

Jacobsen, T., 94, 491, 493, 495, 498

Jacobsohn, H., 507

James, E. O., 475, 476

Jansen, I. L., 583

Jaritz, K., 501

Jean, C. F., 491

Jeanmaire, H., 326, 357, 359, 367, 454, 458, 465, 469, 470, 471, 472, 564, 573, 575, 577, 602, 603, 604

Jennings, J. D., 474

Jensen, A. E., 68, 486, 525, 553

Jensen, P., 501

Jesi, F., 511

Jestin, R., 92, 94, 95, 491

Jettmar, K., 41, 481, 482, 546

Jirku, A., 529

Johnsen, G., 268, 549

Johnson, A. R., 537, 598

Jung, C. G., 19

Junker, H., 505

Kane, P. V., 555

Kapelrud, A. S., 530, 531, 532

Kaufmann, Y., 534, 540

Kees, H., 505, 508, 513

Keith, A. B., 547, 552, 554, 555, 557, 558

Kent, R. G., 408, 592

Kenyon, K. M., 74, 75, 409, 528

Kerényi, K., 380, 383, 521, 566, 571, 573, 577, 579, 582, 584, 585, 603

Kern, O., 563, 564, 565, 579, 584

Kerschensteiner, J., 566

Kierkegaard, S., 236

Kirchner, H., 42, 162, 163, 481, 516

Kirfel, W., 555

Klima, O., 588

Knipe, D. M., 554, 553

Koby, F. E., 36, 37, 478

Koenig, J., 540

Kollantz, A., 540

Koppers, W., 36, 37, 178, 520, 541, 543, 555

Korte, A., 579, 584

Kraeling, C. H., 486

Kramer, S. N., 89, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 491, 492, 493, 495, 500, 501, 524, 529

Kramrisch, S., 550, 556

Kraus, F. R., 492

Kretschmer, P., 453, 569, 602

Krujit, A. C., 161

Kühn, H., 480

Kuiper, F. B. J., 273, 548, 549, 550, 552, 553, 556, 590, 594

Kumar G. D., 546

Kuruniotis, K., 578

Labat, R., 106, 112, 497, 499, 500, 502, 529

Lambert, C., 535

Lambert, M., 92, 492, 494, 498

Lambert, W. G., 499, 502, 527, 528

Laming, A., 49, 479, 480

Landsberger, B., 94, 492, 493

Lanternari, V., 603

Lantier, R., 473

Laroche, E., 524, 525

Larso, G. I., 544

Latte, K., 573

Leclant, J., 507

Le Rouzic, Z., 515, 516

Lee, R. B., 474

Leeuw, G. van der, 476

Lefebvre, G., 511

Lehman-Haupt, C. F., 522

Leibovici, M., 106, 498, 503

Leicester, a. M., 491

Leisner, G., 515

Leisner, V., 515

Lejeune, M., 521

Lenaen, H. J., 496

Lentz, W., 587

Leroi-Gourhan, A., 31, 32, 36, 37, 40, 45, 46, 49, 475, 476, 478, 479, 480, 482

Leveque, P., 328, 332, 564, 565, 570, 574, 575

Levi, S., 548, 558
 Lhote, H., 46, 489, 480, 483
 Liagre, F. M. T., 498
 Lincoln, B., 557
 Lindblom, J., 246, 541
 Livingstone, F. B., 473
 Lloyd-Jones, H., 338, 563, 568, 569
 Lods, A., 244, 541
 Lommel, A., 43, 482, 554
 Lommel, H., 550, 586, 590, 594
 Loofs, H. H. E., 518
 Lord, M. L., 579
 Lorenzen, D. N., 559
 Lot-Falck, E., 568
 Lovejoy, A. O., 566
 Löwis of Menar, A. von, 527
 Lüders, H., 548
 Luquet, G. H., 475
 Luria, S., 521

 Maag, V., 534
 Maas, 584
 Mabuchi, T., 486
 MacDonald, A. W., 557, 558
 MacDonell, A. A., 547, 552
 Mackay, E. J., 519
 Magnien, V., 579, 581, 582
 Maier, J., 540
 Mainage, T., 475
 Majumdar, R. C., 546
 Makkay, J., 481
 Malamat, A., 541
 Malez, M., 477
 Mallowan, M. E. L., 78, 490
 Malten, L., 570, 581
 Maringer, J., 36, 37, 39, 41, 57, 59,
 61, 163, 164, 475, 476, 478,
 479, 480, 482, 484, 516
 Marr, K. J., 475
 Marshak, A., 47, 48, 481, 482
 Marshall, J., 175, 518, 519
 Martino, E. de, 582, 604
 Marx, K., 20
 Masson, O., 525
 Matthes, W., 480
 Matthews, W. A., 521
 Maury, J., 559
 Mayrhofer, M., 542, 592
 Mayrhofer-Passler, E., 554
 Mazar, B., 528
 McCarthy, F. D., 474
 McGinty, M., 602
 Méautis, G., 579
 Meek, T. J., 540
 Meillet, A., 404, 590
 Meissner, B., 121, 497, 502
 Mendenhall, G. E., 242, 539, 540
 Menghin, O. F. A., 477, 521
 Meriggi, P., 526
 Messina, G., 593
 Metzger, H., 578
 Meuli, K., 36, 334, 477, 485, 566,
 567, 573, 578, 594
 Meyer, J.J., 550
 Miyakawa, H., 481
 Moellendorf, 563
 Molé, M., 391, 393, 395, 396, 400,
 401, 408, 419, 420, 425, 587,
 588, 589, 590, 591, 592, 596
 Montesi, G., 553
 Moor, J.C. de, 529, 530
 Moortgat, A., 495
 Morenz, S., 127, 128, 129, 130, 505,
 506, 508, 512, 514
 Moret, A., 134, 507, 508, 509
 Mortier, R., 476

Moscatti, S., 496, 528
 Moulinier, L., 469, 605
 Moulton, J. H., 586
 Movius, H. L., 476
 Mowinkel, S., 437, 538, 598, 600, 602
 Müller, K. O., 562
 Müller, M., 19, 255, 270, 542
 Müller-Karpe, H., 31, 56, 57, 60, 61,
 75, 77, 78, 473, 477, 484, 485,
 489, 490, 504
 Multhauf, R. P., 491
 Murray, G., 563
 Mus, P., 557
 Mylonas, G. E., 381, 578, 580, 582,
 583, 584, 586
 Myres, J. L., 521

 Narr, K. J., 204, 473, 478, 479, 481
 Naville, E., 512
 Neher, A., 442, 443, 600
 Nehring, A., 541, 552
 Neugebauer, O., 503
 Niel, F., 515
 Nietzsche, F., 20, 602
 Nilsson, M. P., 179, 181, 182, 183,
 186, 348, 360, 381, 453, 466,
 521, 522, 563, 564, 569, 570,
 571, 573, 575, 576, 577, 579,
 580, 585, 602, 603
 Noack, F., 578
 Nock, A. D., 578
 Norbeck, E., 474
 Noth, M., 533, 534, 540, 598
 Nougayrol, J., 104, 116, 121, 496,
 497, 501, 502, 503
 Nourgier, L. R., 481
 Nyberg, H. S., 396, 397, 421, 587,
 588, 589, 594, 600
 Nyburg, H., 499
 O'Flaherty, W. D., 552, 558, 559
 Ochsenchlager, E. L., 583
 Octobon, E., 515
 Oldenberg, H., 547, 552
 Oldenburg, U., 205, 206, 208, 209,
 212, 529, 530, 531, 532
 Olrik, A., 597
 Onian, R. B., 485
 Onofrio, C. D. d', 555
 Oppenheim, A. L., 93, 105, 112, 120,
 496, 497, 500, 502, 503
 Orgogozo, J.J., 573
 Otten, H., 524, 525, 526
 Otto, E., 509
 Otto, R., 242
 Otto, W., 352, 355, 361, 376, 383, 455,
 456, 458, 459, 460, 468, 563,
 573, 576, 579, 584, 602, 605

 Pagliaro, A., 591
 Pallis, S. A., 499
 Palmer, R. L., 342, 521, 570
 Pandery, D. P., 553
 Paribeni, R., 186, 522
 Parke, H., 572
 Parrot, A., 491, 535
 Partington, I. R., 491
 Patte, E., 475
 Paulson, I., 478, 481
 Pavry, J. D. C., 422, 595
 Payne, R., 569
 Pedersen, J., 246, 534, 538, 541, 597,
 599, 600
 Pendelbury, J. D. S., 512
 Penner, H., 556
 Pensa, C., 551

Péquart, M. y J., 516
 Pericot, L., 484, 515
 Perrot, J., 484
 Perry, J. W., 171, 517
 Persson, A. W., 182, 183, 521, 522, 580
 Pettazoni, R., 417, 514, 563, 581, 604
 Pettersson, O., 488
 Pettinato, G., 494
 Pfeiffer, R. H., 119, 120, 502
 Pfister, F., 577
 Piankoff, A., 140, 152, 153, 507, 512, 515
 Picard, C., 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 326, 521, 522, 523, 564, 572, 574, 575, 578, 579, 580, 581, 583, 584
 Pidoux-Payot, J. L., 20
 Piggot, S., 168, 176, 472, 519
 Pohlentz, 565
 Pohlhausen, H., 56, 484
 Posener, G., 508, 511
 Poulsen, N., 598
 Pringsheim, G. H., 381
 Proust, M., 20
 Puech, H. C., 491, 505
 Puhvel, J., 526, 544, 555, 603
 Rad, G. von, 244, 428, 440, 446, 448, 534, 538, 597, 598, 599, 600, 601, 602
 Rademacher, L., 577
 Radhakrishnan, S., 558, 560
 Raikes, R. L., 520
 Raingeard, P., 573
 Ray, B., 484
 Reichel-Dolmatoff, C., 33, 34
 Reiner, E., 497
 Renfrew, C., 124, 168, 169, 516, 517
 Renou, L., 262, 278, 546, 547, 548, 549, 550, 552, 553, 554, 556, 558, 559
 Richards, J. F., 544
 Richardsons, N. J., 579
 Rickard, T. A., 490
 Riesenfeld, H., 432, 599
 Rilke, R. M., 18
 Ringgren, H., 231, 232, 238, 240, 244, 245, 428, 429, 430, 431, 438, 439, 440, 442, 443, 445, 448, 534, 536, 537, 540, 597, 598, 59, 600
 Robert, C., 577
 Robert, R., 476, 481
 Roberts, J. J. M., 530, 531
 Röder, J., 518
 Roeder, G., 505
 Rohde, E., 365, 369, 455, 464, 466, 576, 577, 578, 602
 Rölling, W., 529, 530
 Römer, W. H. P., 503
 Roscher, W. H., 574
 Rose, H. T., 357, 359, 563, 571, 574, 577
 Rosenfeld, A., 41, 42, 479, 480, 482
 Roussel, P., 582, 584
 Rowley, H. H., 234, 244, 245, 529, 537, 538, 541, 599, 600
 Rudhart, J., 335, 568
 Rudolph, K., 529, 589
 Ruipérez, M. S., 575
 Rupp, E. G., 544
 Rushdi, S., 60
 Rust, A., 55, 56
 Sabbatucci, D., 565, 583

Saccasyn-Della Santa, E., 481
 Sachs, A., 503
 Sachs, C., 51
 Saleh, A., 506
 Sauer, C. O., 486
 Sauneron, S., 127, 128, 129, 130, 506, 509
 Sauvé, J. L., 288, 555
 Säve-Söderbetgth, T., 511
 Schachermeyr, F., 560
 Schaeffer, C. F. A., 205, 211, 501, 530, 532
 Schild, R., 60
 Schlerath, B., 587
 Schmidt, L., 83
 Schmidt, W., 30, 36, 37, 477, 530, 543
 Schmitz, C. A., 486
 Schnabel, P., 494
 Schott, A., 500, 501
 Schrader, O., 541, 552
 Schreiner, J., 598
 Schröder, F. R., 550, 557
 Schröder, L. von, 542
 Schubert, J., 128, 506
 Schuchhardt, C., 163
 Schuler, E. von, 524, 526
 Schwartz, B., 525
 Scott, Littleton, C., 526, 527, 544, 570
 Scott, A., 494
 Sebeok, T. A., 542
 Sechán, L., 333, 334, 565, 566, 568, 570, 574, 575
 Segerstedt, T., 547
 Seibert, I., 598
 Seltman, C. T., 572
 Senart, E., 559
 Serner, A., 518
 Sethe, K., 505, 506
 Sicard, H. von, 51, 483
 Silburn, L., 301, 558
 Simon, E., 576, 578
 Simoons-Vermer, R. E., 494
 Simpson, W. W. K., 510
 Singer, Ch., 491
 Sjöberg, A., 478
 Slawick, A., 478
 Smend, S., 538, 540
 Smith, S., 499, 598
 Soden, W. von, 491, 494, 496, 497, 498, 500, 501
 Söderblom, N., 422, 423, 424, 566, 595, 596, 597
 Solheim, W., 65
 Sollberger, E., 494
 Speiser, E. A., 106, 497, 500, 523, 524
 Spenser, H., 577
 Spiegel, J., 503, 519
 Stein, R., 72, 484
 Steinmann, J., 601
 Stella, L. A., 521
 Stephens, F. J., 104
 Stiassny, P. M. J., 599
 Stiglitz, R., 585
 Stock, H., 510
 Stolz, F., 598
 Straube, H., 485
 Stubbs, M., 520
 Sullivan, H. P., 520
 Swadesh, M., 473
 Szyner, M., 208, 210, 213, 529
 Terrien, S., 599
 Thiem, P., 549

- Thom, A., 516
 Thomas, H. L., 542
 Tolstov, S. P., 594
 Toporov, V., 550
 Tosi, M., 519
 Tresmontant, C., 600
 Tubini, B., 560
 Tucci, G., 558
 Tümpel, K., 576
 Turcan, R., 605
- Ucko, P. J., 41, 42, 46, 49, 479, 480, 482, 485, 488
 Unvala, J. M., 594
 Usemer, H., 97, 577
- Vandier, J., 133, 134, 135, 136, 137, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514
 Vandvick, E., 566
 Varagna, A., 24
 Varenne, J., 546, 549, 560
 Varille, A., 512
 Vats, M. S., 519
 Vaux, R. de., 60, 203, 217, 231, 232, 233, 234, 240, 484, 489, 524, 528, 529, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 597
 Velde, H., 510
 Ventris, M., 521
 Verdoorn, F., 518
 Vernant, J. P., 333, 563, 564, 565, 566, 569
 Vian, F., 183
 Vieyra, M., 191, 195, 524, 526
 Virolleud, C., 207, 210, 531, 532
- Walcot, P., 323, 498, 527, 564
- Wallis Budge, E. A., 509, 513
 Walton, F. R., 579
 Wasson, R. G., 552
 Webster, T. B. L., 603
 Weill, R., 136, 505, 506, 509
 Weiser, A., 432
 Welcker, F. G., 562, 574
 Wendorf, F., 60
 Wensick, A. J., 499
 Wernert, P., 476
 Wesendonk, O. G. von, 594
 West, E. W., 594
 West, M. L., 323, 324, 564, 576
 Westermann, C., 598
 Wheatley, P., 174, 519
 Wheeler, M., 176, 178, 519, 521, 546
 Widengren, G., 113, 392, 395, 396, 406, 408, 409, 410, 411, 415, 421, 422, 425, 429, 432, 496, 498, 499, 535, 544, 586, 587, 588, 589, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 599
 Wikander, S., 257, 279, 393, 410, 422, 527, 543, 545, 550, 552, 553, 588, 591, 594
 Wilamowitz, U. von, 342, 347, 356, 453, 469, 563, 569, 602
 Willets, R. F., 178, 179, 183, 521, 623
 Willey, G. R., 474
 Williams, Jackson, A.V., 586
 Williams, R. J., 510
 Wilson, J. A., 129, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 503, 504, 506, 510, 511, 512
 Winlock, H. E., 511
 Winn, M. M., 542
 Wölfel, D., 516
 Wolski, J., 593
- Worden, T., 540
 Wormeli, D., 572
 Wright, C. E., 491, 534
 Wright, G. A., 486
 Wüst, W., 477, 553, 559
- Yerkes, R. K., 566
 Yoshida, A., 67, 486
 Yoyote, J., 127, 126, 128, 129, 130, 154, 156, 506, 509, 514, 515
- Zabkar, L., 514
 Zeehner, R. C., 400, 408, 412, 414, 418, 587, 589, 590, 593, 594, 595
 Zerries, O., 604
 Zimmern, H., 499
 Zirker, H., 598
 Zotz, L., 477
 Zuntz, G., 165, 166, 169, 517, 585

Índice analítico

Las páginas en cursiva señalan aquellos lugares en los que se habla del tema de un modo expreso

- Abaris*, 348, 351 y sigs.
Abel, 225, 226
Abraham, 219, 220, 226
 el Dios de, 239 y sigs.
 padre de la fe, 233 y sigs.
 y la promesa, 230, 231
Acad, 89
 adivinación, 105
 magia y ocultismo, 105
 pensamiento religioso, 105, 118
 unificación con Sumer, 102 y sigs.
Acadios, 89
 religión, 89 y sigs.
Acheulense, 47
'Adam, 222
Adán, 222 y sigs.
Aditi, 262, 291
 Gran Diosa Madre, 270
Adityas, 270
- Adivinación,
 en Babilonia, 120 y sigs.
 en Malta, 165
Adivinos, 435
Afrodita, 322, 344, 350, 358, 362 y sigs.
 y Atenea, 361
 en Chipre, 363
 elementos de su culto, 362
 y la fecundidad, 364
 e Istar, 363
 origen oriental, 362
 potnia thērōn, 358
 reina de los tres niveles cósmicos, 364
 y la sexualidad, 363
 versión de su nacimiento, 363
 y las violencias sexuales, 361 y sigs.
Agamenón, 361

- Agavé, 461
 Agditis, 200
 Agni, 264, 265, 296, 352
 atributos, 275
 epifanías, 274
 y el fuego, 285
 hijo de Dyaus, 273
 indias, 275
 y el yoga, 276
 Agnichayana, 299
 Agnihotra, 285
 Agricultura:
 y acto sexual, 69
 anterior a la cerámica, 64
 y civilización, 65
 y creencias populares, 66
 descubrimiento de la, 55-97, 161
 crisis, 66
 datación, 64
 difusión, 78
 y el misterio de la muerte y la resurrección, 70
 mitos de origen, 68
 y modificación de comportamiento, 65
 monumentos megalíticos, 159 y sigs., 168
 y la mujer, 68-74
 en Obeid, 78
 primeras comunidades, 78 y sigs.
 revolución religiosa, 66, 74
 ritos, 82 y sigs.
 triunfo, 63, 64
 valores religiosos, 66 y sigs.
 Agrionias, 456
 Aguas primordiales, 91
 Agujeros del alma, 163
 Ahrimán, 395, 404
 Ahura Mazda, 390-396, 401 y sigs.
 y el alma después de la muerte, 421, 422
 y las Ahuranis, 414
 y los Amesha Spenta, 403
 y los Aqueménidas, 407-409
 bondad y santidad, 402
 creación del mundo, 398
 creador de Mitta, 415
 y los *daēvas*, 407, 416 y sigs.
 deus otiosus, 418
 Dios Supremo, 407
 y la escatología, 402
 y la fiesta del Año Nuevo (*Naw-rōz*), 409
 y los Fravashis, 418
 en los *gathas*, 398
 intervención en el mundo, 403
 invocado junto a Asha, 413
 y Mitra y Anahita, 402
 omnipotencia, 402
 padre de muchas entidades, 402
 poseedor de *xvarenah*, 405
 principio y fin, 398
 revelación a Zaratustra, 398-401, 402, 417
 sabiduría, 398-404
 sacrificios de, 417.
 y el sacrificio escatológico, 410, 411, 417-420
 Señor Sabio, 416-417
 el sol y el fuego asociados, 413
 y Varuna, 407
 y Vayu, 417
 Aisa, 337-338
 Akhenatón, 149:
 y Moisés, 238 reforma de, 131, 149
 y sigs., 238

- A-ki-til*, 94
 Akitu, 94, 10, 111
 en Egipto, 111
 entre los hititas, 111
 en Irán, 111
 entre los mandeos, 111
 en Ugarit, 111
 Alalu, 199, 200, 201
 Aldeas fortificadas, 80
 Alma,
 alojada en el cráneo, 61
 juicio del, 154, 155, 423
 reside en los huesos, 29
 supervivencia, 61
 viaje después de la muerte, 421 y sigs.
 Alquimistas, 87
 y Hermes, 356
 Amarna,
 literatura de, 150 y sigs.
 naturalismo de, 150
 revolución de, 149 y sigs.
 Amenemhat, 146
 Amenhotep IV, véase Akhenatón
 Ameretat, 398
 Amesha Spenta, 398n, 403, 412
 y Ahura Mazda, 403
 y el alma después de la muerte, 423
 y Mitra, 416
 y el sacrificio escatológico, 420
 Amnisos, gruta, 179
 Amón, 146, 148 y sigs.
 bienes de, 149
 desplazado por Akhenatón, 149
 solarización, 148
 el Sumo Sacerdote de, 149, 151
 Amón-Ra, 146
 dios universal, 148
 Amorreos, 103
 en Canaán, 203
 Amós, 437, 439 y sigs.
 y el culto de la fecundidad, 439
 Ampelusa, caverna, 180
 An, 91, 97
 Deus otiosus, 91
 Anat, 206 y sigs., 213
 canibalismo, 209 y sigs.
 mito de, 209
 Anatolia, 191
 Androginia, 223
 Anghelu Rujju, 167
 Angra Mainyu (espíritu destructor), 398, 412
 y las costumbres funerarias, 421
 Animales:
 poderes sobrenaturales, 20
 Ankh, símbolo de la vida, 150
 Anshar y Kishar, tercera pareja, 106
 Anteo, 342
 Antepasados:
 comunidad ritual con los, 162
 culto, 58 y sigs., 170, 172
 «transmutados» en piedras, 162, 172
 Antesterias, fiestas dionisiacas, 456, 460
 ritos funerarios, 460n
 Antropofagia, 465
 Antropología pesimista:
 en el *Diálogo entre el amo y el criado*, 118
 en el *Diálogo sobre la miseria humana*, 119

- en el *Enuma Elish*, 118
 en la *Epopeya de Gilgamesh*, 118
 en Grecia, 336, 337
 Antropomorfismo de Yahvé, 227, 241 y sigs.
 Anu, 104, 106, 113, 199, 201, 207
 Anubis, fiesta de, 133
 Anunaki (dioses del infierno), 99
 Año Nuevo,
 en Babilonia, 110 y sigs.
 complejo mítico-ritual, 71, 73, 110
 en Egipto, 133
 fiesta, 93
 entre los hititas, 193
 en la India, 273, 287
 en Irán, 402
 en Israel, 428
 y el monarca iranio, 409 y sigs.
 (*Nawrōz*) Aqueménida, 409
 y renovación del mundo, 420, 425
 Apaoša, 417
 'Apiru, 231
 Apofis, 132, 138
 Apolo, 187, 325, 336
 y el arco, 353 y sigs.
 y la armonía, 353
 asociado a Ptoó, 346
 castiga a Pitón, 345, 353
 y el conocimiento, 351 y sigs.
 y las contradicciones reconciliadas, 345-349
 dios de las purificaciones, 347
 y las divinidades prehelénicas, 346
 encarnación del genio helénico, 345
 y los escitas, 348
 éxtasis, 348 y sigs.
 hazañas, 346
 y los hiperbóreos, 347
 instalado en Delfos, 346, 347, 348
 y los isedones, 347
 y la legalidad religiosa, 349
 y la lira, 353
 nueva teofanía, 353
 oráculos y purificación, 347 y sigs.
 y Orfeo, 352
 origen, 347
 Pítico, 346 y sigs.
 poderes chamánicos, 351 y sigs.
 y las purificaciones, 353
 y la serenidad, 353
 y Ticias, 346
 Apsu, 105, 108
 el agua dulce, 106
 y Tiamat, primera pareja, 106, 107
 Apulunas, divinidad hitita, 348
 Aqueménidas:
 y Ahura Mazda como Gran Dios, 407
 Año Nuevo (*Nawrōz*), 409
 conflictos ideológicos, 411
 y los *gāthās*, 408
 Imperio, 391n, 409
 fundado por Ciro, 409
 inscripciones, 408
 mutaciones del mazdeísmo, 412
 preocupaciones morales, 408
 religión, 407-409
 y los sacrificios, 418
 y el zoroastrismo, 407
 Aqueos, 357
 Aquiles, 361, 367

- Arabia en la Edad de Piedra, 82
Aranyaka, 302
 Árbol, cultos al, en Creta, 182
 Árbol:
 cósmico, 70
 milagroso, 224
 de la vida, 224
 Arca de la alianza, 243
 en el templo de Jerusalén, 428
 Arca de Noé, 227
 Arco iris, 52
 Ares, 344, 357
 y Atenea, 360
Aretē:
 ideal del hombre, 339
 Arinna, 192
 solarización, 193
 Arios:
 costumbres, 266
 etimología, 259
 en la India, 260-263
 simbiosis con los pueblos de la India, 260, 263
 Ariófonos, conquistadores, 189, 191, 249
 simbiosis cultural, 191
 Aristeas, 348
 Armaiti, 398
 Armas:
 arrojadizas, 27
 «dominio de la distancia», 27
 su valor mágico-religioso, 27 y sigs.
 Armonía:
 nace de la tensión entre contrarios, 353
 Arpiás, 342
 Arquitectura ciclópea, 167, 170
 Artemis, 325, 358 y sigs.
 asociada a Deméter y Perséfone, 359
 danzas orgiásticas, 359
 diosa virgen, 358
 y las diosas madres, 359
 y las diosas minoicas, 359
 epítetos, 358
 origen oriental, 358
potnia thērōn, 358
 Aruru, 93
 Aryaman, 270
 Ascesis védica (*tapas*), 295, 296, 297
 «calor», 303
 y sacrificio, 305
 técnica y dialéctica de la penitencia, 303-307
 Ascetas, 367 y sigs.
 costumbres, 308, 309
 Asesinato primordial, 66 y sigs.
 Asha, 398, 399
 asociada a la luz, 413
 invocada junto a Ahura Mazda, 414
 preeminencia, 414
 Ashdown, 164
 centros culturales y, 164 y sigs.
Asherah, 246
 Asherat:
 madre de los dioses, 206, 213
 Astarté:
 e Inanna, 98
 Astrología:
 en Babilonia, 120, 121
 Asur, 104
 Asuras, 263
 asimilados a los sudras, 264

- figuras demoníacas, 407
 Varuna, 407
Asvamedha, 286 y sigs., 291, 308
 Asvins, 256, 279
 Atar, 252n
 hijo de Ahura Mazda, 274
Atē, 339
 Atenea, 188, 325, 333, 360 y sigs., 464
 y Afrodita, 360
 diosa de la guerra, 360
 divinidad doméstica, 360
 enemiga de Ares, 360
 epítetos, 360
 y Heracles, 360
 nacida de la cabeza de Zeus, 360, 361
 «politécnica», 362
 y Tideo, 360
Atharvaveda, 264, 284, 293, 296, 302, 307, 308
Ātman, 300 y sigs.
 y *brahman*, 301
 cautivo en la materia, 316 y sigs.
 como totalidad de los actos rituales, 306
 meditación sobre, 310
Ātman-brahman;
 identidad, 313 y sigs., 316
 y la «luz interior», 313
 Atón, 149 y sigs., 238
 creador, 150
 himnos a, 150 y sigs.
 y la reforma de Amarna, 149 y sigs.
 Attis, Misterios de, 383
 Atum, 127, 128, 130, 152, 153
 dios supremo oculto, 127
 serpiente primitiva, 127
 Auriñaciense, 27
 Australianos:
 antepasados míticos, 59
 Avaris, 147
 Avesta, 389, 394, 410
 clases sociales, 256
 libros *pahlevis*, 390
 y los sacrificios, 419
Avidya, 313
Axis mundi, 71n, 80n
 en Creta, 184
 en la India, 292
 Aziliense, 57
 guijarros, 57
 Baal, 86, 95
 ‘aliyan, 206
 y Anat, 205 y sigs., 209
 combates, 213
 dios de la tempestad y de la fecundidad agraria, 212
 en Egipto, 147
 y El, 206, 211
 Hadad, 206 (n. 26), 212
 y el herrero, 86
 en la mitología hitita, 201 y sigs.
 en la mitología ugarítica, 205, 207-214
 muerte y resurrección, 211 y sigs.
 muerto por Môt, 207, 209, 211 y sigs.
 simbolismo cósmico, 211
 triunfo sobre el Dragón, 202 y sigs., 271
 y Yahvé, 216, 436
 Babel, torre de, 220, 228
 y confusión de lenguas, 228

- y mitos arcaicos, 228 y sigs.
 y los zigurats, 229
 Babilonia, 103, 114
 Babilónica, cultura, 90
Bacantes, 455, 456, 461-466
Baccheia, pequeñas Tiasas dionisiacas, 465
Bacchoi, 351
 Banquetes rituales, 57
Basar, 431
 Becerro de oro:
 y el culto de Yahvé, 430
 Behemot, 434
 Beluchistán, 174
Bet-el, 233
 Bhaga, 270
 Bharatas, 261
 Bhatracharji, S., 558
 Bienaventuranza de los «comienzos» en Sumer, 91
 Bit Akitu, 110, 111
 Bóreas, 347
 Brāhman, 284
Brahman, 297
 y *ātman*, 301, 313 y sigs., 316
 las modalidades, 316 y sigs.
Brāhmanas, 154n, 264, 292, 310, 311, 314
Aitareya, 268, 290, 301
 doctrina del sacrificio, 287 y sigs.
Panchavimsā, 269
Satapatha, 262, 269, 271, 280, 284, 289, 297
 Buda, 353
 Budismo, 311
 tibetano, 44
 Caballos:
 identificados con dioses, 281
 y el mundo infernal, 342
 sacrificios de, 287
 Cabrerets, gruta, 40
 Calendario lunar 65, véase Tiempo
 Cameron, G., 400, 591, 592
 Campos de ofrendas, 136
 Campos de los cañaverales, 136
 Canaán, 203
 carácter sagrado de la vida, 216
 conquista, 236 y sigs. 236, 242, 244
 influjo en Israel, 245, 247
 instalación de los hebreos, 204, 216
 mundo religioso, 214 y sigs.
 religiosidad cósmica, 216
 Cananeos, 436
 cultos de fertilidad, 204
 mitología, 203
 panteón, 203-207
 religiosidad, 204, 232
 Canibalismo ritual, 31, 67
Canto del arpista, 142 y sigs.
 Caos, 231
 Carmelo, monte, 436
 sepulturas, 32
 Carnac, 159 y sigs., 164
 Cassitas, 103
 Cavernas:
 cometido religioso, 179, 180
 con depósito de osamentas, 35, 39
 y descenso a los infiernos, 180
 de Lascaux, 40
 de Montespan, 41 y sigs.
 pinturas en, 39-44
 y ritos secretos, 180

- sagradas, 179 y sigs.
 como santuarios, 40, 46
 de Trois-Frères, 40
- Caza, 75 y sigs.
 y civilizaciones arcaicas, 49, 59, 63
 división del trabajo, 25
 equivalente a sacrificio, 25
 mito de origen, 67
 ritual, 63
- Cazadores:
 asentamiento, 55
 comportamiento religioso, 25 y sigs., 29, 56, 63
 y cultura natufiense, 60
 danza, 51
 descendientes de seres teriomorfos, 63
 divinidades de los, 29, 41, 52
 herencia de los cazadores paleolíticos, 62 y sigs.
 e invasiones, 63
 lugares sagrados de los, 56
 manifestaciones artísticas, 43, 57
 y organizaciones militares, 63
 paraíso de los, 59
 primeros indicios, 28
 y religiones prehistóricas, 49
 ritos, símbolos y creencias, 28 y sigs. 47-54, 56, 63
 «sociedades de varones», 50, 63, 64
 solidaridad con la víctima, 25, 51, 52
 superior a los agricultores, 64
- Celtas:
 clases sociales, 256
- Centaurios, 367
- «Centro del mundo»:
 en Egipto, 126
 en Irán, 423
 el monte Sión, 428
 simbolismo, 52, 81, 174
- Centros culturales y megalitos, 164 y sigs. 167, 169, 171, véase Megalitos
- Cerámica:
 desconocida en Jericó, 74
 descubrimiento, 62
 posterior a la agricultura, 64
- Cereales:
 en el Alto Nilo, 60n
 en América, 65
 cultivo, 59 y sigs., 79
 mitos, 66 y sigs., 79
 en el Natufiense, 60
 en el sudeste de Asia, 65
 véase Agricultura
- Cibeles, 191
 y Agditis, 200
- Cíclopes, 322
- Ciro, fundador del Imperio Aqueménida, 409
 microcosmogonía, 409
 mitología, 409
 pruebas iniciáticas, 409
- Ciudades:
 construidas en torno a santuarios, 174
 sus modelos celestes, 95
- Ciudades-Estado, 74, 103
- Ciudades-templo, 102
 transformación en ciudades-Estado, 103
- Civilización:
 y agricultura, 65

- egipcia, 123 y sigs., 147
 urbana, 82
 de la India, 172 y sigs.
- Civilización del valle del Indo, véase Indo
- «Civilización europea arcaica», 80
 en Anatolia, 80
 en los Balcanes, 80
 desintegración, 81n
 escritura, 81n
 evolución, 80
 objetos, 80
 religiosidad, 81
 templo de Cãscioarela, 80
- Civilizaciones arcaicas, 49
- Cnosos, 178, 179, 180, 184
 tablillas, 187
- Código de la Alianza, 243
 y tratados hititas, 243
- Colonizadores, 167
- Colpe, C., 595
- Combate(s):
 del dios de la tormenta contra el Dragón, 196 y sigs.
 entre generaciones divinas, 321-324
 míticos, 73, 196 y sigs., 201, 410
 rituales, 110, 198, 253
- Confesión negativa en Egipto, 155
- Conflicto entre generaciones divinas, 201 y sigs.
- Conocimiento:
 y Apolo, 351 y sigs.
 su valor en las Upanishadds, 306
- Corazón, pesaje del, en Egipto, 154, 155
- Coribantes, 464
- Coronis, 346
- Cosmogonía(s), 71, 130
 egipcia, 126-130, 132, 133
 en la India posvédica, 71
 védica, 271, 292-297
 israelita, 220 y sigs.
 mazdeista, 407, 410
 en Mesopotamia, 102
 en Oriente, 71 y sigs.
- Cosmos:
 Árbol cósmico, 71
 ciclos cósmicos (yuga), 71
 orden cósmico, 94, 130
 regiones, 71
 ritmos cósmicos, 130
- Cráneos, 26
 conservación, 29 y sigs.
 contienen el «alma», 29, 61
 culto en Tell Ramad, 75
 en Chu-ku-tien, 30
 de Jericó, 75
 en el Natufiense, 60
 objetos de culto, 61
 valor ritual, 29, 30
- Creación:
 en la Biblia, 120 y sigs.
 del hombre, 93, 108, 109
 del mundo, 105-109
- Creencia en otra vida, 31
 en las culturas neolíticas, 135, 170-171
 en Egipto, 134 y sigs.
- Creta, 167, 178-182
 cultos de la vegetación, 182
 cultura y civilización minoica, 171, 187
 cultura neolítica, 178
 y los dioses, 179
 escritura, 178

- y Grecia clásica, 187
grutas, 179
infancia de Zeus, 326
lugares altos, 181 y sigs.
metalurgia, 178
y Micenas, 179
religión minoica, 182-186
santuarios, 181 y sigs.
Skoteino, 188
tumba de Zeus, 326
- Crisis espirituales:
en el segundo milenio, 119
- Cromlech, 160
- Cultivadores:
y el Año Nuevo, 71
división de sexos, 73
y medida del tiempo, 65 y sigs.
mitos, 66 y sigs.
religiosidad, 81
véase Agricultura
- Culto:
de la fecundidad, 76, 204
a los muertos, 76, 160 y sigs., 164
en Creta, 184
en Egipto, 134
en Malta, 165
megalitos, 162 y sigs., 164, 170
- Curetes, 179, 326
- Chamán, 42, 85, 247, 397
ascensiones extáticas, 52, 352
conocimiento del futuro, 352
«enfermedades iniciáticas», 438
entre los kogis, 73
- Chamanismo, 42, 43
y el arco, 353
creaciones chamánicas, 64
escena chamánica, 42, 46
escita, 412 y sigs.
- éxtasis chamánico, 50, 53
griego, 352 y sigs.
iniciación chamánica, 343, 470
iranio, 396 y sigs.
y Orfeo, 352
en el Paleolítico, 43 y sigs.
siberiano, 43
simbolismo, 353
vocación chamánica, 352
- Chapell-aux-Saints, 32
- Chatal Hüyük:
complejo mítico-ritual, 76
culto al toro, 76
cultura de, 76, 77
divinidades, 76, 191
enterramientos, 76
figurillas, 76
ofrendas funerarias, 76
- Chinvat, Puente, 397, 401
«en el centro del mundo», 423
prueba iniciática, 423
y la separación de buenos y malos, 401, 423
- Chipre:
y el culto a Afrodita, 363
- Chu-ku-tien, 24
hallazgos de cráneos, 30
- Churinga*, 58
- Dactilos, 180
- Dāenā*, 421, 422, 423
- Daēvas* (fuerzas demoníacas), 395, 399, 401, 403
y Ahura Mazda, 407
su aniquilación, 401
su culto prohibido por Jerjes, 412
y los dioses guerreros, 407
exterminados por Mitra, 417

- Dagón, 206
- Dan, santuario de, 430
- Danzas:
armadas, 179, 326
circular, 51
ditirambo, 471
orgiásticas, 359
rituales, 182
- David, 429
- Decálogo, 241
- Dédalo, 180, 187
- Deiwos*:
radical indoeuropeo, 251
- Delfos, 187
y Apolo, 345
caverna de, 349
y Dionisio, 350
omphalos, 350
oráculos, 347, 349 y sigs., 353
y la Pitia, 358 y sigs.
tumba de Dionisio, 457
- Delos, 287
y Apolo, 345
- Deméter, 323, 325
y Artemis, 359
ayuno, 381
cultos, 383
y Demofón, 375
diosa del trigo, 376, 383
epifanía, 327
y los Misterios de Eleusis, 373 y sigs.
origen cretense, 187
otros cultos místicos, 385
popularidad, 385
y Poseidón, 342
y Zeus, 373, 374
- Demiurgo:
creador en Egipto, 126
- Demofón, 374, 375
- Desacralización de la naturaleza, 450
- Descubrimientos tecnológicos, 27, 61, 74
agricultura, 55-87
eco religioso, 74 y sigs.
y mitologías, 62 y sigs.
- Destino:
concepción mesopotámica, 118, 122
en Grecia, 336-340
- Deucalión, 331, 335
- Deus otiosus*:
El, 206
Urano, 322
Varuna, 266
- Deuteronomio, 163n
- Devas*, 264, 407
dioses verdaderos, 401
victoria sobre los *asuras*, 407
- Día, 325
- Diálogo entre el amo y el criado*, 118
- Diálogo sobre la miseria humana*, 119
- Dicteo, monte, 179
- Difuntos:
atados, 31
espolvoreados con ocre rojo, 31
ofrendas, 32, 34, 35
en posición fetal, 31
- Dikē*, 338
- Dīksā*, 289 y sigs.
- Dilmin, 92
y el mito del diluvio, 96
- Diluvio:
arca de Noé, 226 y sigs.

bíblico, 220, 226-230
 consecuencia de «pecados», 97
 en la *Epopeya de Gilgamesh*, 97, 227
 «fin del mundo», 96
 primer mito, 96 y sigs., 227
 provocado por Zeus, 334
 Diocles, 374
 Dionisiaca de los campos, 457, 458 y sigs.
 Dionisio, 187
Baccheios, 465
 y los *bacchoi*, 351
 su búsqueda, 456
 carácter iniciático de sus ritos, 469
 carácter panhelénico, 455 y sigs.
 y la conjugación de la vida y la muerte, 457, 471
 culto, 454, 457, 457-461, 461-465
 frenético y extático, 461, 463, 465, 466
 en Delfos, 347
 descenso a los infiernos, 457
 dios de la fecundidad y de la muerte, 460, 471
 del teatro, 477
 tracio, 455
 del vino, 458
 y los dioses de la vegetación, 456
 distinto de los otros dioses, 454
 y el *enthousiasmos*, 351
 epifanías y ocultamientos, 453-457, 459, 460, 463, 471
 y las estaciones, 457
 éxtasis, 463
 como liberación total, 463
 la felicidad recuperada, 453-472

fiestas públicas, 457-461
 y Hefesto, 344
Iacchos, 458
 milagros, 460, 461, 462
 misterios, 351, 463, 366, 470
 su carácter órfico, 467
 mito, 453, 454, 455, 466-472
 muerto por los Titanes, 457, 468, 469
 nacido dos veces, 453, 468
 omofagia, 464
 y la orgía, 461, 466
 y Perseo, 455
 persecución, 454, 455
 resurrección, 468
 ritos de Argos, 457
 Sabazio, 465
 sacrificios, 463
 santuarios, 458
 y Semele, 453, 461
 y Tebas, 461
 triunfo, 460
 tumba en Delfos, 457
 Zagreo, 457, 467
 pasión y resurrección, 467 y sigs.
 y Zalmoxis, 466
 y Zeus, 453

Dios:

de Israel:
 Elohim, 220
 Yahvé, 222, 225

de la tormenta, 191
 combate con el dragón, 196 y sigs.
 entre los indoeuropeos, 251
véase Teshub

del cielo:

entre los indoeuropeos, 252
 del padre, 232, 239
 y El, 232 y sigs.
 dimensión cósmica, 232
 dios masculino:
 en Creta, 182
 como roca en el Dt., 163 (n. 7)
 visto por Moisés, 239-244
 Diosa Madre, 185
 en la Anatolia prehistórica, 76 y sigs.
 y Artemis, 359
 el cielo como, 134
 culto egeo, 168n
 epifanías hititas, 193, 195
 en figura de vaca en Egipto, 135
 entre los hititas, 193, 195
 en Oriente, 79
 en Palestina, 75
 religión megalítica, 167
 en Tell Halaf, 77
 en el valle del Indo, 175
 Diosa tutelar:
 de los muertos, 165, 166
 Diosas:
 en Anatolia prehistórica, 73 y sigs.
 en la Creta minoica, 181
 y megalitos, 164 y sigs.
 Dioses:
 Anteriores, 128
 griegos en Creta, 187 y sigs.
 de la tormenta, 166
 Ditirambo, 371
 Doble hacha:
 significado, 180 y sigs., 184
 Documentos prehistóricos, su «opacidad», 26-30

Dolmen(es), 160, 166
 y arquitectura ciclópea, 167
 decorados, 160, 166
 de Soto, 166
 Domesticación:
 de los animales, 60, 79
 de las plantas alimenticias, 60, 64-68
 Dominio de la distancia, 27
 Dorios, 179
 Drachenloch, 35, 37
 Dragón:
 combate con Baal, 297 y sigs.
 combate con el dios de la tormenta, 196 y sigs.
 combate con Faridun, 410 y sigs.
 combate con Thraetona, 410 y sigs.
 Drug, 399
 Druidas, 256
 Dualismo:
 en Irán, 403
 Dumuzi, 95, 100
 descenso a los infiernos, 98-102
 e Inanna, 99-102
 Durga, 210
 Dyaus, 252, 263, 321
 Dyauspitar, 259, 263
Dzuli, 45

Ea, 103, 199
 dios de las aguas, 107
 = Nidimmud, 106
 Ecbatana, 410
 «Edad de oro», 59
 en Egipto, 125, 131
 en Irán, 424
 Edad del Hierro:

mitología, 83-87
 significaciones religiosas, 87
 Edades, mito de las cinco, 328 y sigs.
 Edén:
 tradición babilónica, 223
Efod, 246
 Egipán, 197
 Egipcios:
 ciudadanos de pleno derecho, 129
 Egipto, 82 y sigs.
 Año Nuevo, 133
 asociación y convergencia de dioses, 154
 civilización, 123 y sigs.
 y la civilización sumeria, 123
 cosmogonías, 124, 126-130, 132, 133
 culto divino, 134
 culto funerario, 134
 democratización, 142 y sigs.
 «edad de oro», 125, 131
 época de crisis, 141-145
 época inicial, 125
 escatología, 156
 especulación metafísica, 129
 fuerzas demoníacas, 125
 ideas religiosas, 123-157
 Imperio Antiguo, 132
 Imperio Medio, 139, 140, 141, 145
 Imperio Nuevo, 141, 146, 147, 151, 152, 154
 inmovilismo, 125
 institución monárquica, 131, 132
 invasión de los hicsos, 124, 146
 literatura sapiencial, 142 y sigs.
 magia, 155, 156, 157
 mitos, 125 y sigs., 129, 135, 138 y sigs.
 nacionalismo, 147
 orden absoluto, 125
 Primer Período Intermedio, 141 y sigs., 145
 reino unificado, 123, 139
 sublevaciones, 132
 tensiones teológicas, 127, 128
 teogonías, 126-130
 Eilethya, 179, 357
 Einán:
 sepulturas natufienses, 60 y sigs.
 Ekavratya, 307
 El, 201
 y Anat, 206
 apelativos, 205
 y Asherat, 206
 y Baal, 206
 y el «dios del padre», 232 y sigs.
 jefe de los dioses, 47
 y los patriarcas, 232
 Elamitas, 103
 Eleusis, 188
 Misterios de, 373-387, véase Misterios de Eleusis
 primeros habitantes, 377
 templo, 375, 377
 Eliseo, 436, 438
 Elíseo:
 morada de héroes y bienaventurados, 331
 Elíum, 201
 Elohim, 220
 Elyun, 202
 Enéada, dioses de la, 138
 Enki, 91, 92, 93
 Enkidu, 114, 115

Enli, 91, 97, 98, 99, 103, 112, 113, 199
Enthousiamos, 351, 464, 471
 Entronización:
 del faraón, 133
 fiesta de Sed, 133
Enuma Elish, 97, 105-110, 202
 y el Génesis, 221
 pesimismo, 108
 recitado en la fiesta de Año Nuevo, 110
 Epifanía(s), 53
 de Dionisio, 453-457
 solar, 201
 de Yahvé en la historia, 452
 Epimeteo, 322n
Epopteia, 378, 379, 380, 381, 383, 384
 Ereshkigal, 99
 e Inanna, 99
 Eriyas, 322
 Eros, 321
 Escitas, 412 y sigs.
 divinidades, 412
 la flecha en su mitología, 352-353
 origen, 412
 rito chamánico, 413
 sacrificios, 413
 tradiciones relacionadas con Apolo, 348
 Espacio:
 organizado en torno al cuerpo humano, 23
 sagrado, 72, 164, 174
 simbolismo cósmico, 23
 valoraciones religiosas, 72
 la vivienda, 72
 Espada:
 representación del dios, 413
 Esperanza, 332n
 Esperanza escatológica, 467
 Espíritus gemelos, 399
 Esquimales, 56
 Estigia, 328
 Estrellas:
 morada de los dioses, 109
 Eumolpo, 367, 374
 Eurídice, 355
 Europa, 325
 Eurynomé, 325, 343
 Éxtasis:
 apolíneo, 352 y sigs.
 chamánico, 50, 52, 352, 401 y sigs.
 dionisiaco, 463
 en Israel, 436
 provocado por estupefacientes, 406
 Extáticos, 307 y sigs.
 Extipición:
 en Babilonia, 121
 Eva, 322
 Ezequiel, 39, 101, 214
 misión, 447 y sigs.
 nueva alianza, 449
 nuevo templo, 449
 regreso del destierro, 449
 Faloforia:
 en las fiestas dionisiacas, 457, 464
 Faraón:
 ascensión al cielo, 134-137
 su condición divina, 124 y sigs.
 dios encarnado, 124, 130-139, 132n
 encarnación de la *ma'at*, 131 y sigs.

entronización, 133
 gestos divinos, 130 y sigs.
 gestos simbólicos, 134
 hijo de Atum-Ra, 135, 137, 139
 inmortal, 124, 134
 modelo ejemplar, 132, 157
 y Moisés, 236
 osirianización, 153
 y Osiris, 139, 140, 141
 en el Período Intermedio, 142
 resucita como Ra, 153
 viaje celeste, 135 y sigs.
 interrogatorio, 136
 Faridum:
 lucha contra el Dragón Azdhaġ,
 410 y sigs.
 Fecundidad:
 y Afrodita, 364
 culto de la, 74 y sigs., 326
 dios de la, 196
 diosas de la, 189, 193
 en la India prearia, 188
 en Israel, 440
 Fertilidad de la tierra:
 y fecundidad femenina, 69
 y Poseidón, 342
 Figuras femeninas, 44 y sigs.
 en Creta, 181
 dzuli, 45
 de Gagarino, 44
 de Jericó, 74
 de Laussel, 44
 de Lespugues, 44
 de Mal'ta, 45
 de Mesina, 44
 de Palestina, 75
 «santuarios portátiles», 46
 de Willendorf, 44
 Figurillas humanas:
 Biblos, 75
 Creta, 82
 Siria, 75
 Flecha:
 simbolismo chamánico, 352
 «Fósiles vivos», 50
Fraša, 408
Fravashis, 425
 y Ahura Mazda, 418
 Fuego:
 asociado a Ahura Mazda, 414
 Chu-ku-tien, 24
 «domesticación», 24, 27
 función cultural, 229
 y los indoeuropeos, 418
 mito de su origen, 53
 representado por Agni, 274
 robado por Prometeo, 332
 sacrificios, 285
 sagrado, 418
 en el zoroastrismo, 274
 Furias, 349
Furor, 258
Gāthās, 389 y sigs., 396, 397, 398,
 399, 414
 y Ahura Mazda, 398
 analogías con los Vedas, 391
 y los Aqueménidas, 408
 autenticidad, 393
Gavrinnis, 167
Gea, 201, 321-328
 y Poseidón, 342
Geb, 127
Génesis, 220
 y *Enuma elish*, 221
 mitología, 229

Genios tutelares:
 los héroes como, 369
Geshtinanna, 100
Girschnan, 409, 593
 Gigantes, 322
 sublevación contra Zeus, 323
 Glaciar, época, 55
 Gran Diosa:
 en el hinduismo, 262,
 en la India prearia, 175
 en Malta, 165
 tutelar de los hititas, 192, 200
 Gran Mago de Trois-Frères, 41
 «Gran Serpiente», 94
 Grandes Dionisiacas, 458
 Grecia:
 antropología, 331
 y la armonía, 353
 y Creta minoica, 187
 y el chamanismo, 353
 diluvio, 331
 Dionisio o la felicidad recupera-
 da, 453-477
 el gozo de vivir, 339 y sigs.
 hierogamias, 325
 el hombre como ser limitado, 339
 el hombre y el destino, 336-340
 influencias egeas, 326
 Misterios de Eleusis, 373-387
 mito de las primeras razas, 328-
 332
 olímpicos y héroes, 341-371
 y la perfección del cuerpo, 339
 pesimismo, 336, 337
 y la presencia del dios, 466, 472
 sacralidad de la condición hu-
 mana, 339
 simbiosis religiosa, 325, 348
 teogonía, 321-328
 vida de ultratumba, 336
 Zeus y su religión, 321-340
Grial, 19, 195
Grutas, véase *Cavernas*
Gudea, rey, 98
Guilgamesh:
 en búsqueda de la inmortalidad,
 114-118, 224
 en Endiku, 114
 Epopéya de, 97, 105, 114-118
 y la Biblia, 97
 difusión, 97
 pesimismo, 118
 poema iniciático, 118
 hijo de Ninsun, 114
 y Hurvawa, 115
 e Ishtar, 101, 115
 y Siduri, 116
 y Utnapishtim, 115 y sigs.
Guijarros azilienses, 57
Gutis, 103
 Hacilar:
 cerámica, 77
 cultura de 76 y sigs.
 diosa, 76
 figurillas, 77
 Hacha:
 simbolismo, 166
 Hades, 323
 dios del mundo subterráneo, 325
 Hades, morada de los muertos, 336
Hādōxt Nask, 421, 423
Haghia Triacra, sarcófago, 162 y
 sigs. 185 y sigs.
Hainuwele, mito de 66, 68
Hal Saflieni, 169

Hammurabi, 103, 112
Haoma, bebida, 394, 395, 415
 acerca de Ahura Mazda, 405
 sacrificio, 405, 418
Haoma, dios, 414 y sigs.
 culto, 414 y sigs.
 sacerdote de Mitra, 417
Haoma, planta, 277, 405
 y el mazdeísmo, 400
 sacrificio del, 400
 y Yima, 415
 y Zaratustra, 414
 Harappa, 172, 172, 173, 174, 259
 civilización, 172, 175, 176
 y el hinduismo, 175, 176
 religión, 174, 175
 urnas, 175
véase Indo, civilización del valle del
 Hathor, 129
 Hatshepsut, 148
 Hatti, país de, 193
 Hattis, 191
 mitos, 194n
 Haurvatat, 398
 Hebe, 357
 Hebreos, 231, *véase* Israel
 Hécate, 328
 Hefesto, 86, 333
 arrojado por Zeus del Olimpo,
 282 y sigs.
 y Dionisio, 344
 dios partero, 344
 herrero y artífice, 343, 345
 mago, 344 y sigs.
 modela a Pandora, 344
 y Prometeo, 344
 señor de las ataduras, 344 y sigs.

Heliópolis:
 teología solar, 127
 Helios, 257, 373
 Hematites, minas de, 32n
 Hepat, 191, 192
 Hera, 187, 323, 345, 356 y sigs., 464
 adopta a Heracles, 371
 y los aqueos, 356 y sigs.
 atributos, 358
 diosa de Argos, 357
 diosa de la fecundidad, 357
 diosa del matrimonio, 357
 diosa telúrica, 358
 epítetos, 358,
 esposa de Zeus, 357 y sigs.
 hijos, 357
 partenogénesis, 357
 y la Tierra Madre, 358
 Heracles, 187, 258, 383
 adoptado por Hera, 371
 y Atenea, 94
 divinizado, 371
 héroe perfecto, 371
 libera a Prometeo, 332
 Herakleópolis, 142
 Hermes, 197, 335n
 y la alquimia, 356
 asimilado a Thot y a Mercurio,
 356
 atributos, 355 y sigs.
 compañero del hombre, 354 y
 sigs.
 comportamiento, 354 y sigs.
 y Cristo, 356
 dios itifálico, 354
 dios psicopompo, 355
 divinidad prehomérica, 354
 y el Logos, 356

y los magos, 356
 Hermes Trismegisto, 356
 Hermetismo, 356
 Hermópolis, 127, 128
 Héroes, 364-371
 actividad, 365 y sigs.
 asociados a los Misterios, 367
 atributos contradictorios, 370
 aventuras, 366
 comportamiento sexual, 370
 creados por Zeus, 30
 edad de los, 330
 en el Eliseo, 330, 337
 enterramiento, 368
 genios tutelares, 369
 inventores 366
 en la isla de los Bienaventurados,
 368
 muerte, 368, 369
 nacimiento e infancia singulares,
 366
 naturaleza, 365
 y los olímpicos, 341-371
 y los oráculos, 367
 origen, 364, 361
 progenitores, 366
 y ritos de incubación, 368
 y ritos de iniciación, 367, y sigs.
 sacrificios, 368
 supervivencia, 368
 Heroización, 367
 Herrero divino, 86 y sigs.
 arquitecto, 86
 y el chamanismo, 86
 y los dioses, 86
 y Hefesto, 345
 Herreros:
 y alquimistas, 87

y el canto y la danza, 86
 y el chamanismo 86
 dueños del fuego, 226
 y el ocultismo, 86
 Hestia, 523
 Hicsos, 124, 146n, 146
 dioses, 147
 Hidra de Lerna, 358
 Hierápolis, 127
Hieros gamos:
 de Anshar y Kishar, 106
 de Cielo y Tierra en Egipto, 127
 en Creta, 182
 de Hera, 358
 de Ishtar y Tammuz, 101
 en los Misterios de Eleusis, 377,
 382
 del rey en Babilonia, 113
 en Sumer, 91, 95, 101
 Hierro:
 y los hititas, 84
 «metal celeste», 84
 meteórico, 83
 Hinduismo, 175 y sigs.
 formación 177
 Hiperbóreos, 347
 juegos de los, 357
 lugar paradisiaco, 357
 Hipogeo, *véase* Hal Saflieni
 Hiranyagarbha, 293
 Historia:
 como epifanía de Dios, 452
 intervención de Yahvé, 441, 451 y
 sigs.
 su valoración por los profetas,
 449 y sigs.
 «Historia sagrada», 228
 Hititas:

Anatolia, 191
 animales sagrados, 192
 Año Nuevo, 196 y sigs.
 combate entre el Dios de la tormenta y el Dragón 196 y sigs.
 cosmogonía, 202
 culto oficial, 193
 divinidades, 191, 192, 193, 201 y sigs., 348
 fiestas, 193
 y los hattis, 191
 herencia indoeuropea, 192
 influjos babilónicos, 192
 y los invasores ariófonos, 191, 193
 Kumarbi y la soberanía, 198 y sigs.
 magia, 193
 mitos y ritos, 192, 201 y sigs.
 panteón, 192
 plegarias, 193
 religión, 191-203
 rey como sacerdote, 193 y sigs.
 sincretismo, 191
 templos, 192
 teogonía, 198 y sigs.
 Hombre(s):
 condenado desde el principio, 109
 creación, 198 y sigs.
 y el destino, 336-340
 engendrados por la Gran Diosa, 200
 y el gozo de vivir, 339
 su ideal, 432
 imagen de Dios, 431
 limitación, 339, 431
 modelado con barro por Prometeo, 331
 nacido de Ra, 129
 origen 93 y sigs., 296
 y pecado original, 431
 de piedra, 200 y sigs.
 prehistórico, dimensión mitológica, 62
 servidores de los dioses, 93 y sigs., 120
 servidores de Yahvé, 432
 Hombre-lobo, 454
 Homínidos:
 se hacen carnívoros, 25
 «Hominización» proceso de, 25
 Horus, 86, 125, 129, 136, 138, 141, 153, 155
 fiesta, 133
 hijo de Osiris, 138 y sigs.
 Huesos, 26
 contienen el alma, 29
 depósitos, 35-39
 renacimiento a partir de ellos, 29, 39
 valor ritual, 29
 Huevo primordial, 127
 Hupashiya, 196
 Hurritas, 192
 mitos, 194n, 201 y sigs.
 Huwawa, 115
Hybris, 339 y sigs.
 de los héroes, 371
 Hysistos, 201
 Iacchos, 458
 Iasión, 187
 Ida, gruta del, 180
 Ídolo mesolítico, 57
 Ignorancia en las Upanishads, 212 y sigs.

Illuminación interior:
 en el mazdeísmo, 404, 406
 Illuhnka, 191
Imago mundi:
 la ciudad, 120
 el templo, 95, 211
 la vivienda, 82
Imitatio dei:
 en el zoroastrismo, 398
 Inanna, 92, 95
barbata (hermafrodita), 98
 descenso a los infiernos, 98-102
 diosa del amor y de la guerra, 98
 diosa de Ereke, 98
 y Dumuzi, 98-102
 equiparada a Astarté, 98
 equiparada a Istar, 110
 y Ereshkigal, 99
 mito, 98
 Incubación:
 y los héroes, 367 y sigs.
 en Malta, 165
 Indara, 256
 India, 154n
 Agni en su religión y espiritualidad, 275 y sigs.
 el alma después de la muerte, 422
 antes de Buda, 283-319
 Año Nuevo, 272
 Beluchistán, 173
 clases sociales, 255 y sigs.
 cosmogonías, 272, 292-297
 edificios dedicados al culto, 173
 Harappa, 172 y sigs., 259
 metafísica, 292-297
 Mohenjo-daro, 172 y sigs.
 nacimiento místico, 290

prehistoria de su civilización, 172 y sigs. 177
 primeras ciudades, 172 y sigs.
 soberanía divina, 257
 védica, 259 y sigs.
 Indo, civilización del valle del, 172
 carácter urbano, 172 y sigs.
 culto a la Diosa Madre, 175, 177
 culto fálico, 177
 decadencia y ruina, 176
 dendrolatría, 177
 divinidades, 175
 Harappa, 172, 174, 175
 y los indoarios, 176
 su uniformidad, 173
 Mohenjo-daro, 172, 174, 175, 176
 vida religiosa, 175, 176
 Indoeuropeos, 177
 asimilación, 249, 251
 clases sociales, 255
 cultura, 250
 y la cultura de Kuro-Araxes, 250
 «Dios», 251
 dioses solares, 252
 economía pastoril, 251
 expansión lingüística y cultural, 249
 y el fuego ritual, 418
 y los *gāthās*, 392
 en Grecia, 178
 hierofanías celestes y atmosféricas, 252 y sigs.
 invasiones, 249
 mitologías, 255 y sigs.
 organización militar, 251
 origen, 250 y sigs.
 panteón primitivo, 251 y sigs.

pastores nómadas y agricultores, 251
 y Poseidón, 341 y sigs.
 protohistoria, 250 y sigs.
 recintos sagrados, 253 y sigs.
 religión, 252-281, 342
 sacrificios, 253
 Tierra Madre, 253
 vocabulario, 250, 253 y sigs.
 religioso, 251 y sigs.

Indra, 256, 258, 259, 407
 demiurgo, 270
 y el dios Soma, 277
 y la fecundidad, 273
 y los Maruts, 393
 en el Rigveda, 270 y sigs.
 soberano de los *asuras*, 264
 triunfo sobre los *dasyns*, 264
 y Varuna, 264, 272
 y Visnú, 280
 y Vritrá, 261, 271 y sigs.
 la fiesta del Año Nuevo, 273

Infiernos, descensos a los:
 de Dionisio, 457
 de Inanna y Dumuzi, 98-104
 de Perséfone y Deméter, 373 y sigs.

Inhumación:
 entre los indios *kogis*, 33 y sigs.

Iniciación(es):
 ceremonias públicas y ritos secretos, 377 y sigs., 384 y sigs.
 frustrada de Guilgamesh, 118
 en los Misterios, 323, 376, 375 y sigs.
 de los muertos en Egipto, 156
 ritos de, 189, 367, 466
 torturas de, 343

Inmortalidad:
 y Deméter, 375
 y los héroes, 368
 en los Misterios de Eleusis, 375
 en los Vedas, 300

Ipu-wer, 142

Irán, religión, 389-426
 y sus adversarios, 411
 Año Nuevo, 402, 409, 410, 411, 425
 y el monarca, 409 y sigs.
 aportación a la religiosidad occidental, 389
 Avesta, 389
 cosmogonía, 402, 410, 424, 425
 costumbres funerarias, 420 y sigs.
 escatología, 389, 424 y sigs.
gāthās, 389 y sigs., 396
 libertad para el bien o el mal, 402
 la resurrección de los cuerpos, 389, 424 y sigs.
 revelada por Ahura Mazda, 398
 sincretismo, 414
 suicidio, 421
 viaje del alma después de la muerte, 420 y sigs.
 y Zaratustra, 389-426
véase Mazdeísmo, Zaratustra

Isaac, sacrificio de, 230, 233 y sigs.

Isaías, 437
 y el «resto de Israel», 442 y sigs.
 y la situación social y moral, 443
 visión de Yahvé, 437

Isedones:
 tradiciones relacionadas con Apolo, 348

Ishtar, 193

y Afrodita, 363
 descenso a los infiernos, 100
 diosa del amor y de la guerra, 193
 e Inanna, 98, 100
 y Tammuz, 100 y sigs.

Isis, 128, 132, 141
 esposa de Osiris, 138
 Misterios de, 151

Islas de los Bienaventurados, 330
 333, 368

Ismenio, 346

Israel, religión, 219-247
 la alianza, 243
 antropología, 223, 431
 Año Nuevo, 429
 asentamiento en Canaán, 219
 bajo los Jueces, 244-247
 bondad de la creación, 221 y sigs.
 y la caída de Jerusalén, 446 y sigs.
 cosmogonía, 220 y sigs.
 culto en el desierto, 243
 culto externo, 441
 culto a la fecundidad, 440
 culto en santuarios, 245
 culto del templo, 428, 440, 450
 desacralización y desmitificación, 229
 destierro, 447 y sigs.
 edad de los antepasados, 226
 en la época de los reyes y de los profetas, 427-452
 éxodo, 236 y sigs.
 éxtasis, 438
 e «historia sagrada», 230
 y la idolatría, 447, 450
 influjo cananeo, 245, 247

la Ley, 219n, 228, 432
 liturgia, 429
 el mal como problema, 432-435
 la monarquía, 427 y sigs.
 monoteísmo, 225, 241
 nueva alianza, 449
 nuevo templo, 449
 paraíso, 224 y sigs.
 de los patriarcas, 230 y sigs.
 pecado original, 225 y sigs.
 posesión divina, 412
 profetismo, 246 y sigs., 435-439
 prostitución sagrada, 246
 pueblo de Yahvé, 240
 el «resto» de, 439
 y la resurrección, 431
 el rey, ungido, 427
 su cometido, 428
 sacrificio de alianza, 233
 sacrificio de Isaac, 233
 sacrificios, 245, 246, 449
 sacrificios idolátricos, 441
 sincretismo, 245, 429, 441, 449
 traición a Yahvé, 440

Jacinto, 346

Jacob:
 asentamiento en Egipto, 236 y sigs.

Jainismo, 311

Jeremías, 163, 437, 449
 y la promesa de Yahvé, 344 y sigs.

Jeremías, J., 600

Jericó, cultura de. 74
 cráneos, 75
 culto a la fecundidad, 74
 enterramientos, 75

- Jerjes:
prohíbe el culto de los *dāevas*,
412
- Jerusalén:
caída de, 446 y sigs.
templo, 428
- Job, 120, 214, 432-435
- Jouktas, monte., 181 y sigs.
- Judaísmo medieval, 450
- Jueces:
jefes militares, 244
la religión israelita bajo los,
244-247
- Juicio del alma, 155
- Júpiter, 252, 256
Doliqueno, 191
- Kanathos, fuente, 357
- Karma*, 301, sigs.
- Karman*, 310, 311, 312, 317
- Keleo, 373, 374
- Khali, 196
- Khnm*, sacerdotes, 216
- Kingu, 107 y sigs., 221
- Košhar-wa-Hassis, 86, 208
- Kogis, simbolismo religioso, 34 y sigs.
- Koré, véase Perséfone
- Kronos, 201, 322, 323, 329
lucha con Zeus, 323
rey del Eliseo, 330, 334
- Kumarbi, 198 y sigs.
- Kurganes, véase Túmulos
- Kuro-Araxis, cultura de, 250
- Kykeōn*, 374, 381
- Laberinto, 180 y sigs.
e iniciación, 180
- de Minos, 180
mitología, 180
- Lakhmu y Lakhamu, segunda pareja, 106
- Lamentaciones, libro de las, 446
- Lamga* (dioses), 93, 109
- Lascaux, pinturas de, 42
- Lecanomancia:
en Babilonia, 121
- Leneas, fiestas dionisiacas, 458
- Lenguaje:
su valoración mágico-religiosa, 53
León, animal sagrado para los hititas, 192
- Leto, 325
- Letona, 345, 346
- Levante español:
arte rupestre, 57 y sigs.
- Leviatán, 271n, 434
- Ley de Israel, 219n, 228, 243, 355
- Leyes de Manu, 284
- Libia:
y los dioses egipcios, 130
- Libro de los muertos*, 127, 130n, 155 y sigs.
- Licurgo, 354
- Līlā*, juego divino, 318
- Lipitishhtar, 112
Código de, 113
- Literatura sapiencial:
en Egipto, 142 y sigs.
Mesopotamia, 119 y sigs.
- Locmariaquer, 160n
- Los Millares, 159, 160
sepulcros de corredor, 160
- Lugalzaggisi,
unificación sumerio-acádica, 102
- Luna:
y notación del tiempo, 47
simbolismo, 47
- Lupercales, 257
- Luz interior, 316
- Lys, D., 599
- Ma'at* (orden), 131, 146, 150, 155,
431n
- Madre Universal, 34
- Maga*, condición de, 404
- Magdalenense, 43
- Magia:
cinegética, 48n
entre los hititas, 193
- Magos:
bajo los Aqueménidas, 412
y Hermes, 356
y el zoroastrismo, 412 y sigs.
- Mahābhārata*, 261, 268, 297
- Mal'ta, 45, 46
- Malta, 165, 167, 168
adivinación, 165
arquitectura ciclópea, 167
culto a los muertos, 165
incubación, 165
ofrendas, 165
sacrificios, 165
sepulturas, 169
templos, 165 y sigs.
- Mallia, 178
- Manantiales sagrados, 189
- Mania*, 464, 465, 471
- Mántica:
en Babilonia, 121
en Grecia, 327
- Mantras*, 54
- Mara, dios búdico de la muerte,
215n
- Marconi, 579
- Marduk, 104, 105, 106, 107, 108,
110, 111, 112, 120, 202, 221
cautiverio, 112, 212
lucha con Tiamat, 271
- Marte, 256
- Mar.tu, 203, véase Amorreos
- Maruts, 393
- Mas d'Azil, caverna, 58
- Massebah*, 233, 246
- Māyā*, 265 y sigs., 318
ilusión cósmica, 267
- Mazdeísmo, 390, 395
altar del fuego, 404
Año Nuevo, 402, 409 y sigs., 419
aspectos nuevos, 413 y sigs.
Buena Religión, 408, 417, 420
carácter escatológico, 404, 406
cosmogonía, 402
culto espiritual, 404 y sigs.
y el culto de Mitra, 400, 416, 417
dualismo, 403
esoterismo, 404
y el éxtasis chamánico, 387
y los fuegos sagrados, 418 y sigs.
gnosis escatológica, 406
iluminación interior, 403, 406
lucha contra el mal, 402, 417
mutaciones bajo los Aqueménidas, 412
nueva creación, 420
resacralización del cosmos, 413
respeto al toro, 399
y la resurrección, 470
y el ritual del *haoma*, 400, 414 y sigs., 418
sabiduría, 403, 406
y los sacrificios cruentos, 415

sincretismo posterior, 412
 transfiguración del mundo, 401, 407, 419, 420
 triunfo de los justos, 401
 y Yima, 415
 Meandros, grabados de, 48
 simbolismo, 48
 Meconé:
 separación de dioses y hombres, 331, 332, 334, 336
 véase Sacrificio primordial
 Medusa, 342
 Megalitos, 159-172
 centros culturales, 164 y sigs., 169, 170, 174
 culto, 160 y sigs., 164 y sigs., 170
 culturas, 166, 169, 170 y sigs., 174
 difusión, 170
 y la Diosa Madre, 168
 enigma de los, 166 y sigs., 171
 europeos, 169
 religión, 167 y sigs., 172
 sedes de las almas, 162 (n.6), 170
 sepulturas, 160, 162, 166 y sigs., 167, 175
 símbolos, 163 y sigs., 166, 169
 sociedades megalíticas vivas, 170
 templos, 165 y sigs.
 y vida de ultratumba, 170, 172
 vínculo de unión de los antepasados, 170 y sigs.
 Meguido:
 batalla, 132, 148
 Melqart, 436
 Mellaart, 76, 77, 489
 Ménades, 461
 Menelao, 337
 Menes, unificador de Egipto, 124, 133
 Menfis, 124
 teología, 128, 157
 Menhir, 159 y sigs.
 decorados, 162
 depósito de vitalidad, 164
 sede de las almas, 162n
 significado sexual, 163
 símbolo fálico, 163 y sigs.
 Mercer, 506
 Mercurio:
 y Hermes, 356
 Meri-ka-ré, 144
 Mesá, rey de Moab, 235
 Mesías:
 el rey ideal, 428
 Mesolítico, 55, 59, 60
 descubrimiento de la agricultura, 61
 en Cercano Oriente, 59
 otros inventos, 61
 prácticas religiosas, 55-62
 Mesopotamia:
 homología macrocosmos-microcosmos, 121
 influencia en Egipto, 123
 irradiación cultural, 122
 literatura sapiencial, 118 y sigs.
 religiones, 89-122
 vanidad de la vida, 119
 Metafísica védica, 292-297
 Metales:
 su fuerza sagrada, 84
 origen celeste, 83 y sigs.
 Metalurgia:
 cobre y bronce, 84, 178
 contexto religioso, 83-87
 en Creta, 178
 difusión, 78, 82, 84

fundición, 84
 hierro, 83 y sigs.
 minería, 84
 religiosidad, 84
 mitos, 84
 y vida religiosa, 84
 Metalúrgicos:
 dactilos, 180
 «dueños del fuego», 85 y sigs.
 y Hefesto, 345
 Metaneira, 373, 374, 375
 Metis, 325
Mētis, 362 y sigs.
Miasma, 349
 Micenas, 179
 y Creta, 179
 tablillas, 179
 Micénica, civilización, 168
 Min:
 y el culto real, 133 y sigs.
 fiesta de, 133
 fiesta de la siega, 133
 Minerales:
 machos y hembras, 85n
 mitos, 84 y sigs.
 sacralidad, 85
 Minoica, cultura, 178 y sigs., *véase* Creta
 Minoica, religión, *véase* Creta
 características, 182-186
 y ciclos agrarios, 183
 continuidad, 187
 culto a la columna, 189
 culto a los muertos, 185 y sigs.
 y culto al toro, 184 y sigs.
 divinidades, 182 y sigs., 187
 iconografía, 183
 manantiales sagrados, 189

y religión griega, 187 y sigs.
 y religiones mistericas, 186
 ritos, 183
 vida, muerte y renacer, 183
 Minos, 178, 187
 Minotauro, 180
 Misterios:
 carácter secreto, 378, 380-387
 de Attis, 383
 de Dionisio, 463, 466, 469, 470, 472
 griegos, 367
 de Eleusis, 373-387
 iniciación, 326
 de Isis, 151
 de Osiris, 151
 Misterios de Eleusis, 373-387
 carácter soteriológico, 384
 centro de la vida religiosa, 378
 ceremonias, 375, 378 y sigs., 381
 y Cristo, 382
 y cultos de la vegetación, 382, 385
 duración, 378
 fundación, 375
 los iniciados, 384
 y la inmortalidad, 375
 mito de Perséfone, 377 y sigs.
 relación con la simbología sexual, 381
 ritos de iniciación, 373, 375, 378
 secretos, 379, 380-387
 símbolos, 382, sigs.
 testimonios, 378, 380 y sigs., 382 y sigs.
 Triptolemo, primer iniciado, 376
 Mitos:
 de ascensión, 52 y sigs.
 cananeos, 86

de las cinco edades, 328 y sigs.
 combates, 73
 cosmogónicos, 52, 75, 105-110, 126, 131 y sigs.
 de la «cuerda de oro», 327
 escandinavos, 256, 258
 fenicios de la soberanía divina, 202
 del fuego, 275
 hurrito-hitita, 201 y sigs.
 indoeuropeos, 255
 metalúrgicos, 85 y sigs.
 de origen, 52, 53, 59
 de la agricultura, 64-68
 de la caza, 67
 en Egipto, 126, 127, 128, 129, 135, 137-141
 hititas, 192, 196 y sigs.
 de las primeras razas, 328-332
 de Prometeo, 331 y sigs.
 de separación del cielo y la tierra

Mitra, 256
 Ahura, 415
 y los Amesha Spenta, 416
 y Aryaman y Bhaga, 270
 atributos, 416
 creado por Ahura Mazda, 415 y sigs.
 dios soberano, 256, 416
 y los escitas, 412
 exaltación, 415-417
 extermina a los *daēvas*, 416
 y Haoma, 417
 y el juicio de las almas, 423
 junto a Ahura Mazda y Anahita, 412
 y el mazdeísmo, 400, 415
 y el *Mihr Yast*, 415 y sigs.

nacido de una roca, 201n
 y el sacrificio de *soma*, 277n
 Varuna, 256, 269
 Mnemosyne, 322, 325
 Mohenjo-daro, 172, 174, 175, véase Indo, civilización del valle del

Moira, 337, 339
 Moisés, 229, 230, 436
 y Akhenatón, 238
 la Alianza, 243 y sigs.
 y el Decálogo, 241, 243
 figura carismática, 238, 244
 los Jueces, 244, 247
 muerte, 243
 revelación de la Ley, 228, 243
 y la salida de Egipto, 236 y sigs.
 y la zarza, 239 y sigs.

Moksa, 312, 313, 318
 Monoteísmo:
 de Atón 238 y sigs.
 israelita, 225
 Montaña cósmica, 127
 Monte Circeo, gruta del, 30
 Montespán, caverna de:
 danza circular, 51
 ritos de iniciación, 50

Môt, 206, 207
 y Anat, 213
 lucha con Baal, 211 y sigs.
 rasgos funerarios, 213 y sigs., 215

Muerte:
 abolición de la, 102
 diosa de la, 189
 en Egipto, 134, 140 y sigs.
 en Grecia, 336 y sigs.
 en Irán, 420 y sigs.
 en Israel, 431
 nuevo nacimiento, 134 y sigs.

Muertos:
 en Creta, 185
 culto megalítico, 160, 164, 170, 174
 metamorfosis en pájaros, 162n
 y Osiris, 134, 137, 152 y sigs.
 país de los, 138
 pesaje del corazón, 155
 rito iniciático en Egipto, 156
 en Creta, 184
 su resurrección en Irán, 24

Mujer:
 y agricultura, 66, 69
 y división del trabajo, 25
 matrilocación, 69
 en el mito de Pandora, 332
 posición social, 69
 preeminencia religiosa, 181
 y los ritmos lunares, 69
 sacralidad, 68, 69
 y vegetación, 68, 74

Mundo:
 centro del, 71-72
 como útero, 34
 creación, 105-110, 398
 orígenes, 105
 renovación periódica, 70 y sigs.
 en el Próximo Oriente, 72
 y el soberano iranio, 411
 su transfiguración en el mazdeísmo, 401-407, 411, 419, 420

Muni, 307
 Musas, 325
 y la inspiración poética, 350
 Musteriense, 30
Mystes, 380, 381, 382, 384

Nabucodonosor, 330

Nacimiento, muerte y resurrección:
 misterio del, 70 y sigs.

Nam-tar, 94
 Nammu, 91, 93
 Nanna-Suen (la luna), 98, 99
 Naqš-i-Rustam, inscripción de, 408
 Nasatyas, 256, 279
 Natufiense:
 arte naturalista, 60
 cultura, 60
 depósitos de cráneos, 61
 descubrimientos de los cereales, 60
 santuario, 74n
 sepulturas, 60 y sigs.

Nawrōz, 409, 425
Nābūim, 246, 436, 442, véase Profetas; Profetismo
 Neftis, 128, 140n
 Neolítico:
 aldeas del Cercano Oriente, 72
 en Creta, 178 y sigs.
 cultura de Yang-chao, 72
 descubrimientos, 62
 documentos religiosos, 81 y sigs.
 espiritualidad, 82
 lugares sagrados, 82
 religiones del Cercano Oriente, 74, 78

Nereidas, 199, 343
 Nergal, 103
 Nidabor, 95
 Ninfas, 322
 Ningursag, 92
 Ninshubur, 100
 Ninsun, 114
 Niobe, 346
 Noé, 227 y sigs.

- Nombre, valor simbólico:
 en Egipto, 155
- Nubia:
 y los dioses egipcios, 130
- Nun, océano primordial, 130n
- Nut, 127, 140n
- Nyx, 327
- Obeid:
 agricultura y comercio, 78
 cultura, 77
 figuras, 78
 influjo, 78
 templos, 78
- Océano, 322, 328
- Ocre rojo:
 en cadáveres, 31, 32
 sustitutivo de la sangre, 31
- Ofrendas, 56, 57
 alimento para la muerte, 35
 de cráneos y huesos, 29, 36
 a los difuntos, 32, 35, 162
 sentido sexual, 35 y sigs.
- Ogdóada egipcia, 128
- Ohrmazd:
 y la creación del hombre, 325
 y el sacrificio escatológico, 420
- Olimpia, 187
- Olímpicos, 325, 327, 334, 361
- Olimpo, 325, 361, 373
- Omofagia, 463, 464
- Omphalos* de Delfos, 350
- Oráculos:
 de Delfos, 344 y sigs.
 y los héroes, 367
- Ordalía escatológica, 402
- Orden cósmico:
 decretos que lo aseguran, 84
- en Egipto, 125
- Orden social:
 y orden cósmico, 130
- Orfeo, 348
- hazañas chamánicas, 352
- «profeta» de Apolo, 362
- reformador de los Misterios de Dioniso, 470
- y Tracia, 348
- Orfismo, 335, 470
 y el mito de los Titanes, 470
- Orgía dionisiaca, 461-466
- Orientalio*, 23
- Orión, 342
- Osamentas, depósitos de:
 en Drachenhoetli, 35, 37
 expresión mágico-religiosa, 38
 en Hal Saffieni, 165
 ofrendas, 36, 37
 opacidad, 37
 de oso, 35-39
 en Petershöhle, 36, 37
 en Salzofenhöhle, 36
- Oseas, 438, 442 y sigs.
 simbolismo conyugal, 441
- Osirianización, 139
 del faraón, 153
- Osiris, 125, 128, 132, 147
 apoteosis, 141
 complejo mítico-ritual, 135, 137, 140
 democratización de, 141
 dios asesinado, 135, 137-148, 157, 470n
 dios de los muertos, 134, 137
 esposo de Isis, 138
 y el faraón, 137
 hermano de Seth, 138
- juez de los muertos, 154 y sigs.
 misterios de, 151, 470n
 padre de Horus, 138 y sigs.
 en el pesaje del corazón, 154, 155
 y Ra, 139 y sigs., 152-156
 resurrección, 139, 141
 símbolo de la fecundidad y del crecimiento, 139
 tensión con Ra, 141
 viaje por el Nilo, 138
- Oso:
 depósito de osamentas, 35-39
 fiestas del, 29, 38
- Palacio:
 como centro cultural, 183
- Paleantrópodos:
 su comportamiento mágico-religioso, 23-54
 «documentos-testigos», 26
 religiosidad, 26
- Paleolítico, arte, 39-44, 55
 función ritual, 48
 y prácticas mágico-religiosas, 49
 simbolismo, 48 y sigs.
 y los héroes, 341-371
 y Poseidón, 342
 sacrificios, 368 y sigs.
- Paleolítico superior:
 notación del tiempo, 47
- Paleontología, 47
- Palestina:
 y los dioses egipcios, 130
 religión neolítica, 75
- Pandora, 332
 y Epimeteo, 332n
- Paraíso iranio (Casa del Canto), 401, 421
- y el reinado de Yima, 423
- Paraíso original, 224 y sigs.
- Pasagarda, 410
- Pascua:
 su celebración, 239
 y la salida de Egipto, 239
- Patriarcas de Israel:
 árboles sagrados, 233n
 costumbres, 231
 y el dios El, 232
 el «dios del padre», 231 y sigs.
 piedras sagradas, 232 y sigs.
 prácticas religiosas, 232
 religión 239 y sigs.
 sacrificios, 232
- Pecado, 94
 causa del diluvio, 97
 expiación, 94
 original, 235 y sigs. 431
 consecuencias, 225
- Peloponeso, 179
- Pentateuco, 220
 fuentes, 219n
- Penteo:
 y las ménades, 461
- Pepi II, 131, 132, 141
- Perséfone, 325, 355
 y Artemis, 359
 diosa de la vegetación, 376
 epifanía, 384
 en los infiernos, 373-377
 mediadora de dos mundos, 371
 y los Misterios de Eleusis, 373 y sigs.
- Perseo, 455
- Persépolis, 409
 y la celebración del año Nuevo, 469 y sigs.

su condición esotérica, 410n
 Pesca, 27, 28
 y civilizaciones arcaicas, 49
 en las sociedades mesolíticas, 79
 Petershøle, 36, 37
Petra genitrix, 201
 Petsofa, 181
 Piedras:
 fecundadas por un ser sobrehumano, 200
 fertilizantes, 163
 en la religión de los patriarcas, 232
 sacralidad, 171
 transformación para el uso, 27
 Pinturas rupestres, 26, 39-44
 cronología, 40, 43
 en el Levante Español, 57, 58
 «religión de las cavernas», 40
 en Sierra Morena, 57
 Pitagorismo, 335
 Pitia de Delfos, 349 y sigs.
 y los oráculos, 350
 Pitón, dragón de Delfos, 345, 349
 castigado por Apolo, 340, 353
 Planetas:
 influjo, 121
 Plantas alimenticias, véase Agricultura:
 carácter sagrado, 67
 mitos de origen, 66 y sigs.
 Plutón, dios de los infiernos, 373, 374
 Polaridad masculino-femenino, 45
 Polifemo, 342
 Ponto, 328
 Poseidón, 187, 327
 antiguo dios supremo, 341
 y Deméter, 342
 dios de los caballos, 342
 dios del océano, 325, 342
 dueño de la tierra, 342
 espíritu masculino de la fertilidad, 342
 y los indoeuropeos, 342
 y Medusa, 342
 superior a Zeus, 341n
 y Zeus, 341, 342
 Posesión divina:
 en el culto dionisiaco, 463 y sigs.
Potnia thērōn:
 Artemis como, 358
 Potter, K. H., 558
 Prácticas funerarias de los paleolíticos, 31 y sigs.
 Prajapati, 280, 287, 291, 299
*Brahama*n, 301
 y los dioses védicos, 310
 identificación por el sacrificio, 300-303
Prakṛiti, 317
 Profetas:
 y el anuncio del juicio de Dios, 439
 ataque al sincretismo, 449, 451
 de Baal, 436
 y la conversión, 451
 crítica del culto, 449
 culturales, 436
 y la desacralización de la naturaleza, 451
 escritores, 437
 en el exilio, 449
 falsos, 437
 gestos simbólicos, 438
 mensajeros de Yahvé, 437

y la palabra de Yahvé, 437, 438
 poderes maravillosos, 438
 profesionales, 437, 442
 y la religiosidad cósmica, 450 y sigs.
 y la transformación de los hombres, 450
 valoración de la historia, 449 y sigs.
 vocación, 457
 Profetismo:
 clásico, 436
 en Israel, 246 y sigs., 435-439
 Prometeo, 331
 castigo, 332
 creador del hombre, 331
 fiesta de, 333
 héroe civilizador, 333, 335
 liberado por Heracles, 332
 y la aparición del mal, 332
 robo del fuego, 332, 333
 sacrificio primordial, 331, 332, 336
 y Zeus, 331 y sigs. 333
 Prostitución sagrada, 216
 en Israel, 246
 véase *Hiero gamos*
 Protoindoeuropeos:
 y la cultura de los túmulos, 250
 Próximo Oriente, 59
 Ptaḥ, 86, 127, 128, 155, 156
 Puranas, 261, 293
Mārkaṇḍeya, 271
 Purificación:
 ritos de, 196
Purulli, fiesta hitita del Año Nuevo, 193, 196
 Purusa:
 en las Upanishads, 288, 293, 295

Puruṣasustka, 288, 294, 296
Puruṣamedha, 288 y sigs.
 Purusa-Prajapati, 288, 294, 295
 gigante primordial, 293
 Pusan, 279
 Pylos, 187
 tablillas, 187
 Quirino, 256
 Quiromancia, 350n
 Ra, 125, 127, 129, 131, 133, 136, 139, 146, 152, 156
 dios manifiesto, 127, 131
 dios solar, 153
 y Osiris, 139 y sigs., 152-157
 su viaje por el mundo de ultratumba, 153
 Ra-Atum, Khepri, 127
 Radamanto, 187
 Ráhab, 221n, 430
Rajasuya, 286, 291
 Rama, 353
Ramayana, 261
 Ramsés II, 132
 Ramsés III, 132
 Ras Shamra, 204, véase Ugarit
 Ratri, 262
 Razas, primeras:
 mitos, 328, 332
 Realeza:
 desarrollo, 82
 origen celeste, 96
 Recolección, 49, 59
 Rekhmire, 131
 Religión(es):
 de los Aqueménidas, 407-409,
 véase Aqueménidas, Irán

de Israel, 219-247, 427-452, véase Israel
 egipcia, 123-156, véase Egipto
 griega, 321-340, 341-371, 373-387
 véase Grecia, Dionisio, Misterios de Eleusis
 hitita, 191-203, véase Hititas
 irania, 389-426, véase Irán, mazdeísmo, Zaratustra
 minoica, 182-186, véase, Creta
 védica, véase India védica
 mesopotámicas, 89-122, véase Mesopotamia
 neolíticas del Cercano Oriente, 74-78
 Religiosidad:
 cósmica, 450
 del hombre prehistórico, 26
 paralelos etnográficos, 49
 Renovación periódica del mundo, 70 y sigs.
 «Resto de Israel», 438, 442 y sigs.
 Resurrección de los muertos:
 en Irán, 424
 en Israel, 431
 Resurrección del cuerpo:
 en Irán, 389, 420, 423 y sigs.
 y juicio universal, 424
 y Ohrmazd, 425
 Revelación:
 de Ahura Mazda, 398-401, 401, 417
 concentrada en el Decálogo, 241 y sigs.
 Rey:
 como sacerdote, 194
 divinización, 194
 ritos de consagración y coronación, 289-292
 Rheia, 322, 323
 Rigveda, 260, 261, 265, 266, 271, 293, 295, 307, 314, 315
 Agni en el, 274
 Indra en el, 270 y sigs.
maya, 265
 y el sacrificio del *soma*, 276 y sigs., 283
 y el Uno, 295
Rishis, 360 y sigs., 404
Rita, 265 y sigs.
 Ritos agrícolas:
 continuidad, 82
 Ritos de iniciación, 50, 188, 284, 367
 chamánicos, 470
 Ritos de purificación, 196
 en el templo de Jerusalén, 429
 Ritos dionisiacos, 457-466
 carácter iniciático, 466, 470
 carácter órfico, 470 y sigs.
 y religiones místicas, 466
Ro'eh, 246
 Roma, 256 y sigs.
 pensamiento histórico, 257
 soberanía divina, 257
Ruah, 431, 437
 Rudra, 289, 307
 Rudra-Śiva, 280, 318
 Sabazio, 466
 identificado con Dionisio, 467
 Misterios de 469
 Sacerdocio organizado, 82
 en Canaán, 216
 en Malta, 165
 Sacralidad cósmica:
 y vida vegetal, 70

Sacralidad de la condición humana, 339
 Sacrificio(s):
 de Ahura Mazda, 417 y sigs.
 de alianza, 233
 de animales, 165
 y ascesis, 304 y sigs.
 atacados por Zaratustra, 393, 399 y sigs.
 en los *Brāhamanas*, 297 y sigs., 405
 cosmogónicos, 419
 cruentos, 63, 66, 185, 232, 415
 en el culto patriarcal, 232
 escatológico en el mazdeísmo, 404, 411, 417-420
 escitas, 412
 funerarios, 162
 del *haoma*, 400, 405
 a los héroes, 369
 humanos, 61, 67, 288 y sigs., 413
 e identificación con Prajapati, 300-303
 por inmersión, 56
 a los Olímpicos, 369
 de primogénitos, 234
 primordial de Prometeo, 331, 333-336
 en el sarcófago de Haghia Triada, 185 y sigs.
 védicos, 283 y sigs.
 Sagrado:
 entre los indoeuropeos, 253
 Sahure, templo, 132
 Salmos:
 de entronización, 429
 babilónicos de penitencia, 104
 Salomón:

construcción del templo de Jerusalén, 428 y sigs.
 Salzofenhöle, 36
Samhitā, 303
 Samkhya, 317
Samsāra, 311, 312, 313
Samskāra, 284
 Samuel, 427
 Sanchoniátón, 201n
 Sangre, 29
 esencia de la vida, 68, 209n
Sāṅkhāyana, 288
 Saoshyant, 411, 424, 426
 Sargón, 89
 unificación sumero-acádica, 102
 Sarpedón, 338
 Sasánidas:
 enfrentamientos ideológicos, 411
 y los sacrificios, 419
 Satanás, 433, 435
 Saúl, 244, 427
 Saurva, 407
 Secretos:
 y Misterios, 384 y sigs.
 de oficio, 51
 Sed, fiesta de, 133
 Sekhmet, 129
 Semele, 325, 453
 etimología, 453
 madre de Dionisio, 453, 461
 y los Olímpicos, 454
 su tumba en Tebas, 461n
 «Señor de los animales», 52, 56, 59, 67
 en la caverna de Trois-Frères, 42
 Señora de las fieras (*potnia theron*):
 en Creta, 181
 Separación de los sexos, 45, 50, 73

Septentrión, 348
 Sepulturas:
 como casa, 34
 colectivas, 65
 de «corredor», 160
 creencia en otra vida, 31, 32 y sigs.
 Chapelle-aux-Saints, 32
 Ferrassie, 32
 de Hal Saffieni, 165, 169
 Mas-d'Azil, 32
 megalíticas, 162 y sigs., 166 y sigs.
 monte Carmelo, 32
 natufienses, 60 y sigs.
 con ofrendas, 32
 orientación, 23, 34
 en el Paleolítico Superior, 32
 significación religiosa, 27, 32
 significaciones simbólicas, 30-35
 Teshik Tash, 32
 como útero, 34
 Ser Supremo, 36, 38
 Serpiente(s):
 combates de dioses con, 271
 dioses asimilados a las, 132, 269
 imagen de Atum, 127
 y pecado original, 224
 símbolo de la vida, 166
 Seth, 86, 128, 147, 153
 condena, 138 y sigs.
 hermano de Osiris, 138
 Sexualidad:
 y Afrodita, 364
 carácter sagrado, 69
 y vegetación, 69
 Shabaka, faraón, 128
 Shamash, 104
 Shanshka, 193
 Shapash, 214
 Sheol, 431
 Shu, 127, 128, 130n
 Siduri, 116
 Siló, santuario, 445
 Simbolismo:
 fálico, 57
 sexual, 48n
 Sin (la luna), 104, 112
 Sinaí:
 alianza, 243
 teofanía del, 236, 243
 Sincretismo religioso en Israel, 429
 y sigs., 441
 Síntesis helénica, 178
 Sión, monte:
 «centro del mundo», 428
 montaña santa, 443
 Siria, religión neolítica, 75
 Sísifo, 337
 Šiva, 196, 280 y sigs.
 epítetos, 281
 prototipo, 175, 176
 Rudra, 229 y sigs.
 Škambha, 302
 Skoteino, gruta, 188
 Soberano:
 hieros gamos, 110, 111, 112
 en Irán, 409 y sigs.
 fundador del fuego, 419
 responsable de la conservación y regeneración del mundo, 411
 en Israel, 427 y sigs.
 personificación de Asur, 111
 representa al dios, 113, véase Faraón
 su sacralidad en Mesopotamia, 110-114

«Sociedades de varones», 50
 Sol, dios, 127, 136
 asociado a Ahura Mazda, 413
 creador, 129, 148 y sigs.
 hitita, 187
 Solarización, 139, 145 y sigs.
 de Amón, 148
 de Arinna, 192
 Soma, bebida, 270, 296
 himnos, 276
 de la inmortalidad, 278, 316
 sacrificio del, 277, 281, 305
 Soma, dios, 269, 276 y sigs.
 Soma, planta, 265, 276, 277
 crece en las montañas, 276
 mitos, 276
 Speleers, 506
 Spenta Mainyu (espíritu bienhechor), 398
 identificado con el Espíritu Santo, 413
 Šrauta, 289, 291
 Stellmoor, lago, 56
 Stonehege, 159 y sigs., 164, 168
 Sudras, 62
 Sueños:
 interpretación, 121, 412
 Suicidio:
 en Irán, 44
 Sumer, 89
 Año Nuevo, 94
 bienaventuranza de los «comienzos», 91
 ciudades-templos, 102
 civilización, 102
 culto al toro, 90
 idioma, 103
 influencia en Egipto, 123
 mito de la creación, 91, 222
 mito del diluvio, 96
 orden cósmico, 94
 origen del hombre, 93 y sigs.
 pecado concepto, 94
 religión, 90 y sigs.
 seres divinos, 90
 tema del paraíso, 92 y sigs.
 templos, 95
 teogonía, 92
 unificación con Acad, 102 y sigs.
 Sumerios, 89
 Supervivencia:
 en Creta, 188
 en la cultura megalítica, 170-171
 en la India prearia, 188
 entre los paleolíticos, 30 y sigs., 162
 Surya, 252
 Susa, 410
 Synthema, 380, 381
 Tammuz, 101, 102
 culto de, 101 y sigs.
 e Istar, 101
 en Jerusalén, 101
 muerte y resurrección, 102, véase Dumuzi
 Tántalo, 337
 Tantrismo, 309
 Tapas, 295, 296, 298, 308
 «calor», 303
 y sacrificio, 305 y sigs.
 técnica y dialéctica de la penitencia, 303-307
 Tártaro, 324
 Tarxien, 169
 Teatro, 472

Tebas, 142, 147, 149, 151 y sigs.
 la ciudad de Amón, 149
 Tefnut, 127
Tehom, 221
 Tekeioi, columna, 189
 Telepinu, 193
 dios que desaparece, 194 y sigs.
Teletā, 378, 379, 380, 381
 Tell Arpachiyah, 184
 Tell-el-Amarna, véase Amarna
 Tell Halaf:
 complejo religioso, 77
 culto al toro, 77
 enterramientos, 77
 figurillas, 77
 hacha doble, 77
 ofrendas a los muertos, 77
 Templo(s):
 en la época de Obeid, 78
Imago mundi, 95
 en Malta, 165
 palacio del dios, 95
 preexistencia, 96
 Templo de Jerusalén,
 asociado a la monarquía, 428
 construido por Salomón, 428
 y el culto, 429
 santuario nacional, 429
 Templo futuro en Ez., 449
 Teofanía,
 y Apolo, 353
 del Sinaí, 236, 243
 Teogonía:
 egipcia, 126-130
 fenicia, 210 y sigs.
 griega, 321-328
 sumeria, 91 y sigs.
 Teología menfita, 128
Terafim, 246
 Teseo, 186, 369
 saga de, 367
 Teshik Tash, 32
 Teshub, 147, 192, 193, 199, 200, 202
 combate con el Dragón, 196 y
 sigs.
 dios de la tormenta, 191, 192
 dios tutelar de los hititas, 192
 Tetis, 343
Textos de las Pirámides, 126n, 135,
 137, 140, 142, 153n
Textos de los Sarcófagos 126n, 141,
 154
 Themis, 322, 325, 333
 Thot, 136, 140n
 y Hermes, 356
 Thraetona, 258, 271
 combate con el dragón Azi Da-
 haka, 410 y sigs.
 Thureau-Dangin, 496
 Tiamat, 105, 107, 108, 111, 221
 y Apsu, primera pareja, 105, 106
 el mar, 105
 Tiasas dionisiacas, 465, 466
 carácter iniciático, 466
 Ticias, 346
 Tideo:
 y Atenea, 360
 Tiempo:
 y agricultura, 65 y sigs.
 circular, 71
 cósmico, 71
 dominio del, 122
 medida, 47 y sigs., 65 y sigs.
 Tienda de la reunión, 243
 Tierra Madre, 253
 en Delfos, 350

y Hera, 358
 Tierra:
 asentada sobre el océano, 91
 Tierra de los Muertos, 99
 Tifón, combate con Zeus, 198, 324
Timē, 338
 Tištrya, 417
 y Ahura Mazda, 417
 y el demonio Apaosa, 417
 Titanes, 322, 328
 devoran a Dionisio, 457, 468,
 469, 470
 liberados por Zeus, 334
 lucha con Zeus, 324, 333
 Tor, 39
Torah, véase Ley de Israel
 Toro, culto al:
 en Chatal Huyuk, 76
 celeste, 115
 corridas sagradas en Creta, 184
 y los hititas, 192
 en el mazdeísmo, 399
 en Sumer, 90
 en Tell Halaf, 77
 Trabajo:
 significaciones, 62 y sigs.
 Transmigración de las almas:
 en la india posvédica, 311, 315
 Tríada capitolina, 256
 Triptólemo, 374
 enseñó la agricultura, 376
 primer iniciado en Eleusis, 376,
 383
 Tritón, 342
 Trois-Frères, caverna, 40
 Tubérculos:
 cultivo, 65, 64, véase Agricultura
 Tumbas, véase Sepulturas

Túmulos, cultura de los, 250
 y los protoindoeuropeos, 250
 Tutankhamón, 131
 restaurador, 131, 151
 Tutmosis III, 132, 147
 Tvastri, 86, 271
 Ugarit, 111, 203-207
 El, 205, y sigs.
 literatura, 202, 204
 mitología, 204 y sigs., 210
 religión 204
 Ullikummi, 199, 200, 201
 Canto de, 199
 Unión de contrarios, 223n
 en la religiosidad india, 268
 Universo:
 como un organismo, 70
Upanayama, 284 y sigs.
 ritos de iniciación, 284
 Upanishads, 280, 281, 295, 302, 310,
 313, 314, 403
 el conocimiento en las, 306
 crisis espiritual, 310
 metafísica, 306
 y los *rishis*, 310 y sigs.
 y el sacrificio, 310
 Upelluri, 199 y sigs.
 Ur:
 reyes de la III dinastía, 103
 Urano, 261, 262, 322, 323, 325, 328
 castración, 202, 203, 322 y sigs.
Deus otiosus, 322n
 Urshanabi, 116
 Uruk, 113 y sigs.
 Usas, 262, 279
 Utensilios para hacer utensilios
 y sigs.

- Útero:
sepultura como, 34
Utnapishtim, 96, 116
Utu (el sol), 98, 100
- Vaepya, 393
Vaitāna, 288
Vajapeya, 286
Valle del Niño, 123, 148
Vara, morada escatológica, 424
Varuna, 256, 268
y Ahura Mazda, 407
divinidad primordial, 263 y sigs.
en la época védica, 265
Mitra, 256, 269 y sigs.
rey universal y mago, 265-268
rita y maya, 265 y sigs., 272
señor del mar, 268
soberano terrible, 267
- Vayu, 253, 279, 407
Védicos:
ascesis, 296, 297
concepto de «persona» (*ātman*),
300 y sigs.
consagración y coronación del
rey, 289-292
cosmogonía y metafísica, 292-
297
culto, 283
oficiantes, 283
sin santuarios, 283
himnos, 261
inmortalidad, 300
muerte ritual, 289
panteón, 262 y sigs., 279 y sigs.
rito de Año Nuevo, 287
ritos cósmicos, 285, 287, 291, 292
ritos iniciáticos, 284 y sigs.
- ritos de renovación, 294
rituales, 283-286
«sacramentos», 284
sacrificios, 285, 294, 300-303
los *Brāhmanas*, 297 y sigs.
de caballos, 286 y sigs.
esenciales, 285
al fuego, 285
humanos, 286, 289
del soma, 283, 309
supremos, 286 y sigs.
- Vegetación, véase Agricultura
creencias y ritos, 81-83
cultos cretenses, 183
divinidades, 189, 456
drama vegetal, 102
y existencia humana, 70
«misterio», 69, 183
muerte y resurrección, 70, 71,
183, 214
y la mujer, 68-74
y ritos cósmicos, 70, 215
simbolismo, 69
- «Venus» prehistóricas, 44
Vida:
reside en la esperma, 68
en los huesos, 29
en la sangre, 68
- Videntes, 246
Viraj, 294
Visnú., 280
e Indra, 280
e Prajapati, 280
Vishtaspa, 392, 396, 411
como modelo de iniciado, 393
éxtasis, 396, 397
Viśvakarman, 293
Vivahvanta, 400
y el *haoma*, 415
- Vivienda:
división de sexos, 73
espacio sagrado, 72
Imago mundi, 73, 82
Vohu Manah, 398, 414
y las almas de los difuntos, 423
Vrātya, 281, 308
Vritra, 86, 269
e Indra, 261, 271 y sigs.
en la fiesta de Año Nuevo, 273
y Varuna, 267 y sigs.
- Vuelo mágico, 52
- Wadi en Natuf, 6on, véase Natufien-
se
Wejopatis, 253
Wessex, cultura de, 168
Wildenmannisloch, caverna de, 35
Wurusema, 192
- Xshathra, 398
Xvarenah, 395, 405, 424
propio de Ahura Mazda y del
hombre, 405
- Yahvé:
y Abraham, 230 y sigs.
la alianza, 243 y sigs.
amor de, 440
antropomorfismo, 227, 242
atributos, 432
y Baal, 216, 436, 441
carácter anicónico, 241
confianza en, 432
creador, 221 y sigs., 430, 432
y la criatura, 430 y sigs.
Dios de los ejércitos, 440
- Dios guerrero, 241
Dios de Israel, 240
Dios único, 242
distinto de la creación, 242
y El, 240
su intervención en la historia,
443 y sigs., 451 y sigs.
y los Jueces, 244 y sigs.
juicio de, 439, 442
y Moisés, 236
monoteísmo, 241
y el monstruo, primordial, 430
y la moral, 242
y su palabra, 438
presencia terrorífica, 438
y la pureza moral, 228
representado por un becerro de
oro, 430
y el rey, 427
rey de Israel, 427, 430
santidad, 428
señor del mundo, 430
teofanía del Sinaí, 236
visión de Isaías, 437
«yo soy el que soy», 239
- Yam, el Dragón, 86, 207, 209
y Baal, 207 y sigs., 271
- Yama, 423
Yasht, 394, 414, 418
Mihr, 415
Yasna, 392, 393, 394, 398-401, 404
de los siete capítulos, 413
Yazaya, 413
Yima, 400, 415
y el fin del mundo, 424
y el paraíso, 423
el soberano perfecto, 423
Yo (ātman), 301 y sigs.

- «Yo soy el que soy», 239
 Yoga, 335
 y Agni, 276
 y éxtasis, 306
 Yoguis, 308
 Yugas, 330
- Zagreos-Dioniso, 457, 467
 carácter salvaje y orgiástico, 468
- Zalmoxis:
 y Dioniso, 466
- Zaratustra, 386-426
 y los antiguos griegos, 403n
 asesinado por Bratvarxsh, 406
 biografías legendarias, 394 y sigs.
 combate contra los demonios,
 396, 420
 concepto de inmortalidad, 426
 y las creencias tradicionales, 400,
 417
 culto espiritual, 404
 y el culto del *haoma*, 414
 y los *daēvas*, 399 y sigs.
 datos autobiográficos, 390 y sigs.
 doctrina, 396 y sigs.
 éxtasis chamánico, 396 y sigs.
 y los *gāthās*, 389 y sigs., 402
 y la *Imitatio dei*, 398
 iniciación, 397n
 y la lucha contra el mal, 402,
 417, 420
 mago, 406, 412
 y el mazdeísmo, 389-426
 mitificación, 406
 ordalía escatológica, 402
 personaje histórico, 390
 y el Puente Chinvat, 423
- revelación de Ahura Mazda, 398,
 401
 sacerdote (*zaotar*), 392
 y los sacrificios, 393, 394, 400,
 418
 salvador (*saošyant*), 401, 419
 y las técnicas chamánicas, 396 y
 sigs.
 su teología, 399, 424 y sigs.
 y la transfiguración del mundo,
 401-407, 411, 419, 420, 424 y
 sigs.
 vida, 393 y sigs.
 y Vishtaspa, 392
- Zeus, 86, 179, 202, 252, 345, 347,
 373, 455
 amante de una Gran Diosa, 326
 carácter panhelénico, 327
 combate con Tifón, 197, 271, 324,
 y Deméter, 373 y sigs.
 determina las suertes, 338
 dios supremo, 326
 epítetos, 321, 326 y sigs.
 esposo de Hera, 257
 Ideo, 326
 e iniciación misterica, 326
 infancia en Creta, 326
 lucha con Kronos y los Titanes,
 323
 y la mántica, 327
 nacimiento, 325 y sigs.
 omnipotencia, 268
 padre de los Olímpicos, 349
 y Pandora, 332
 y Poseidón, 341 y sigs.
 y las primeras razas, 329
 y Prometeo, 331 y sigs., 333, 334

- y la religión griega, 321-340
 reparto del cosmos, 325
 sublevación de los gigantes, 324
 triunfo y soberanía, 324-328, 365
 su tumba en Creta, 326
- Zigurat, 120
 de Etemenanki, 110n
 y la Torre de Babel, 229
- Zisudra, 96
- Zoroastrismo:
 y las costumbres funerarias, 420
 y sigs.
 y el fuego, 275n, 417
 y los magos, 412 y sigs.
 mutaciones, 412
 renovación escatológica, 419
 y la resurrección, 420
 y los sacrificios, 419
 véase Irán, mazdeísmo, Zaratustra