

Georges Dumézil

Los dioses soberanos
de los indoeuropeos



GEORGES DUMÉZIL

Los dioses soberanos de los indoeuropeos

Traducción: David Chiner

Herder

Versión y adaptación castellana de DAVID CHINER
de la obra de GEORGES DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens*,
Éditions Gallimard, Paris 1986

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

© 1977, *Éditions Gallimard, édition revue et corrigée en 1986*

© 1999, *Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los propietarios del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente. Prohibida la venta en los países de América Latina.

Fotocomposición: gama, sl
Imprenta: REINBOOK, S.L.
Depósito legal: B - 10.473 - 1999
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2096-2

Herder

Código catálogo: ENT2096

Provenza, 388 - 08025 Barcelona - Tel. 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - <http://www.herder-sa.com>

*A mi hermana Marie,
pensando
en la inmensa devoción de nuestros padres,
el general Jean Anatole Dumézil
1857-1929,
Marguerite Dutier Dumézil
1860-1945.*

Índice

<i>Prólogo</i>	13
<i>Abreviaturas, transcripciones</i>	19

Introducción. LOS DIOS INDOIRANIOS DE LAS TRES FUNCIONES

1. <i>Los dioses indios de Mitani</i>	25
2. <i>Los dioses indios de Mitani en los rituales y los himnos védicos: dos ejemplos</i>	28
3. <i>Análisis de los RV. 10, 125 = AV. 4, 30</i>	31
4. <i>Las listas canónicas de dioses de las tres funciones</i>	40
5. <i>Destino de los dioses de la lista canónica en el Avesta postgático</i>	43
6. <i>Trasposición de la lista canónica a las Gâthas: los Aməša Spənta</i>	46
7. <i>Primeras conclusiones</i>	52

Primera parte. ORIENTALIA

Capítulo primero. Mitra-Varuṇa	57
1. <i>Mitra-Varuṇa en los himnos védicos y después de los himnos</i>	58
2. <i>Complementariedad y solidaridad de ambos dioses</i>	61
3. <i>Distinción entre ambos dioses: a) los caracteres</i>	63
4. <i>Distinción entre ambos dioses: b) los medios de acción</i>	66
5. <i>Distinción entre ambos dioses: c) los modos de acción</i>	68
6. <i>Distinción entre ambos dioses: d) las afinidades cósmicas</i> ...	71
7. <i>Distinción entre ambos dioses: e) las afinidades sociales y teológicas</i>	77
8. <i>Unidad del dossier</i>	80

9. <i>Extensiones</i>	82
10. <i>Etimologías</i>	85
Capítulo II. Los soberanos menores de la teología védica	91
1. <i>Configuración del grupo de los Āditya</i>	91
2. <i>Tesis y apoyos exteriores</i>	94
3. <i>Aryaman, Bhaga y Mitra; Dakṣa, Aṃśa y Varuṇa</i>	96
4. <i>Aryaman: cohesión y duración de las sociedades aryas</i>	100
5. <i>Bhaga: reparto de los bienes en las sociedades aryas</i>	108
6. <i>Aryaman, Bhaga y Mitra</i>	114
7. <i>Dakṣa y Aṃśa</i>	116
8. <i>Conclusiones</i>	120
Capítulo III. Reformas en Irán	123
1. <i>Varuṇa y Ahura Mazdā</i>	123
2. <i>Ahura Mazdā y Miθra en el zoroastrismo postgático</i>	125
3. <i>Los dos primeros Aməša Spənta, observaciones exteriores</i> ..	129
4. <i>Yasna 44: Aša y el cosmos, Vohu Manah y la tierra</i>	133
5. <i>Yasna 29: Aša y Vohu Manah ante el lamento del Alma del buey</i>	134
6. <i>Prolongaciones</i>	140
7. <i>Los nombres de los dos primeros Aməša Spənta</i>	146
8. <i>Sraoša, Aši y los Soberanos menores del RgVeda</i>	147
9. <i>De Aryaman a Sraoša</i>	149
10. <i>De Bhaga a Aši</i>	154
11. <i>¿Zoroastro ofendido?</i>	155

Segunda parte. OCCIDENTALIA

Capítulo IV. Júpiter y su entorno	161
1. <i>Júpiter</i>	162
2. <i>Júpiter, Dius Fidius, Fides</i>	164
3. <i>Historia y mitología</i>	166
4. <i>Rómulo y Numa</i>	167
5. <i>Rómulo y Numa, Varuṇa y Mitra</i>	174
6. <i>Júpiter y Fides</i>	175

Índice

7. <i>Júpiter y sus huéspedes obcecados</i>	177
8. <i>Término</i>	180
9. <i>Juventas</i>	181
10. <i>Desarrollos</i>	184
11. <i>Otra revelación sobre Quirino</i>	187
12. <i>Término y Numa, iuvenes y Rómulo</i>	189
Capítulo V. Los dioses soberanos de los escandinavos	
1. <i>Tres características de las religiones germánicas</i>	194
2. <i>La tríada de los dioses de Upsal</i>	196
3. <i>Ódinn rey y mago</i>	199
4. <i>Týr, la batalla y el þing</i>	206
5. <i>El manco y el tuerto</i>	208
6. <i>Los usurpadores</i>	210
7. <i>Los soberanos de reserva</i>	213
NOTA FINAL	215

APÉNDICES

APÉNDICE I. <i>Las tres funciones en el RgVeda y los dioses indios de Mitani</i>	223
APÉNDICE II. <i>El Arí y los Aryas</i>	249
APÉNDICE III. <i>Las tres funciones según el Sr. Gonda</i>	275
NOTAS DE 1980	293
NOTAS DE 1985	297
BIBLIOGRAFÍA DE GEORGES DUMÉZIL	301

Prólogo

Lo que mis amigos americanos llaman a veces la «nueva mitología comparada» pronto cumplirá cuarenta años. En efecto, en 1938, tras largos tanteos y muchos pasos en falso, se descubrió el hecho esencial, el significado trifuncional del grupo de dioses atestiguado a la vez en los latinos de Roma (*Júpiter, Marte, Quirino*) y los umbríos de Iguvium (*Juu-, Mart-, Vofiono-*): supimos entonces que el eje de la teología de los romanos más antiguos era una concepción del mundo y la sociedad muy cercana a la que practicaban, en el otro extremo de la expansión indoeuropea, los indios védicos y los iraníes y que, entre otras cosas, aportó a la India histórica su división de la sociedad arya en *brāhmaṇa*, *ṛṣatriya* y *vaiśya*.

Durante los siguientes años se exploraron las consecuencias de este primer descubrimiento tanto en la misma Roma y entre los arya de Extremo Oriente como en los demás pueblos indoeuropeos, en particular entre los germanos y los celtas. Se reconocieron numerosas aplicaciones teológicas, rituales y filosóficas de esta concepción, cada progreso iluminaba la totalidad de un amanecer, rectificando los primeros esbozos, planteando problemas particulares o generales, sugiriendo hipótesis de trabajo. Más adelante, aparecieron extensiones inesperadas: al margen de este ámbito central, se pudieron circunscribir y describir otros fragmentos de una ideología indoeuropea.

Durante un cuarto de siglo se prosiguieron estas excavaciones, aprovechando las ocasiones más que siguiendo un programa, y como resultado se ultimaron y esbozaron síntesis, en forma de cursos, artículos y opúsculos. Si por mí fuese habría proseguido trabajando libremente esta masa continuamente mejorada y aumentada. Pero, aconsejado por la sabiduría etrusca, vigilaba la llegada de la undécima hebdomada, más allá de la cual el hombre ya no puede solicitar la generosidad de los dioses. Llegado el momento, decidí pues establecer un cuadro ordenado y, una vez más, controlado, de las conclusiones

más probables de esta múltiple investigación. Hacia 1963, el balance estaba previsto en tres series de libros.

I. Primero, un especie de curso de teología trifuncional, ilustrada con mitos y rituales, mostraría cómo la comparación permite remitirse a un prototipo prehistórico común; después, con un movimiento inverso que no es un círculo vicioso, se determinarían las evoluciones o revoluciones necesarias para explicar, a partir de este prototipo, las teologías directamente atestiguadas que permitieron reconstituirlo. Conservando, quizás por superstición, algunos de los títulos de mis antiguos ensayos (1940, 1941) pretendía confiar a un *Jupiter Mars Quirinus* definitivo una visión panorámica sobre las tres funciones; después, a un *Mitra-Varuṇa* refundido, el análisis de la primera; finalmente, a una nueva edición de *Aspects de la fonction guerrière*, una ilustración de la segunda. En cuanto a la tercera, por naturaleza reacia a la sistematización, estaba destinada a conformarse, tras una revisión comentada, a ser un compendio de artículos dispersos a lo largo de los años en revistas y misceláneas.

II. En segundo lugar, tres libros expondrían los usos ya no teológicos sino literarios, que los principales pueblos indoeuropeos dieron a su herencia común, tanto del cuadro de las tres funciones como de otras partes de la ideología. Pensaba coronar esta serie con un título general, *Mito y epopeya*.

III. Por último, monografías consagradas respectivamente a uno de los principales pueblos indoeuropeos, al menos los que observé con más constancia —indios, iraníes de Asia y Europa, latinos, germanos— expondrían cómo, a lo largo de la historia, sus diversas religiones mantuvieron, alteraron, *mestizaron* y antes o después difuminaron o incluso perdieron, su parte inicial de herencia indoeuropea.

Sabía que estas divisiones, claras en el proyecto, no lo serían tanto en la ejecución, y que el orden lógico de las publicaciones no sería respetado: para que el edificio fuese armonioso y sin superposiciones, hubiese sido necesario construirlo todo a la vez. De hecho, para facilitar su uso, el programa fue modificado e incluso invertido.

III. La tercera serie inaugura la hora de los balances. Roma es la primera y la más ampliamente tratada por *La religion romaine archaïque* (Payot, París 1966), editada en inglés como *The Archaic Roman Religion* (The University of Chicago Press 1970); en 1974 apareció una segunda edición francesa, revisada y aventajada respecto a la traducción inglesa. Las prolongaciones que no tenían cabida en este grueso volumen fueron publicadas en 1969 en *Idées romaines* (Gallimard, París) y en 1975 en *Fêtes romaines d'été et automne suivies de dix questions romaines* (Gallimard).

Respecto a los germanos, me he limitado (y me limitaré salvo imprevistos) a publicar la traducción inglesa de un texto, corregido y provisto de cuatro apéndices, esbozo de lo aparecido en 1959 en *Les dieux des Germains* (Presses Universitaires de France, París): es el libro titulado *Gods of Ancient Northmen*, publicado por el profesor Einar Haugen (University of California Press, 1973).

Las demás partes del programa siguen en proyecto. Próximamente aparecerán dos compilaciones de antiguos artículos actualizados y nuevos ensayos que los coordinarán. Abordarán respectivamente materias indo-iranias y escíticas. En cuanto al volumen indio, que todavía debe ser totalmente elaborado, lo veo mal; la introducción y los dos primeros capítulos del presente libro los sustituirán en lo que más me interesa.

II. La segunda serie, iniciada en 1968, es la que hoy está más avanzada: los tres volúmenes de *Mythe et épopée* aparecieron (Gallimard, París) con subtítulos que indican de sobra su orientación: I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968; segunda edición corregida 1974); II. *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi* (1971); III. *Histoires romaines* (1973). De estos libros, sólo dos fragmentos fueron o serán traducidos al inglés: la tercera parte de *ME. II*, con el título de *Destiny of a King* (University of Chicago Press, 1973), y la segunda de *ME. III* con el título de *Camillus* (University of California Press, en prensa).

Debemos añadir a esta sección la reedición de un libro de 1953, corregido y aumentado con seis apéndices, con el título de *Du mythe au roman, la saga de Hadingus (Saxo grammaticus I, v-viii) et autres essais* (P.U.F., París 1970); se ha publicado en traducción inglesa, *From Myth to Fiction* (University of Chicago Press, 1973).

I. Por último, en la primera serie, sólo la función guerrera es tratada en *Heur et malheur du guerrier* (P.U.F., París 1969), modificación, un tercio mayor, de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1965), viejo título conservado como subtítulo. Este libro fue traducido al inglés, *The Destiny of the Warrior* (University of Chicago Press, 1970).

En cuanto a lo que consideraba más importante hace quince años, poner a punto *Jupiter Mars Quirinus* y *Mitra Varuṇa*, me resigné a utilizarlos, sin más demora, como material del presente libro. La forma y la extensión son pues muy diferentes de lo que pensaba poder anunciar en 1968 en el prefacio de *Mythe et épopée I*: un solo volumen cuya introducción representa a grandes rasgos *Jupiter Mars Quirinus* y el cuerpo del libro *Mitra Varuṇa*. He aquí el motivo.

Los libros publicados en las secciones II y III del balance, especialmente *La religion romaine archaïque* y *Gods of the Northmen*, así como la segunda parte de *Mythe et épopée I*, ya aportaron gran parte del material de lo que hubiera debido ser un *Jupiter Mars Quirinus* completo y equilibrado: en los libros romanos, 130 y 180 páginas respectivamente han desarrollado, con sus primeras consecuencias, la interpretación trifuncional de la tríada precapitolina; de igual forma, en el primer cuarto del libro germánico expliqué por qué a mi entender se impone la misma interpretación para la tríada divina de Upsal frente a la interpretación historicista, evolucionista, preferida hasta ahora. Habría sido inútil resumir aquí estas demostraciones. Al contrario, los hechos indoiranos, que constituyen el doble pilar oriental del edificio que sostienen en Occidente la tríada precapitolina y la tríada de Upsal, fueron abordados numerosas veces desde 1938 pues, sin ellos, ningún progreso hubiese sido posible; pero precisamente porque son esenciales, convenía tratarlos por sí mismos con extensión y rigor. A ello se consagra la introducción.

Por otro lado, la teología de la primera función —de los «dioses soberanos», según la expresión deliberadamente ambigua de Aber Bergaigne, orientada a la vez hacia el sumo grado de lo sagrado y hacia el poder político— es, del conjunto de mi trabajo, la parte en la cual obtuvimos los resultados mejor articulados pero también la más atacada, a menudo de la forma menos aconsejable. Convenía pues exponerla ampliamente, escolarmente, situando en una perspectiva correcta, con es-

tadísticas irrefutables, datos muy abundantes y subrayar el orden y concatenación de los argumentos. Tras el *Jupiter Mars Quirinus* condensado en la introducción, forma la materia del libro. Aparece sola en el título.

Pero incluso en este caso se imponía un tratamiento diferente de la parte indoiraniana del estudio y las partes romana y germánica. Por la naturaleza de los documentos (himnos védicos y Brâhmaṇas, himnos gâticos y Avesta no gâtico), los hechos indios e iraníes son los más fáciles de observar en su totalidad y su comparación revela claramente un estado indoiraniano de la teología. Por tanto, en primer lugar debíamos esclarecer estos hechos «orientales», que a su vez esclarecen todos los hechos «occidentales» —presentados menos sistemáticamente en los documentos— en los que permiten reconocer organizaciones de conceptos y figuras divinas que recuerdan a las de los indoiranios, pero también descubrir originalidades que son innovaciones o bien antiguas variantes fielmente conservadas. A la inversa, la existencia, en francés e inglés, de *La Religion romaine archaïque* y de *Gods of the Northmen* aconsejaba aligerar los capítulos «occidentales», mientras que, en los «orientales», todo debía ser recuperado *ab ovo*.

El panorama, reducido a los indios, los iraníes y, más sucintamente, a los latinos y germanos, quedó necesariamente mutilado: en el caso de los celtas e incluso los griegos se han obtenido resultados muy importantes en la perspectiva aquí abierta y numerosos sabios siguen explorando estos ámbitos con fortuna. Aunque personalmente, he preferido ceñirme a los *principia theologica*, a las correlaciones iniciales que garantizan la legitimidad del estudio y sin las cuales las masas infinitamente diversificadas de las tradiciones irlandesas o griegas no podrían ser interrogadas útilmente. De hecho, desde el observatorio que sostienen los cuatro Atlas a los que recurrimos, investigadores perspicaces como Alwyn y Brinley Rees en su *Celtic Heritage*, Christian Guyonvarc'h y Françoise Le Roux en numerosos artículos de *Ogam*, Daniel Dubuisson en varios ensayos, Lucien Gerschel, Francis Vian, Atsuhiko Yoshida, Richard Bodéüs, Bernard Sergent en sus ensayos griegos, pudieron identificar con verosimilitud amplios vestigios de ideología indoeuropea —sin mencionar las sensacionales revelaciones que maduran otros estudiosos.

Este libro no es de discusión sino de exposición. Sólo presenta mi trabajo y en principio no aborda el de otros autores quienes, en virtud de postulados o procedimientos de análisis y demostración que no admito, llegan naturalmente a resultados diferentes sobre los mismos temas. El porvenir comparará nuestras lógicas y zanjará. Dirá por ejemplo si el recurso al dios eslavo Veles ilumina al indio Varuṇa, y si es realmente Apāṃ Napāt quien responde en el Avesta postgático al mismo Varuṇa. Mi silencio no se basa en la ignorancia ni el desprecio sino en la seguridad, mía y de otros, de la futilidad de semejantes debates. Si antaño mantuve muchos, y contra «autoridades» establecidas, es porque necesitaba acceder, aun por la fuerza, al mínimo de audiencia que pretendían prohibirme. Esta etapa parece superada. La principal excepción a mi empeño de optar por la reserva concierne a los libros del Sr. Jan Gonda (1972), *The Vedic God Mitra* y *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, que tienen mérito de aportar al debate numerosos textos secundarios hasta ahora no utilizados. Pero mientras el autor cree que le permiten modificar la concepción tradicional de Mitra y la pareja Mitra-Varuṇa, clasificando racionalmente los datos antiguos y nuevos es fácil constatar que la confirman. Subrayé esta divergencia lo más brevemente posible remitiéndome al señor Goda en el caso de los textos que conocía a través de él. Más en general, las notas y las referencias han sido reducidas a lo indispensable. En cuanto a los textos védicos y gáticos en especial, de entre las traducciones que me han sido propuestas, hasta las más recientes, he adoptado sin discusión las que tras examen y reexamen me han parecido más plausibles; respecto a las demás, he consultado la opinión de especialistas cuya competencia no discuten ni mis adversarios más decididos.

Sobre dos aspectos importantes que antaño también dieron lugar a encendidas polémicas, tras quitarles la espoleta he añadido como apéndices artículos ya viejos que justifican mi posición. Un tercer apéndice, añadido a última hora, responde, al contrario, a una necesidad reciente.

G. D.

Abreviaturas

-Ā.	-Āraṇyaka
ĀpGs.	ĀpastambaGS.
AV.	AtharvaVeda
-B.	-Brāhmaṇa
BhŚS.	BharadvājaŚS.
BSO (A)S.	Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
BU.	BṛhadĀraṇyakaU.
Festus, Paulus L ¹ L ²	Ed. Wallace M. Lindsay, 1913 (Teubner) y 1930 (Glossaria Latina IV)
Gonda, M.	Jan Gonda, <i>The Vedic God Mitra</i> (1972)
Gonda, DD.	Jan Gonda, <i>The Dual Deities in the Religion of the Veda</i> (1972)
-GS.	-Gr̥hyaSūtra
IF.	Indogermanische Forschungen
IJJ.	Indo-Iranian Journal
JA.	Journal Asiatique
JAOS.	Journal of the American Oriental Society
KB.	KāṭhakaB.
KGS.	KāṭhakaGS.
KS.	KāṭhakaS.
LāṭŚS.	LāṭyāyanaŚS
Mbh.	Mahābahārata
Muir, OST.	John Muir, <i>Original Sanskrit Texts</i> , 1-5 (1858-1870)
PārGS.	PāraskaraGS.
PB.	PañcaviṃśaB.
Plutarco, Rom., N.	<i>Vidas de Rómulo, de Numa</i>
-Pur.	-Purāṇa
RC.	Revue Celtique

REL.	Revue des Études Latines
Renou, EVP.	Louis Renou, <i>Études védiques et pāniníennes</i> , 1-17
RHR.	Revue de l'Histoire des Religions (1955-1959)
RV.	ṚgVeda
-S.	-Samhitā
ŚāṅkhŚS.	ŚāṅkhāyanaŚS.
SBAkWien.	Sitzungsberichte der (k.k.) Akademie der Wissenschaften, hist.-phil. Klasse, Wien
SB.	ŚatapathaB.
SMRS.	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
-ŚS	-ŚrautaSūtra
TĀ.	TaittirīyaĀ.
TB.	TaittirīyaB.
TPhS.	Transactions of the Philological Society
TS.	TaittirīyaS.
-U.	-Upaniṣad
UUÅ.	Uppsala Universitets Årsaskrift
VS.	VājasaneyiS.
Y.	Yasna
ZCPh.	Zeitschrift für Celtische Philologie
ZDMG.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Como me remitiré a menudo a mis propios libros, emplearé algunas siglas:

DG.	<i>Les dieux des Germains</i> , P.U.F., París 1959; texto modificado traducido al inglés bajo la dirección de E. Haugen, <i>Gods of Ancient Northmen</i> (=GAN), Un. of California Press, Los Ángeles 1973
FR.	<i>Fêtes romaines d'été et d'automne</i> , Gallimard, París 1975.
IR.	<i>Idées romaines</i> , Gallimard, 1959.
JMQ.	<i>Jupiter Mars Quirinus</i> , I-III, Gallimard, 1941-1945; IV, P.U.F., 1948.
ME.	<i>Mythe et épopée</i> , I, Gallimard, 1968; I2, 1974; II, 1971; III, 1973.
MV.	<i>Mitra-Varuṇa</i> , P.U.F., 1940; segunda edición, Gallimard, 1948.

- NA. *Naissance d'Archanges* (=JMQ III).
RIER. *Rituels indo-européens à Rome*, Klincksieck, París 1954.
RRA. *La religion romaine archaïque*, Payot, París 1966, segunda edición modificada y aumentada, 1974; traducción inglesa, *Archaic Roman Religion* (=ARR), University of Chicago Press, Chicago 1970.

NOTA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

Las citas siguen en cada lengua la grafía o transcripción habituales.

La longitud de las vocales es indicada con el acento agudo (´) en antiguo islandés y antiguo irlandés, y con un trazo (˘) en las demás lenguas; ə es la vocal shva; en a. isl. y es el alemán «ü»; en avéstico *q* es una *a* nasal; *ā* un diptongo reducido.

ʒ ʒ̄ ʒ̄̄ equivalen en todos los casos a «sh j ch dj»; *x* *γ* (*y* *ǰ*) son el ach-Laut alemán y la sonora correspondiente; en avéstico *θ* *δ* equivalen a la «th» sorda y sonora del inglés, igual que *þ* *d* en a. isl.; en a. isl. *j* es la semivocal de *i*.

«Sobre la pronunciación del sánscrito¹ digamos solamente que la *r̄* es una semivocal (*rita* se pronuncia *rita*, con una *r* suave parecida al inglés *rich*); la *ś* es palatal y la *ṣ* cerebral, pareciéndose ambas a la *sh* inglesa (*shock*) y a la *x* catalana (*xoc*), o acaso a la *x* inicial de palabras castellanas como *xenofobia*; la *c* es palatal (*caṅra* se pronuncia *chakṅra*); la *h* después de consonante es sorda y aspirada, pronunciándose suave y pegada a la consonante anterior, con la que forma una sola letra; mientras que las consonantes nasales (*ṭ*, *ḍ*, *ṇ*) llevan un punto debajo (o encima) de ellas (así, la *n* final de *nirvāna* se pronuncia como en el francés *fin* o acaso como en el castellano *gong*).»

1. En la presente traducción citamos esta explicación de Raimon Panikkar por estar expresamente dirigida al lector castellano hablante. Véase: Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid²1997, p. 25 (N. del T.).

A menudo, en los cuerpos pequeños, un cierto número de letras acentuadas o marcadas (itálica) han debido ser sustituidas por las letras no marcadas (redonda) correspondientes; en concreto, en sánscrito, varias vocales largas acentuadas; así, *r̄* es sustituida por *r*; *r̄* vale entonces *r* acentuada, *r̄* vale *r* larga acentuada.

Introducción

LOS DIOSES INDOIRANIOS
DE LAS TRES FUNCIONES

En 1907, en el norte de Anolia, en el emplazamiento de una capital del imperio hittita, los albañiles exhumaron un documento que en seguida despertó un gran interés.

Ya entonces se sabía que desde la segunda mitad del segundo milenio antes de J. C., varios de los principúculos de Siria y Palestina que defendían a duras penas su existencia entre los grandes reyes vecinos llevaban nombres que podían interpretarse en indio védico o indoiranio común: en una coalición contra el rey semita de Urusalim, la futura Jerusalén, culpable de fidelidad al faraón, encontramos, entre otros, un Su-wa-ar-da-ta y un Indar-u-ta. El primero, amo de la ciudad que la Biblia llamará Qa`ilā, era sin duda, según su nombre, «Creado por Suvar» (védico Svàr, Súar «Sol») y el otro, rey de Akšapa, la bíblica Akšaf, tenía un homónimo exacto en el R̥gVeda (8, 68, 17), Indrota, es decir Ind(a)ra-ūtá «Ayudado por Indra». Pero Boghazköy revelaba a un paraindio más considerable, rey del poderoso país de Mitani. Tras leerlo durante un tiempo Mat-ti-ú-a(z)-za, hoy en día transcribimos más bien su nombre (KUR-ti-ú-a(z)-za) o Kur-ti-ú-a(z)-za, o Šat-ti-ú-a(z)-za, —es decir *sāti-vāja «el que gana botines» (cf. el abstracto védico inverso vāja-sāti). Este personaje era a su vez hijo de Tu-uš-rat-ta (variante Tu-iš-e-rat-ta), es decir: o el védico tveṣa-rátha «De carro impetuoso» (epíteto de la tropa de los Marut), o una forma vecina, *tviṣ(i)-ratha.

1. Los dioses indios de Mitani

KUR-ti-ú-a(z)-za aportaba a la historia más que su humilde persona. Tras ser destronado recuperó su rango gracias al rey hittita Šup-piluliuma I quien, además, le dio la mano de su hija. La estrecha alianza que regía estos favores fue formalizada hacia 1380 en un tratado, redactado en acadio, del que se han encontrado varios ejemplares.

El mitanio se comprometía a ser fiel a su suegro y enumeraba los castigos celestiales que aceptaba padecer si faltaba a su palabra. Según la costumbre, los contratantes tomaban como garantes de su acuerdo a dioses importantes de sus imperios. Ahora bien, entre los testigos del mitanio, entre muchos desconocidos y un gran número de otros identificables como divinidades locales o babilónicas, figura un grupo homogéneo:

ILANI
mi-it-ra-aš-ši-il

ILANI
u-ru-ua-na-aš-ši-el
[var. *a-ru-na-aš-ši-il*]

ILU
in-dar [var. *in-da-ra*]

ILANI
na-ša-at-ti-ia-an-na

Desde el descubrimiento de las tablillas, se reconoció que se trataba de cuatro de los nombres divinos más usuales del R̥gVeda y, tras algunas discusiones, hoy se coincide en admitir que el final *-šil* en los dos primeros y sólo en ellos es prácticamente hurrita destinado a restituir el idiotismo sánscrito que supone el doble duelo *Mitrā-Varuṇā*, «Mitra y Varuṇa en pareja». Los dioses indios que invoca este rey de nombre indio son pues, en este orden, Mitra-Varuṇa, Ind(a)ra y los dos gemelos Nāsatya o Ašvin.

Dioses más «indios» que «indoiranios comunes»: el conjunto de los vestigios lingüísticos que dejaron tras de sí estos efímeros conquistadores recomienda en efecto esta identificación, aunque siga siendo motivo de controversias, e incluso de algunas inyectivas de retaguardia.¹ Po-

1. El maestro de los estudios sobre los «indios de Occidente» es Manfred Mayrhofer, quien les consagró varios libros y muchos artículos, todos de gran importancia. En especial *Die Indo-Arier im alten Vorderasien, mit einer analytischen Bibliographie*, 1966; «Die vorderasiatischen Arier», *Asiatische Studien* 2, 1969, p. 139-154; *Die Arier im vorderen Orient – ein Mythos? mit einem bibliographischen Supplement*, SBAk Wien 294, 3, 1974. En ellos encontraremos todo lo divertido, cuando no útil, sobre los recientes debates (A. Kammenhuber, I.M. D'jakonov). Si todavía dudásemos de la nacionalidad de estos Arya del Éufrates, los considerásemos una tercera rama autónoma del conjunto indoiranio, e incluso protoiranios, la demostración que aquí exponremos sería aún más fácil, pero la cuestión está resuelta.

demos imaginar de varias formas el hecho histórico, la migración que testimonia esta presencia de paraindios al principio del siglo XIV en el Éufrates y más cerca aún del Mediterráneo. La más simple es suponer una escisión en un periodo precoz de los movimientos que condujeron al grueso de los futuros indios desde el Turkestán meridional hasta el Punjab: algunas columnas aberrantes se habrían dirigido hacia el extremo Occidente.

Prestos a reivindicar a los cuatro dioses, los indianistas fueron más lentos a la hora de reinvidicar el significado de su presencia, su reunión en el tratado de Bogahzköy. Se propusieron varias soluciones: por razones diversas, estos dioses habrían velado igualmente por el respeto a la palabra dada (Wolfgang Schultz, 1916²); o bien, puesto que uno de los fundamentos de la alianza lo constituye el enlace entre el rey mitanio y la hija del rey hitita, habrían sido afectados, cuando menos en último lugar, por las uniones matrimoniales (Sten Konow, 1921³). En 1926, el más reflexivo de estos exégetas, Arthur Christensen,⁴ dividió la lista en dos partes e interpretó a Mitra-Varuṇa como representantes de los dioses «asura», a Indra y los Nāsatya como los de los dioses «deva»; mediante estos delegados el mitanio se habría puesto bajo el control del conjunto de un panteón bipartito. Cada una de estas interpretaciones encuentra objeciones. Aunque por naturaleza Mitra y Varuṇa son sin duda guardianes de los pactos, y podamos comprender a lo sumo que se les añada el dios guerrero Indra como administrador de las sanciones violentas, no hay modo, salvo mediante burdos sofismas, de extender esta especialización a los Nāsatya. Pensar que estos Nāsatya evocan aquí a los «padrinos» de las bodas, es hipertrofiar una parte limitada de su provincia védica y renunciar a la homogeneidad en las explicaciones, pues, de todos modos, ésta no puede ser aplicada a Indra ni a Mitra-Varuṇa. En cuanto a la distinción *ásura* ~ *devá*, no es, como admitía Christensen, una oposición: *ásura* designa, en védico, a un tipo de natu-

2. «Die Zwillingbrüder», *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* 22-23, p. 284-284; discutido en *NA*, p. 27-28.

3. «The Aryan Gods of the Mitani People», *Royal Frederik University, Publications of the Indian Institute* (Kristiania) 1, 1; discutido en *NA*, p. 28-34. Esta tesis fue recuperada con una nueva formulación por Paul Thieme: véase más adelante, Apéndice I.

4. «Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme», *Acta Orientalia*, p. 89, 93-97; discutido en *NA*, p. 30-40.

raleza y acción atribuida a algunos *devá* además de a los demonios; ambas calificaciones se sobreponen; no por ser los principales *ásura*, Mitra-Varuṇa dejan de ser *devá*; además, la redacción del texto de Boghazköy no opone solidariamente a Ind(a)ra y los Nāsatya con la pareja formada por Mitra y Varuṇa, enumera tres términos homogéneos.

Estas tentativas, además de sus dificultades respectivas, poseían una debilidad común: olvidaban una precaución elemental. Antes de cualquier comentario, se hubiera debido buscar si el mismo grupo se encontraba en los himnos o los rituales védicos y, en caso de que así fuese, observar *in vivo* su valor y destino. La única observación publicada en este sentido hasta 1940 remite a *RV*. 8, 25: este himno, dedicado a los Aśvin-Nāsatya, nombra a Indra en la estrofa 8 con motivo del duelo simple Indranāsatyā (ejemplo único en la recopilación), y después en la estrofa 11, Mitra-Varuṇa con Aryaman, y ningún otro dios. Aunque esta indicación sea interesante, parece excesivo considerar como agrupación sistemática a menciones sembradas sin orden ni concierto, en lugares alejados, y a través de 19 estrofas.⁵

2. Los dioses indios de Mitani en los rituales y los himnos védicos: dos ejemplos

Ahora bien, resulta que el grupo divino de Boghazköy está perfectamente atestiguado como tal en la literatura védica en verso y en prosa. El dossier de estos testimonios fue constituido progresivamente desde 1940, y en el primer Apéndice del presente libro consta en su estado actual. Me limitaré aquí a estudiar dos de los más útiles. Uno se halla en una forma ritual de la VājasenayiSamhitā,⁶ el otro en un himno especulativo común al Ṛg y al AtharvaVeda.⁷

1.º Para trazar en el suelo el rectángulo en el que preparará y encenderá el *āhavanīya* (el fuego encargado de transmitir a los dioses las ofrendas de los hombres), se abre un surco con un arado. Esta opera-

5. Las estrofas 20-25, sobre Vāyu, son de hecho otro himno.

6. Interpretado en 1941 en *JMQ*. I, p. 60, al mismo tiempo que la lista de los dioses de Boghazköy, p. 51.

7. Interpretado en 1948 en *JMQ*. IV, p. 26-30.

ción, realizada bajo estrictas condiciones (respecto al punto de partida, la dirección), va acompañada por una fórmula dirigida a la vaca mítica Kāmadhuk, «aquella de la que se ordeña todo lo que se desea» (VS. 12; ŚB. 7, 2, 2, 12):

*kāmam kāmadughe dhuḡsva mitrāya vāruṇāya ca indrāyāśvībhyaṃ
pūṣṇé prajābhya oṣadhībhyah.*

«¡Produce (a modo de leche) lo que deseen Mitra y Varuṇa, Indra, ambos Aśvin, Pūsan, las criaturas, las plantas!»

Y el Brāhmaṇa comenta:

*sarvadevatyā vai kṣīr etābhyo devatābhyah sarvān kāmān
dhuḡsvety etad.*

La agricultura concierne a todas las divinidades; para estas divinidades produce (a modo de leche) todos los deseos; ese es el sentido.

2.º En un himno (RV. 10, 125 = AV. 4, 30⁸) donde, según la tradición india, una mujer llamada Vāc «Palabra» –que en realidad debe ser la Palabra divinizada– afirma que es el fundamento del universo; la primera estrofa está constituida por una doble enumeración: primero de las clases de dioses, después de los dioses individuales:

*ahāṃ rudrēbhir vāsubhiḥ carāmy
ahāṃ ādityaīr utā vísvádevaiḥ
ahāṃ mitrāvāruṇobhā bibharmy
ahāṃ indrāganī ahāṃ aśvīnobhā.*

Yo soy quien va con los Rudra, con los Vasu, con los Āditya, y con los «Todos los Dioses»;

Yo soy quien lleva a Mitra-Varuṇa, a ambos, yo quien lleva a Indra-Agni, yo quien lleva a los Aśvin, a ambos.

8. El orden de las estrofas es diferente: en el Atharva Veda la estrofa 2 del ṚgVeda está antes de las dos últimas y las estrofas 4 y 5 se invierten. Las variantes textuales son insignificantes.

La primera enseñanza de estos textos y todos los del mismo tipo es de carácter negativo: la agrupación de dioses individuales utilizados en común no puede haber sido sugerida por las circunstancias particulares de cada cual, que son diversas: en Boghazköy, garantiza un tratado de alianza que comporta un matrimonio; en la preparación del fuego de las ofrendas, preside la apertura de un surco sagrado y, en el himno especulativo, es simplemente un elemento del surtido que la Palabra pretende «llevar».

Pero estos textos también aportan una enseñanza positiva más sustancial que la del seco protocolo de Boghazköy: sitúan a la agrupación en conjuntos que orientan su interpretación. Ambos la presentan como una serie unitaria de elementos en una enumeración que pretende ser exhaustiva: la Vaca es invitada a satisfacer *sarvān kāmān*, todos los deseos, y la Palabra declara que lo trae todo, más allá incluso de la parte visible de nuestro mundo. Y estas totalidades son analizadas. ¿Según qué plan?

El oficiante interpela a esa vaca que, según la mitología védica y postvédica, tiene una relación esencial con la jerarquía, en concreto con la jerarquización de los seres, pues el principal mito en el que interviene, la historia del rey Pṛthu, narra como los sucesivos resultados de sus alumbramientos y ordeños, asignados distributivamente a estos seres, pusieron a cada uno en su justo lugar en este mundo.⁹ A este servicio clasificatorio y jerarquizante se refiere la fórmula que establece el altar del fuego. Partiendo del final, los dos últimos términos, las «criaturas» (sea cual sea en este caso el preciso valor de la palabra) y las «plantas», aunque personificadas (pues tienen «deseos»), son apelativos y, como tales, permanecen comprometidos con la naturaleza orgánica. Situado justo antes, Pūsan es un dios, pero el dios de los rebaños, todavía muy cerca pues, como su homónimo griego el gran Pan, de la naturaleza animal; además, a veces está vinculado a los śūdra, es decir, a la parte más baja, originariamente no arya, de la sociedad (véase *Bṛhadāraṇyaka Upan.* 1, 4, 13).¹⁰ Debemos comprender pues por extensión lógica que

9. *IR.*, p. 111-117.

10. Sobre Pūsan, v. los estudios de S. D. Atkins, *Pūsan in the Rig-Veda*, Princeton 1941; «Pūsan in the Sāma, Yajur and Atharva Vedas», *JAOS.* 67, 1947, p. 274-295. Encontraremos aquí varios ejemplos de una tríada aparentemente trifuncional donde

los tres términos que forman la lista hasta Pūsan –Mitra- Varuṇa, Indra, los Aśvin– se refieren a conceptos de mayor dignidad que todos los siguientes, también enunciados en orden decreciente de dignidad desde el punto de vista del hombre en sociedad. En seguida pensamos en la estructura jerarquizada de los tres *varṇa* *arya* –sacerdotes, guerreros, ganaderos– que los *śūdra* completaron por abajo, o al menos en los principios de estos tres *varṇa*: *brāhman*, *ḷṣatrā*, *vīs(aḥ)*.

3. Análisis de los *ṚV. 10, 125 = AV. 4, 30*.

El himno especulativo es mucho más rico. Sólidamente compuesto, debe ser examinado en su conjunto. Considera el poder de la diosa desde cuatro puntos de vista unidos por interesantes transiciones.¹¹ La primera parte presenta la Palabra en su relación dominante con dos grupos de *divinidades* (entre ellos la lista ternaria que nos ocupa), seguidos, en el *ṚgVeda*, por algunos dioses aislados; la segunda, muy breve, la analiza *ḷor sí misma*, mediante una tríada de *excelencias*; la tercera, la más larga, la muestra atendiendo las tres principales *actividades o necesidades humanas*; la cuarta la magnifica en su papel *cósmico*. A priori es probable que en este conjunto claramente construido las estructuras triples de las tres primeras partes no sean independientes y expresen en términos diferentes pero fundamentalmente equivalentes una misma idea de la diosa.

Pūsan, excluidos los Aśvin, ocupa el escalón inferior; p. c. *JAOS.*, p. 278, una variante del texto que nos ocupa *TS. 4, 2, 5: kāmam kāmādughe dhukya mitrāya varuṇāyaca indrayāgnaye pūṣṇa oṣadhībhyah prajābhyah*. Como de costumbre, Indra es emparejado con Agni (v. más abajo, p. 31), quien no se limita a una de las funciones. Sobre los *śūdra*, v. *Ram Sharan Shamra, Śūdras in Ancient India* (1958).

11. De este himno existen traducciones o comentarios, especialmente en A. Bergaigne, *Quarante hymnes du Rig Veda*, 1895, p. 70-71; K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, III, 1951, p. 355-356; L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, 1956, p. 123-124; W. Norman Brown, «Theories of Creation in the Rig-Veda», *JAOS.* 85, 1965, p. 33 (Cf. p. 27). F. Edgerton, «The philosophic materials of the Atharva Veda», *Studies in honor of Maurice Bloomfield*, 1920, p. 126, señaló los cambios aportados al texto *ṛgvédico* en el Atharva Veda; K.L. Janert, «Rigveda-Studien», *III.* “, 1958, p. 103-104 estudió el valor de *-sthātra* en el verso 3d; en L. Renou, *EVP.* 16 (póstumo), 1967, p. 166-167, sólo han podido recogerse algunas notas con vistas a un comentario.

- I. 1. *ahám rudrébhir vásubhis carāmy*
ahám ādityaír utá vísvádevaiḥ
ahám mitráváruṇobhā bibharmy
ahám indrāganī ahám asvínobhā.
2. *ahám sómam āhanásam bibharmy*
ahám tváštāram utá pūsānam bhāgam
ahám dadhāmi dráviṇam [AV. *dráviṇā*] *havísmate*
suprāvye [AV. *suprāyā*] *yájamānāya sunvaté.*

1. Yo soy quien viene con los Rudra, con los Vasu, con los Āditya, y con los «Todos los Dioses». Yo soy quien lleva a Mitra-Varuṇa en pareja, a ambos, yo quien lleva a Indra-Agni, yo quien lleva a los Ásvin en pareja, a ambos.

2. Yo soy quien lleva el excitante¹² Soma, yo quien lleva a Tvaṣtar y Pūsan, Bhaga. Yo quien confiere riqueza(s) a quien hace libación, al buen invocador, a quien sacrifica, a quien prensa el soma.

- II. 3. *ahám ráṣṭrī samgámanī vásūnām*
ciḡitíṣī prathamā yajñīyānām
tām mā devá vy ādadhuḥ purutrā
bhūristhātrām bhūry āvesāyantīm [AV. *-antah*].

3. Yo soy la dominadora, aglutinadora de bienes materiales, la que comprende, –la primera de los seres dignos de sacrificio. Los dioses me han distribuido en numerosos lugares (de modo que) estoy destinada en muchos sitios donde introduzco muchas cosas.¹³

- III. 4. *māyā só ánnam atti yó vipásyati*
yáḥ práṇiti [AV. *prāṇati*] *yá īṃ śṇóty uktám*
amantávo mām tá úpa kṣiyanti
śrudhí śruta śraddhivám [AV. *śraddheyám*] *te vadāmi.*

12. Renou 1967 (pero «exuberante», 1956); «en celo» (Bergaigne), «stürmisch» (Geldner), «swelling» (Brown).

13. Es la interpretación más directa: allí donde los dioses la han situado y está «destinada», la Palabra «introduce» una o varias ventajas relacionadas con su naturaleza (más abajo, p. 32- 34 y p. 34, n. 1, 4º). La variante del Atharva Veda es una tautología muy común.

5. *ahám evá svayám idám vadāmi*
jīṣṭam devébbhir [AV. devānām] utá mánuṣebhiḥ [AV.
mānuṣānām]
yám kāmāye tām-tam ugrám kṛṇomi
tām brahmānam tām řṣim tām sumedhām.
6. *ahám rudrāya dhānur á tanomi*
brahmadviṣe śarave hantavā u
ahám jānāya samādam kṛṇomy
ahám dyāvāpṛthivī á viveśa.

4. Gracias a mí come alimentos aquel cuya vista discierne, aquel que respira, aquel que escucha lo dicho. Sin darse cuenta, gracias a mí viven tranquilamente. Escucha, tú que sabes (? o «ilustre»¹⁴) lo que digo es digno de confianza.

5. Yo soy, por mí misma, quien dictamina lo que aprecian los dioses y los hombres. A quien amo, a ese, sea quien sea, lo fortalezco, lo hago *brahmán* (masc.), lo hago Vidente, lo hago muy sabio.

6. Yo soy quien, para Rudra, arma el arco, para que la flecha mate al enemigo del *bráhma*n (neutro). Yo soy quien combate¹⁵ para los hombres. Yo soy quien penetró el cielo y la tierra.

- IV. 7. *ahám suve pitáram asya mūrdhán*
máma yónir apsu antáh samudré
táto ví tiṣṭhe bhūvanāni viśvo-
tāmūm dyám varṣmānópa sprśāmi.
8. *ahám evá vāta iva prá vāmy*
ārābhamānā bhūvanāni viśvā
paró divā pará enā pṛthivyai
tāvatī mahinā sám babhūva.

7. Yo soy quien da a luz al padre sobre la cabeza de este mundo, mi matriz está en las aguas, en el océano. Desde allí me extendo a todos los mundos y al cielo, allí lo toco con la cúspide de mi cabeza.

14. «Tú que sabes» (Renou, 1956); pero «ilustre» (Bergaigne), «du Berühmter» (Geldner), «you man of renown» (Brown).

15. No hay razón para reducir *samád* al sentido de lance literario (Renou, 1967, debido a una opción que marca toda su interpretación del ṚgVeda).

8. Soplo como el viento, abarcando todos los mundos, más allá del cielo, más allá de la tierra: tal es mi grandeza.¹⁶

La estructura es evidente en todos sus puntos.

I. La primera estrofa y la primera mitad de la segunda plantean el tema del poder universal en términos *teológicos*, enumerando a dioses de quienes la Palabra dice que «camina con» ellos o que los lleva:

a) Camina con cuatro grupos de dioses nombrados, en plural, por sus nombres colectivos: los dos primeros (los Āditya, los Rudra, los Vasu) forman una lista frecuente en los himnos y rituales mientras que la relación de estos tres con el cuarto (los Viśvadeva) es más floja. El conjunto denota sin duda la totalidad de las clases divinas, concebida según un análisis tradicional.

b) Lleva a tres parejas de dioses personales designados, en variedades de duelo, por sus nombres individuales: Mitra-Varuṇa, Indra-Agni, ambos Aśvin: es decir, a los mismos dioses de Boghazköy con la forma «pareja» subrayada en el primer y tercer término por *ubhā* «ambos (juntos por naturaleza)» y extendida al segundo por la inserción (sin *ubhā*) de Agni, uno de los más importantes colaboradores ocasionales de Indra.

c) Lleva, aisladamente a: Soma, Tvaṣṭar, Pūṣan, Bhaga.

Entre los aislados del tercer grupo, dos completan la lista de parejas precedente: Tvaṣṭar, dios obrero, y Pūṣan, dios del ganado, aparecen en las mismas condiciones que Pūṣan en la fórmula de apertura del surco sagrado: dos actividades, sino inferiores al menos más comprometidas con la materia, prolongan así las actividades de Mitra-Varuṇa, de Indra-Agni, de los Aśvin. Soma y Bhaga anuncian la continuación, por ser las divinidades que corresponden a los dos términos del provechoso intercambio que define a la segunda mitad de la estrofa 2: el soma es la bebida sacrificial ofrecida a los dioses y la función de Bhaga es velar por la justa atribución de los bienes a los miembros de la sociedad; en efecto, justo después de enumerar a los dioses a quienes acompaña o lleva, la Palabra declara que ella es quien confiere el *dráviṇa*, los bienes materiales, pero que los reserva a quienes los merecen por su piedad y su exactitud en las libaciones y sacrificios (*sumva-*

16. No creo que *etāvat*, como conclusión de estos alardes panteístas, tenga un valor «limitativo» (Renou, 1957); al contrario: *tantae molis erat...*

té alude a *sóma*). Aunque este favor sea tan valorado, es sólo uno de los que otorga Vāc, aparentemente aquel al que da más importancia: sólo concierne personalmente a Soma y Bhaga, al culto y su retribución. Ahora bien, Vāc «lleva» también a los demás dioses enumerados antes de Bhaga (que es por su parte uno de los Āditya, junto a Mitra y Varuṇa) y otorga favores que evocan los nombres de estos dioses. ¿Qué favores?

II. La segunda y tercera parte responden precisamente a esta pregunta. Primero (estrofa 3) Vāc empieza definiéndose *en sí misma*, al margen de sus relaciones con los dioses que acaba de nombrar y sus relaciones con los hombres que detallará a continuación. Lo hace con una doble afirmación:

a) se adjudica en dos versos tres cualidades que justifican su prelación a la «primacía en el culto»: es soberana («regna-trix»), y tiene las dos ventajas que permiten sus acciones: constituye acumulaciones de bienes; es la inteligencia misma;

b) esta soberanía se manifiesta, como podemos esperar de los enunciados teológicos de la primera estrofa, en varios ámbitos: la diosa es destinada (raíz *sthā-*) a numerosos sectores de actividad y por tanto capaz de aportar allí (raíz *viś-* en causativo) numerosas ventajas.

III. De hecho, estos ámbitos son tres en total, caracterizados por tres estrofas (4, 5 y 6), empezando por los que ya han sido destacados en la segunda mitad de la estrofa 2 —y en cada uno de estos tres ámbitos, Vāc encuentra *al hombre, sólo encuentra hombres*, en cuyo provecho actúa. En resumen: 1.º, yo soy —dice— quien alimenta a todos los vivos («que respiran») razonables («cuyo ojo discierne») y que practican el lenguaje y les aseguro un establecimiento estable y tranquilo; 2.º yo soy —prosigue— por ser fundamentalmente la palabra sagrada, quien hago a los sacerdotes y los videntes, fuertes¹⁷ y sabios;¹⁸ 3.º, yo soy —conclu-

17. Mientras el sustantivo *ójas* «fuerza» pertenece estadísticamente, en una proporción aplastante, a la función guerrera, no ocurre lo mismo con el adjetivo *ugrá*, v. IR., 1969, p. 88, n. 1).

18. Nótese el adjetivo *sumedhás* caracterizando diferencialmente a hombres de primera función, como *medhásātaye* «para alcanzar la sabiduría» la caracteriza en la

ye— quien arma el arco mortífero para Rudra, el adversario mítico de los demonios, contra el «enemigo del brahman», y quien combate para los hombres.

Estas son las tres situaciones en las que Vāc declara aportar a los hombres ventajas esenciales. Pero como recuerda el último verso de la estrofa 6, verso de transición, no sólo le interesan los hombres: ha penetrado y ocupado el cielo y la tierra.

IV. Con estas últimas palabras la diosa, superando a la humanidad, hace gala efectivamente de un amplio panteísmo que sirve de conclusión; llena las aguas, los mundos, el cielo, la tierra, e incluso lo que está más allá del cielo y la tierra.

Así, las estrofas 4, 5 y 6 —las únicas, con la segunda mitad de la 2, que conciernen a la humanidad— están dominadas respectivamente por: el sustantivo *ánna* «alimento» y la raíz *ḷsi-* «vivir instalado, tranquilo y próspero»;¹⁹ los nombres de las dos variedades del hombre sagrado, *brahmán* y *ṛṣi*; las expresiones *dhánur ā tanomi*, «tenso el arco», y *samádantḥ ḷṣṇomi* «combato». Aquí están señaladas (en orden 3, 1, 2) las tres actividades que, en esa época de la historia de la India, se consolidan en clases sociales, «Lehrstand, Wehrstand, Nährstand», como se dice a veces sacrificando la exactitud por la asonancia. Por otra parte, por poco que se ocupe uno de la mitología védica, en seguida se ve que *brahmán* y *ṛṣi* remiten a la zona de Mita-Varuṇa, *samád* a la del combatiente Indra, *ánna* y *ḷsi-* a la de los serviciales Aśvin. Los tres «lugares» en los que la diosa sitúa sus tres favores son pues aquellos en los que actúan los dioses nombrados por parejas desde la estrofa 1 (cd), —«los dioses indios de Boghazköy».²⁰

tríada de 7,66, 8: «este poema (está compuesto) con vistas a la riqueza, el oro (*rāyā hiranyayā*), con vistas a la fuerza (*śāvase*) que aniquila al lobo (o al enemigo); este (poema) inspirado (está compuesto) con vistas a alcanzar la sabiduría (*medhásātaye*)».

19. Sobre esta raíz, véase bibliografía en A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins* II, 1950, p. 226 (§ 603a).

20. Completaremos la explicación de este texto con las observaciones siguientes:

1) El análisis expuesto permite comprender por qué el Atharva Veda desplazó a la estrofa 2: toda la estructura concerniente a las tres funciones se halla agrupada sin in-

Así, en el himno especulativo como en el ritual del surco sagrado, la lista de dioses que nos ocupa se basa en el reconocimiento de las tres funciones —administración de lo sagrado, acción guerrera, economía— cuya armonía jerarquizada es necesaria para que viva la sociedad; estas son las tres funciones que, en diversos puntos del ámbito indoirano —especialmente en el conocido cuadro indio de los brāhmaṇa, kṣatriya y vaiśya—, produjeron un reparto, efectivo o ideal, de los hombres en sacerdotes, guerreros y productores (estos últimos precisados según la economía del momento). Volviendo al tratado de Boghazköy, queda saber si es al conjunto de su pueblo ya organizado en estas tres clases al que el rey KURtizava compromete con los nombres de sus protectores respectivos, o si bien es, abstractamente, al sistema de funciones que presiden estos dioses. Dicho de otro modo, ¿en caso de perjurio, acepta que el equipo divino lo castigue en sus sacerdotes, sus guerreros, sus

terrupción; pero una vez iniciado el desarrollo cósmico, el nuevo lugar asignado a esta estrofa no es satisfactorio.

2) En este caso no es necesario buscar, como hicimos en ocasiones con el verso 3c, alusiones a otras clasificaciones védicas de las variedades de palabra o ruido: en particular, en todo el himno nada evoca la voz de ningún animal.

3) El hecho de que Vāc, «Verbum», se presente como el fundamento de toda cosa explica muy bien, en las estrofas relativas a los hombres, la multiplicidad de referencias a la audición y a la palabra (o al ruido): «oír» como una de las tres características de la vida (4 b); orden de escuchar lo que declara Vāc (4 d); esta misma palabra apreciada por dioses y hombres (5 ab); ¿quizás una glorificación del arco (6 a) por el efecto sonoro del tiro?

4) La acción de la palabra con tres niveles funcionales está bien precisada: condicionar la alimentación (sin duda mediante la ganadería y la agricultura, los intercambios y la cocina organizados, por tanto «hablados»), es el fundamento del culto y la sabiduría (por sus prescripciones formuladas y transmitidas, sus textos sagrados), domina la guerra (mediante las órdenes, las exhortaciones, las injurias, el *barritus* en la contienda).

5) En la estrofa 3, es probable que *rāṣṭrī*, al mismo tiempo que el poder real (véase Renou 1967) evoque también, por oposición a los dos adjetivos que siguen inmediatamente, a la segunda función de la que normalmente proceden los reyes (cf. *rājanyā* como sinónimo de *kṣatriya*; *kṣatrā* como concepto bipolar, a la vez «poder temporal» y «esencia de la función guerrera»); *ŚB.* 13, 1, 6 y 3 para explicar el contrario del masculino cercano *rāṣṭrin*, elige el adjetivo *abalā* «sin fuerza»; en todo caso estas palabras védicas *rāṣṭrī*, *raṣṭrin*, nombres de agente, son más ilustrativas que *rājan*: representan al rey no sólo en su rango sino en el ejercicio concreto de su poder.

productores diferenciados, o bien que haga fracasar sus rituales, que le infrinja la derrota y la hambruna? La respuesta depende de la idea que nos hacemos de la sociedad védica y prevédica, de la antigüedad y el grado de realidad que atribuimos al marco social destinado a encarnarse más tarde en los varṇa. Desde el punto de vista de la ideología —la única cosa accesible a través de textos como éste— la diferencia es menor: la lista tripartita de Boghazköy y sus correspondientes védicos atestiguan en todo caso un análisis racional de las tres actividades que, bajo el control de los dioses competentes, concurren (condiciones necesarias y sin duda suficientes) en el éxito, la supervivencia de una sociedad y, puesto que es un rey quien habla, de un Estado.

¿De un Estado, de una mera sociedad de hombres? Desde luego que no. Los dioses de las tres funciones que acaban de ser identificados en el *RgVeda* no sólo se interesan por los hombres, desempeñan cometidos cósmicos en los que, claro está, conservan sus características funcionales, —y ello es tanto más obvio cuanto que, debido a la existencia de los demonios, la sociedad divina lleva una vida difícil, comparable a la de los mortales.

Esta consideración nos remite a la primera estrofa del himno especulativo, donde hasta ahora hicimos abstracción de la relación entre ambas enumeraciones, la de los grupos divinos de nombre genérico y la de las parajes divinas de nombre individual. ¿Qué representa la tríada formada por los Āditya, los Rudra y los Vasu?²¹ ¿En que concepción descansa este cuadro de las principales «clases» de la sociedad divina? Razones convergentes nos incitan a reconocer en éste a otra proyección en lo invisible del mismo modelo social, el que los hombres de entonces deseaban o realizaban por sí mismos.²²

21. Sobre las relaciones de estas tres clases divinas con los ViśveDeva «los Todos los dioses», no cambiaría casi nada de *JMO.* IV, p. 155-161, ni de las proposiciones romanas (sobre los Quirites) siguientes, p. 161-170; pero ya no escribiría las p. 137-154: véase *IR.*, p. 209-223; todo lo precede a la p. 137 ha sido sustituido por las dos primeras partes de *ME.* I, 1968. El nombre *Viśvedeva* (*Viśva*- excepcionalmente en este caso) tiene dos usos (Renou, *EVP.* 4, p. 1): la totalidad de dioses; un grupo especial compuesto sin duda por elementos indistintos sacados de los tres grandes grupos (Āditya, Rudra, Vasu), una especie de plebe divina.

22. Interpretación adoptada por Renou, *EVP.* 4, p. 41.

1.º Como los Āditya a menudo son llamados los «reyes» y, de hecho, regentan el universo, Aber Bergaigne los llamó «dioses soberanos»; este nombre es excelente a condición de que no desdibuje en nuestras mentes occidentales el carácter esencialmente sagrado, los vínculos sacerdotales de esta soberanía. Los principales son Mitra y Varuṇa, es decir, los mismos dioses que abren la lista de dioses individuales que estudiamos.²³

Tomados colectivamente, los Rudra son una especie de doblete de los Marut, la tropa de jóvenes guerreros atmosféricos enzarzados en esa batalla que es la tormenta, —sin duda proyección en el más allá de las bandas de *mārya* o especialistas de la guerra, que desempeñaron un gran papel en la expansión de los Aryas. Es decir, que actúan al nivel de Indra en tanto que combatiente y fulgurante. La solidaridad de estas diversas figuras es subrayada por el hecho de que los Marut, compañeros habituales de Indra, son llamados «hijos de Rudra».

Por ser poco más que un nombre, los Vasu son difíciles de caracterizar, aunque se trate de un nombre significativo: es el plural masculino del adjetivo cuyo uso dominante en el R̥gVeda es, en plural neutro, *vásū*, *vásūni*, designando a los bienes materiales.²⁴

Sin duda no es casualidad que dos de estas palabras aparezcan de nuevo en la continuación del himno, cada una con su valor funcional preciso: la Palabra dice (str. 3), que es *saṃgāmanī vāsūnām* «aglutinadora de bienes materiales, de riquezas» y (str. 6) que tensa el arco *rudrāya* «para Rudra», considerado como el típico vencedor de los demonios y los bárbaros (de los enemigos del brahmán).

2.º Una segunda razón confirma ésta. En la enumeración usual «los Āditya, los rudra, los Vasu», un término es eventualmente sustituido por el término homólogo de la enumeración de los dioses individuales, —en ocasiones Indra es presentado en pareja, como en el himno especulativo, con uno de sus colaboradores ocasionales, o sustituido por su banda guerrera, los Marut; así:

R̥V. 5, 51, 10: los Āditya, *Indra-Vāyu*, los Vasu;

23. Sobre los Āditya, véase más abajo cap. I y II.

24. *vāsavaḥ* pl. masc. designa ora el conjunto de dioses, ora el grupo de los Vasu, Renou, *EVP.* 12, p. 75.

AV. 8, 1, 16: los Āditya, *Indra-Agni*, los Vasu;
AV. 6, 74, 3; 9, 1, 3-4; 10, 9, 8: los Āditya, los *Marut*, los Vasu;
AV. 5, 3, 9: los Āditya, los Rudra, los *Aśvin*.

Es evidente que estas variantes eran consideradas equivalentes al original.

3.º Finalmente, algunos textos litúrgicos prueban que este valor clasificatorio de la tríada de grupos divinos era percibido: cada grupo es solicitado para obtener un favor de su especialidad. Así, la invocación de ŚB. 1, 5, 1, 17:

*vasūnām rātau syāma | rudrānām urvyāyām svādityā aditaye
syāmānehasaḥ.*

¡Concédasenos la generosidad de los Vasu, la extensión de los Rudra! ¡Concédasenos los favores de los Āditya para Aditi (o: para la *ā-diti*, la ausencia de vínculos, más místicos que materiales) en inocencia (o seguridad) mística!²⁵

4. Las listas canónicas de dioses de las tres funciones

Los textos que acaban de ser comentados, como varios de los citados en el primer Apéndice, tienen otras enseñanzas que señalaremos brevemente.

1.º La lista de Boghazköy y —en cuanto a los términos homólogos— la del ritual del surco sagrado son la forma más reducida que pueda concebirse (con una variante todavía más simple en la que sólo Varuṇa representa el primer nivel). Pero la lista del himno RV. 10, 125, con «Indra-Agni» en el segundo nivel, así como varios que constan en el apéndice (con Indra-Agni, Indra-Vāyu), muestran que formas más ricas eran admitidas y comprendidas. En el primer nivel, otros Āditya (Aryaman, Bhaga) podrían unirse a Mitra-Varuṇa (o sólo a Varuṇa),

25. A. Bergaigne, *JA*. 1884, 1, p. 211-212, estudió la variedad de seguridad o inocencia que designa *anehās*; en la gran mayoría de casos, el RgVeda aplica la palabra como adjetivo a personajes o actos sagrados.

eventualmente con su madre Aditi; o también, un dios más especializado en la protección de ciertos sacerdotes, Bṛhaspati, podía presentarse o incluso ocupar todo el lugar. En el segundo nivel, Indra podía ir acompañada por uno u otro de los dioses que lo suelen ayudar en sus hazañas, por ejemplo Viṣṇu. En el tercero, los benefactores Ásvin podían ser reforzados por diversas divinidades interesadas respectivamente en un aspecto particular de la abundancia o la fecundidad, especialmente por la diosa-río Sarasvatī quien, aun activa en los tres niveles (como la Vāc del himno, por otra parte asimilada a Sarasvatī en ciertas especulaciones) residía fundamentalmente en la tercera.²⁶

Del mismo modo, el orden de presentación de las funciones no siempre es el orden jerárquico: así, las estrofas 4, 5 y 6 del himno *RV.* 10, 125 las consideran en el orden 3, 1, 2 (y las estrofas correspondientes de la variante del AtharvaVeda, en el orden 1, 3, 2) situando en última posición la función guerrera. A la inversa, se justifica sobradamente el paso de esta misma segunda, en forma Indra-Vāyu, a la cabeza de la lista: Vāyu, por naturaleza un «dios primero» en rituales y mitos, trae consigo a Indra.

Estos enriquecimientos, flexibilizaciones e incluso sustituciones no desfiguran el cuadro canónico, como tampoco los complementos ajenos a la estructura de las tres funciones que, como hemos visto, a veces la prolongan sin invadirla. Tan sólo muestran que la ciencia sagrada, analizando cada uno de los tres niveles funcionales, practicaba subdivisiones cada una de las cuales tenía su o sus patrones diversos, en resumen, su teología, cargada o no de mitología.

2.º A pesar de las consideraciones precedentes, es estadísticamente evidente que, en las épocas en las que fueron compuestos los himnos y fijados los rituales, la lista que consideramos ya no era la expresión dominante de la teología de las tres funciones, como creemos que lo era todavía entre los príncipes arya de Mitani. Los dioses propiamente litúrgicos Soma y Agni son quienes de hecho tutelan la clase y la actividad de los sacerdotes; sin duda debieron tener una gran importancia desde los tiempos indoiranios, pero el papel atribuido a sus homólogos iranios Haoma y Ātar, sobre todo al primero, muestra sus límites. A pesar del lugar todavía eminente que Mitra y Varuṇa ocupan en los

26. *ME* 12, p. 103-107, y ya *Tarpeia* 1947 p. 45-60.

Brâhmaṇas, son desde entonces la parte más vulnerable del viejo edificio, la más amenazada por las evoluciones y revoluciones religiosas venideras en la literatura védica en prosa y la epopeya, y mediante las cuales se incorporarán los futuros elementos de la Trimūrti: en la epopeya, los Āditya, incluso los dos principales, Mitra y Varuṇa, aparecen empobrecidos y poco coherentes. Finalmente, en el tercer nivel, los Āsvin tienden desde el ṚgVeda a liberarse del valor clasificatorio y a llevar autónomamente una mera existencia de buenos taumaturgos; ocasionalmente, los hallaremos más tarde relacionados con la clase de los śūdra, ajena a las clases arya.

3.º Al contrario, salvo los dioses, el cuadro de la ideología tripartita ha sobrevivido, prosperado incluso, y se ha enriquecido con nuevos materiales, basándose en el sistema de las tres varṇa arya que, desde las partes tardías del ṚgVeda ha seguido desarrollándose. Pero subsisten aplicaciones épicas muy antiguas, independientes de los varṇa: así, en la epopeya, los nietos de Yayāti, todos reyes, sobresalen diferenciadamente uno por sus riquezas, el segundo por sus cualidades guerreras, el tercero por una práctica asidua de los sacrificios y el cuarto por coronar estas ventajas tradicionales con una inquebrantable entrega a la verdad.²⁷

Directamente o mediante la especificación de los varṇa, los pensadores a menudo han relacionado la estructura de las tres funciones con otras tríadas de significado y origen diferente —nada más común en el mundo de los cuadros ternarios—, otorgándoles de forma más o menos estable una coloración trifuncional: por ejemplo, las tres partes superpuestas del mundo (cielo, atmósfera, tierra); el sistema de los tres «hijos», *guṇa*, urdimbre de todo lo demás (*sattva*, *rajas*, *tamas*);²⁸ la jerarquía de valores morales (*dharma*, *artha*, *kāma*), la teoría de los fuegos sacrificiales (fuego del amo de la casa, fuego de defensa, fuego de las ofrendas), los principales colores (blanco, rojo, negro), etc.²⁹

27. Véase *ME*. II, tercera parte.

28. «Hilos que, enrollados, hacen la cuerda» (Nadou).

29. Los niveles del mundo, *JMQ*. I, p. 65 (así *AB*. 7, 1, 5, 2-3: los Vasu y este mundo, los Rudra y la atmósfera, los Āditya y el «yonderworld»; los *guṇa*, *ibid.* p. 64; los principios psicológicos, *ibid.* p. 260 (y *ME*. I2, p. 94-95); los fuegos del sacrificio (en último lugar *RAA*.2, p. 319-326, y *FR*. p. 61-68); los colores *RIER*, p. 45-52.

5. *Destino de los dioses de la lista canónica en el Avesta postgático*

Según parece ya no se discute que la estructura ideológica de las tres funciones, en su forma más general, fuese familiar a los indoiranios indivisos. Lo dejan claro varios pasajes del Avesta gático y no gático³⁰ y, en el caso de los escitas descritos por Heródoto, la leyenda de los tesoros-talismanes útilmente glosada por Quinto-Curcio.³¹ En particular los iranianos de Irán conocían, al menos en teoría, una división social en clases, *pišθra* –sacerdotes, guerreros y ganaderos-agricultores, ulteriormente completados por una clase de artesanos– coincidente con los tres *varṇa* *arya* de la India; los principales fragmentos de la epopeya de los héroes Nartos, recogidos hace poco más de un siglo entre los osetas del Cáucaso, últimos descendientes de los escitas, se desarrollan en el interior de tres familias (*ærtæ Narty*) definidas respectivamente por la inteligencia, el valor guerrero y la abundancia.³² Debemos admitir pues que ya los antepasados comunes de los indios e iranianos pensaban su organización social en este marco, sin que obviamente sea posible determinar hasta qué punto y de qué forma la teoría era aplicada: el método comparativo aquí practicado puede descubrir representaciones, no reconstituir hechos.

Los análisis y las comparaciones precedentes obligan entonces a plantear un problema más preciso. Han revelado, en conformidad con esta ideología, una estructura teológica expresada en un grupo, una lista canónica de divinidades a las que, en lo que concierne a los indios, el tratado de Boghazköy asegura la antigüedad y la importancia: sin duda ya estaba consolidada, era tradicional, cuando en el siglo XIV antes de nuestra era KURtizava la utilizó para comprometerse con toda sus consecuencias o con todo su pueblo. ¿Usaban ya esta lista canónica, como ideología, los indoiranios indivisos? En ese caso, ¿qué fue de ella en la rama irania de la familia?

30. P. e. *Yašt* 5, 85-87.

31. Heródoto 4, 5-6; Quinto-Curcio 7, 8, 18-19; véase en último lugar *ME*. I2, p. 446-452.

32. Las familias fundamentales son las únicas reunidas y alojadas en la montaña de los Nartos que ocupan totalmente: la cima, el medio y la falda. Con ocasión de otros episodios épicos, son nombradas otras familias (las *Acætæ* p. e.), pero siguen siendo exteriores a las *ærtæ Narty*, a las «Tres Nartas», *ME*. I2, p. 457-471.

El panteón de los iraníes más antiguos, el que conocieron los reformadores como Zoroastro,³³ a cuya sombra crecieron y que fue uno de sus temas de reflexión, no nos es directamente accesible: en ningún documento queda constancia; sólo aparece el resultado de las complejas operaciones teológicas que implica toda «reforma». Pero este resultado aparece bajo varias formas, para ser exactos en dos estados principales: por una parte, el pensamiento original de Zoroastro expresado por las Gâthâs, donde el monoteísmo reina absolutamente, donde, bajo Ahura Mazdâ, ninguna de las personas divinas de nombres tan védicos fue retenida como dios ni como demonio; por otra parte, el resto del Avesta, donde la teología de las Gâthâs sigue siendo preeminente pero donde, con el nombre de Yazata, «seres dignos de sacrificio», son admitidas un buen número de divinidades muchas de ellas con nombres conocidos en los Vedas. No nos corresponde examinar aquí estos dos aspectos del zoroastrismo en toda su amplitud, ni tratar sus cronologías relativas. Nuestro tema es puramente teológico: saber si de alguno o ambos de estos dos aspectos, el gâtico y el no gâtico, se deduce que las reformas iraníes partieron de un politeísmo centrado, como el de los más antiguos indios y paraindios del Éufrates, en la estructura jerarquizada cuya forma india es «Mitra-Varuṇa, Indra, los dos Nāsatya», eventualmente acompañados por una diosa trivalente.

33. Por no ser esta obra una historia de las religiones iraníes no tomo partido sobre puntos importantes, pero que no alteran en nada el problema aquí tratado: ¿a quién alude el nombre de Zoroastro?, ¿a un individuo o a un grupo? ¿Es su acción la prolongación de las reformas anteriores? ¿Heredó en particular un «Ahura» supremo, o incluso único? Tampoco pretendo discutir las fechas, lugares y causas de la reforma zoroástrica, ni la reintroducción en la religión reformada de divinidades como *Miθra*, *Vərəθrağna*, *Anâhitâ*. No opondré pues nada las recientes novelas que han sido publicadas al respecto, especialmente por el Sr. Ilya Gershevitch, en la introducción de *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959: Zoroastro como profeta de estatura bíblica, cuyos sacerdotes a la vez maquiavélicos y volterianos intrigan alrededor de los Aqueménidas, es un fragmento de «historia» sin secretos para este autor. Sin embargo, es más seguro recurrir a las exposiciones, clásicas y bien informadas, de Geo Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen* 1, 1954, p. 16-83; 2, 1955, p. 47-134, y *Die Religionen Irans*, 1955 (trad. *Les religions de l'Iran*, 1968); Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* = *Mana* 1, 3, 1962. Tampoco pretendo tomar partido sobre las relaciones entre la religión de los primeros aqueménidas, en especial de Darío, y el zoroastrismo.

Consideremos para empezar el segundo zoroastrismo. Llama la atención desde el principio por una distribución significativa de los términos. Aparecen todos los nombres de los dioses de la lista canónica india, excepto Varuṇa, de quien muchos exégetas piensan que es abarcado por la perífrasis Ahura Mazdā, el «Señor Sabiduría». Pero unos aparecen como dioses y otros como demonios, según una división que separa la primera función de las otras dos y, por tanto, sugiere que los teólogos han trabajado en efecto a partir del cuadro trifuncional:

ṚGVEDA Nombres de dioses	AVESTA NO GÁTICO	
	Nombres de dioses:	Nombres de demonios:
I. VARUNA MITRA	<i>gran dios:</i> AHURA MAZDĀ	
	<i>yazata:</i> MIΘRA	
II. INDRA		INDRA
III. Los dos NĀSATYA		NĀNHAIΘYA

Así, los teólogos que, sin duda algunas generaciones después de Zoroastro, reintrodujeron a los dioses funcionales en la religión reformada, sólo retuvieron como dioses a los de la primera función: como sin duda pertenían ellos mismos a alguna expresión sacerdotal de esta primera función –al igual que Zoroastro, quien se declara *zaotar*, sacerdote [véd. *hótar*]– sólo podían concebir la purificación de la religión, «la reforma» como extensión a todos los niveles de la ideología y la moral propias de la suya. Los dioses de los otros dos niveles, que garantizaban conductas e ideales diferentes, divergentes, amenazadores pues para la reforma, los de una aristocracia militar violenta y turbulenta, y los de un campesinado ávido y terrenal, fueron rechazados, condenados, puestos en la picota; se convirtieron en los ejemplos típicos de esos *daēva* que sin perder el nombre indoiranio de los dioses (véd. *devá*)³⁴ adoptaron rango y papel de demonios.

34. Ahora tenemos la prueba de que esta alteración del sentido de **daiva* no es iranio común: los escitas no la aplicaron a juzgar por el compuesto oseto peyorativo *ævdīv*

Más aún, estos *daēva* típicos no son simplemente demonios, ni demonios aislados. Son especies de archidemonios, solidarios, y este privilegio a contrapelo nos lleva a la segunda parte del problema, la que concierne al zoroastrismo puro de las Gâthâs. Cuando el teólogo Zoroastro eliminó a todos los dioses salvo al Señor Sabio/Sabiduría ¿acaso no retuvo nada del análisis trifuncional de la sociedad y el mundo representado entre sus primos de la India por la coyuntura «Mitra-Varuna, Indra, los dos Nāsatya»? En 1945 respondí a esta pregunta en mi libro *Naissance d'Archanges* del que si bien varios pasajes serán retocados en una próxima edición, la argumentación sigue siendo válida. Ésta fue rápidamente aceptada, corregida, afinada por muchos iranzantes considerables, rechazada por algunos otros, a veces con una ira y un desprecio poco habituales en nuestros estudios.

6. *Trasposición de la lista canónica a las Gâthâs: los Aməša Spənta*

En el zoroastrismo no gático, los dioses funcionales excomulgados, Indra y los Nānhaiθya –con la intercalación de un Saurva, que lleva el mismo nombre que el dios indio Śarva (Rudra)– son incorporados en este orden a una lista de seis archidemonios cuya razón de ser es oponerse término por término a una lista de seis «buenas» figuras, a veces llamadas en Occidente «los arcángeles», provenientes de la teología de las Gâthâs de la que son incluso una de las piezas esenciales. Adoptadas por el zoroastrismo postgático, aparecen bajo el nombre colectivo de Aməša Spənta, «Inmortales Benefactores (o Eficaces)», con un orden de enumeración fijo y en un lugar de honor: inferiores sólo al Señor Sabiduría, en las listas de seres sobrenaturales están situadas antes de todos los dioses restaurados. ¿Quiénes son estos Aməša Spənta?

Sin duda la lengua de los poetas gáticos es de las más oscuras; su sintaxis, retórica y poética son originales, por no decir más, y su vocabulario, a pesar de numerosos trabajos eruditos, no ha sido completamente dilucidado. Afortunadamente, su teología no es del todo presa

(de **apa-daiva*), nombre de brujo, literalmente «el que está al margen de los **daiva*»: Dumézil *daiva en ossète*, *Paideuma* 7 (*Festschrift H. Lommel*), p. 47-48, revisado en *Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, p. 295-298.

de las incertidumbres o enigmas de la traducción literal: al menos, los nombres de las Entidades son claros y sencillísimas observaciones exteriores revelan lo esencial de sus articulaciones.

1.º El cuadro de las frecuencias con que se mencionan las Entidades muestra que la importancia relativa que los autores de las Gâthâs atribuían a cada una concuerda exactamente con el lugar que debía ocupar en la jerarquía canónica del Avesta postgático; resulta pues que si bien esta jerarquía no es declarada en los poemas, por un orden enumerativo que excluía al género literario, ya existía en la época en que éstos fueron compuestos;³⁵ resulta también que no era arbitraria, sino fundada en la naturaleza de los conceptos divinos que reúne.

2.º La mayor o menor frecuencia de las presencias conjuntas de varias Entidades (dos, tres) en el interior de una misma estrofa revela afinidades o indiferencias que sólo pueden resultar de la definición o el oficio de cada cual.

3.º Alusiones precisas, reconocidas desde hace tiempo, permiten afirmar que el elemento material que, en el Avesta postgático, es confiado diferencialmente a la tutela de cada uno de los Aməša Spənta, le era asociado desde las Gâthâs:

<i>Entidades</i>	<i>Elementos materiales</i>
1. <i>Vohu Manah</i> (el Pensamiento Bueno)	el bovino
2. <i>Aša Vahišta</i> (el Orden muy Bueno)	el fuego
3. <i>Xšaθra Vairya</i> (el Poder Deseable)	los metales
4. <i>Spəntā Armaiti</i> (el Eficaz Pensamiento Piadoso)	la tierra
5. <i>Haurvatāt</i> (la Integridad, la Salud)	las aguas
6. <i>Amərətāt</i> (la No Muerte, la Vida)	las plantas

Estas entidades son presentadas como aspectos más o menos personalizados del Dios único, o como sus primeras criaturas y sus princi-

35. Dudo que el término *baga*, en un pasaje de la gran inscripción de Behistun, designe a los Aməša Spənta, a pesar de Gershevitch, *JNearEasternSt*, 23, 1964, p. 18; pero este autor dio motivos para pensar que, desde el tiempo en que fueron compuestos las Gâthâs, el nombre colectivo Aməša Spənta era practicado, aunque no se conozcan usos, *The Avestan Hymn to Mitra*, p. 10-11, 163-166.

pales ayudantes. Sus nombres provienen de un repertorio religioso de abstracciones también presentes en el R̥gVeda con su *ṛtá*³⁶ por ejemplo, el Orden justo –cósmico, ritual, moral–, que corresponde al gático *aša*, al antiguo persa *arta*-. El procedimiento mediante el cual estas abstracciones se convirtieron en personas activas no es menos antiguo: en efecto, a los indios más antiguos –como por otra parte a los demás indoeuropeos, de los hititas a los latinos, de los griegos a los celtas– les gustaba dar vida a los derivados que aportaba a su lengua una abundante reserva de sufijos abstractos.

Pero ello sólo concierne a la forma y no explica lo esencial: ¿por qué se eligieron estas seis abstracciones y sólo éstas?, ¿y por qué fueron reunidas, cristalizadas en este orden? ¿Por qué fueron apartados, por ejemplo, el Saber, la Previsión, la Habilidad, la Voluntad, la Inmensidad, y otros tantos atributos no menos importantes? En especial, ¿por qué al final de una lista con tan pocos términos se permitieron el derroche que supone la yuxtaposición de dos Entidades acabadas en *-tāt* que prácticamente duplican su empleo? Evidentemente la elección siguió una intención y ni siquiera en el interior del margen permitido por dicha intención fue totalmente libre –dicho de otro modo, respetó un modelo: ¿cuál?

1.º Hace tiempo que la pareja final de nombres asonantes Haurvatāt-Aməratāt fue relacionada con los indisociables gemelos védicos, los Nāsatyā o Aśvin³⁷ quienes, entre otras cosas, se ocupan de proteger físicamente a los hombres y los animales, especialmente contra la enfermedad y la muerte: otorgan salud y vitalidad, rejuvenecen a los ancianos, acaban con la esterilidad; «médicos» entre los dioses, en los rituales son asociados a la «medicina», la diosa-río Sarasvatī. Además, aunque los nombres de las dos Entidades zoroástricas sean del género femenino, no olvidemos que, al margen de la tradición sacerdotal, estaban representadas como seres masculinos pues «ellas» reaparecen en la tradición judeomusulmana en forma de los ángeles Hārūt y Mārūt, héroes de una audaz aventura galante en la que son burlados por una

36. El complejo semántico que designa *ṛtá*, literalmente «lo Ajustado», va del Orden general a lo Verdadero (bibliografía de *ṛtá* desde Oldenberg, 1915, en Renou *EVP*, 3, p. 50). Etimológicamente, en los vocabularios indoeuropeos más conservadores, lo verdadero es ora lo que está (bien) ajustado, ora lo que es real y no ilusorio (ved. *ṛtá*, *satyá*); ἀληθής, *uērus*, etc., se basan en otras imágenes.

37. Así, J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, p. 114-115.

mujer, una Nahid, quien no es otra que la antigua diosa Anāhitā; ahora bien, esta aventura se parece mucho a una de las principales leyendas de los Nāsatyā védicos donde la virtuosa Sukanyā desbarata su plan para que el encuentro sea fortuito.³⁸

2.º En la tercera fila, Xšaθra es la misma palabra que, desde los tiempos indoiranios, caracteriza a la segunda función: en la India, *ṛṣatrá* es su principio, como *bráhman* (neutro) es el principio de la primera y *vís* el principio de la tercera; en el sistema de los varṇa, los guerreros son nombrados por el derivado *ṛṣatríya* y, en los rituales, Indra es el dios *ṛṣatríya* por excelencia, el modelo de los *ṛṣatríya*. Para los osetos, de las tres familias de héroes Nartos, la definida diferencialmente por el valor guerrero y que de hecho ha producido los combatientes más importantes, es la de los *Æxsærtægkata*, nombre derivado del sustantivo *æxsar(t)* que es la culminación regular del iranio común *xšaθra* y significa «bravura, heroísmo».³⁹ Pero, al mismo tiempo, el védico *ṛṣatrá* designa, junto a la clase militar de la que suelen provenir los reyes, el poder, la realeza temporal. Con esta acepción soberana se reequilibró el *xšaθra* de la reforma zoroástrica dirigida en parte contra la autonomía, la moral especial de la clase militar —y ello hasta el punto de que buenos traductores de las Gāthās pensaron poder traducir el término por «Reino», con resonancias comparables a las que los Evangelios dan a esta palabra. El elemento material asociado a la entidad Xšaθra es, como ella misma, ambiguo: es el «metal», en todas sus variedades, tanto los metales preciosos propios de los hombres poderosos como los metales vigorosos —ciertos textos explicitan y desarrollan este punto— con los que se hacen las armas.⁴⁰

38. NA. p. 159-170; esta interpretación fue confirmada y desarrollada por el P. J. de Menasce «Une légende indo-iraniennne dans l'angéologie judéo-musulmane: à propos de Hārūt-Mārūt», *Études Asiatiques (Revue de la Société Suisse d'Études Asiatiques)* 1, 1947, p. 10-18; buen resumen de H. Ch. Puech, *RHR.* 133, 1947-1948, p. 221-225.

39. NA., p. 136-156. L. H. Gray, *The foundation of the Iranian Religion*, 1929, p. 47, ya propuso la derivación de Xšaθra Vairya a partir de Indra.

40. Véase p. e. *Le livre de Zoroastre (Zaratusht Nāmak)*, ed. y trad. por F. Rosenberg, 1904, p. 36, § 31 donde el Amshaspand Shahriver asigna a Zoroastro esta misión: «Recomienda a todos los portadores de un arma, espada, flecha, maza o lanza mantenerla en buen estado y cuidar que no se oxide, pues la vida del enemigo depende de ella; cuando la ve (en buen estado), se muere de miedo. Cuando un arma está bien cuidada, durante el combate brilla como el sol. No prestes tu arma al enemigo, pues des-

3.º Encabezando la lista, las dos Entidades Vohu Manah y Aša Vahišta son mencionadas conjuntamente de un modo menos automático que Haurvatāt y Amərətāt, pero con una frecuencia que no deja lugar a dudas sobre su afinidad, confirmada además por la comunidad de epítetos: *vahišta* es el superlativo de *vohu* «bueno». La palabra *aša*, como recordamos más arriba, sitúa esta pareja en el ámbito del *ṛtá* védico, es decir, el de los Āditya, empezando por Mitra y Varuṇa. Para precisar esta constatación, en el capítulo siguiente examinaremos la articulación de Mitra y Varuṇa en la India; pero recordemos que, en 1926, sin vislumbrar la explicación de conjunto reconocida hoy en día, un observador perspicaz, Arthur Christensen, señaló el parentesco tipológico de Vohu Manah con el Miθra del Avesta postgático y todavía más con el Mitra védico.⁴¹ En la misma línea de reflexión y ateniéndonos a los datos estadísticos, señalemos que el orden de enunciación, primero Vohu Manah y después Aša, reproduce el orden de los términos del compuesto védico y paraindio *MitrāVarunā*; como sabemos, este orden se basa en una mera conveniencia mecánica –el término más breve debe ir antes– y no obsta para que en el RgVeda, Mitra sea nombrado solo con menos frecuencia que Varuṇa; ahora bien, la misma relación se observa en la lista gática: en las 179 estrofas que contienen nombres de Entidad, Vohu Manah sólo aparece sin Aša 11 veces, mientras que Aša sin Vohu Manah aparece 30 veces (contra 54 men-

pués, cuando llegue la hora del combate, te hará falta. Transmite este mensaje íntegro a los pueblos de un extremo al otro de la tierra.» En *Dēnkart* 3, 134, los medios materiales de Xšaθrevar (también como Realeza) son: las armas, el ejército, el tesoro (trad. J. de Menasce, 1973, p. 138-139). El *Gran Bundahišn*, 26, 57 sólo comenta el «metal» de Xšaθrevar como metal de las armas, pasando por analogía a las armas espirituales (ed. y trad. por B. T. Anklesaria, p. 220-223). Sobre las monedas indoescíticas de Kanishka figura Xšaθra Vairya con el nombre de *Šaoreoro*; A. Stein, quien lo identificó desde 1887, «Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins», *Babylonian and Oriental Record* 1, p. 161, lo describe así: «If the god... has hitherto completely escaped or of distinctive character in the the type. The latter presents us in all its variations with the wellmodelled figure of a warrior in full Greek armour, with Greek helmet, spear and shield, – wich on a singlespecimen in the British Museum is replaced by a weapon, resembling a hook». Por contra, la asimilación propuesta por F. Cumont de Xšaθra Vairya con el «Marte» del mitracismo (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 1, 1929, p. 144) carece de fundamento.

41. *Quelques notices...* (véase más arriba, p. 27, n. 4), p. 103-104.

ciones conjuntas, sin tercer término) y en general, como Varuṇa en el RgVeda, Aša es más considerable en las Gâthâs que Vohu Manah. Finalmente, no es casual que el epíteto estereotipado de Manah sea el simple Vohu «bueno», el de Aša el superlativo Vahišta, como para subrayar, en un mismo tipo de naturaleza, un orden de importancia inverso en el orden de enumeración.

4.º Queda Spəntā Ārmaiti, la única Entidad verdaderamente femenina del grupo, pues Haurvatāt y Amərətāt son «falsos femeninos», en realidad muy viriles. Por su nombre, pertenece a la primera función (cf. véd. Aramati), pero el elemento material que tiene asignado —y sólidamente asignado, pues el préstamo armenio *Spandarmet*, por ejemplo, no significa sino «tierra»— lo establece en la tercera.⁴² Esta multivalencia recuerda a la diosa que, como hemos visto, en la India a veces es añadida a la lista de dioses masculinos funcionales y en el Avesta postgático conservó con el nombre triple «la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada» (Arədvī Surā Anāhitā). Quizás el lugar de Ārmaiti en la lista, no como complemento final, sino en el interior, justo después de Xšaθra, justo antes de Haurvatāt y Amərətāt, manifiesta esta multivalencia.⁴³

42. A. Meillet, «Sur les termes religieux iraniens en arménien», *Revue des Études Arméniennes* 1, 1921, p. 233-236 (p. 234-235 sobre *Spandaramat* y *Sandaramat*), citados en *Études de linguistique et de philologie arméniennes*, II, p. 193-196; G. A., «*Arəvə Haj xəğovrtagan havadk'i meš*» («El sol en la creencia popular armenia»), *Hantēs Amsoreaj*, 1929, col. 647-648 (col. 648, el Sol nocturno entrando en casa de Santaramed [pronunciación armenia occidental]). El culto sasánida de Spandarmat es un culto minucioso a la tierra, *Šāyast nē-Šāyast* 15, 20-24.

43. En la lista de dioses de Mitani, la secuencia de dioses paraindios (Mitrā-Varuṇā 13-14; Indara 15; Nāsatya 16) es inmediatamente completada por la gran diosa babilónica Allatum (17), quien se halla separada de este modo del pelotón de dioses babilónicos (8-12) y seguida por divinidades de otro tipo (¿18?; 19-21 dioses de las ciudades). Ahora bien, Allatum es la «Dama de la Tierra» y según E. Dhorme, en ella se veía «una forma divina de la tierra, *ersetum*» (*Les Religions de Babilonie et d'Assyrie = Mana* 2, 1945, p. 39). En nuevos hábitats, este tipo de gran diosa asociada a los dioses de las tres funciones debía ser muy propensa a asimilarse a una figura local preexistente, *Tarpeia*, p. 63-64.

7. Primeras conclusiones

Las observaciones precedentes, repito, escapan a las dificultades que lastran la filología de las Gâthâs. Están hechas desde el exterior y van dirigidas a los nombres de las Entidades, su orden canónico de enumeración en el Avesta postgático, sus frecuencias de aparición o asociación en las Gâthâs o los elementos materiales que conllevan. Ninguna depende pues del contenido de las estrofas, ninguna es contrariada por las dificultades gramaticales o estilísticas que comporta el contenido. *La explicación en la que convergen todas sin excepción es la siguiente: la lista de Entidades llamadas a convertirse en los Aməša Spənta fue sustituida en la teología reformada por una lista de dioses de las tres funciones muy cercana a la que estaba en curso entre los futuros indios.*⁴⁴ De esta manera, estos primeros misioneros pudieron conservar el análisis tradicional de los mecanismos del mundo al tiempo que purificaban la ideología basada en este análisis, uniformizando, incorporando al servicio, según la voluntad exclusiva de Ahura Mazdā, a los nuevos patronos de las funciones, y por consiguiente las conductas humanas correspondientes. Esta tendencia de todas las Entidades a «parecerse», sino a equivalerse, de hecho a modelarse según las primeras incitó hace sesenta años a Bernhard Geiger a buscar en los Aməša Spənta un equivalente aproximativo de los Āditya.⁴⁵

Del conjunto de la solución resulta la siguiente tabla, donde sólo se toman en consideración las listas estructuradas, atestiguadas como tales:

44. Los epítetos de las Entidades son dignos de mención. La relación de *Vohu* y de *Vahišta* en el interior de la primera función fue señalada más arriba, p. 47; *Vairya* implica deseo, lo que conviene a un sustituto de Indra; *Spəntā*, otro epíteto común de todo el grupo de las Entidades, evoca la trivalencia (*ME*, I2, p. 103-107) de Ārmaiti y generalmente de la diosa añadida a la lista de dioses funcionales; las dos últimas Entidades, en sustitución de los Gemelos, carecen de epíteto pero sus nombres tienen la misma formación, el mismo sufijo.

45. *Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, SBAk(Wien, h.-ph. Kl., 176, 7, 1916. No discuto las interpretaciones más recientes, especialmente de R. C. Zaehner (1961) y de Miss Mary Boyce (1975).

Los dioses indoiranios de las tres funciones

Entidades gáticas y postgáticas	Dioses funcionales indoiranios (según la lista de Boghazköy)	con complementos védicos:	Adversarios postgáticos de las Entidades
<i>Vohu Manah</i>	<i>Mitra</i>	los <i>Rudra</i> , (<i>Rudra-Śarva</i> ¹) diosa trivalente: <i>Sarasvatī</i>	[nueva fabricación abstracta: Mal Pensamiento] ²
<i>Aša Vahišta</i>	<i>Varuṇa</i>		<i>Indra</i> ³
<i>Xšaθra Vairya</i>	<i>Indra</i>		<i>Saurva</i> ³
<i>Spəntā Armaiti</i>	~		<i>Nānhaitya</i> ^{3 4}
<i>Haurvatāt-Amərətāt</i>	los dos <i>Nāsatya</i>		[nuevas fabricaciones abstractas: Sed, Hambre] ²

1. Śarva: cf. *Rudra* en *RV.* 10, 125, 1 y 6, más arriba, p. 30-31.

2. *Akō Manah* «Mal pensamiento», según *Vohu Manah*; «Sed», «Hambre» según las aguas y las plantas asociadas a *Haurvatāt* y *Amərətāt*.

3. Que las divinidades convertidas en «archidemonios» sean relegadas un puesto puede explicarse, en el caso de *Indra*, por la ambigüedad de la noción de los *Xšaθra-kšatra* (a la vez principio de la segunda función y «poder temporal» en la primera); en el caso de *Nānhaitya*, por la intención de conservar unido el bloque de los dioses funcionales condenados.

4. El singular en el caso del duelo puede explicarse por la influencia de los demás «archidemonios», o por la del arcángel opuesto, *Armaiti*, todos en singular. El único pasaje del *ṚgVeda* en el que *Nāsatya* está en singular no permite ver en este número el estado primitivo de la representación.

Obviamente, esta interpretación panorámica debe prolongarse con interpretaciones internas, lineales, de los textos gâticos: examinemos si el modo de acción que tiene en estos textos cada una de las Entidades o grupos de Entidades confirma, apoya o invalida las explicaciones deducidas de la observación de las líneas exteriores del conjunto. Pero señalemos ante todo que las dificultades lingüísticas y estilísticas son tales que, en más de un caso, el exterior iluminará un interior irremediamente oscuro y las conveniencias generales previamente reconocidas arbitrarán entre varias construcciones sintácticas posibles. No se trata de nada ofensivo para la filología, nada que justifique la irritación de aquellos que creen tener el monopolio de estos nobles rompecabezas porque en su juventud se tomaron la molestia de aprenderlos de memoria.

Este trabajo de verificación iniciado en *Naissance d'Archanges* fue desarrollado y mejorado por varios sabios, especialmente Kaj Barr, Jacques Duchesne-Guillemin, Geo Widengren. Para el tema del presente libro, los beneficios de esta excursión hasta tierras de Zoroastro son considerables, pues confirma:

1.º que los pensadores de la comunidad prehistórica indoiraniana situaban como eje de su teología la concepción de las tres funciones;

2.º que no dudaban en resumir esta teología en una breve lista, una lista canónica, de divinidades jerarquizadas;

3.º que la pareja védica Mitra-Varuṇa no debe ser estudiada como un dato independiente, sino como el principal de los tres términos solidarios y jerarquizados;

4.º que la doble representación, a este primer nivel, ya era indoiraniana;

5.º que la dinámica interna de la pareja védica Mitra-Varuṇa y la de la pareja Vohu Manah-Aša Vahišta deben poder iluminarse y controlarse mutuamente, pues la segunda es una derivación de la primera, realizada según una dirección e intención conocidas.

Primera parte

ORIENTALIA

CAPÍTULO PRIMERO

Mitra-Varuṇa

¿Qué necesidad lógica fundamenta la asociación de Mitra y Varuṇa, la más estrecha del panteón védico —si exceptuamos la de ambos Aśvin, de tipo sin duda diferente?

A decir verdad, hace más de un siglo que la pregunta tiene respuesta en lo esencial y, salvo algunas construcciones sin porvenir, las opiniones, incluida la de Hermann Güntert, emitidas desde Aber Bergainge hasta nuestra generación no han tenido otra intención que precisarla, completarla o, en el caso de Louis Renou, limitarla. Hoy en día sólo dos trabajos han pretendido, no sin pompa ni fanfarrias, inaugurar nuevas perspectivas. Pero padecen las debilidades habituales de sus autores. Por retener sólo una de las principales de cada uno de ellos, el Sr. Paul Thieme se basa en inadmisibles postulados cuyas consecuencias desarrolla imperturbablemente, haciendo caso omiso de las señales de alarma;¹ el Sr. Jan Gonda enriquece diligentemente la materia pero la divide y la lía en las divisiones menos adecuadas para abordarlas, de este modo la orienta fácilmente hacia la solución de su agrado² excluyendo la concepción tradicional que sin embargo la acecha por todas partes. De este modo, el panfleto del primero ya sólo es en la bibliografía un pintoresco divertimento, y la utilidad de la memoria del segundo reside en los textos que añade al dossier y que, a pesar de muchos esfuerzos y artificios, sólo confirman lo que ya sabíamos.

1. *Mitra and the Aryaman*, *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Science* 41, 1957, p. 1-96. Esta memoria va dirigida en gran parte contra mí. Respondí en *JA*. 246, 1958, p. 67-84, y con motivo de una pintoresca intervención de M. I. Gershevitch, *ibid.* 247, 1959, p. 171-173. Véase más abajo Apéndice II.

2. *The Vedic God Mitra*, *Orientalia Traiectina*, 1972; *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, *Verhandeligen der Kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N. R. 81, 1974, p. 145-208 (Mitra-and-Varuṇa). A ambos libros nos referiremos como «Gonda, M.», «Gonda, DD.». Véase más adelante, Apéndice III.

1. *Mitra-Varuṇa en los himnos védicos y después de los himnos*

Una constatación de orden cronológico domina el problema.

En el RgVeda, la distinción entre Mitra y Varuṇa se señala apenas, con alusiones o formulaciones enigmáticas. El Atharva Veda, compendio de himnos mágicos, es más explícito en este punto, pero es más adelante, en la literatura védica en prosa, tratados rituales y comentarios, cuando ambos dioses son definidos con mayor frecuencia uno respecto al otro.

A priori, semejante situación puede interpretarse de dos maneras. O bien revela una evolución: cuando fueron redactados los himnos del RgVeda ambos dioses habrían coexistido sin distinguirse realmente, salvo ocasionalmente para algunos poetas que los habrían obligado a ello y a partir de cuyos esbozos sin significado los doctores y ritualistas, tras varios siglos, habrían desarrollado una teología diferencial. O bien, desde los tiempos prevédicos, la coexistencia de ambos dioses se habría basado en semejante teología, sin que los autores de los himnos, aun conociéndola, sintiesen la necesidad de expresarla por no tratarse de teóricos ni profesores, sino de poetas y curanderos más interesados en afirmar y utilizar la armonía entre dos grandes dioses que especular sobre sus méritos respectivos en favores comunes; habrían dejado esa tarea a los ritualistas y, tras ellos, a los sabios autores de los tratados sistemáticos.

La mayoría de vedistas, parece ser que también el Sr. Gonda, descartan la primera tesis que por contra es uno de los postulados del Sr. Thieme. Están en lo cierto. La segunda es en efecto recomendable por consideraciones concordantes.

1.º La presencia durante tantos siglos en el Éufrates como en el Indo de dos dioses de la primera fila sólo es concebible si no corrían peligro de duplicar su cometido a cualquier nivel, dicho de otro modo, si su coexistencia se fundaba en una distinción completa e irreductible, aunque la presencia de uno de los términos implicase junto a él la presencia del otro. Esta condición bastaría para descartar la tesis del Sr. Thieme³ para

3. Encontramos ya el mismo error, con graves consecuencias, en el *Varuṇa* de H. Lüders, 1, 1951, p. 37: «Mitra ist so eng mit Varuṇa verbunden, dass er einer Wesens mit ihm sein muss, wenn die Erklärung Varuṇas richtig sein soll... Eid (Varuṇa) und Vertrag (Mitra) sind in Indien, wie schliesslich überall, aufs engste verbunden».

quien Mitra y Varuṇa formaban al principio y todavía forman en los himnos una especie de yunta bien adiestrada: a la cabeza del mundo se habrían puesto, para «tirar» en el mismo sentido, dos nociones muy vecinas que serían, en virtud de una postura etimológica del autor, el Contrato (Mitra) y la Palabra Verdadera (Varuṇa). Como la asociación basada en semejante relación carecía de cualquier carácter de necesidad, la pareja así formada habría sido continuamente expuesta a simplificarse, a reducirse a uno de los términos: ¿qué es el contrato sino una variedad o aplicación de la Palabra Verdadera?

2.º En los pocos casos en los que los autores del ṚgVeda han señalado una diferencia de naturaleza entre ambos dioses, esta diferencia no es un matiz en una cuasi sinonimia, es una oposición, expresada en una fórmula antitética, es decir, el tipo de relación por excelencia que, en las parejas de conceptos que sustenta, excluye que uno de los términos pueda reabsorberse en el otro. Sé bien que el Sr. Thieme niega la antítesis incluso allí donde es más evidente. Pero los textos son tenaces.

3.º Simétricamente, en la literatura védica en prosa, la relación de ambos dioses siempre es antitética y no resiste la interpretación del Sr. Thieme, a menos que algún habilidoso sea capaz de dar sentido a expresiones como (*SB.* 3, 2, 4, 18, *etad vā avaruṇyaṃ yan maitram*) «Lo que es de Contrato no es de Palabra Verdadera». El Sr. Thieme vio la dificultad pero la trató como suele tratar lo que se le resiste; le consagra algunas líneas desdeñosas (p. 71): «Mitra and Varuṇa, like so many other gods of the ṚgVeda, have become [en los textos en prosa] merely names that can be handled by the all-powerful magician [léase: el ritualista, o el redactor de los Brāhmaṇa] as suits his will and can be identified with any pair of opposites of the universe according to the requirements of any particular context». Dudamos que los teólogos se diesen semejantes libertades. De hecho, a pesar del tiempo transcurrido entre su redacción, hoy ya no es posible admitir una brecha tan profunda entre los himnos por un lado y los rituales y comentarios por otro. En la época en que fueron compuestos los primeros, la religión sin duda no se reducía a las efusiones líricas, lo único que se ha conservado; éstas debían contar, como ocasión y soporte, con un buen número de ceremonias, principalmente sacrificios, destinados a obtener la benevolencia de los dioses: en todo momento Soma, Agni, la Aurora y muchas otras figuras divinas debieron su importancia a las liturgias.

Que los rituales que leemos fuesen enriquecidos respecto a los del siglo XX o XV antes de nuestra era es más que probable; que fuesen fundamentalmente diferentes, que fuesen inventados *ex nihilo* o por metamorfosis total tras la «edad» de los himnos, es inverosímil y es contradicho por correspondencias inmediatas con Irán (*haoma*, *ātar*) y por más amplias concordancias indoeuropeas (teoría védica y romana de los fuegos sagrados, *āsvamedha* y Caballo de Octubre, *aṣṭāpadī* y *For-dicidia*, *sautrāmaṇī* y *suouetaurilia*, etc). ¿Cómo imaginar entonces que una pareja tan importante en las fórmulas rituales y los himnos como Mitra y Varuṇa fuese vaciada de contenido y reinterpretada totalmente de un grupo de textos al otro?⁴

4.º Del acercamiento de las dos observaciones precedentes resulta una tercera; todas las expresiones antitéticas que el R̥gVeda aplica a ambos dioses figuran también, en formas vecinas, entre las muchas que contiene la literatura védica en prosa. Por ejemplo, dicha literatura dice de muchas formas que Mitra es el día y Varuṇa la noche. ¿No es eso lo que RV. 1, 115, 5 profesaba ya, en forma de enigma, a propósito de las idas y venidas del sol?⁵

*tán mitrásya várūṇasyābhicākṣe
sūryo rūpām kṛṇute dyór upásthe
anantām anyád rūsad asya pājah
kṛṣṇām anyád dharitah sám bharanti.*

Esta (doble) forma, (una) de Mitra, (la otra) de Varuṇa el sol la asume para hacerse visible en el seno del cielo; ilimitada (es) una (de sus dos) forma(s) masivas), la (que es) *brillante* [= aspecto de Mitra]; la otra, la *negra* [= aspecto Varuṇa] los alazanes [= los caballos del sol] la repliegan.

¿Sostendremos que el autor del himno no pretendía poner a cada dios en relación con uno de los dos *anyad*, con uno de los términos de

4. Además, el R̥gVeda sin duda no da cuenta de toda la teología de su tiempo: F. B. J. Kuiper, *IJ*. 15 (1973), p. 226.

5. Traducción de L. Renou, *EVP*. 15, 1966, p. 6: «Aquí aparece (¿por primera vez?) implicada una asociación entre Varuṇa y la noche (o al menos la forma negra del sol)».

la oposición «sol diurno ~ sol nocturno», «sol ~ día»? ¿o que sólo lo hizo por diversión, hasta que lejanos epígonos se tomaron en serio esta relación fortuita o ilusoria deduciendo una teoría que en adelante sería corriente? Retrocediendo sin duda ante esta aplicación de su tesis, el Sr. Thieme optó por la defensa más radical: mientras dedica páginas y más páginas a las facilidades que le ofrecen los textos del R̥gVeda en los que Mitra y Varuṇa son asociados *sin ser distinguidos*, a lo largo de sus noventa páginas buscamos en vano una referencia, una alusión a R̥V. 1, 115, 5 –texto bien conocido, cuya enseñanza han respetado y subrayado todos los vedistas, de Bergaigne a Renou.

Este conjunto de considerantes sólo permite una decisión: *de un extremo al otro de la carrera de Mitra y Varuṇa como grandes dioses soberanos, desde los tiempos prevédicos hasta el final de los tiempos védicos, su unión conservó el mismo principio, un tipo de contraste cuyos contenidos estudiaremos ahora.*

2. Complementariedad y solidaridad de ambos dioses

Precisemos primero algunas características generales del dossier.

1.º La oposición de Mitra y Varuṇa nunca es, no podía serlo, hostilidad o rivalidad, sino mera complementariedad. Ambos dioses, con las ideas y conductas que representan, son igualmente necesarios para la vida de los hombres y el cosmos. Cuando se oponen no se alinean uno en un lado «bueno», el otro en un lado «malo», aunque se hayan detectado algunas resonancias en este sentido.⁶

2.º Desde el punto de vista del hombre, como del cosmos, lo que importa ante todo es la obra común de ambos dioses, pues la especificidad de cada cual es menos interesante que su complicidad. Por tanto, en los himnos, no sólo la obra común suele ser atribuida con todos sus aspectos a la pareja indivisa, sino que a veces alguno de los dos dioses, nombrado solo, es como el delegado de la pareja y asume las cualidades o modalidades de ambos, e incluso aquellas atribuidas diferencial-

6. Gonda, *DD.*, p. 181, bibliografía sobre las características «rudrianas» de Varuṇa (Bergaigne, Rodhe...); p. 155, sobre las «sinister and pernicious sides of his character wich continue to arrest the attention of the poets of the Atharva Veda».

mente al otro cuando se expresa la distinción. Huelga insistir aquí en lo que es esta obra común: ha sido presentada varias veces⁷ y de hecho abarca lo que esperamos en todo lugar de los grandes dioses: creación de las partes y las articulaciones del universo (tarea en la cual otros dioses, especialmente Indra y sus acólitos, desempeñan funciones más especiales); administración, mantenimiento y control de este universo, en particular de su división binaria (cielo y tierra) y de los grandes mecanismos alternos que lo animan (día y noche, estaciones...); vigilancia, con espionaje,⁸ de las sociedades humanas, de sus actos religiosos y conductas morales. En resumen Mitra y Varuṇa son por excelencia los conservadores del *ṛtá*, literalmente del «ajustado»,⁹ del Orden exacto en todas sus especificaciones, y también del conjunto de nociones de las que *ṛtá* es el centro y que Bergaigne trató en un capítulo admirable de su *Religion Védique* con el título de «L'idée de Loi».¹⁰

3.º En el RgVeda hay una considerable desigualdad cuantitativa en los usos, si podemos llamarlos así, de ambos dioses. Varuṇa, aisladamente, recibe 8 himnos (10 si desdoblamos dos de ellos) y Mitra uno sólo (2 si lo desdoblamos) pero útil para caracterizar al dios: «éste es presentado —añade Renou—¹¹ eminentemente favorable y benefactor, sin sombra de ese aspecto temible que caracteriza a Varuṇa».

4.º La oposición se expresa no sólo mediante proposiciones del tipo «Mitra hace (posee, etc.) esto, Varuṇa hace (posee, etc.) lo inverso», sino también mediante ecuaciones del tipo «Mitra es esto, Varuṇa es lo inverso». En la retórica o la lógica de los Vedas, este procedimiento, la identificación de dos conceptos o dos dioses, es generosamente empleado y sólo invita al auditor a reconocer entre ellos una semejanza importante, pero circunstancial o parcial, que no destruye la individualidad de cada cual. Más tarde tales asimilaciones tendrán consecuencias metafísicas y, poco a poco, culminarán en un número ilimitado de equivalencias estables.

7. En particular, sobria y objetivamente, en A. A. Mcdonell, *Vedic Mythology*, 1897, p. 22-30.

8. Tanto si estos espías son las estrellas, una trasposición cósmica de los «espías del rey» iraníes o ambas cosas a la vez.

9. Véase más arriba, p. 48, n. 36.

10. III, p. 210-271.

11. Renou, *EVP.* 7, p. 3.

Ahora estamos en condiciones de abordar la cuestión de fondo: ¿cuál es la orientación diferencial de cada uno de los dos dioses en el interior de su actividad unitaria? La respuesta sólo puede ser una descripción a partir de ciertos observatorios que, en cualquier ocasión, son los más apropiados para revelar lo esencial de un dios:¹² Mitra y Varuṇa se distinguen por sus caracteres, medios y modos de acción, relaciones con el cosmos y el hombre, afinidades sociales y teológicas.

3. *Distinción entre ambos dioses: a) los caracteres*

Aunque ambos están vinculados al *ṛtá*¹³ y velan por su respeto, en este control Mitra tiene fama de benevolente, amistoso y amable, tranquilizador, mientras que Varuṇa tiene fama de justiciero, riguroso, temible. Y es así desde el *R̥gVeda*. Mientras que esta compilación rebosa de himnos y estrofas en las que el hombre expresa su temor ante Varuṇa, el himno único, o mejor dicho la unión de los dos pequeños himnos dirigidos a Mitra (3, 59) sólo expresa la confianza en un dios tan bien dispuesto como poderoso. Léase la traducción de Renou en el volumen 5 de los *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 66, que precede inmediatamente a la del primer himno a Varuṇa de la compilación (1, 25). Impresiona el contraste entre una continua profesión de esperanza, de confianza incluso, y una deprecación inquieta dominada por la palabra «compasión». La primera parte del himno a Mitra acaba así:

12. El lector comparará estos «observatorios» con los empleados por Gonda en su libro sobre Mitra, donde las relaciones de Mitra con Varuṇa (cap. I) están en el mismo plano que sus relaciones con la luz (cap. II), con Agni (cap. III) con el sol (cap. IV), etc.

13. Comparto totalmente la opinión de L. Renou sobre la controvertida cuestión: ¿debemos traducir las palabras clave de un sistema de pensamiento muy diferente del nuestro? «Sea cual sea el término inglés elegido para traducir *ṛtá*, estamos seguros de dar en el blanco; como todo significante de esta importancia significa al mismo tiempo otra cosa («yo» es otro) podría ser el lema del *R̥gVeda*), qué sacamos realmente de traducir *ṛtá*? ¿Acaso la elección de tal o cual equivalente aclara en algo el sentido general de la frase?, *JA*. 251, 1963, p. 395; cf. *EVP*. 7, p. 16. En el caso de *ṛtá* la mejor aproximación sigue siendo «Orden (cósmico, ritual, moral)», basado en el ajuste exacto de las partes; «verdad» es sólo uno de los elementos de la comprensión de este concepto.

4. Aquí esta Mitra, (dios) digno de alabanzas, muy favorable, rey de buen poder temporal: acaba de nacer, el organizador. ¡Ojalá tengamos parte en el pensamiento benevolente de este (dios) digno de sacrificio, en su buena disposición benéfica!

5. El gran Āditya debe ser abordado con alabanzas. (Es quien) hace organizarse a los hombres,¹⁴ él, tan favorable al chantre. Para este Mitra celebrable entre todos, verted al fuego esta oblación, (de modo que le sea) agradable.

Y he aquí el inicio del primer himno a Varuṇa:

1. Si abusásemos del voto (que nos une) a ti, dios, oh Varuṇa, como clanes (abusando del voto que los une al rey), día tras día,

2. no nos entregues por ello al arma mortal, (al arma) que mata, de (tú) irritado, (no nos entregues) al furor de (tú) enojado.

Remitiéndose a Bergaigne, el Sr. Gonda ha expuesto claramente estos rasgos diferenciales de Varuṇa:¹⁵

It should, moreover, be emphasized that some typically Varuṇian features are generally speaking conspicuous by their absence as soon as the poets address themselves to the dual divine personality. Varuṇa is alone as the god who moves or resides in the waters.¹⁶ It is Varuṇa whose wrath is roused by the infringement of his ordinances. It is he who attacks the sinners, seizes the severely (e. g. ŚB. 2, 3, 2, 10). It is he who binds them with his snares of fetters from which the poets want to be delivered. It is he for fear of whom people take precautions, lest he could see and follow them (TS. 6, 6, 3, 5), the same expression (*ananvavāyāya*) being used in connection with the much dreaded Rudra. It is

14. *yārayājjana-*, véase más abajo, p. 68, n. 24.

15. Gonda, *M.* p. 15-16; cf. *DD.*, p. 154-155.

16. Sobre Varuṇa y las aguas, véase más abajo, p. 79 y n. 62.

exactly two features –his relations to the waters and his punishments, his fettering and loosening– which continue to arrest the attention of the poets of the AtharvaVeda. Insisting on the sinister and pernicious side of the god's character they suppress any thought of pity and forgiveness,¹⁷ with the result that the differences between their Varuṇa and the picture give us of Mitra are greater than they appear to be in the ṚgVeda.

Como ya dijimos, los poetas no tienen reparos en atribuir indistintamente a los dos dioses reunidos las características de uno u otro o, en común, las de uno solo. Por tanto, Mitra casi nunca participa por contagio en las cóleras de Varuṇa. Aunque existan matices. En uno de esos pasajes del ṚgVeda, Mitra, aun asociado a Varuṇa en la «cólera» propia de ese dios, recibe al mismo tiempo, como alusión a su verdadera naturaleza, como una corrección, el epíteto «el más amado» (7, 62, 4, trad. Renou):¹⁸

*mā hēle bhūma vāruṇasya vāyōr
mā mitrāsya priyātamasya nṛṇām*

i...Ojalá podamos librarnos de la furia de Varuṇa, de Vāyu, de Mitra el más amado por los señores [o simplemente: por los hombres de calidad]!

En los textos védicos en prosa, este contraste entre los caracteres a veces será expresado con fórmulas brutales. El ŚatapathaBrāhmaṇa, que habla a menudo de los vínculos de Varuṇa y lo muestra asiendo a las criaturas (p. e. 5, 4, 5, 12), dice al contrario que Mitra no hace daño a nadie y que nadie le hace daño (5, 3, 2, 7). Con más énfasis, la MaitrayanīSaṃhitā 1, 5, 14 y otros textos, dicen, jugando con el doble valor de Mitra, nombre divino y apelativo que significa «amigo»: *mitreṇa ca vā imāḥ prājā guptāḥ kṛureṇa ca* «las criaturas son protegidas por un amigo

17. Cf. L. Renou, «Varuṇa en el Atharva Veda», *Festschrift Hermann Lommel*, 1960, p. 125.

18. Renou, *EVP*. 5, p. 87. Ninguno de los textos citados por P. Thieme, *Mitra and Aryaman*, habla de la cólera de Mitra solo, sino todos de la cólera de Mitra y Varuṇa juntos.

y un tipo duro». ¹⁹ Y ese es precisamente el sentimiento atribuido a Mitra cuando se niega a ayudar a los demás dioses en el asesinato empero indispensable del demonio Vṛtra (ŚB. 4, 1, 4, 8): «En verdad, soy el amigo (*mitra*) de todos». A veces, esta «amistad» universal de Mitra también se expresa con un adjetivo negativo que aleja de él lo que, al contrario, es característico de Varuṇa: alguien es invitado (*KāthGS.* 26, 6) a contemplar a la recién casada *aghoreṇa cakṣuṣā maitreṇa* «with Mitra's non terrific eye [or: with a not terrific mitraic eye]». Del mismo modo, desde el RgVeda, a Mitra y sólo a Mitra se le aplica, en hapax, al mismo tiempo que *priya* «querido», un epíteto que anuncia la «no-violencia» de las morales de la India ulterior y —hasta tiempos muy recientes— contemporánea, *āhimsāna* «not hurting, compassionate» (5, 64, 3). ²⁰

4. Distinción entre ambos dioses: b) los medios de acción

Siempre con las mismas reservas —eventual acumulación en la asociación de ambos dioses de características propias de cada uno de ellos; escasos préstamos, estadísticamente despreciables, de características de uno a otro— los modos de acción divergen en el sentido que se espera del contraste de naturalezas.

El riguroso Varuṇa dispone lazos, nudos, con los que ata instantáneamente a quien quiere castigar. Son citados a menudo en los himnos, los Brāhmaṇas o los tratados rituales y caracterizan realmente al dios. Incluso han dado lugar a un significativo artificio de casuística, pues el lazo, aun cuando es simbólicamente necesario en un ritual, im-

19. Gonda, *M.*, p. 40; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, p. 168: «Mitra es el "amigo". Cuando los dioses emprendieron la lucha contra el más temible de sus adversarios, Vṛtra (cuyo nombre parece emparentado en su origen con Varuṇa), apremiaron a Mitra a golpear a su vez al demonio; "pero se negó. No —dijo— soy el amigo universal". No obstante, a la larga, las amenazas de los dioses le hicieron ceder; pero una vez asestado el golpe, se alzó un grito de reprobación. "¡Él, que es el amigo, ha hecho daño!" (ŚB. 4, 1, 4, 8 y textos paralelos citados al pie)». Véase otras expresiones de la dulzura de Mitra, Gonda, *M.* p. 75, 77, 78.

20. Renou, *EVP.* 5, p. 79; 7, p. 63; *āhimsāna* se traduce «que excluye el daño». Sin duda debemos a este contraste de caracteres la atribución de la izquierda a Varuṇa, la derecha a Mitra, Gonda, *DD.*, p. 156 (*TB.* 1, 7, 10, 1).

plica inconvenientes, el principal de los cuales es precisamente entregar a Varuṇa la cosa atada, que sin embargo no le está destinada. Ese es el caso de la vaca que sirve para comprar el soma para el sacrificio.²¹ Debe ser atada, sin lo cual no podría ser controlada y podría desaparecer; pero con el lazo será confiscada en provecho de Varuṇa y ya no podrá cumplir su función en el negocio sagrado. Los liturgistas sortearon esta dificultad confiando a Mitra el cuidado de atarle un pie: así será atada y controlada y sin embargo escapará a Varuṇa. El estrecho vínculo de Mitra con Varuṇa le permite utilizar los lazos, pero neutralizándolos: sólo es un préstamo, durante el cual Varuṇa no reivindica su derecho, sin que por ello Mitra se prevalga de una propiedad que no es suya.

Además de los lazos, el gran medio de Varuṇa es la *māyā*,²² el poder de modificar y crear formas.²³ Gracias a ella fueron establecidos el *ṛtá* y sus grandes soportes materiales, «a través de la *māyā* de Varuṇa fue tendido el hilo del *ṛtá*» (*ṚV.* 9, 73, 6). El nacimiento de las auroras, la ascensión del sol, el equilibrio del cielo y la tierra, del mar y los ríos, la alternancia del día y la noche (o del sol y la luna), las obras del fuego y la beneficiosa caída de la lluvia, en resumen, las partes dinámicas del *ṛtá*, las que implican un amplio movimiento o un «cambio a ojos vista» importantes, se deben a esta *māyā* soberana. Ahora bien, el *ṚgVeda* alude dos veces a la *māyā* de los Āditya en general (sin alusión a la creación) y tres veces a la de Mitra y Varuṇa reunidos; la *māyā* de Varuṇa es invocada siete veces, la mayoría en relación con un acto creador u organizador, y ni Mitra ni ninguno de los demás Āditya es jamás por sí solo *māyín*. El poeta de 10, 147, 5 dice incluso explícitamente, dirigién-

21. Gonda, *M.* p. 32; sobre los lazos como característica de Varuṇa, Gonda, *DD.*, p. 149.

22. Renou, *EVP.* 7, p. 37 (ad 1, 151, 96): «*māyā* se aplica en pureza a Varuṇa solo (cf. 6, 48, 14; 7, 28, 4; 10, 99, 10; 147, 5), pero también figura (¿por extensión?) en los pasajes indistintos de Varuṇa-Mitra». Definición de A. Minard, *Trois énigmes sur les cent Chemins*, II, 1956, 871: «fuerza mediante la cual los dioses, especialmente Varuṇa, realizan ciertas estructuras eficientes». Sobre el correspondiente avéstico de *māyā*, que significa «prestigio», véase J. Kellens «Prestige et satisfaction dans l'Avesta», *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 32, 1974, p. 87-101.

23. La parte védica de mi artículo «Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome», *REL.* 32, 1954, p. 139-160, sigue siendo válida, pero más adelante renuncié a la comparación con el latín *mōs*.

dose a Indra: «Tú eres para nosotros Mitra (con el doble sentido: el dios, el amigo), *māyín* como Varuṇa», reservando pues diferencialmente a Varuṇa solo (como en 10, 99, 10 tratándose aún de Indra; en 6, 48, 14 tratándose de Pūṣan) el honor de figurar en una comparación como el tipo mismo de *māyín*.

Los medios propios de Mitra son muy diferentes: jurídicos o para-jurídicos. Su epíteto propio, *yātayájjana*, tal como reconoce el Sr. Gonda,²⁴ «gives us a hint that Mitra has something to do with (what is) “right” and “law”». El sentido preciso de la palabra es discutido, las dos interpretaciones más probables son vecinas: «que pone a la gente en su justo lugar (en su relación con los demás)» y «que hace que la gente se entienda». Sea cual sea el modo de representarnos los instrumentos de estos acuerdos, debían ser acuerdos formales con validez de pacto o contrato, probablemente formularios, con garantías. Así, no sorprende leer (*TS.* 2, 1. 8, 4) que cuando se inicia un conflicto, quien desea un acuerdo (*samaya*) debe ofrecer una víctima blanca a Mitra:²⁵ de este modo se dirige al dios —dice el comentario— con lo que pertenece al dios, y el dios pone al hombre en armonía (*samnayati*) con su *mitra*, su amigo». Tampoco debemos olvidar que, en avéstico, en el Yašt 10 (a Miθra), el apelativo *miθra* significa sin lugar a réplica «contrato».

5. Distinción entre ambos dioses: c) los modos de acción

1.º En situaciones concretas, la acción de Varuṇa es violenta, súbita, la de Mitra es suave y transcurre por vías naturales. En los Brāhmaṇas esta modalidad del contraste queda ilustrada en un gran número de aplicaciones, todas en el mismo sentido; a Mitra le pertenece lo que se rompe por sí solo y a Varuṇa lo que se corta a hachazos (*ŚB.* 5, 3, 2, 5); a Mitra la nata que se forma sobre la leche y a Varuṇa la

24. Gonda, *M.* p. 93. Sobre la raíz *yat-* (caus. *yātay-*), véase E. Benveniste, *Mélanges Georg Morgenstierne*, p. 26 «situar(se) en el lugar apropiado, ocupar su emplazamiento natural»; debemos precisar, «en relación a los demás». Traducciones variables en Renou, *EVP.* I, p. 100; 4, p. 98; 7, p. 8 (*yātay-* «promover acuerdos, pactos»); 13, p. 107 (Benveniste aprobado); 16, p. 64, 123. Bibliografía y discusión en Gonda, *M.* p. 93-99) (Benveniste aprobado), *DD.*, p. 148, 182.

25. Gonda, *M.* p. 67.

mantequilla fabricada batiendo la leche (*ibíd.* 6); a Mitra lo que se cuece al vapor, y a Varuṇa lo que se asa al fuego (*ibíd.* 8); a Mitra las plantas, como el arroz salvaje, que crecen en tierras incultas y a Varuṇa las que crecen en terrenos labrados. (*ŚB*, 5, 3, 3, 8); a Mitra la leche cuando se recubre con su piel natural, a Varuṇa la leche puesta al fuego (*AB*. 5, 26, 6), o bien a Mitra la leche hervida²⁶ (que por tanto no se agriará), a Varuṇa la leche fresca (lista para fermentar) (*KS*. 27, 4); en la mezcla de la ofrenda, la leche (calmante) pertenece a Mitra, a Varuṇa el soma (asaz excitante) (*ŚB*, 4, 1, 4, 9). Dada la importancia del soma en los rituales, esta última fórmula ha suscitado en los comentarios muchas glosas útiles, que el Sr. Gonda resume así:²⁷ «The soma is often mixed with milk (cf. *RV*. 1, 135 [a Mitra y Varuṇa], 4) so that it tastes sweeter and less pungent than the pure juice».

Aunque obviamente cada una de estas detalladas especificaciones es artificial, todas resaltan una misma oposición que no es precisamente lo que el Sr. Gonda concluye:²⁸ «This points to a relation of the unnatural or artificial with Varuṇa and of the natural and what is not effected by special human effort with Mitra». El hombre sólo marca la diferencia como agente: cocer al vapor y asar también son el resultado de la intervención humana (es tendencioso decir que la cocción al vapor se realiza «spontaneously or rather exclusively through divine agency»); la oposición reside en el carácter violento o súbito del proceso (que efectivamente, a menudo requiere un agente), o la violencia virtual de la materia (*strongness* del soma, capacidad de la leche cruda para fermentar) por una parte, frente al carácter progresivo (con o sin el hombre) de la acción, o la suavidad de la materia (leche; leche hervida y enfriada) por otra.

26. Gonda, *M.* p. 25, 35.

27. Gonda, *M.* p. 25.

28. Gonda, *M.* p. 23. En la nota 4, el Sr. Gonda cita, sin comentarla, una exégesis india más pertinente que debería haberle hecho rectificar la suya: «After having written this sentence, I came across G. V. Devasthali, *Religion and Mithology of the Brāhmaṇas*, Poona, 1965, p. 160 f: "From these references [hervido ~ asado, etc.] it would appear that Mitra and Varuṇa represent two aspectos of the same power that bring about the same results with the only difference that the one does it by force causing in the process some violence, break or injury, while the other does it only in a natural way, without causing any such thing"».

2.º En cuestiones morales o rituales, la acción propia de Varuṇa es más bien punitiva, la de Mitra acogedora: «Varuna atrapa con su nudo varuniano a quien es poseído por el mal» (*TS.* 2, 3, 13, 2; cf. *ŚB.* 12, 7, 2, 1); cuando se sacrifica, «todo lo que está bien sacrificado, Mitra se lo queda, pero todo lo que está mal sacrificado, se lo queda Varuṇa» (*ŚB.* 4, 5, 1, 6; *TB.* 1, 6, 5, 5, etc.). Cuando ambos dioses son propicios por igual, el favor de Varuṇa consiste en apartar lo que no es deseado, el de Mitra atraer lo que es deseado (*TB.* 3, 6, 3).²⁹

3.º En cuestiones psicológicas, Mitra tiende más a la reflexión, Varuṇa a la acción. Es el resultado de las dos equivalencias expuestas una tras otra en *ŚB.* 4, 1, 4, 1: Mitra es quien concibe (*abhigantar*), Varuṇa quien hace (*ḥartar*); Mitra es el *ḥratu*, concepto cuya mejor aproximación es «fuerza deliberante» (Renou, *EVP.* 8, p. 4), Varuṇa el *daḥṣa* «fuerza operante».³⁰

4.º En virtud de su naturaleza, Mitra a veces es invocado para apaciguar y en particular interceder ante su riguroso colega. El Sr. Gonda insiste acertadamente en el papel de Mitra en numerosas circunstancias en las que el hombre busca esta *śānti*, este apaciguamiento de los dioses o las cosas,³¹ pero eso es sólo una aplicación de la naturaleza benevolente del dios y no fundamenta la etimología de su nombre, hacia la que tiende todo el libro del Sr. Gonda.³² En cuanto a la intercesión, se observa, entre otros ejemplos, en *TS.* 2, 1, 9, 3, bien comentado por el Sr. Gonda:³³ «Curiously enough, the god [= Mitra], after receiving from a man who is long ill a white animal, but this act obviously is not in need of reciprocation on the latter's side: in that one is offered to Mitra, the text says, by means of Mitra he [= the officiating priest] appea-

29. S. Lévi, *La doctrine...*, p. 154; Gonda, *M.*, p. 16-17, 32-33, y *DD.*, p. 149.

30. Sobre estas palabras, véase K. Rönnow, «Véd. *ḥratu-*, eine wortgeschichtliche Untersuchung», *Le Monde oriental*, 25, 1932, p. 1-90; J. Gonda, *M.* p. 27-28, *DD.*, p. 197, traducido *ḥratu-* «inventiveness, resourcefulness», *dāḥṣa* «skill, adroitness». A. Minard, *Trois énigmes sur les Cents Chemins* II, § 809 b, traduce *ḥ.* por «energía concentrada», *d.* «energía creadora» y, en la zona retórica del vocabulario, *ḥ.* «fuerza (de imaginación, de inspiración)», *d.* «capacidad (de realización según las estructuras impuestas)», citando a Renou, *EVP.* 2, p. 58, «(*ḥratu*) la facultad de comprender lo que precede al acto creador.»

31. Gonda, *M.* p. 66-76 con numerosos textos citados.

32. Véase más abajo p. 86.

33. Gonda, *M.* p. 72.

ses (*samayati*) Varuṇa for him [= the sacrificer]; in that one is offered to Varuṇa, straightway he sets him free from Varuṇa noose... ». Y el Sr. Gonda añade: «We now understand why the first stanza of the only Mitra hymn (*RV.* 3, 59, 1) should be recited in expiation of rain falling on the sacrificial fire or in the sacrificial milk».

Mitra siente una afinidad particular por la *śraddhā*, la confianza tranquila, suerte de *fides*, que debe tener el hombre por todos los componentes sobrenaturales de su religión, desde la protección voluntaria de los dioses bien invocados hasta la eficacia mecánica de los ritos bien realizados.³⁴ El Sr. Gonda ha señalado³⁵ que, «in a systematically arranged enumeration of the (*mantra* called) “Spouses of gods” (*TA.* 3, 9, 1 y sig.; *BhŚS.* 12, 3, 23), in wich most of the divine powers (cf. *śakti*) show a certain affinity, thus Senā “Missile” being Indra’s wife, Pathyā “Path” Pūṣan’s [...] etc., Śraddhā is coupled with Mitra»; en el mismo conjunto, la extraña y poderosa Virāj es la esposa de Varuṇa.

6. Distinción entre ambos dioses: d) las afinidades cósmicas

En su conjunto, nunca lo repetiremos lo suficiente, Mitra y Varuṇa están la mayoría de veces indiferenciados en sus relaciones con el cosmos, en particular con las divisiones binarias o los mecanismos dobles que lo componen: gobiernan juntos el cielo y la tierra, el sol y la luna, velan por la alternancia del día y la noche y son solidariamente activos en uno y otra. Pero de las observaciones precedentes sobre sus naturalezas, podemos prever que cuando sean destinadas distributivamente a uno u otro término de estas parejas, a) el término más cercano al hombre, material o moralmente (lo terrestre, lo visible, lo familiar, etc.) se alineará con Mitra, el término más alejado (lo celestial, lo invisible, lo misterioso, etc.) con Varuṇa; b) lo más luminoso dependerá de Mitra, lo más tenebroso de Varuṇa. Tales son en efecto las opciones que cons-

34. Sobre *śraddhā*, véase H.-W. Köhler, *Śrad-dhā in der vedischen und alibuddhistischen Literatur, Diss. Göttingen*, 1948; *IR.*, p. 47-59; C. Sandoz «La correspondance lat. *credo*: skr. *śraddhā* et le nom indo-européen du cœur», *Univ. Bern, Inst. f. Sprachwiss., Arbeitspapiere* 10, 1973, p. 1-8.

35. Gonda, *M.* p. 85.

tatamos, explícitas en los textos védicos en prosa, declaradas por alusión en los himnos.

1.º La formulación extrema se halla en *SB.* 12, 9, 2, 12: al salir del baño que sigue a cierto rito sacrificial, el sacrificante «se establece en los mundos», mediante ofrendas a Mitra y Varuṇa. ¿Por qué? «Mitra es este mundo, Varuṇa es el otro mundo.» Las más de las veces, lo que está en juego es por una parte la tierra como morada de los hombres, por otra el resto del mundo, en especial el cielo, donde se producen y preparan los grandes fenómenos. Así, ya en *ṚV.*, a propósito del soma:³⁶

*cākṛir diváh pavate kṛtvyo rāso
mahān údabdhō varuṇo hurūg yaté
āsāvi mitró vṛjāneṣu yajñītyó
'tyo ná yūthé vṛṣayúḥ kánikradat.*

Se clarifica, la sabia del cielo (o: «La sabia (desciende) del cielo clarificándose»), activa, poderosa, (en tanto que) gran Varuṇa, a quien no puede engañar el hombre que sale del recto camino; (en tanto que) Mitra, el soma, digno de sacrificio, ha sido prensado en los hábitats, relinchando como un caballo en celo en medio de la manada.

Aquí, la oposición de Varuṇa y Mitra se coordina evidentemente en la oposición de *diváh* («caeli», o «de cielo») y de *vṛjāneṣu* («in saeptis, in sedibus humanis»): por un lado, la mención del cielo recuerda la oposición del «gran Varuṇa», por otra, las instalaciones terrestres de los hombres están englobadas por el nombre de Mitra. Otros pasajes, incluso sin contraste con Varuṇa, confirman la afinidad particular de Mitra con las sociedades humanas y sus emplazamientos. Así, *ṚV.* 3, 5, 3:³⁷

36. Traducción parecida de L. Renou (*EVP.* 9, p. 26) (sobre *vṛjāna*, literalmente «territorio cercado», 10, p. 79; 16, p. 125); con una traducción un poco diferente, buena glosa de A. Bergaigne, *La religion védique...*, III, p. 136.

37. Renou, *EVP.* 12, p. 54.

*ádhūy agnir mānuṣīsu vikṣv
 āpām gárbho mitrá ṛtēna sādhan.*

Agni ha sido instalado en las tribus humanas, embrión de las aguas, Mitra, (dios) va directo a su objetivo gracias al *ṛtá*.

Varios ritos citados por el Sr. Gonda,³⁸ se basan en esta conveniencia: *ĀpSS.* 6, 26, prescribe una ofrenda a Mitra cuando un hombre vuelve a casa después de más de nueve días de ausencia porque «Mitra [...] mira las instalaciones de los hombres (*kr̥ṣṣīh*) con un ojo que no parpadea». *AV.* 19, 19, es un himno que utiliza el capellán cuando el rey se retira para dormir. Un cierto número de dioses, entre los que no figura Varuṇa,³⁹ son «subidos», llevando diversos elementos del mundo, hierbas, ríos, etc., llamados las «fortalezas» que el sacerdote asegura a su señor. La correlación entre el que lleva y la cosa llevada, dice el Sr. Gonda, descansa a veces en una analogía clara: así, Vāyu, el Viento, lleva la atmósfera, Soma, planta, lleva las hierbas. Ahora bien, la tierra la lleva Mitra. Ratificando a H. Lüders, el Sr. Gonda comenta: «Mitra is given this place in the system of correlations, i. e. associated with the hearth, because Varuṇa is known to be a denizen of heaven».⁴⁰ La conveniencia es sin duda aún más directa.

Los Āditya que encontraremos en los dos capítulos siguientes son clasificados de modo más sistemático en *RV.* 4, 3, 5, estrofa dirigida a Agni:⁴¹

¿Cómo tú, oh Agni, dirigirás esta queja (contra nosotros) a Varuṇa?, ¿cómo hasta el cielo? ¿Cuál es nuestra falta?
 ¿Cómo le hablarás (de ello) al liberal Mitra, en la Tierra?
 ¿Qué (dirás) a Aryaman, a Bhaga?

38. Gonda, *M.* p. 32.

39. La ausencia de Varuṇa puede explicarse por su afinidad con el «poder temporal», *kr̥ṣatra*: el rey que se duerme no sabe qué hacer de este poder y lo manda dormir; ¿o quizás con Varuṇa se omiten las partes lejanas, misteriosas del universo?

40. Gonda, *M.* p. 34.

41. Véase más abajo, pp. 99 y 133.

La simetría del primer y tercer verso es evidente e implica que la relación de Mitra con la tierra equilibra la relación de Varuṇa con el cielo.

Reducido a los límites y necesidades de una sociedad particular, la relación conserva el mismo sentido: lo «cercano» es entonces el interior de la sociedad y lo «lejano» es lo exterior, lo foráneo. Así, *ṚV.* 4, 55, 5 (en los *ViśveDevāh*) donde es probable que Varuṇa se disimule, como ha propuesto Sāyaṇa, bajo la etiqueta *pātiḥ* el «Maestro».⁴²

*pāt pātir jānyād āmhaso no
mitró mitriyād utā na uruṣyet.*

Que el Maestro nos guarde del peligro proveniente de extranjeros y que Mitra nos libere de quien venga del «mitriano» [= de hombres de casa, de compatriotas].

«De allí se concluye —dice acertadamente Renou— que Varuṇa concierne al peligro exterior (sentido conocido de *jānya*), Mitra al peligro intestino [...]»

2.º Aunque Varuṇa sea luminoso y reine sobre un trono dorado, es activo tanto de día como de noche y junto a Mitra dirige en su totalidad la alternancia de los días y las noches. Sin embargo, cuando los poetas o teólogos quieren distinguir y repartir las dos secciones periódicas de tiempo continuo, sin excepción a Mitra le corresponde el día, y a Varuṇa la noche. Esta fórmula es constante en los libros en prosa y suele ser tenida en cuenta por los exégetas modernos.⁴³ Sólo citaré un pasaje del comentario de Sāyaṇa en *ṚV.* 1, 141, 9: *Varuṇo vātryabhimānī devaḥ... mitro 'harabhimānī devaḥ* «Varuṇa es el dios que preside la noche, Mitra el dios que preside el día». La oposición adopta a veces la forma Mitra-Mañana ~ Varuṇa-noche⁴⁴ y, en la literatura ritual, Mitra será asimilado habitualmente al sol, como también el *Āditya* que le es más próximo, *Aryaman*, destino que nunca tuvo Varuṇa. El At-

42. Renou, *EVP.* 4, p. 57; Gonda, *M.* p. 2 (cf. p. 89); P. Thieme, p. 88, n. 61, comprende *pātiḥ* como *Aryaman*.

43. Bibliografía en Gonda, *M.* p. 37, n. 5.

44. Gonda, *M.* p. 40-41, 57.

harvaVeda aporta el mismo testimonio en dos ocasiones: según 13, 3, 13 el dios Agni se convierte en Varuṇa de noche y Mitra de día; 9, 3, 18 pide que Mitra abra por la mañana la casa cerrada, obviamente de noche, por Varuṇa.⁴⁵ Pero el contraste ya se encuentra en el ṚgVeda —lo vimos más arriba⁴⁶ 1, 115, 5— donde los aspectos «brillante» y «negro» del sol se reparten entre ambos dioses.

De esta representación proviene por una derivación natural la oposición más general entre los colores preferidos por uno y otro, especialmente en cuestión de víctimas: blanco (ocasionalmente rojo) para Mitra, negro para Varuṇa.⁴⁷ Como también proviene la relación esporádica de Varuṇa con el oeste, presente en el AtharvaVeda⁴⁸ y el ŚatapathaBrāhmaṇa que implica una relación simétrica de Mitra con el este, no tan bien documentada.

3.º El fuego es el elemento que cambia más y más rápido de apariencia. Por ello los poetas del ṚgVeda gustan compararlo con los dioses más variados. Cuando es asimilado a Mitra y Varuṇa, es para expresar dos de sus comportamientos opuestos. Pero, por su misma multiformidad, el fuego, en un mismo estado, puede ser considerado desde varios puntos de vista, opuesto por tanto a varios de sus otros estados. De ahí un margen de arbitrariedad y cierta inestabilidad en las asimilaciones.

He aquí un caso de los menos sofisticados, *RV*. 5, 3, 1, que Bergaigne comentó con su lucidez y mesura habituales.⁴⁹

*tvám agne várūṇo jāyase yát
tvám mitró bhavasi yát sāmiddhaḥ.*

45. L. Renou, *Festschrift H. Lommel*, 1960, p. 125.

46. Véase p. 60.

47. Gonda, *M.* p. 37.

48. Renou, *Festschrift H. Lommel*, p. 125, n. 10; Gonda, *M.* p. 36. Pero véase la observación de F. B. J. Kuiper, *IJ*. 15, 1973, p. 225 (el conjunto de los Āditya vinculados al oeste).

49. *La religion védique...*, p. 137; comentario de Renou, *EVP.*, 13, p. 106, menos satisfactorio. «a, Agni ambiguo entre humo y fuego (Agni varuṇiano); b, Agni solar (Mitra)»; comentario más extraño de P. Thieme, p. 83-84, quien hace intervenir la noción de Contrato y rompe la solidaridad de ambos versos.

Oh Agni, eres Varuṇa cuando naces, te conviertes en Mitra cuando te inflamas.

«Parece —dice Bergaigne— que para Agni nacer y ser alumbrado sean una única y misma cosa. No obstante, aunque Agni pueda ser alumbrado en el cielo, admitiremos que en un pasaje en los que las palabras *nacer* y *ser alumbrado* parecen opuestas, la segunda deberá ser relacionada preferentemente con el Agni terrestre y la primera con aquél cuyo nacimiento es misterioso. O, si Mitra y Varuṇa no están opuestos aquí como el fuego terrestre al fuego celestial, al menos lo son como el fuego visible, manifestado, al fuego oculto.»

En este ejemplo vemos como, en el caso del fuego y otros casos parecidos, la reflexión analógica podría derivar hacia soluciones sutiles y discutibles: como aquí no se pone el acento en el punto de partida sino en el de llegada, también podríamos entender que el nacimiento del fuego, es decir, su paso de lo invisible a lo visible fuese atribuido a Mitra, y su llama, considerada en su violencia y no en su fulgor, atribuida a Varuṇa. La misma observación se aplica a otras oposiciones en los comportamientos del fuego que «mengua» y se apaga: violencia y amenaza en un caso, dulcificación y apaciguamiento en otro pueden recordar las primeras a Varuṇa, los segundos a Mitra; pero a la inversa, resplandor y utilidad para el hombre por una parte, vuelta a lo invisible por otra, pueden recordar primero a Mitra, después a Varuṇa. Algunos teólogos han zanjado a favor de la segunda fórmula, como *AitBrāhm.* 3, 4, 5, quien escribe: «in that he [= the fire] leaps up and down, that is his form as Mitra and Varuṇa».⁵⁰ otros han preferido la primera, como *ŚB.* 2, 3, 2, 10 y 12, según quien Varuṇa es el fuego que arde («para asir a sus criaturas»), Mitra el fuego que se apaga. La misma ambigüedad y por tanto soluciones igual de contradictorias para otro fenómeno al máximo y al mínimo:⁵¹ en *PB.* 25, 10, 10, Mitra tutela la mitad creciente de la lunación y Varuṇa la decreciente (la oposición adoptada es pues luz ~ tinieblas), pero *ŚB.* 2, 4, 4, 18, invierte las atribuciones (la oposición adoptada es pues excitación ~ apaciguamiento). Como vemos, nos hallamos ante una casuística de juegos imprevisibles y por

50. Gonda, *M.* p. 25-26; cf. 68.

51. Gonda, *M.* p. 43.

tanto poco útil para el estudio de fundamentales contrastes antiguos, a los que ya va siendo hora de volver.⁵²

7. *Distinción entre ambos dioses: e) las afinidades sociales y teológicas*

1.º Mitra y Varuṇa a menudo son calificados de «reyes» como los demás Āditya, como también Indra, pero en una perspectiva diferente. Sin embargo, el más «rey» de ambos es Varuṇa: ritualmente, es Varuṇa, y no Mitra ni Mitra-Varuṇa, el patrón y modelo del rey en la ceremonia de su consagración, el rājasūya, muchas de cuyas escenas se justifican en los comentarios como reproducción de lo que hizo o padeció «Varuṇa cuando fue consagrado».

Esta especialización es precisada en uno de los textos más útiles para la observación diferencial, a saber, el inicio del cuarto libro del ŚatapathaBrāhmaṇa, la glosa de las sucesivas ofrendas a las parejas Indra-Agni, Mitra-Varuṇa, los Aśvin, etc., durante el primero de los tres prensados diurnos del sacrificio del soma (4, 1, 4, 2 y 3; cf. 2, 5, 2, 34, etc). Mitra es asimilado al *brāhman*, principio de la primera función, la religiosa, realizada en esa época en la clase sacerdotal. Varuṇa en cambio es asimilado al *ṛṣatrá*, noción más compleja que es a la vez el principio de la segunda función, la guerrera, realizada en la clase de los *ṛṣatriya*, y también, cuando se trata del rey (quien suele provenir de la clase de los *ṛṣatriya*), el poder en sus aspectos más profanos, basados en la fuerza.⁵³ De este reparto resultan, entre Mitra y Varuṇa, ciertas relaciones ambiguas (¿igualitarias? ¿jerárquicas?) comparables con las que existen entre el rey y los brahmanes (o al menos su capellán). Así, RV. 7, 82, 5, que además tiene la ventaja de definir a la pareja soberana en comparación con Indra:⁵⁴

*indrāvaruṇā yād imāni cakrāthur
viśvā jātāni bhúvanasya majmánā*

52. Ocurre lo mismo con las relaciones diferenciales de Mitra y Varuṇa con ritmos poéticos, con los tiempos de la respiración, etc.

53. Ananda Coomaraswamy pensó incluso (1942) en tomar prestadas de los occidentales sus categorías de «autoridad espiritual» (Mitra) y «poder temporal» (Varuṇa).

54. Renou, *EVP*. 5, 19; 7, 82.

*ḥṣemaṇa mitró váruṇaṃ duvasyáti
marúbahir ugráh súbham anyá iyate.*

Oh Indra-Varuṇa, cuando hubisteis creado todas estas cosas nacidas del universo gracias a vuestra grandeza,

Mitra gratifica a Varuṇa por (su) posesión pacífica, el otro [= Indra] se adelanta, dios formidable, con los Marut, por (una expedición llena de) brillo.

El *ḥṣéma*,⁵⁵ ocupación tranquila del territorio y los bienes que contiene, es pues aquí una ofrenda Mitra a Varuṇa; ¿pero qué relación implica dicha ofrenda, expresada por el verbo denominativo *duvasyati*,⁵⁶ también ambiguo? ¿De superior a inferior («otorgar»)? ¿De inferior a superior («homenajear»)? Ambas precisiones son conflictivas. En todo caso, el alcance del acto queda claro: gracias al aspecto *bráhmaṇ* propio de Mitra, Varuṇa, poseedor del *ḥṣatrá* y comparado con un rey humano, reina sobre un territorio tranquilo cuyas fronteras defienden brillantemente Indra y su tropa de guerreros Marut. En esta función, Mitra presta al rey Varuṇa el servicio que el rey terrestre recibe de su capellán.⁵⁷

2.º En general, Varuṇa presenta una afinidad a Indra en la que no participa Mitra. Los himnos a Mitra y Varuṇa no son tan numerosos como los dirigidos a Indra y Varuṇa, pero sí lo suficiente para ser estadísticamente significativos, y si como señala Renou,⁵⁸ en el R̥gVeda «al duelo unitario del otro grupo (MV) se opone el duelo contrastado de este (IV)», es decir, si la diferencia entre los dos términos de la pareja es acentuada con más frecuencia y énfasis para Indra-Varuṇa que para Mitra-Varuṇa, es porque ya no se trata de complementariedad antitética en el interior de una misma función, sino de colaboración entre dos niveles funcionales, el soberano y, con o sin realeza, el guerrero. No es menos cierto que, por ejemplo, el *GopathaBráhm.* 2, 1, 22, puede llegar a postular *Indro vai Varuṇaḥ* «Indra es Varuṇa», mientras que *Indro vai*

55. Véase más arriba, p. 36 y n. 19.

56. Renou, *EVP.* 4, p. 14; 10, p. 61; 16, p. 22.

57. Cf. *RV.* 4, 50, 7-9 (*FR.*, p. 131-132).

58. *EVP.* 7, p. 3.

Mitrah no se encuentra. A través de los dos polos del concepto de *ṛsatrá*, inseparables aunque debamos traducir ora «poder temporal», ora «principio de la función guerrera», Varuṇa está abierto naturalmente a las cosas de la guerra: «Tú, oh Varuṇa, eres el rey de todos (los seres), cabeza (de las poblaciones), gustas del carro de combate», le dice el poeta de 10, 132, 4.⁵⁹ No leemos nada semejante de Mitra en solitario, cuyas afinidades son totalmente diferentes. Por ejemplo las que mantiene con los Vasu, quienes forman una colectividad divina mal definida en la literatura aunque existan razones para situarla en el tercer nivel⁶⁰ y por otra parte, en el mismo texto de *ŚB.* 6, 5, 1, 9, que identifica su acción con la de Mitra, son expresamente situados en la tierra por oposición a los niveles superiores del mundo.⁶¹

3.º Existen otras afinidades entre Varuṇa y personajes, seres o elementos extraños e inquietantes del universo. Es el rey del «pueblo de los Gandharva» (*ŚB.* 14, 4, 3, 7), categoría de genios cuyas afinidades animales sólo aparecerán más tarde (sin que ello signifique que no las tuviesen desde siempre), pero que, desde el *ṚgVeda*, son sorprendentes, temibles y disfrutan de un «mundo» propio. Por su parte, Mitra está totalmente del lado de los hombres: no se le conoce otro pueblo.

Al menos una vez, en un himno funerario (*ṚV.* 10, 14, 7) Varuṇa es asociado a Yama como soberano del lugar en el que se reúnen los muertos. Mitra sólo ejerce entre los vivos, los *vrjāna*, los *ṛṣṭí* de este mundo.

Por oposición a Mitra así vinculado a la tierra de los hombres, a la tierra firme, Varuṇa es asociado a ese elemento mucho más móvil y misterioso que es el agua,⁶² y particularmente a las grandes masas de agua circundantes que son, en la experiencia de los hombres, el océa-

59. Traducción de Renou, *EVP.*, 5, p. 89; comentario, *ibíd.* 7, p. 64.

60. Véase más arriba, p. 39; Gonda, *M.* p. 81-82.

61. Gonda, *M.* p. 101 glosando 3, 59, 5: «...Mitra, the god who supports the cultivation» (n. 1: «people settled as cultivators»).

62. No me es posible seguir a H. Lüders (*Varuṇa I, Varuṇa und das Wasser*, 1951) en su interpretación de las relaciones de Varuṇa con las aguas. Gonda, *M.* p. 34-35 y *DD.*, p. 157, deduce un reparto de las tareas entre Varuṇa y Mitra: Varuṇa tiene más afinidad por las aguas estancadas (por tanto lejanas, arrebatadas al hombre), Mitra las hace fluir, en especial en lluvia (a la vista y el servicio de los hombres); Lüders, II, 1959, p. 715 ya había señalado que Varuṇa sólo otorga la lluvia conjuntamente con Mitra.

no, *samudra*, pero también las aguas celestiales preñadas de mitología que se manifiestan de vez en cuando con diluvios, y más en general las aguas cósmicas que ciertas especulaciones sitúan en el origen del universo.

El fuego, que a decir verdad mantiene afinidad con los dioses más diversos, especialmente en los niveles de las tres funciones, sin duda es mitriano por los favores que otorga al hombre y las sociedades humanas, pero es varuñiano por la peligrosa fuerza que alberga y sus metamorfosis, en resumen, por su misma esencia, y también por el inmenso papel que le ha sido asignado en el universo. La quinta de las seis primeras estrofas de *RV.* 10, 8, himno a Agni considerado sobre todo como poder cósmico,⁶³ define bien este aspecto del dios:

bhúvas cáḡsur mahá ṛtásya gopā
bhúvo váruṇo yád ṛtāya vési.

Te has convertido en el ojo y el guardián del gran *ṛtá* (el orden cósmico y moral), te has vuelto Varuṇa (en el sentido) que te activas por el *ṛtá*.

Esta identificación de Varuṇa y Agni con la mediación del *ṛtá* debe ser tenida en cuenta.⁶⁴

8. *Unidad del dossier*

El balance anterior da una impresión de unidad y coherencia entre fórmulas muy diversas que pretenden materializar el contraste y la complementariedad de ambos dioses. No temamos la palabra «impresión»: dados sus caracteres, «sentimos» que no es posible que intercambien sus posiciones, salvo en circunstancias particulares como las mencionadas más arriba en las que caen en manos de las sutilezas de los casuistas.

El benevolente Mitra no puede ser las tinieblas en tanto que

63. Renou, *EVP.* 14, p. 7 y 69 (no creo que el primer verso se refiera a Mitra).

64. Véase más abajo, p. 145.

opuestas a la luz, ni el otro mundo en tanto que opuesto a nuestro mundo, ni el soma en tanto que opuesto a la leche, ni ninguna operación violenta frente a una operación progresiva, ni tener más afinidad por la segunda función que por la tercera. Todas estas aplicaciones están orientadas en un mismo sentido y tiñen de diversas tonalidades un mismo objetivo. No comprendo la corrección del Sr. Gonda a los enunciados de Bergaigne y los míos: tras recordar acertadamente que un comentarador indio describe a Mitra como «amistoso» y a Varuṇa como «terrible» (*krūra*) y que además en esa ocasión son identificados con el día y la noche respectivamente, escribe:⁶⁵

It was this opposition which led Bergaigne [*La religion védique* 3, p. 115] to formulate the relation of both gods as that between the «well-disposed friend» and the «severe one», both of them being «sovereigns». Hence also Dumézil's formulation: «Mitra est le souverain sous son aspect [...] bienveillant [...]; Varuṇa est le souverain sous son aspect [...] sombre, violent, terrible». In my opinion we had better say that the pair of gods represents in a complimentary way the two-sided aspect of a idea they stand for.

Ello supone retener sólo la forma, el marco binario y negarse a reconocer lo esencial, las orientaciones *solidarias* de los diversos contenidos de dicho marco y la imposibilidad ante la que nos hallamos de invertir las atribuciones de ambos términos en cada uno de estos contenidos.

Pero aunque intuitivamente captamos fácilmente esta solidaridad, es más difícil definirla en una proposición unitaria. Para empezar, he considerado suficiente proceder mediante colecciones de epítetos que recuerdan respectivamente a uno de los artículos del anterior balance. Así, en *Mitra-Varuṇa* he escrito:⁶⁶

65. Gonda, *M.* p. 40; del mismo modo, en *DD.* p. 152, la relación de ambos dioses con la noche y el día sólo sería «one of the expressions of the complementary character of the duality»; ¿pero por qué a Varuṇa le corresponde la noche y a Mitra el día?

66. 1ª edición (1940), p. 49; 2ª edición (1948), p. 85.

Mitra es el soberano bajo su aspecto razonante, claro, formal, tranquilo, benevolente, sacerdotal; Varuṇa es el soberano bajo su aspecto agresivo, sombrío, inspirado, violento, terrible, guerrero.

Sin duda no es la mejor formulación, aunque mediante citas indias o traducciones del mismo Sr. Gonda sea fácil justificar cada una de las calificaciones que asocia a uno y otro dios. Más adelante, renuncié a tales acumulaciones de epítetos y preferí poner en paralelo dos breves tablas descriptivas.⁶⁷ Pero en las exposiciones a menudo es necesario recordar con más brevedad, en una palabra, el tipo de cada uno de los dioses; según las circunstancias, he empleado pues expresiones como «soberano terrible» y «soberano benevolente», «soberano mago» y «soberano jurista», cada una de las cuales realza uno de los elementos más significativos del balance, naturalmente sin sustituir a las demás.

Si nos empeñamos no obstante en establecer una perspectiva lógica, una especie de afiliación en estas múltiples fórmulas contrastadas, la expresión más clara con el menor número de palabras quizás sea esta, en la que el adjetivo «cercano» esta cargado de amplísimos valores, no sólo concretos sino también figurados («amistoso», «preocupado por», «accesible», «perceptible»...): «Mitra es más cercano, Varuṇa menos cercano al hombre». Pero disimula algo tan importante como la orientación común: la variedad de aplicaciones.

9. Extensiones

No olvidemos que este haz de contrastes equipolentes tiene su punto de apoyo en la zona de la soberanía y que sólo en la medida en que los dos grandes dioses, en virtud de su misma naturaleza soberana, son aptos para intervenir en todas partes con su propio tipo de acción, la fórmula general de su unión es aplicable a objetos tan diversos como los aspectos del fuego y la topografía cósmica o aporta clasificaciones binarias de las plantas, los productos de la industria humana, las operaciones intelectuales, ciertos números o ritmos, etc., en resumen, para

67. Así: *Les dieux des Indo-Européens* (1952), p. 42; ME. I2, p. 147-149.

valorizar conceptualmente las parejas que preexisten en estado bruto en el mundo. En ello se distingue de la distribución china de todas las cosas en *yâng* y *yīn* con la que la relacioné un poco precipitadamente en 1940:⁶⁸

Marcel Granet (*La pensée chinoise*, p. 115-148) estudió el empleo de los términos *yâng* y *yīn* en los textos más antiguos, de entre los siglos quinto y tercero antes de nuestra era. Ya entonces sus aplicaciones eran muy amplias; los encontramos en textos astronómicos, geográficos, musicales, y la especificación «macho ~ hembra» está sobradamente indicada (Que esta última especificación sea primaria es poco probable, pues los dos caracteres correspondientes están formados con la clave del «túmulo», mientras que una noción esencialmente femenina en oposición al macho contendría la clave de la «mujer»; pero –según Granet– muy pronto se definió a favor de las representaciones hierogámicas como Cielo y Tierra, Fuego y Agua, etc., tan importantes en todas las especulaciones chinas). Por otra parte, sea cual sea el origen de los nombres y grafías, el universo concreto y abstracto fue rápidamente distribuido en *yâng* y *yīn*; se distribuyeron en díadas antitéticas puntos y porciones del tiempo y el espacio, funciones sociales, órganos, colores y sonidos, en virtud de correspondencias masivas o tenues, juegos simbólicos, artificios de cálculo, o por analogía dialéctica...

La diferencia es que en la India estas múltiples especificaciones del contraste sólo sirven para ilustrar la naturaleza de la pareja Mitra ~ Varuṇa y no pretenden abarcar, explicar exhaustivamente las cosas y conceptos, mientras que en China todos y todas las cosas y conceptos invocan para organizarse esa clasificación binaria de la que la pareja *yâng* y *yīn* sólo es una etiqueta. No obstante, la comparación china es sugestiva. En especial invita a prestar atención a las circunstancias escasas, pero concordantes, en las que Mitra y Varuṇa se distribuyen en los sexos masculino y femenino:⁶⁹

68. 1940, p. 143-144; 1948, p. 205-206.

69. 1940, p. 144-145; desarrollado, 1948, p. 208-210.

El ŚatapathaBrāhmaṇa 2, 4, 4, 19, dice a propósito de la alternancia de las lunas llenas y nuevas que «Mitra eyacula su semen en Varuṇa» (*mitro varuṇa retaḥ siñcati*). En 12, 9, 1, 17 el mismo Brāhmaṇa confirma que «Varuṇa es la matriz» (*yonir eva varuṇaḥ*) oponiéndolo en esta ocasión al macho Indra. Esta primacía sexual de Mitra y esta fecundación de Varuṇa por Mitra coinciden con la primacía conceptual de Mitra y la fecundación conceptual de Varuṇa por Mitra que se desarrollan por ejemplo en el mismo Brāhmaṇa, en 4, 1, 4, donde Mitra y Varuṇa se oponen sucesivamente, entre otras cosas, como el *ḥratu* que concibe el proyecto y el *daśa* que lo ejecuta, como el *abhiḡantar* el «conceptor» y el *ḡartar* el «hacedor», como el *brāhmaṇ* y el *ḡsatra*. Este texto explica que al principio Mitra y Varuṇa eran distintos (*agre nānevāsatuḥ*), pero que mientras Mitra (*el brāhmaṇ*) podía subsistir sin Varuṇa (*el ḡsatra*), lo contrario era inconcebible; Varuṇa dijo entonces a Mitra: «gírate hacia mí (*upa māvartasva*) para que nos unamos (*samsrjāvahai*), te asigno la prioridad (*purāsvā ḡaravai*: cf. el establecimiento del *purohita*, capellán del rey)». Comprendemos entonces de dónde vienen ciertas concepciones de las filosofías ulteriores. El sistema *sāṃkhya*, que explica el universo mediante la colaboración de un «Yo» espectador al que llama Puruṣa «el (principio) Macho», y una «Naturaleza», actriz multiforme, la Prakṛti, sintió que este Puruṣa y esta Prakṛti se oponían como Mitra y Varuṇa (*Mbh.* 12, 318, 39: *mitram puruṣam varuṇam prakṛtim tathā*). En la otra gran escuela filosófica, el vedānta, los dos principios antitéticos son Brahmā y Māyā, que también se definen sexualmente: por una parte la proyección celestial, masculina, del *brāhmaṇ* (y como vimos, los Brāhmaṇas decían «Mitra es el *brāhmaṇ*» oponiéndolo a Varuṇa); por otra parte la Ilusión creadora de formas (ahora bien, en el ṚgVeda, la *māyā* es una técnica de Varuṇa).

Se trata de extensiones tardías, pero conformes a la naturaleza de los dioses, lexicalmente al servicio de sistemas de pensamiento en los que, como dioses, no tenían nada que hacer.

10. Etimologías

En todo lo anterior no se ha mencionado para nada la etimología, por varias razones.

¿Cómo podría un nombre de origen incierto y controvertido garantizar la naturaleza atribuida a la divinidad que lo lleva? Tal es el caso de *Varuṇa*, para quien –a pesar de recientes tentativas– no se ha propuesto nada confirmado, ni siquiera «más probable», de modo que varias raíces siguen disputándose el honor de haberlo producido.⁷⁰ Por tanto, el único medio objetivo de comprenderlo es observar el personaje en su acción, sin opinión ya formada sobre el significado del nombre, como hacemos en el caso de Grecia o Roma con *Apolo*, con *Atena*, con *Māuors* y tantos otros.

Aunque esté bien establecida, e incluso sea evidente, es excepcional que una etimología defina adecuadamente a un dios de cierta importancia pues la actividad de un dios semejante tiene forzosamente numerosos aspectos y aplicaciones. Las mitologías están llenas de personajes cuyo nombre, sin ser misterioso, dista de anunciarlo todo, o incluso lo esencial de su comportamiento. En Escandinavia por ejemplo, Óðinn, rey de los dioses Ases, inventor de las runas, donador de victorias imprevistas, hospedador de parte de los muertos, tuerto, astuto, etc., por su nombre sólo es «el rey provisto de óðr», palabra que designa la agitación frenética; Þórr, el «trueno», realiza hazañas, otorga a los colonos de Islandia favores en los que el trueno no interviene para nada; ¿cómo prever que Freyr, literalmente el «Señor», sea el dios de una fecundidad que su *ingens priapus* upsaliano anuncia con más franqueza que su nombre?

Sin duda ese es el caso de Mitra, para quien la explicación obvia sigue siendo la propuesta por Antoine Millet a principio de siglo,⁷¹ y que se funda en un dato incontestable: en el Yašt del dios homónimo del indio Mitra, el avéstico *miθra-* significa el apelativo «contrato», es decir, una de las especificaciones de la acción del dios que más importan a los hombres y que la India también explicitó.⁷²

70. Véase el artículo del diccionario etimológico sánscrito de Mayrhofer.

71. «Le dieu indo-iranien Mitra», *JA*, 1907, p. 143-159.

72. Numerosos ejemplos en los *EVP.* de Renou, especialmente 10, p. 21, 70 (*mi-trám dhā-* «concluir una alianza»; 16, p. 161 (ad *RV.* 10, 108, 3).

Entre las demás etimologías propuestas, algunas sólo son ingeniosos ejercicios lingüísticos sin relación con el dossier del dios. Por su parte, el Sr. Gonda defiende una que tiene el mérito de respetar el corte natural *mi-tra* y desprender así el sufijo *-tra* de los nombres de instrumentos; además, siguiendo un método aconsejable, sólo la ha propuesto como conclusión de su largo estudio sobre dicho dios, verificando que sea consecuente;⁷³ recuperando una proposición ya antigua, admite «a relation between *mitrá* and Vedic *máyas* “restoration, redress, refreshment”» y añade: «the force of the suffixe (-tra, i.-e. -tro-) does not go against this supposition, the god being instrumental in diffusing benevolent kindness». Desgraciadamente, a lo largo de las cien páginas que preparan esta decisión, no podemos evitar una sonrisa ante la osadía creciente con la que las traducciones de los textos védicos aportadas por el autor introducen la noción de *restoration*, de *redress*, *refreshment* allí donde nada sugiere el astuto y pequeño prefijo *re-*. Todo empieza en el capítulo sobre «Mitra and Varuṇa» (p. 32); si Mitra, al atar la pata derecha de una víctima, obtiene el doble resultado de tener a la víctima efectivamente atada y evitar que sea confiscada por Varuṇa,⁷⁴ el Sr. Gonda interpreta: «Mitra, the “positive component” of the divine pair, neutralizes de evil effect of the binding and restores the balance». Sin embargo no se trata de la restauración, restablecimiento de un equilibrio perdido, sino simplemente de la resolución de un problema con dos datos, dos exigencias iguales, contradictorias y simultáneas. Además, la «restoration» tan objetiva introducida en esta frase no tendría ninguna relación, salvo por un juego de palabras, con la «restoration» (con renovado ardor y alegría) que designa en védico *máyas*, como en otra parte *iṣ*. Asimismo, las expresiones «benevolent redress», «friendly adjustment» (p. 45, 1. 3-2 desde abajo) no se justifican, como tampoco que Mitra «the god who maintains and (especially) restores Order» (p. 101, última línea). Aunque la *sānti*, el apaciguamiento, cuando es necesario, sea naturalmente obra de Mitra ante Varuṇa, no por ello es el elemento central, germinal de su dossier: el apaciguamiento sólo es una de las manifestaciones previsibles de su carácter benevolente y dulce.

73. Gonda, *M.* p. 115.

74. Véase más arriba, pp. 68-69.

En estas condiciones, insisto, prefiero partir, como Meillet, de un apelativo indoiranio **mi-tra-*, que significa «instrumento (sufijo *-tra*) de acuerdo, de entendimiento (raíz. *mei-*)»,⁷⁵ que subsiste en el avéstico *miθra*: el concepto habría sido simplemente personificado en el género animado⁷⁶ para designar aquella divinidad uno de cuyos oficios más útiles era en efecto promover el entendimiento entre los hombres. Pero obviamente ese nombre tampoco explicitaba la totalidad de los oficios o caracteres del dios como tampoco cada uno de los nombres que los cristianos tienden a dar a Cristo: el Redentor, el Hijo de Dios, el Hijo del hombre, el Verbo, el Cordero, el Niño Jesús, etc., y que, respecto este importante de la cristología, hubiesen podido convertirse en el nombre canónico.

Sólo queda por debatir una cuestión secundaria, a la que el Sr. Gonda concede una importancia que no tiene: ¿es nuestra palabra «contrato» una traducción correcta de este «instrumento de acuerdo» en su sentido más antiguo? Sí, a condición de no imaginar bajo este término un acta, un documento como los que se redactan en nuestras sociedades;⁷⁷ como en el caso del valor «amigo» que los indios dieron al apelativo *mitrá*, no debemos enfatizar los elementos afectivos que nos parecen esenciales. A pesar del Sr. Gonda, en mi antigua exposición sólo cambiaría sobre este aspecto referencias demasiado precisas al tipo «potlatch» de los intercambios:⁷⁸

La interpretación de Meillet ha sido discutida por mitólogos fieles al naturalismo de Max Müller y filólogos mal informados

75. La de sk. *máyate* «él intercambia», lat. *mūnus, commūnis*, got. *ga-mains* «común», a. isl. *ména* «intercambio», etc. Sobre las demás etimologías propuestas, además del artículo del diccionario etimológico de Mayrhofer, véase Renou *EVP*. 4, p. 98 y la comunicación del mismo Mayrhofer en el Coloquio de Estudios Mithraicos de Teherán (1975, *Actas* en impresión).

76. Sobre esta cuestión del género gramatical (inanimado ~ masculino), a la que a veces se da demasiada importancia, comparto la opinión de F. B. J. Kuiper, *IJF*. 15, 1973, p. 227-228: es importante para el filólogo, no para el historiador de las religiones.

77. El erudito Sr. Gonda sospecha que los autores franceses comprenden **mitra-* como «contrato» porque están obnubilados por el *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. Puedo asegurar que no es mi caso; sin duda tampoco era el de Meillet: «contrato» en francés es una palabra muy corriente.

78. *MV.*, 1940, p. 46-48; 1948, p. 80-83.

sobre los límites de su jurisdicción. Sin embargo, se impone, en el caso de Irán, por poco que leamos sin prevención el Yašt de Miθra. En cuanto a la India, no perderemos tiempo discutiendo la evidencia de que Mitra, en el R̥gVeda es en apariencia cualquier cosa menos el Contrato, pues domina el sentido de «amigo». Pero la diferencia es ilusoria: sólo existe en la medida en que tenemos de la amistad una idea moderna y romántica, y del contrato una imagen latina y, en cierto modo, notarial. Remitámonos a los trabajos suscitados en Francia y el extranjero por el descubrimiento de un fenómeno muy general que recibió un nombre prestado de los indígenas de la Colombia británica, el potlatch, en especial a la memoria de Marcel Mauss, «Essai sur le don, forme primitive de l'échange» (*Année Sociologique, Nouv. S.*, 1, 1925, p. 30-186). Veremos entonces la cercanía entre los dos focos semánticos de los que la India e Irán parecen haber extraído el prehistórico **Mitra*...

Como epígrafe a su memoria, Mauss cita varias estrofas de los *Hávamál*, poema eddico que, en forma de refranes, describe algunos aspectos importantes de las antiguas sociedades escandinavas. Nos permite comprender hasta qué punto las nociones de «intercambios regulares» y «amistad» son vecinas y solidarias.

29. Nunca conocí a un hombre que de tan generoso y pródigo alimentando a sus huéspedes «recibiendo no fuese recibido», ni hombre tan [falta el adjetivo] de su bien que recibir a cambio no le desagradase.

41. Con armas y ropajes los amigos deben obsequiarse; todos lo saben por sí mismos, quienes devuelven mutuamente los regalos son amigos durante más tiempo (*viðrgefendr erusk lengst vinir*), si las cosas llegan a ir bien.

42. Debemos ser amigos de nuestros amigos y devolver regalo por regalo (*ok gjalda gjöf við gjöf*)...

44. Como sabes, si confías en un amigo y quieres obtener un buen resultado, debes mezclar tu alma con la suya e intercambiar regalos y visitarle a menudo...

Deberíamos seguir de cerca, en el ámbito germánico, las nociones que expresan en estas estrofas los verbos *trúa* «confiar, creer» y *gjalda* «pagar a cambio». Limitémosnos a señalar que el nombre escandinavo del amigo, *vinr* (cf. viejo y alto alemán *wini*) no sólo está emparentado con el de la «gran familia» irlan-

desa, *fine*, cuyos límites se definen mediante diversos grados de responsabilidad común (de allí el antiguo irlandés *anfíne* el «enemigo», formado como el antiguo escandinavo *ó-vinr*, del mismo sentido), sino también con el primer elemento del latín *uin-dex* (formado como *iūdex* sobre *iūs*) que expresa una noción jurídica en grado sumo: el *uindex* es en efecto «la garantía ofrecida por el defensor, quien le sustituye ante el tribunal y se declara dispuesto a afrontar las consecuencias del juicio» (A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. s.v.). Así, a juzgar por su nombre, «el amigo» sueco, el *vän*, surgió en el curso de los siglos de un complejo económico en el que el interés, la «inversión» tenían una importancia que los *Hávamál* todavía testimonian en la alta edad media escandinava, y también sin duda de un complejo jurídico en el que la vendetta debía desempeñar un importante papel pues las palabras irlandesa y latina emparentadas la ponían en primer plano. Del mismo modo, el irlandés *cairde*, literalmente «amistad», (cf. latín *carus*, etc.) designa todo tratado concluido entre dos clanes, desde el simple armisticio hasta los mayores acuerdos (véase el largo estudio de R. Thurneysen en su comentario a los «Falsos juicios de Carantnia», § 17, *ZCPH*. 15, 1925, p. 326 y sig.). *Mutatis mutandis*, las relaciones del sánscrito *mitra* «amigo» y el avéstico *miθra* «contra» deben ser del mismo tipo.

Para concluir estas consideraciones, repitamos que si bien el análisis de este nombre realizado por Meillet es el más satisfactorio, aquí no figura como argumento: ha sido el examen del carácter, los comportamientos y las relaciones del dios lo que nos ha permitido presentar su lugar exacto en la teología védica y orientar al mismo tiempo una preferencia etimológica que sigue siendo secundaria.

CAPÍTULO II

Los soberanos menores de la teología védica

Tales son los dos más sustanciales entre los Āditya, o dioses del primer nivel, dioses soberanos. El nombre colectivo del grupo es oscuro. Muy pronto, los indios lo entendieron como un derivado de á-diti «ausencia de vínculo» y dicho apelativo de género femenino fue elevado al rango de diosa para hacerles de madre. Pero Aditi es una figura pálida que no los ilumina, aunque, en algunos conjuntos, los acompañe o incluso parezca representarlos. Puede que sólo sea una creación etimológica y que la palabra Ādityá deba comprenderse de otro modo.¹ Estos dioses participan en todo caso en la obra común esbozada a propósito de Mitra y Varuṇa y, como ellos, son calificados colectivamente de «reyes».

1. Configuración del grupo de los Āditya

Su número, variable según las épocas, es limitado: nunca más de doce.² Por otra parte, aunque no se ordenen según una jerarquía legal, a juzgar por la frecuencia con que son mencionados en los himnos, existe entre ellos una desigualdad de hecho. Varuṇa y Mitra, por hablar sólo de los primeros, encabezan el grupo mientras Aryaman y Bhaga están bastante detrás de Mitra, de quien se ha podido decir que Aryaman era sólo un reflejo.

La misma existencia de más de dos Āditya supone sin embargo una dificultad. En el capítulo anterior vimos que Mitra y Varuṇa son complementarios, se ajustan como los dos términos de un contraste

1. Como *sura* «dios» proviene de una reinterpretación de *ásu-ra* como *a-sura*.

2. En la epopeya, a veces son once, trece, pero *MBh.* 3, 134, 19 afirma precisamente: «los sabios (*dhīrāḥ*) dicen que los Āditya son doce».

multiforme y así ocupan poco a poco, sin residuo, todos los ámbitos en los que intervienen. ¿Qué pueden representar entonces? ¿Qué papel les queda a los demás personajes del grupo? Cuando aún se consideraban primarias ciertas expresiones naturalistas de esta complementariedad, el problema tenía fácil solución: en el mundo sensible, la frontera entre dos mitades antitéticas casi nunca es lineal, forma una franja ambigua que puede erigirse en ámbito independiente y permite instaurar al menos un tercer patrono divino: si el día es de Mitra y la noche de Varuṇa, quedan los crepúsculos y, de hecho, Sāyana muestra repetidamente que Aryaman rige los crepúsculos. Pero como sabemos, la fórmula de la relación entre Mitra y Varuṇa tiene mucho más alcance que la de estas expresiones concretas. Si Mitra es el dulce y complaciente y Varuṇa el violento y riguroso, o si uno tutela lo más cercano y el otro lo más lejano al hombre, o si uno coge lo que está bien sacrificado y el otro lo que está mal sacrificado, ¿qué tipos de humor, qué competencias, qué propiedades caracterizarán a Aryaman y sus compañeros?

Una vez más, la respuesta sólo puede resultar de la observación directa de las figuras consideradas, a condición sin embargo de que cuando observemos a cada una no olvidemos que todas son partes de un mismo conjunto estructurado. Ahora bien, como ocurre a menudo, consideraciones exteriores, superficiales si se quiere, pero amplias y sintéticas, revelan las líneas directrices de este conjunto.

1. Salvo en escasos contextos, los Āditya suman un número par. El único pasaje del ṚgVeda que los enumera con la intención visible de ser exhaustivo (2, 27, 1) nombra a seis, Mitra, Varuṇa y cuatro más. Los Brāhmaṇas dicen que son ocho (cifra que ya encontramos en *AV.* 8, 9, 21 e incluso en *RV.* 10, 72, 8-9), pero los dos últimos son evidentemente heterogéneos, sobreañadidos; de hecho han dado lugar a una tradición muy interesante: uno de los dos, en su nacimiento, es rechazado primero en forma de «huevo muerto» y, tras su redención, como Āditya, no se convierte en un dios como los demás (es Vivasvat, antepasado de los hombres), de modo que en este caso podemos decir que hay siete «verdaderos» Āditya. Así lo dice en efecto, con otra perspectiva, *RV.* 9, 114, 3, donde el séptimo constituye de hecho un enigma cuya solución,³

3. L. von Schröder, «Der siebente Āditya», *IF.*, 31 (*Festschrift B. Delbrück*), 1912-1913, p. 178-193, propuso de manera inverosímil a Parjanya. El ṚgVeda incluye espou-

muy debatida, parece no ser otra que Indra, rey de los dioses. Mediante nuevos añadidos en parte inestables, la epopeya cuenta en general con doce Āditya.⁴

Los seis nombres que enumera 2, 27, 1, y que, salvo una reserva relativa al último, permanecen inalterados son, según el orden decreciente de las frecuencias en los himnos del ṚgVeda:

1. *Váruṇa*
2. *Mitrá*
3. *Aryamán*
4. *Bhága* «Lote (Feliz)»
5. *Ámśa* «Parte»
6. *Dákṣa* «Energía Realizadora».

2. Este himno 2, 27 (16 estrofas con una decimoséptima común a los cuatro himnos 26-29) consagrado a los Āditya y cuyas estrofas siguientes señalan regularidades probablemente intencionales,⁵ empieza nombrándolos todos en la primera: lo hace con una distribución simétrica en dos versos:⁶

*imá gíra ādityébhyo ghytásnūh
sanād rájabhyo juhvā juhomi
śṛṇótu mitró aryamā bhágo nas
tuviṣātó váruṇo dákṣo amśah*

Estas alabanzas cargadas de mantequilla derretida (como una libación), a los Āditya, a los reyes, la vierto desde antiguo con la lengua (como cuchara de ofrenda);

Que nos escuchen, Mitra, Aryaman, Bhaga, a nosotros; (el dios) de fuerte naturaleza Varuṇa, Dakṣa, Amśa.

rádicamente a Sūrya entre los Āditya. Savitar, estrechamente ligado, e incluso sustituido por Bhaga, supone un problema particular que no examinaremos aquí.

4. Viṣṇu figura regularmente entre ellos: J. Muir, *OST.* 4, 1863, pp. 401-407.

5. En aquellas estrofas de 2 a 8 que contienen nombres individuales (2, 5, 6, 7, 8) la tríada Varuṇa, Mitra, Aryaman ya no es mencionada. El nombre colectivo Āditya se halla en todas las estrofas entre 1 y 8 salvo en la séptima (donde «Aditi cuyos hijos son reyes» los sustituye), después ya sólo aparece en las estrofas 11, 13 y 16 (y Aditi en la estrofa 14).

6. L. Renou, *EVP.* 5, p. 103, construye *sanād rájabhyah* «reyes de antiguo». Sobre *juhú*, véase *ibid.* 2, p. 105-107.

En este texto, el único en el que están todos presentes, los seis Āditya se dividen pues en dos series, la primera introducida por el nombre de Mitra, la segunda por el de Varuṇa, y ambas series no sólo se reparten en dos versos, sino que se separan por dos palabras intercaladas; la segunda de estas palabras, el epíteto *tuviṣṭātá*, dice Renou,⁷ «es un epíteto posible del grupo [de los seis Āditya], pero con una cierta preferencia por Varuṇa», y en efecto es conveniente para el carácter de éste, en la medida que subraya, con su presencia como con su sentido, la división entre las dos series señalada también por la separación y los lugares respectivos de Mitra y Varuṇa a la cabeza de cada una.

3. Esta división en dos tríadas no es la única en uso. En los libros litúrgicos y los comentarios, aunque no en los himnos, los nombres se reparten en parejas, cada una formada por un término de la primera y otro de la segunda triada de 2, 27, 1. He aquí el relato del nacimiento de los Āditya en *MaitrāyaṇīSaṃhitā* 1, 6, 12 (donde Dhātara «Creador» sustituye a Dakṣa como es habitual a partir de los textos védicos en prosa:⁸

Aditi deseaba una progenitura. Hizo una papilla y [tras ofrecerla en libación] se comió el resto; le nacieron Dhātara⁹ y Aryama. Hizo otra, se comió el resto; le nacieron Mitra y Varuṇa. Hizo otra, se comió el resto; le nacieron Aṃśa y Bhaga. Hizo otra. Pensó: «Comiendo el resto, me nacen hijos de dos en dos; si como la primera le sacaré mucho más provecho». Comió la primera y después hizo la ofrenda; los dos hijos que estaban en su seno dijeron: «Nosotros dos seremos como los Āditya». Los Āditya buscaron a alguien para extirparlos y abatirlos. Aṃśa y Bhaga los extirparon y los abatieron. Pero Indra [uno de los dos] se elevó al momento en las alturas respirando profundamente. En cuanto al otro, cayó como un huevo muerto: de este Martāṇḍa son estas criaturas humanas. Y Aditi corrió hacia los Āditya: «¡Revivíldo, que no haya salido en vano de mí!». Dijeron: «¡En-

7. L. Renou, *EVP*. 7, p. 89; Renou traduce «Varuṇa nacido para la fuerza»; en este caso no puede tratarse de un séptimo Āditya.

8. S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, p. 63-64, con textos paralelos.

9. Sobre Dhātara el «Creador» en lugar de Dakṣa, véase más abajo p. 116; debe ser este valor «creador» lo que pone a la pareja Dhātara-Aryama a la cabeza.

tonces, que nos hable, que no sea orgulloso con nosotros!». De Vivasvat, hijo de Aditi, han [nacido] Manu Vaivasvata [el padre del género humano] y Yama [el primer muerto, el rey de los Muertos].

Esta organización en parejas domina a través de la epopeya y los Purāṇa, donde la lista de los 6 x 2 Āditya, entre los que ya figura Viṣṇu, a veces empieza con las tres viejas parejas védicas o, en todo caso, las incluye siempre. Así, *Mbh.* 13, 150, 14-15 las enumera de este modo: Aṃśa-Bhaga, Mitra-Varuṇa, Dhātār-Aryaman, Jayanta-Bhāskara, Tvaṣṭar-Pūṣan, Indra-Viṣṇu; en *Harivaṃśa* 592-593, son Dhātār-Aryaman, Mitra-Varuṇa, Aṃśa-Bahga, Indra-Vivasvat, Pūṣan-Parjanya, Tvaṣṭar- Viṣṇu; en *ViṣṇuPur.* 1, 15, 90: Viṣṇu-Indra; Arjayan-Dhātār, Tvaṣṭar-Pūṣan, Vivasvat-Savitār, Mitra-Varuṇa, Aṃśa-Bhaga. El Mahābhārata 2, 11, 29 ha elaborado incluso una teoría de esta estructura definiendo el grupo:

ādityāḥ sādhirājāno nāmadvandvair udāhṛtāḥ.

Los Āditya, con [=incluidos] los reyes supremos [=Mitra-Varuṇa], designados por parejas de nombres.

Estos documentos no excluyen la división en dos tríadas de *ṚV.* 2, 27, 1, pero establecen entre los términos del mismo rango de ambas una asociación, por ejemplo la que hay entre Mitra y Varuṇa.

Mitra	+	Aryaman	+	Bhaga
Varuṇa	+	Dakṣa (o Dhātār)	+	Aṃśa

2. Tesis y apoyos exteriores.

La coexistencia de estos dos modos de agrupamiento sugiere la siguiente concepción, en tres puntos, propuesta en 1952:¹⁰

10. *Les dieux des Indo-Européens*, p. 45-46.

a) Como estaba previsto, no aparecen más de dos provincias en el ámbito de los dioses soberanos: sólo están, simétricas, la mitad Mitra y la mitad Varuṇa.

b) Pero cada uno de estos dioses, en su mitad, tiene dos socios, que sin duda alivian su carga o lo ayudan en una parte precisa de su oficio;

c) además, la existencia de las parejas Aryaman-Dakṣa, Bhaḡa-Amṣa, sugiere que los auxiliares de Mitra y Varuṇa se responden término por término, desempeñan tareas comparables, uno en la mitad Mitra, el otro en la mitad Varuṇa, según el espíritu de Mitra y Varuṇa respectivamente.

Esta visión da cuenta de otros hechos no tan puramente exteriores como los que la inspiran.

a) En la extensión de ocho términos, los destinos de los dos Āditya añadidos se oponen: desde su nacimiento, uno, Martāṇḡa-Vivasvat, *cae al suelo* y después, gracias a Manu, héroe de la *śraddhā*, se convierte en el antepasado de la *humanidad* y funda el *culto*, manifestando así varias de las características más vistosas de Mitra (orientación hacia el hombre, y también hacia la *śraddhā* y el *culto*; afinidad con la *tierra*, «este mundo»); el otro, Indra, futuro *rey* de los *dioses*, *se eleva* hacia el *cielo*, manifestando así varias características varuṇianas (alejamiento del hombre; afinidad con el cielo, y también por la realeza temporal, el *kṣatra*, sin contar las relaciones personales de Varuṇa con Indra).¹¹

b) Seis personajes para resaltar aspectos de la Soberanía divina son pocos. Y sin embargo, en este pequeño número hay un caso evidente de plétora: Bhaḡa «Lote Feliz», Amṣa «Parte», como apelativos, son casi sinónimos. Ahora bien, la estructura que vislumbramos justifica este doble empleo aparente: puesto que eran necesarios dos nombres abstractos que expresasen dos modalidades, una mitriana, la otra varuṇiana, de un mismo objeto o acción, la solución más simple era asociar dos palabras de sentido muy próximo pero distintamente orientadas por el uso y los contextos.

c) Dakṣa es la personificación del apelativo *dākṣa* que en el capítu-

11. Véase más arriba, p. 77.

lo anterior encontramos en una de las definiciones antitéticas de Mitra y Varuṇa: «Mitra es el *krātu*, Varuṇa es el *dākṣa*». ¹² Sea cual sea la articulación de ambos apelativos en esta fórmula, hace suponer que Dakṣa personificado se alinee en la mitad Varuṇa de la soberanía por oposición a la mitad Mitra: así es.

Finalmente, dos consideraciones, una estadística, relativa a las afinidades de los diversos Āditya entre ellos o con otros dioses, y otra relativa a sus consistencias desiguales, confirman y precisan la proposición.

3. Aryaman, Bhaga y Mitra; Dakṣa, Aṃśa y Varuṇa

El reparto de los Āditya entre Mitra y Varuṇa, tal como aparecen en la enumeración bipartita de *ṚV.* 2, 22, 1, implica que existe, entre unos y Mitra, entre los otros y Varuṇa, una familiaridad particular que debe traducirse materialmente en una mayor frecuencia de asociación: ya sea con menciones simultáneas como por una vecindad inmediata en listas de nombres divinos. Tal es el caso, al menos en el «plano Mitra», el único lo bastante representado para que confrontación de las estadísticas tenga sentido. Consideremos sucesivamente a Aryaman y Bhaga.

La afinidad de Aryaman con Mitra es tan evidente que a menudo ha dado lugar a fórmulas excesivas: «doblete de Mitra», decía James Darmesteter (1877); Hermann Güntert (1923): «Mitra, su dem er [= Aryaman] eine Seitengestalt bildet»; Leopold von Schröder (1923): «Nur ein Name des höchsten Wesens, eine form, eine Variante, wie dasselbe aufgefasst wird»; incluso el Sr. Paul Thieme (1938): «eine besondere Erscheinungsform Mitras». Una de las pruebas más inmediatas proviene de su nombre que, según dicen, como apelativo, denota una variedad de «amigo» vecina a la que designa *mitrá*. De hecho, aunque no sea legítimo identificar a ambos dioses, la impresión de tantos exégetas no es infundada:

1. De las siete estrofas del *ṚgVeda* que al nombrar a Varuṇa, Mitra y Aryaman acercan en su estructura formal (gramatical,

12. Véase más arriba, p. 70 y n. 30.

métrica) a Aryaman y Mitra separándolos de Varuṇa, dos resaltan una característica diferencial (*RV.* 1, 141, 9, a pesar del Sr. Thieme 4, 3, 5, véase más abajo): sitúan juntos a Aryaman y Mitra en el lugar que suele ser el de Mitra en una u otra de las formas conocidas de la oposición general entre Mitra y Varuṇa.

2. Siete estrofas que nombran a los tres dioses acercan a Mitra y Varuṇa y los separan de Aryaman; ninguna resalta la menor característica diferencial entre Aryaman por un lado, y la unidad «Mitra y Varuṇa» por otro.

3. Ninguna estrofa que nombra a los tres dioses acerca más particularmente a Varuṇa y Aryaman.

4. Varuṇa y Aryaman aparecen sin Mitra en seis estrofas, ora solos, ora asociados con otros dioses; sólo una, 6, 48, 14, contiene una indicación diferencial, y esta indicación aplica a Aryaman un carácter acorde con el ámbito de Mitra.¹³

5. Mitra y Aryaman, sin Varuṇa, aparecen tres veces en listas de dioses sin que ninguna dé una indicación diferencial.

En resumen, Aryaman se asocia con Mitra por oposición a Varuṇa (1), no con Varuṇa por oposición a Mitra (3), o incluso sustituye a Mitra (4), pero no a Varuṇa (5) en la estructura bipolar de Mitra y Varuṇa, y tampoco forma contraste con Mitra (2, 5).

En cuanto a Bhaga, tiene una afinidad particular con Aryaman y, ya sea a través de Aryaman o directamente, con Mitra; no tiene ninguna con Varuṇa:

1. Dos estrofas sólo acercan, en una lista enumerativa, a Mitra, Aryaman y Bhaga, sin Varuṇa ni ningún otro Āditya, ya sea solos (7, 66, 4), o en una lista de dioses (*AV.* 6, 103).

2. En siete estrofas del *R̥gVeda* y dos del *AtharvaVeda* los nombres de Āditya sólo son Aryaman y Bhaga (a veces duplicado por Savitar), ya sea solos (*RV.* 10, 31, 4; 85, 23), o en listas divinas; en este último caso son acercados inmediatamente en cuatro ocasiones (10, 85, 36 = *AV.* 14, 1, 50; 10, 141, 2; *AV.* 14, 1, 18;

13. 6, 48, 14: Varuṇa es *māyīn* (véase más arriba, p. 68); Aryaman *mandrá* «jovial».

2, 13), separados en tres ocasiones (4, 30, 20; 7, 30, 24; 9, 81, 5); cuatro de estos textos figuran en himnos nupciales.

3. Dos estrofas sólo nombran a Mitra y Bhaga sin Varuṇa ni ningún otro Āditya (9, 109, 1, en una lista de dioses; 6, 13, 2 Agni identificado con Bhaga y después con Mitra).

4. En los dos himnarios, sólo un estrofa contiene a Bhaga y Varuṇa sin ningún otro dios, pero ello no implica una relación especial (1, 123, 5, la Aurora es llamada «hermana de Bhaga, gemela de Varuṇa»¹⁴).

5. Diez estrofas (incluidas 4, 3 y 5 de la que volveremos a hablar) nombran a Varuṇa, Mitra, Aryaman y Bhaga sin otro Āditya, con o sin otros dioses; Varuṇa siempre figura, ya sea emparejado íntimamente con Mitra (1, 136, 6; 6, 50, 1; 51, 3; 7, 40, 2; en el doble duelo 9, 108, 14) o en tríada con Mitra y Aryaman (1, 136, 2; 8, 18, 3; 19, 16; 10, 93, 4), es decir, en fórmulas estereotipadas. En cuatro de los cinco casos (7, 40, 2 quedan aparte) en los que Aryaman no es captado por la pareja Mitra-Varuṇa, éste mantiene un contacto inmediato con Bhaga y forma pareja con él (ellos solos en un mismo verso, 6, 50, 1 y 51, 3; asociados como Indra-Agni 1, 136, 6; como Indra-Marut e incluso más estrechamente 9, 108, 14).

A este grupo de estrofas debemos añadirle sin duda 5, 42, 1 que, a Varuṇa, Mitra, Bhaga y Aditi nombrados con claridad (en el segundo verso *mitrám bhágam* son consecutivos, mientras Varuṇa está en el primero), asocia a Aryaman no nombrado, pero suficientemente caracterizado por epítetos.

6. Las demás listas de Āditya que contienen a Bhaga no enseñan nada: ni las 9 estrofas del ṚgVeda en las que Varuṇa, Mitra y Bhaga figuran solos (9, 7, 8) o incluidos (generalmente los tres agrupados) en listas, casi todas muy largas, de dioses (3, 20, 5; 5, 46, 2 y 3; 49, 3; 7, 41, 1; 9, 61, 9; 10, 35, 10; 63, 9; 92, 4); ni la agrupación Varuṇa Mitra Bhaga Aṃśa (AV. 6, 4, 2) ni la agrupación Bhaga Mitra Aditi Dakṣa Aryaman Varuṇa (es decir, 5 Āditya más, con Dakṣa sustituyendo a Aṃśa) en una larga lista (RV. 1, 89, 3).

14. Renou, *EVP*, 3, p. 57 (relaciones de *bhága*, *subbhága* con la Aurora).

Así se asegura en su mitad la población del «lado Mitra» de la Soberanía. En cuanto al «lado Varuṇa», da lugar a una observación muy diferente: apenas existe, con una existencia más teórica que operativa. Hay en efecto una desproporción abrumadora, por su frecuencia e importancia, entre los Āditya de ambos lados. *Aryamán*, *Bhága* son nombres propios, uno casi siempre, el otro a menudo junto a *bhága* «(el afortunado) lote». Al contrario *daṅṣa* y *aṃśa* funcionan casi siempre como apelativos que designan uno—según los contextos y los exégetas—la habilidad operante o una forma de energía, y el otro un tipo de parte, de lote, y prácticamente sólo son nombres propios en las enumeraciones completas o incompletas de Āditya. En otras palabras, su estatuto divino parece artificial y frágil, mientras que *Aryaman* y *Bhaga* están sólidamente enraizados en la teología. Esta constatación confirma otra: mientras *Mitra*, quizás *Aryaman* y seguramente *Bhaga* también están presentes en Irán, los primeros como dioses personales, el tercero como designación genérica de los dioses o de ciertos dioses, *dáṅṣa*, al contrario, es una palabra puramente india (aunque el derivado *dáṅṣiṇa* sea indoirano) y el equivalente avéstico del véd. *aṃśa* sólo se encuentra como apelativo, sin valor religioso. En resumen, exteriormente todo ocurre como si el cuadro de RgVeda 2, 27, 1 hubiese sido construido, por mor de simetría, a partir de un cuadro más simple en el que sólo *Mitra* tenía compañeros:

Mitra	+	Aryaman	+	Bhaga
Varuṇa		o		o

Se trata en efecto del cuadro empleado en un texto importante 4, 3, 5, que ilustra además la oposición general de los dos planos para el caso particular de la oposición del cielo (plano *Varuṇa*) y la tierra (plano *Mitra*):

ḡathā ha tād vāruṇāya tvám agne
ḡathā divé garhase kán na ágaḡ
ḡathā mitráya mīlhúse pṛthivyaí
brávaḡ kád aryamné kád bhágāya.

¿Cómo tú, oh Agni, dirigirás esta queja (contra nosotros) a *Varuṇa*?, ¿cómo al cielo? ¿Cuál es nuestra falta?

¿Cómo hablarás (de ello) al liberal Mitra, en la Tierra?
¿Qué (dirás) a Aryaman, a Bhaga?

Que haya aquí una estructura teológica es tanto más probable cuanto que ese grupo de estrofas interrogativas utiliza otras: en las estrofas 5 y 6, los tres niveles funcionales (5, los Āditya; 6, Vāta, variante de Vāyu, uno de los señores del segundo nivel cósmico, y finalmente «el» Nāsatya);¹⁵ en la estrofa 7, la articulación (Geldner) de Viṣṇu como creador (a lo que alude *rétas* «simiente») y de Rudra como destructor (a lo que alude la flecha, *śāru*).¹⁶ Como por otra parte sabemos que Mitra forma en efecto un grupo homogéneo con Aryaman y Bhaga (y la Tierra), la ausencia de figuras divinas cerca de Varuṇa (y del Cielo) debe ser significativa:¹⁷ lo que se configura aquí es la más antigua teología de la soberanía con sus dos mitades desigualmente pobladas.

Una vez reconocidas las grandes líneas de esta teología, podemos profundizar en el conocimiento de Aryaman y Bhaga. ¿Cuáles son sus contribuciones a la obra soberana bipartita, donde sólo aparecen como socios de Mitra? A decir verdad, los nombres, suficientemente claros, permiten prever si no todos los aspectos, al menos las orientaciones:¹⁸ el primero es un compuesto cuyo primer término es *arya-*, el nombre más general de los indios védicos, y sin duda ya de los indoiranios; el segundo evoca la distribución de los bienes entre los hombres.

4. Aryaman: cohesión y duración de las sociedades aryas

Consideremos primero a Aryaman;

1.º Características. —Más arriba recordamos que su nombre designa, como apelativo, una variedad de «amigo». El R̥gVeda contiene al-

15. Sobre este singular (*hapax*), véase más arriba, p. 53.

16. La nota de Geldner, *ad. loc.*; sobre la antigüedad de esta oposición, véase *ME.* II, p. 81-87.

17. La nota de Renou, *EVP.* 13, p. 93 es insuficiente: «Cielo y Tierra (a mucha distancia uno de otro), mezclados —como tantas veces— con los Āditya». Ahora bien, lo significativo es el *reparto* de los términos.

18. Véase más arriba, p. 85-89. Estos dioses son de acción demasiado limitada para considerar que su etimología; por otra parte límpida, pueda ser esclarecedora.

gunas estrofas en las que no es imposible introducir al dios (como quería Bergaigne, *JA*. 1884, 2, p. 462 y sig.), aunque es más natural admitir un valor de nombre común; así 10, 117, 6.¹⁹

El insensato retiene la comida en vano; en verdad os digo que es su pérdida. No tiene ni un camarada ni un amigo (*nāryamānam pūsyati nō śakḥāyam*). Comiendo solo, está solo con su falta.

O incluso, a través el adjetivo derivado *aryamyā* 5, 85, 7 que enumera variedades de relaciones amistosas o cordiales.²⁰

¡Oh Varuṇa, un amigo como Aryaman o Mitra (*aryamyām... mitryāṃ vā*), un hermano incluso, un familiar, cercano o lejano nuestro, —sea cual sea el daño que le hayamos hecho, oh Varuṇa, líbranos!

2.º Acción en este mundo. —Vela por la solidez de los diversos vínculos que unen a los miembros de las sociedades aryas:

a) las bodas de las que no sólo sale un matrimonio, sino también la alianza de dos familias y que aseguran la duración de la sociedad.²¹ —Sobre esta cuestión todo fue dicho y bien dicho, por Leopold von Schröder en su *Arische Religion I*, 1923, p. 385-386.²² ¿Es necesario recordar que cualquiera no se casa con cualquiera? Es necesaria una

19. L. Renou, *La poésie religieuse de l'Inde*, 1942, p. 111; A. Bergaigne, *Quarante hymnes du Rig-Veda*, 1895, p. 106.

20. L. Renou, *La poésie religieuse...*, p. 59; *EVP*. 7, p. 19, propone *aryamyā* «amigo desde el principio», *mitryā* «amigo por (tácito) contrato, por convención».

21. De allí seguramente el epíteto de Aryaman, *purijātā* «de múltiples nacimientos».

22. «...Aryaman mantiene estrechas relaciones con el vínculo conyugal, con la consumación de la boda. En el gran himno nupcial del AtharvaVeda, es honrado como el dios que ayuda (a las chicas) a encontrar marido (14, 1, 17) y el mismo himno dice que la novia debe dar la vuelta al «fuego de Aryaman» (*ibíd.* 39), es decir, evidentemente, al hogar de las bodas, al fuego del dios amistoso que procura los maridos. Que Aryaman asegure la felicidad conyugal, que dé un esposo a la mujer, consta en otros pasajes de la compilación, y también da una mujer al chico soltero (cf. 6, 60, 1 y sig.). En el ritual nupcial, su papel es importante. Cuando la novia se pone en camino, se ruega a Aryaman que; junto a Bhaga, conduzca el cortejo por caminos rectos y sin

religión común, aunque sólo sea para las ceremonias que tienen lugar junto al fuego de cada una de las casas que unen a los jóvenes: la unión regular sólo es concebible entre Aryas y es natural que Aryaman vele por ellas. Entre las estrofas del himno nupcial que testimonian esta función del dios, basta con citar dos, sacadas de *AV.* 14, 1:

17. *aryamānaṃ yajāmahe*
subandhūṃ pativédanam
urvārukām iva bāndhanāi
prétó muñcāmi nāmútaḥ

Sacrificamos a Aryaman, dios de las buenas alianzas, para que encuentre un marido. Como una calabaza de su tallo, te libero de aquí [= de la casa de la chica], no de allí [= de la casa conyugal].

39. *āsyai brāhmaṇāḥ snāpanīr harantu*
āvīraghnīr úd acantu āpaḥ
aryamṇó agnīm páry etu pūṣan
prātīkṣante svásuro devārasca.

espinas y que haga llevadero el futuro matrimonio: podemos leerlo en el gran himno nupcial del *ṚgVeda*, 10, 85, 23. Cuando la novia llega a su nueva morada, se ruega a Aryaman que, junto a Bhaga, Prajāpati y ambos Aśvin, le dé fecundidad (*AV.* 14, 2, 13). Cuando el recién casado toma ritualmente la mano de su esposa, solicita a Aryaman y a algunos otros dioses que se la dé. (cf. *RV.* 10, 85, 36; *AV.* 14, 1, 50). También le ruegan que adorne a la joven esposa día y noche hasta su vejez (*AV.* 14, 2, 40; *RV.* 10, 85, 43). También es quien ayuda a la madre durante el parto (cf. *AV.* 1, 11, 1). En resumen, la vinculación de Aryaman con el matrimonio es lo más clara posible. Como Mitra, es un dios que une a los hombres entre sí; sólo que en su caso, este rasgo se limita a los vínculos matrimoniales. Por otra parte debemos subrayar que desempeña esta función sin aderezarla con ningún elemento fálico, como podría ser fácilmente el caso. No es un dios de la procreación, sino un dios del matrimonio, en tanto que el matrimonio es un acuerdo. Pero seguramente no hay motivo, como dice A. Hillebrant, para hacer de Aryaman el modelo del «paraninfo», del padrino de boda. P. Thieme, sólo ve en Aryaman al dios de la hospitalidad y ha querido desvalorizar todo lo que atestigua su relación con el matrimonio; le respondió en *JA.* 246, 1958, p. 67-84: «*arí, Aryamán*, à propos de Paul Thieme, «*arí, Fremder*» (*ZDMG.* 107, p. 96-140)». (Véase más abajo, Apéndice II.) Sobre Aryaman y el matrimonio, Renou, *EVP.* 16, p. 129, 145.

¡Que los brahmanes tomen para ella (agua) para bañarse!
 ¡Que extraigan las aguas que no matan al macho! ¡Que gire en tor-
 no al fuego de Aryaman, oh Pūšan! El suegro y los cuñados miran.

Palabras como *subandhúm*, *pativédanam*, la mención a la «familia política», precisan el aspecto oficial, contractual de la acción de Aryaman en las operaciones de la boda.

b) Las relaciones de hospitalidad. —Aunque por lo que sabemos Aryaman no interviene en los rituales de recepción,²³ aunque no haya ninguna conexión, en ninguna estrofa ni fórmula, con la palabra *átithi* «huésped», y aunque el Sr. Thieme no haya logrado hallar un solo texto donde el sentido «dios de la hospitalidad», impuesto sobre cualquier otro por el sentido «huésped» que atribuye a *arya*,²⁴ sea necesario, por razones de conveniencia general admitiremos sin problemas que Aryaman se interesaba por esta forma de relaciones sociales.²⁵

c) La libre circulación por los caminos. —Los testimonios del interés de Aryaman por los caminos son en cambio indudables. Fueron recogidos por Hillebrandt²⁶ y ni Bernhard Geiger, ni Hermann Güntert, ni el Sr. Thieme pudieron anularlos. En *RV.* 10, 64, 5, Aryaman, entre otros epítetos, es llamado a la vez (y sólo él) *átúrtapanthā* «cuyo paso no puede ser cortado» y *pururátha* «que tiene numerosos carros». En 1, 105, 6, el «camino del gran Aryaman» está en paralelo, como característica del dios, con el «soporte» del *ṛtá* y la «vista» (o la manifestación) de Varuṇa.²⁷ Esta tutela de los caminos fue transportada al más allá:

23. Sería de esperar por ejemplo en una de las 62 estrofas de *AV.* 9, 6, himno «exalting the entertainment of guests»: no aparece; de hecho aparecen pocos dioses (en las estr. 3, 18, «the Lord of guests»; cf. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, 1897, p. 80).

24. Véase el apéndice II.

25. Para complacer al Sr. Thieme, nos gustaría incluso traducir como él 2, 1, 4 por (1938) «Du, ó Agni, bist Aryaman, der Hausherr (*sátpatih*), in dessen (Haus) ich speisen möchte!», o (1957) «thou becomest [Aryaman], the master of the mansions where meal [we eat, or: thou eatest]!». Pero la traducción de *sátpati* tampoco es segura, como tampoco el papel gramatical o el sentido preciso de *sambhújam*; además, las fuertes elipses que debemos admitir en la frase relativa, obligan a ser prudentes.

26. *Vedische Mythologie*², II, 1921, p. 70-74: «Aryaman's Pfad»; mi *Troisième Souverain*, 1949, 141-149.

27. A resultados de la estrofa 16 («camino del Áditya o de los Áditya»), Geldner identifica ese «camino del gran Aryaman» (str. 6) con el «camino del *ṛtá*» (1, 136, 2) «Der

varios textos de los Brāhmaṇas hablan del «camino de Aryaman», que sus autores comprenden como el camino del Sol; en la epopeya, Aryaman es el regente del «camino del sur», representación también solar (la ruta invernal del Sol), que conduce, como diremos más adelante, a esta prolongación del mundo de los vivos que es, o debió ser al principio, el país de los Pitarah. Pero también en la tierra se prevé una ofrenda (TS. 2, 3, 4, 1,) que debe realizar no sólo «quien desee ir al cielo», sino también quien «desee ir a donde quiera (y en efecto lo lleva hasta su objetivo: *sa evainam tad gamayati yatra jigamiṣati*), o, en otras palabras, quien desee ir a «la casa de alguien»²⁸ con éxito (*yaḥ kāmayeta svasti janatām iyām iti*). Además de los caminos, el exterior, el contorno de las casas, lugar de comunicaciones humanas, está diferencialmente bajo la protección de Aryaman.²⁹

d) Los cultos comunes. —Como la solidaridad de los Aryas se basaba en la unidad de civilización y, en particular, de religión, Aryaman es presentado como el garante de la actividad ritual que él hizo posible en los tiempos más remotos y que se perpetúa desde entonces. Tal es el sentido de 1, 139, 7, dirigido a Agni en tanto que lleva a los dioses los sacrificios de los hombres; esta es la estrofa en la traducción de L. Renou:³⁰

Weg der ewigen Gesetzmässigkeit in Natur und Menschenleben». De hecho, cuando se trata del o de los caminos de uno o varios Āditya nombrados, o por el o los cuales uno o varios Āditya nombrados conducen y protegen al hombre, se trata, salvo escasísimas excepciones (5, 64, 3 «camino de Mitra»; 7, 65, 3 «de Mitra Varuṇa»), de Aryaman solo o de Aryaman con Varuṇa, o de Aryaman con Mitra y Varuṇa (2, 27, 5-6; 4, 54, 4; 7, 62, 6; 8, 31, 13; 83, 2-3). En las ceremonias nupciales, uno de los primeros oficios solicitados a Aryaman es éste (10, 85, 23; AV. 14, 1, 34): «¡Sin espinas, rectos, los caminos por los cuales los amigos (*sākhāyah*) vienen a nosotros como pretendientes! ¡Qué Aryaman, que Bhaga nos guíen!».

28. No hay motivos para dar a *janatā* un sentido limitativo o peyorativo, «el pueblo llano, el populacho» (Thieme).

29. *MārkaṇḍeyaPur.* 26, 20-21 (= 29, 19 de la traducción de Pargiter 1904, p. 152), respecto a la ofrenda *bali*: de Brahman a Dhātār y Vidhātār, todos los dioses la reciben en diferentes puntos de la casa, desde el centro a la puerta; en último lugar, Aryaman es el único que la recibe «fuera y alrededor de las casas» (*bahiḥ... grhebhyaśca samanataś*). Quizás ello explique que, en ciertas variantes, durante las arcaicas ofrendas *pārtha* del ritual de la consagración real, el nombre de Aryaman sea reemplazado por *kṣetrasya patih*, *kṣetrapatih* «amo del territorio» (A. Weber, *Über den rājasūya*, 1893, p. 51, cf. p. 86).

30. Renou, *EVP.* 5, p. 8; comentario gramatical 4, p. 33.

Escúchanos pues, oh Agni, una vez invocado, podrás decir a los dioses dignos de sacrificio, a los reyes dignos de sacrificio: «Desde que habéis dado esta vaca lechera, oh dioses, a los Aṅgiras, Aryaman (así como) el oficiante (y los demás) la han ordeñado a fondo». Este (dios) sabe que ella está conmigo (*yád dha tyām aṅgirobhyo dhenúm devā ádattana ví tām duhre aryamā kār-tārī sácān eṣā tām veda me sácā*).

Sobre lo cual el comentador Sāyaṇa narra un «acontecimiento» prehistórico que sin duda no dedujo del texto y que aclara su sentido:

Los maharṣi llamados Aṅgiras, antaño, con vistas al sacrificio, tras satisfacer a los dioses con sus alabanzas, (les) pidieron vacas. Éstos, satisfechos, les dieron la vaca Kāmadhuk («La que cuando la ordeñan produce todo lo que se desea»).³¹ Tras recibir esta vaca, incapaces de ordeñarla, requirieron al dios Aryaman. Éste, requerido con motivo del agnihotra y otros sacrificios, extrajo la leche (*labdhām ca tām dhenum kṣīrām dogdhum asaḅnu-vānā aryamaṇam devam prārthayan, sa ca prārthito 'gnihotrādyar-tham kṣīram dudoha*).

La categórica expresión del último verso de 1, 139, 7 asocia íntimamente la acción del dios a la vez primordial e indefinidamente perpetuada, con los sacrificios presentes: ha creado, mantiene la tradición litúrgica.

e) Los regalos y las prestaciones recíprocas. —Uno de los vínculos que unen a los miembros de un mismo grupo es la generosidad espontánea u obligatoria.³² En consecuencia, Aryaman es presentado como el especialista del don. Comentando *RV.* 2, 1, 4, Sāyaṇa escribe *dātṛtvam cāryamṇo liṅgam, aramyeti tam āhur yo dadātīti* «la calidad de donante es característica de Aryaman, llamamos Aryamaniano a quien da». Ese es en efecto una especie de dicho que repiten los textos védicos en prosa.³³

31. Véase más arriba, pp. 28-31.

32. Cf. la memoria de Marcel Mauss citada más arriba, p. 88.

33. Véanse las referencias en la nota de Geldner a *RV.* 2, 1, 4, especialmente *TB.* 1, 1, 2, 4 «Aryaman, así llaman a quien da»; *TS.* 2, 3, 14, 4 lo llama *dātā vāsūnām* «donan-

En particular *TS.* 2, 3, 4, 1-4, agrupa tres ofrendas que deben ser realizadas a dioses diferentes por hombres diferentes y con intenciones diferentes: un brahmán de rango inferior se dirige a *Bṛhaspati* para ser el primero entre sus iguales; del mismo modo, un *rājanya* se dirige a *Indra*; pero primero se dirige a *Aryaman* quien desea que «los hombres tengan ganas de darle»; *yah kāmayeta dānakāmā me janyāḥ syur iti*, «pues el *Āditya Aryaman* es el que da (cf. *TB.* 1, 1, 2, 3-4); se dirige pues a él con su propia especialidad, *svena bhāgadheyena*; *Aryaman* dispone a los hombres a darle y, de hecho, los hombres acaban queriendo darle». Obviamente, este patrón del donativo es generoso a su vez: de allí las numerosas oraciones que le dirigen para obtener bienes y que hacen de él, *Āditya* y soberano, un dios muy atareado en la tercera función, —orientación que refuerza todavía más su estrecho vínculo con *Bhaga*; así, con *Bhaga* y *Pūṣan*, en la última estrofa de 4, 30:³⁴

vāmāṃ-vāmāṃ ta ādure
devó dadātu aryamā
vāmāṃ pūṣā vāmāṃ bhāgo
vāmāṃ devāḥ kārūlatī.

¡Toda suerte de bienes, oh *Aduri*, que el dios *Aryaman* te los dé! ¡Un bien que *Pūṣan* (te lo dé)! un bien, que *Bhaga*, un bien que el dios desdentado [= *Pūṣan* otra vez] (te lo dé)!

Aquí *Aryaman* es requerido el primero, como especialista del donativo, como también, sin *Bhaga*, en 8, 83, 4, en una petición que sólo después repercute en *Varuṇa* y los demás *Āditya*:

vāmāṃ nō astv aryaman
vāmāṃ varuṇa śāmsyam
vāmāṃ hy āvṛṇīmāhe.

te de bienes». La cualidad de *abhikṣadā* que le atribuye *RV.* 6, 50, 1, y que interpretábamos «que da sin ser solicitado», fue interpretada de modo distinto por *H. W. Bailey* («the chamberlain-dispenser») *TPhS.* 1960, p. 86.

34. En todo el *RgVēda* sólo hay tres estrofas en las que *vāmā* sea repetido de este modo tras encabezar la estrofa: en las dos citadas aquí, *Aryaman* es el primero de los dioses donantes; la tercera (6, 71, 6) está dirigida al dios «impulsor», *Savitar*.

¡Que tengamos un bien, Aryaman! ¡Un bien merecedor de alabanzas, Varuṇa! ¡Pues un bien elegimos!

En el «himno de *sám*», 7, 35, donde la mayoría de divinidades y diversas abstracciones son invitadas a mostrarse propicias (*sám... astu*) al orante, la estrofa 2 agrupa, evidentemente en virtud de sus afinidades, a Bhaga, Śaṃsa (cf. lat. *census*), la Plenitud (Puraṃdhi), las riquezas (Rayah), otra variante de Śaṃsa, y finalmente a Aryaman «de múltiples nacimientos», *purajātā*. En 10, 31, 4, tras mencionar al «impulsor» Savitar, sólo son nombrados Bhaga y Aryaman, con el ruego de proveer vacas al beneficiario del himno.

Esta afinidad por las divinidades y los comportamientos de tercera función, en este caso bajo la forma «prosperidad» como en otros lugares bajo las formas «fecundidad» o «posesión tranquila, paz», es esperada en el plano Mitra de la Soberanía.

3.º Acción en el otro mundo. —Si los textos védicos no prestan mucha atención a lo que sigue a la muerte, al más allá de la humanidad, no ocurre lo mismo con las religiones ulteriores. Así, la literatura épica y los Purāṇa relacionan a Aryaman con la sociedad de los muertos.

Primero, en virtud de su tutela general de los caminos, es quien la pone en contacto con lo que la abastece, la de los vivos: de los dos caminos que llevan al otro mundo, uno, el del norte, es el de los ascetas y los yogin (*yogavataḥ*), de la renuncia y la no-acción, mientras que el del sur, el «camino de Aryaman», es aquel por el que van los *kriyāvataḥ*, los detentores de la religión tradicional, ritualista (así, *Mbh.* 12, 26, 9-10).

Por otra parte, preside personalmente, en el más allá, una curiosa sociedad, la de los *Pitaraḥ*, de los «Padres». En la teofanía de la BhagavadGītā, donde Kṛṣṇa revela que es el jefe de cada categoría de ser, dice (*Mbh.* 6, 34, 29): *pitṛṇām aryamā cāsmi* «...y, de los Pitarah, soy Aryaman». El BhāgavataPur. 5, 18, 29 lo define *pitṛgaṇādhipatiḥ* «soberano de la tropa de los Pitarah». ¿Quiénes son estos «Padres»? No son los muertos a quien cada familia dedica distributivamente un culto —señala acertadamente el Sr. Thieme al principio de un artículo cuya continuación es poco admisible,³⁵ sino un montón de genios me-

35. «Aryaman in der Bhagavadgītā», *ZDMG.* 95, 1941, P. 219.

nores³⁶ fácilmente asociados a los Viśvedevāḥ (*Mbh.* 13, 91, 24: «los ViśveDevāḥ que siempre van con los Pitarah»). Pero su nombre no da lugar a equívoco: primitivamente, estos «Padres» domiciliados en el más allá debieron ser al menos una parte de los antepasados más o menos lejanos de la sociedad sedentaria o nómada.

Así es el cuadro, totalmente coherente, de las actividades de Aryaman. Centrémonos ahora en Bhaga.

5. *Bhaga: reparto de los bienes en las sociedades aryas*

A menudo discutimos sobre el matiz propio del sustantivo masculino *bhāga*, cuya pertenencia a la raíz *bhag-* es indudable. Louis Renou sólo admite para el apelativo «dicha feliz, felicidad»³⁷ y sólo ve en la persona divina una «Dicha masculina». Otros prefieren un valor más amplio: para el apelativo, «lote, porción asignada», en general «lote afortunado» y, para el nombre divino, «el otorgador, el distribuidor». La diferencia es mínima. En cuanto al dios, en todo caso debemos tener en cuenta: los calificativos que suele recibir y que glosan su nombre mediante compuestos con el prefijo verbal *vi-* que implica separación, reparto: *vidhartár*, *vibhaktár* (raíz *bhag-*), *vidhātár*; los verbos que definen su acción, especialmente *day-* «repartir».³⁸

La riqueza en todas sus formas es el tema esencial de los ruegos que recibe, y no sólo en el himno único a él dirigido *RV.* 4, 7, 41. Las palabras que designan la riqueza, los bienes materiales (*raí*, *rayí*, *dhāna*, *vāsu*, *āpnas*, etc.) ornan las estrofas en las que aparece e incluso una 5, 41, 11 lo pone en paralelo —yuxtaposición o hendiadyin— con *Rayí* personificado.

36. Véase la larga nota que les consagra E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 31-35.

37. Renou, *EVP.* 7, p. 99 (cf. 10; p. 76): «*bhāga* apelativo sólo significa "felicidad" (¿como resultado de un reparto afortunado?). Sobre esta raíz, véase P. Ramat, «I problemi della radice indoeuropea **bhāg-*», *AION. Sez linguistica*, 5, 1963, p. 33-57. No trato aquí las cuestiones planteadas por el eslavo *Bogŭ* «dios» y sus derivados, sobre las que ver finalmente G. Jucquois, «A.-sl. *bogatŭ* "rico", *bogŭ* "dios" y afines», *Die Sprache*, 1965, p. 131-135 (cuestionando que se trate de un préstamo del eslavo al iranio).

38. Cf. *bhāgabhaḡta* (1, 24, 5) que Renou traduce «repartida por tí, oh Bhaga», *EVP.* 7, p. 72.

Al margen de 2, 27, 1,³⁹ de los 109 pasajes en los que figura la palabra, como adjetivo o nombre propio, la mitad exactamente lo incluye (caso en el que su valor de nombre propio es indudable) en listas generalmente largas y complejas de divinidades; en esas listas, salvo los Āditya –Mitra y Varuṇa, o Mitra, Varuṇa y Aryaman–, sus compañeros predilectos son divinidades de la abundancia y la fecundidad tan poco belicosas como Pūṣan (18 veces, en general nombrado junto a Bhaga), Puram̐dhi (8 veces); a menudo va acompañado de diosas (Dhī, Aramati, Uṣas, Sarasvatī, y también Bṛhaddevā, Sūnṛtā que sin duda son otros tantos nombres de la diosa río Sarasvatī); lo encontramos con las Hierbas y Puram̐dhi (6, 49, 14) en una oración por la riqueza.

De estas 55 agrupaciones sólo 14 incluyen a Indra, separada y casi siempre alejada de Bhaga en la enumeración, sin que por tanto haya lugar a una relación particular entre Bhaga y él. Reservemos los 11 pasajes –la décima parte del total de las menciones a Bhaga o a *bhāga*– en los que Indra mantiene con este dios o esta noción una relación directa que deberá ser precisada, y examinemos las características –además de la de ser generalmente «feliz»– del lote llamado *bhāga*, o de la acción del dios atributario, tal como constan en el ṚgVeda.

1.º Se trata de un lote o una atribución estable, duradera. 3, 54, 21 define así el resultado del favor de Bhaga solicitado en el verso anterior:

rāyó aśyāṃ sádanam purukṣóh.

iojalá pueda obtener una morada (raíz *sad*- «estar instalado», de forma fija) de abundante riqueza en ganado!

ṚV. 1, 62, 7 compara a Indra, en tanto que sostuvo ambos mundos en lo más alto del cielo, con Bhaga sosteniendo, manteniendo a dos mujeres. En los himnos de boda, recitados en las ceremonias nupciales, Bhaga es invocado con Aryaman, y a veces con Puram̐dhi, para que asegure la estabilidad de una casa, de un hogar próspero (10, 85, 23 y 36 = AV. 14, 1, 34 y 50).

2.º En general también se trata de un lote o una atribución regular, previsible, sin sorpresas, deseada. Así, ṚV. 5, 16, 2:

39. Véase más arriba, p. 93.

*ví havýám agnír ānuṣág
bhágo ná vāram ṛṇvati.*

Agni distribuye regularmente (*ānuṣág* «como es debido, en sucesión regular»; Renou: «según la secuencia ritual») la oblación como Bhaga distribuye los bienes preciados.

En 5, 7, 8 parece que se trate del «lote temporal» previsto, de la duración normal del embarazo; se trata en todo caso del nacimiento feliz y fácil de Agni y también, creo, de su nacimiento «en su momento»: ⁴⁰

Con un feliz parto (*suṣūh*) su madre lo dio a luz cuando, por su acto (?) ⁴¹ él (o ella) obtuvo su lote (*yád ānasé bhágam*).

Esta nota de regularidad se halla en un adjetivo de gran porvenir, *bhágavat* (6 veces en el RgVeda); así, el himno a Bhaga, 7, 41, en la estrofa 4 pide un *bhága* de todas las horas:

¡Ojalá seamos provistos de un (buen) lote (*bhágavantah syāma*; o: de Bhaga, Renou) y ahora, y en el crepúsculo, y en medio de los días, y, oh generoso, en la aurora, los dioses nos sean favorables!

Del mismo modo 1, 164, 40, himno dirigido a la Vaca, aclara con el mismo adjetivo el valor propio del *bhága*:

¡Que en el buen pasto seas provista de lote (*bhágavati*), tengas tu ración, –y nosotros también podamos tener nuestro lote: come la hierba en todo momento (*visvadānīm*), ven a beber agua pura!

Sin duda este valor es lo que permite a *bhága* especializarse a veces en materia conyugal o sexual (cf. en francés «mi mitad»): ese es el *bhá-*

40. Esta estrofa dio lugar a interpretaciones diferentes: retengo la que me parece más probable; cf. la definición del embarazo en 5, 78, 9.

41. Según Renou, *EVP*, 13, p. 110.

ga que desea la hija que envejece soltera en casa de sus padres, 10, 39, 3; ese es el *bhága* del que habla triunfalmente la esposa que se ha librado de sus rivales, 10, 159, 1;⁴² sin duda así se explican en parte las numerosas invocaciones dirigidas sólo a Bhaga en los himnos nupciales, p. e. *AV.* 14, 1, estrofas 20, 51, 53, 54, 59, 60.⁴³

3.º Esta regularidad del lote a menudo implica un reparto (*vi-bhag-*) normal, sin competición. Así, 5, 46, 6:

bhágo vibhaktā sávasāvasā gamad.

¡Que Bhaga el Distribuidor acuda con fuerza, con ayuda!

5, 49, 1:

*devám vo adyá savitāram ése
bhágam ca rátnam vibhájantam āyóḥ.*

Ahora iré hacia el dios Savitar y hacia Bhaga, quien reparte el tesoro de (= perteneciente por derecho a) (la tribu) Āyu,⁴⁴

En el himno a Bhaga, 7, 41, 2:

*prātarjítam bhágam ugrám huvema
vayám putrám áditer yo vidhartā
ādhrás cid yám mányamānas turás cid
rājā cid yám bhágam bhakṣíty āha.*

Invoquemos a Bhaga el que gana pronto, el fuerte, el hijo de Aditi, el distribuidor (*vi-dhar-*), de quien incluso el débil y quien se cree fuerte, el rey mismo, dicen: «¡Ojalá pueda formar parte de Bhaga!».

42. Véase más abajo, p. 113.

43. Otro aspecto, véase más arriba, p. 109 (en el punto 1.º). Sobre *bhága* erótico, Renou, *EVP.* 14, p. 71.

44. Renou, *EVP.* 4, p. 77: «Āyu es aquí el nombre de una tribu privilegiada, como signo del Hombre». Cf. *ibíd.* 2, p. 67, Bhaga como «reutilizador» de las riquezas asignadas a los humanos por la Tierra; 4, p. 73, Bhaga como «repartidor».

4.º Estas tres características –ser estable, ser regular, resultar de una distribución– parecen implicar otra: una afinidad por el hombre tranquilo, maduro, por oposición al ardoroso hombre joven pues, al contrario que en la construcción forzada de Renou, parece que efectivamente hay un contraste en 1, 91, 7 (a Soma):

tvám soma mahé bhágam

tvám yúna rīyāté

dákṣam dadhāsi jīvāse.

Tú, al «senior» (devoto) confieres el *bhága*; tú, al «iuuenis» devoto, el *dákṣa* para vivir.

Este texto es tanto más interesante cuanto que el concepto que opone a *bhága*, el *dákṣa* «energía en acción» es, como adjetivo, un término varuṇiano⁴⁵ y, como nombre propio, el del «Āditya varuṇiano» opuesto al «mitriano» Aryaman: el *dákṣa* es enérgico, eficiente como el *yúvan*, el joven a quien es varias veces atribuido o asociado (3, 58, 7, de los Aśvin; 6, 71, 1, de Savitar); el *bhága*, por oposición, concierne al adulto.

5.º El adjetivo *bhága* –diferente en esto de *bhāga*– nunca es la «parte» de ofrenda dirigida a los dioses por los hombres; siempre es el lote atribuido por los dioses a los hombres u otras criaturas: el término del movimiento está en la tierra. Esta afinidad de *bhága*-Bhaga por la tierra aparece en varios textos, y ninguno la desmiente:⁴⁶ en 3, 55, 17, Parjanya, objeto de una adivinanza, es calificado por una serie de nombres y los dos primeros son *ṣápāvan* y *bhága*, «protector de la tierra firme» y sin duda el dios Bhaga; 6, 51, 11 incluye a Bhaga en una interesante lista de divinidades: «Que nos fortifiquen, Indra, la Tierra (*pythivī*), el Suelo (*ṣáma*), Pūṣan, Bhaga, Aditi, las cinco razas...»; en 10, 159, 1, la esposa principal, radiante por haber alejado de su marido a las esposas secundarias, exclama: «Allí (*asáu*) ha salido el sol, aquí (*ayám*) ha salido mi *bhága*, mi lote».⁴⁷

45. Véase más arriba, p. 70 y n. 30.

46. En 3, 20, 4 *daíva* no es «celestial», sino «divino».

47. Cf. ŚB. 12, 9, 2, 12: *ayaṃ vai loko mitro 'sau varuṇaḥ* «el mundo de aquí es Mitra, el mundo de allá es Varuṇa».

¿Contradicen en algo estas características las relaciones que *bhāga* o Bhaga mantiene con Indra en un décimo de las estrofas en las que aparecen? No. De estos once casos, ocho no hacen ninguna referencia o alusión al carácter propio de Indra, ni a la guerra, ni a ninguna violencia:⁴⁸ en la mayoría sólo se trata de la retribución que podemos esperar de cualquier dios cuando le rendimos el culto que merece, sean cuales sean los procedimientos particulares que emplea para materializar esta retribución; en las demás, sólo se trata de comparaciones de Indra con Bhaga, de carácter pacífico. Sólo quedan tres casos que aludan directamente a una batalla, victoria, conquista. Pronto encontraremos uno de ellos, a propósito de Aṃśa;⁴⁹ otro, 3, 49, 3 es sólo una comparación,⁵⁰ lo que reduce su utilidad, pues las comparaciones védicas no siempre se toman la molestia de ser adecuadas; el tercero está formado por dos estrofas consecutivas de un gran himno a Indra, 3, 30, que debemos analizar.

Tras una invitación banal a acudir al sacrificio (1-2), el poeta recuerda al dios sus hazañas (3-15), después (16-17) le pide en expresivos términos, con muchos detalles que pretenden ser terroríficos, el aplastamiento del enemigo. Es entonces (18-19) cuando aparece el apelativo *bhāga*, en un contexto de tono muy diferente, que se prolonga en la estrofa siguiente (20); después, las estrofas 21-22, conclusión del poema, describen el decorado y recuperan el tono guerrero. He aquí esta suerte de suspensión del discurso violento:

18. Cuando, por fortuna (*svastāye*), con tus corceles (*vā-jībhiḥ*), o guía, te instalas con grandes, numerosos alimentos ¡ojalá podamos [¿nosotros los chantres? ¿o: yo, chantre, y mi superior, el sacrificante?] ser también merecedores de una gran riqueza (*rāyó vantāro bṛhatāḥ*)! ¡Que para nosotros, oh Indra, haya un lote (*bhāgaḥ*) provisto de posteridad (*prajāvān*)!

48. Son: 1, 62, 7; 2, 11, 21; 3, 36, 5; 5, 33, 5; 6, 28, 5; 8, 61, 5 y 7; 10, 42, 3; cf. *AV.* 7, 12, 3 («¡Que Indra me haga *bhagin!*»: las oraciones del himno no tienen ninguna relación con la batalla; aspiran al éxito en las asambleas, al talento oratorio, al discernimiento).

49. Véase más abajo, p. 120, *RV.* 5, 42, 5.

50. «(Indra), dios para invocar en el momento decisivo (véase la nota siguiente) de la acción (en el sentido de batalla) como Bhaga, querido (?) como un padre, propicio para invocar, vigorizador».

19. ¡Traenos, oh Indra, un lote brillante (*bhágam... dyumántam*), que podamos reservarnos (alguna cosa) de tu don, en tu opulencia! Como el mar, nuestro deseo se ha extendido, ¡llénalo de bienes (*vásūnām*), oh señor de los bienes (*vasupate*)!

20. ¡Satisface este deseo con vacas, con caballos, con un brillante regalo, –y extiéndelo más! Ansioso de sol, con sus himnos, los encantadores Kuśika han hecho para ti, Indra, un vehículo...

Sin duda este breve pasaje no es un oasis de paz en un poema belicoso y sabemos de sobra que lo que espera el poeta es una parte del botín: las demás estrofas lo declaran a viva voz. Pero el hecho es que relega el vocabulario guerrero y generaliza la petición hasta el punto de añadir a *bhága* el calificativo «provisto de posteridad», aunque la abundancia de hijos sea una forma de «lote» a la que la victoria, los botines de guerra sólo contribuyen indirectamente.

En estas condiciones, decir que *bhága*-Bhaga tiene poca afinidad con Indra y la batalla es una litote: la estadística es aplastante, con un residuo que se distingue en el contexto por su moderación.⁵¹

6. *Aryaman, Bhaga y Mitra*

Estos dos análisis permiten comprender por qué, en el «plano Mitra» de la Soberanía, el dios principal es ayudado por Aryaman y Bhaga. De la benevolencia, de las atenciones con el hombre terrestre y la concordia entre los hombres que adornan la actividad de Mitra, Aryaman se ha hecho cargo de la dinámica social, las principales formas de relación, concesión de dones, matrimonio, hospitalidad, libre circula-

51. Evidentemente, esta observación estadísticamente «civil» no impide que el hombre enzarzado en la batalla cuente también con Bhaga, pero, incluso en ese caso, es significativo que el vínculo léxico de Bhaga no sea con uno de los nombres usuales de la batalla sino con *kārā*; ahora bien, *kārā* es literalmente el «golpe decisivo» en el juego de dados, después, por extensión, la victoria en otras circunstancias, en «la competición pacífica o guerrera», Renou, *EVP*. 12, p. 103-104 (a propósito de *RV*. 1, 141, 10), citando a 3, 54, 14 *bhágasyeva kārīno yāmani* «como en la marcha Bhaga vencedor», y 3, 49, 3 (véase nota anterior) *bhāgo ná kāré*. Sobre *kārā* (y *kālā*), véase bibliografía en A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent-Chemins* 2, 1956, § 254 a.

ción, etc., mientras Bhaga preside la parte económica, la feliz distribución de los «lotes» deseados o deseables, y especialmente de los bienes de fortuna que aseguran la prosperidad de los individuos y de la colectividad. Es una división natural de los oficios, diferente pero vecina de la que, en Roma, bajo la protección de los dioses, distingue las materias del derecho civil en *personae* y en *res*. La teología griega pronto reconstituyó —a menos que la encontrase, pese a ser su uso diferente en los poemas homéricos, en algún rincón de su herencia indoeuropea— la distinción jerarquizada de los seres sobrenaturales en tres grupos: θεοί los «dioses», ἥρωες «los héroes» que protegen γένη o ciudades de las que a menudo son los fundadores o antiguos jefes legendarios (en el caso del héroe Heleno, la eponimia se extiende a todo el helenismo), finalmente δαίμονες, los «demonios» que son literalmente los «repartidores», pues su nombre está formado a partir de la raíz *day-* que como vimos en védico también expresa el oficio de Bhaga, y que si, en el mito de las Edades (*Erga*, 126), Hesíodo califica su variedad terrestre de πλουτοδοῦται «donantes de riquezas», el conjunto de la tradición griega los emplea para diferenciar entre el feliz y el desdichado, el εὐδαίμων y el κακοδαίμων.

Bhaga entendido de este modo invitaba forzosamente a los indios a reflexionar la aporía que encuentra toda teología que confía a una persona divina lo que otros abandonan a un insondable Destino: de hecho, en ninguna sociedad, del reparto de lotes resulta la situación idílica que debería resultar, hay inocentes desgraciados, méritos ignorados, éxitos insolentes. Esta experiencia suscitó una representación que no sorprende a los Occidentales: así como Fortuna lleva los ojos vendados, Bhaga es ciego. De esta miseria, de sus causas y consecuencias, los himnos, decididamente optimistas, no hablan, pero la sabiduría popular la plasmó en un proverbio que emerge en los textos védicos en prosa: evocando un seudomito, que justificaba la mutilación del dios, el *KB.* 6, 13, añade: «Por ello decimos: Bhaga es ciego (*andha*)».

Aryaman hubiera podido encontrar un inconveniente del mismo tipo: tampoco las relaciones sociales son siempre lo que deberían ser. Y por otra parte, *arí*, el término colectivo que designa el conjunto de los hombres que se reconocen *arya*, ¿acaso no recibe a veces —si se trata de la misma palabra— el sentido de «enemigo», el único que sobrevivirá en la lengua ulterior y que recuerda las guerras fratricidas que de-

bían librarse entre tribus, familias que sin embargo se sentían, se reconocían aryas? Sin embargo, no parece que estos desmentidos de la práctica, la historia, hayan comprometido alguna vez la «buena» teología del dios.

7. *Dakṣa y Aṃśa*

Al inicio de este estudio indiqué las razones exteriores que permiten pensar que Dakṣa y Aṃśa, los dos «Āditya varuṇianos» emparejados con Aryaman y Bhaga, son formaciones más recientes, suscitadas por el gusto de los teólogos por la simetría. Nos queda comprender por qué parecieron aptas para desempeñar dicho papel.

El carácter varuṇiano de la noción de *dákṣa* fue subrayado anteriormente.⁵² ¿Pero qué conveniencia determinó su elección para equilibrar a Aryaman? ¿Qué personificación le permitía ejercer, no en «este mundo», visible y para los mortales, sino en el «otro mundo», invisible y morada de los inmortales, un oficio comparable *mutatis mutandis* al de Aryaman, es decir, asegurar la existencia y la cohesión de la sociedad divina?

No podemos responder con certeza, pero parece que el concepto de *dákṣa*, «energía en acción»⁵³ fue designado por el elemento «creador» que contiene: la pareja de Aryaman en una sociedad de seres inmortales sólo podía ser el primer responsable de su aparición en el mundo, su antepasado o su creador común. Así lo sugiere el hecho de que, en las listas posteriores de Āditya, el nombre de Dakṣa a menudo sea reemplazado, a veces duplicado, por el de Dhātara quien, a su vez, significa claramente «creador».⁵⁴ Así lo sugiere también la paradójica situación que, sin cambio de nombre, Dakṣa recibió en la célebre teogonía de *ṚV.* 10, 72, en las estrofas 4 y 5: sin dejar de ser uno de los Āditya, también figura como el padre de su propia madre Aditi, el

52. Véase más arriba p. 70 y n. 30.

53. Cf. Mitra y Varuna opuestos como *kratu* y *dakṣa*, «energía concentrada o debutante» y «energía proyectada, eficiente, creadora», duplicando la oposición como *abhi-gantar* y *kartar* «quien concibe» y «quien hace», *ŚB.* 4, 1, 4, 1.

54. Dios todavía independiente –y pálido– en el *RgVeda*, precisándose en el libro décimo: Renou, *EVP.* 4, p. 95.

abuelo de los Āditya sus hermanos y por tanto, *absurdum summum*, su propio abuelo:

3. *devānām yugé prathamé*
'sataḥ sād ajāyata
tād āśā anv ajāyanta
tād uttānāpadas pári
4. *bhūr jajña uttānāpado*
bhuvā āśā ajāyanta
āditer dákṣo ajāyata
dákṣād v áditih pári.
5. *áditir hy ajaniṣṭa*
dákṣa yā duhitā tava
tām devā anv ajāyanta
bhadrá amftabandhavaḥ.

3. En la primera edad de los dioses, del No Ser nació el Ser. Después, nacieron las Regiones del cielo, surgidas de la Parturienta: [literalmente: de la que tiene los pies en supinación, como en el parto humano].

4. El mundo nació de la Parturienta, del Mundo nacieron las Regiones. *De Aditi nació Dakṣa y, de Dakṣa, Aditi.*

5. *Pues Aditi nació, oh Dakṣa, ella que es tu hija.* Tras ella nacieron los dioses, los bienaventurados, los inmortales emparentados.

Nos hallamos aquí ante una de esas fatalidades lógicas, uno de esos desarrollos inevitables que a menudo precipitan los sistemas de pensamiento, cuando son filosóficos, en la aporía o el sofisma, y, cuando son teológicos, en el misterio. Asimismo, según una famosa argumentación, en el caso privilegiado de la «perfección», la simple existencia del concepto obliga a plantear la existencia de la cosa concebida, igual que en el sistema bipartito de los Āditya («este mundo», «el otro mundo»), Aryaman, conservador de la sociedad renovada sin cesar de los mortales arya, llamaba a un procreador para representarle útilmente en la sociedad, constituida de una vez por todas, de los dioses inmortales, *amftabandhavaḥ*; pero con esta orientación, dicho representante

estaba destinado por naturaleza a encabezar la sociedad de dioses, empezando por los Āditya, conservando entre ellos el lugar que le asignaba el sistema, al mismo nivel que Aryaman: la contradicción residía en él, rica por añadidura, como todos los misterios, de grandiosas perspectivas⁵⁵ y aceptada sin problemas mientras la armadura del sistema de los Āditya fue sentida y comprendida.

Al margen de este teologema de forma enigmática, los poetas del R̥gVeda sin duda sabían más sobre Dakṣa, pues la literatura posterior le dedica dos intervenciones que, en el mundo de los dioses, son las simetrías esperadas de dos tipos de relación tuteladas por Aryaman en el plano humano: a través de sus hijas, es por excelencia el dios *suegro*; en la historia del «sacrificio de Dakṣa», es el *anfitrión* (Wirt) de todos los dioses, sus invitados (Gäste).

El tema de las hijas de Dakṣa fue desarrollado de muchas maneras. Nos basta con recordar *Mbh.* 1, 66, 10-16: Dakṣa, nacido del pulgar derecho de Brahman, con su mujer, nacida del pulgar izquierdo, engendró cincuenta hijas. Se encargó de establecerlas a todas (*tāḥ sarvās... putrikāḥ syāpayām āsa*): dio diez a Dharma, trece a Kaśyapa y el mayor lote, veintisiete, al dios Luna; éstas son las veintisiete *nakṣatra*, o estaciones del zodiaco lunar. Fue un suegro severo, celoso guardián de los derechos y la felicidad de sus hijas: a su yerno Luna le infligió la conunción que explica las fases de la luminaria, pues tras casarse con veintisiete hermanas, este marido débil no las trataba por igual sino que tenía su preferida.

El *dakṣayajñabadha*, «la destrucción del sacrificio de Dakṣa» no es menos célebre.⁵⁶ Dakṣa organizó un gran sacrificio al que invitó a todos los dioses. Todos salvo uno: por razones diversas según las variantes, omitió en la lista de invitados el nombre de Rudra-Śiva. Sin embargo, éste se presenta encolerizado en grado sumo y mutila a los dioses: Bhaga pierde entonces los ojos, Savitar las manos, Pūṣan los dientes; a veces Rudra decapita al mismo Dakṣa y dispersa el sacrificio. No obstante, acaba por calmarse y da a los amputados miembros u órganos de recambio (a Dakṣa una cabeza de chivo). Esta querrela a propósito

55. Pensemos en la paradójica situación de la Virgen María en la teología cristiana: *genuisti qui te fecit*.

56. Textos épicos en J. Muir, *OST.* IV, p. 312-317.

de una recepción, esta aparición de un intruso en una reunión de invitados para vergüenza de quien los recibe aluden, en el más allá y el gran tiempo mítico, a lo que es en este mundo una de las «provinciae» de Aryaman, la hospitalidad.

La personificación de *Amśa* es más evanescente. Vimos que como nombre divino, esta palabra sólo se encuentra en las listas que no enseñan nada, salvo quizás *ṚV.* 5, 42, 5, en cuya enumeración ejerce de tapón entre dos dioses sin afinidad recíproca, Bhaga que lo precede e Indra que lo sigue. Sin contar 2, 27, 1, *ámśa* sólo es utilizado como apelativo, «parte», o como nombre propio diez veces en el *ṚgVeda*, esto es, once veces menos que Bhaga. Este escueto historial permite no obstante algunas constataciones.⁵⁷

En seis casos, la frase implica lo que Bhaga evita: relaciones con Indra que, en tres, conciernen a una batalla o a una carrera.⁵⁸ Un cuarto implica que la «parte» llamada *ámśa* es el efecto de un donativo brusco, imprevisible, violento.⁵⁹ Un quinto, relativo a la pareja Indra-Agni,⁶⁰ llama *ámśa* al duelo, el doble envite que puede ganar un caballo de carreras o de combate. Finalmente, un último caso acerca a los *Aśvin* de *ámśa* en un contexto belicoso del todo excepcional para esos dioses.⁶¹

57. Una concepción diferente de las relaciones de *bhāga* y de *ámśa* fue propuesta por L. R. Palmer, «The Indo-European Origins of Greek Justice», *TPhS.* 1950, p. 149.

58. 1, 102, 4 (victoria); 2, 19, 5 (mito de *Etaśa*); 7, 32, 12 (victoria).

59. 3, 45, 4: «¡Tráenos presto riqueza (*rayīm*) como una parte (*ámśam*) al hijo no heredero [según *Sāyana*]; sacude, oh Indra, la riqueza (*vásu*) saludable como un hombre de un varazo sacude del árbol el fruto maduro!»

60. 5, 86, 5: «Esos dos dioses que crecen cada día, que no engañan al mortal, ellos que lo merecen, los sitúo ante (*mī*): esos dos dioses son como dos partes (*ámśeva*) para el corcel (*árvate*)».

61. El himno 1, 112, a los *Aśvin*, alude, en cada una de las estrofas entre 3 y 23, a uno o varios de los legendarios beneficiarios de los favores de los dioses gemelos. Pero empieza con dos estrofas donde el beneficio es más general y que forman, con la estrofa 3, una estructura trifuncional (orden de las funciones 2, 1, 3); *ámśa* aparece en la primera estrofa, de segunda función.

1) «Con las ayudas con las que, en la batalla (*bhāre*) favorecéis la acción (guerrera, *kārām*) por la parte (de botín, *ámśāya*)...

2) «Con las ayudas con las que favorecéis los pensamientos devotos (*dhīyaḥ*)...

3) «Con las ayudas con las que, oh héroes, hacéis lechera la vaca estéril (*dhenúm asvām*)... ».

Todas estas características oponen el *ámśa*, en el sentido varuṇiano esperado, al mitriano *bhága*.

Otra diferencia entre los balances del empleo de *ámśa* y *bhága* es la siguiente. Vimos que en el comercio del culto, el beneficiario de un *bhága* o el protegido de Bhaga siempre es el hombre (o el ganado del hombre, etc.), nunca el dios. Al contrario, en uno de los textos r̥gvédicos que contiene *ámśa* como apelativo, esta palabra designa la parte que corresponde a los dioses en el sacrificio, o más bien las partes, pues está en plural, lo que nunca es el caso de *bhága*;⁶² lo mismo ocurre en AV. 11, 1, 5, estrofa que acompaña a una ofrenda de arroz.⁶³

Por estos diversos aspectos de *ámśa* –afinidad con Indra, con la guerra, con esos juegos de azar que son la batalla o la carrera; carácter inesperado y violento; capacidad para ser dirigido a los dioses por los hombres– ese concepto divinizado está en su lugar, opuesto al mitriano Bhaga, en el «plano varuṇiano» de la Soberanía.

8. Conclusiones

Aunque en algunos puntos importantes los términos de las parejas Aryaman-Dakṣa y Bhaga-Aṃśa sean antitéticos a la manera de Mitra y Varuṇa, no obstante se distinguen de éstos en varios aspectos.

No dan lugar, al margen de las enumeraciones, a parejas de fórmulas; no se manifiestan en dobles duelos, ni siquiera en una asociación frecuente, de suerte que entre ellos no se constatan las transmisiones de naturaleza y actividad de uno de los términos al otro tan frecuentes entre Mitra y Varuṇa, ni la entrega de los dos aspectos de la función al representante de uno u otro. El motivo de esta disparidad reside sin duda en el carácter artificial y tardío de Dakṣa y Aṃśa : en los orígenes, Aryaman y Bhaga no pertenecían a parejas, sino que se definían totalmente en el plano Mitra sin despertar resonancias ni suscitar réplicas en el plano Varuṇa.

62. «La oración fue presentada, las partes (*ámśāḥ*) entregadas, como en un banquete los [dioses] amigos vienen hacia el hábil... », RV. 10, 31, 5.

63. «Triple es la porción depositada (*bhāgāḥ*) que es vuestra desde hace tiempo: a los dioses, a los Pitarāḥ, a los mortales. Conoced las partes (*ámśān*), os las divido... »

Además, los mismos Aryaman y Bhaga, a pesar de su igualdad teórica con Mitra y Varuṇa, a pesar de los títulos reales que comparten con ellos, son «soberanos menores»: ninguno de los dos tiene el honor de representar toda la teología, toda la ideología del primer nivel. El himno a Bhaga, *ṚV.* 7, 41, es un buen testimonio a este respecto: sólo la función propia del dios es afirmada con enérgica monotonía; quedan lejos los himnos a Varuṇa que, ignorando las fronteras que sólo se trazan cuando es opuesto a Mitra, le atribuyen una soberanía realmente universal; en su generalidad, no son necesarios los dos pálidos auxiliares que doctores anhelantes de simetría le impusieron finalmente.

CAPÍTULO III

Reformas en Irán

A pesar de su coherencia global, la religión que anima los himnos del RgVeda no es, no podía ser totalmente uniforme. Las diferencias entre los puntos de vista de los autores, las familias y las escuelas sobre el mundo divino no sólo eran de matiz. Tenemos motivos para pensar que entre los antepasados de los sectadores de Brahman, Viṣṇu y Śiva, la reflexión era más activa en el primer nivel, en las representaciones relativas a los dioses soberanos. Más allá del famoso «henoteísmo», más allá de las fórmulas que identificaban bajo ciertos aspectos a tal dios con tal otro, o con todos los demás, ¿podemos identificar movimientos más profundos hacia el monoteísmo o la sumisión de todos los dioses a un dios más considerable? Sin duda, y parece ser que por dos vías.

1. *Varuṇa y Ahura Mazdā*

Aunque sólo es uno de los Āditya, Varuṇa destaca tanto del grupo que a menudo desempeña el papel de «gran dios». ¹ Es el Āditya por ex-

1. Sir James G. Frazer reconocía un eco fraterno de los salmos bíblicos en *RV*. 7, 86 (trad. L. Renou, *La pensée religieuse de l'Inde antique*, 1942, p. 60):

«Sabia y grande en verdad es la naturaleza de quien separó, apuntalándolos, los dos vastos mundos, quien empujó hacia arriba el firmamento sublime, extendió a la vez las estrellas y la tierra.

«Y he aquí que me pregunto: ¿cuándo volveré pues a estar cerca de Varuṇa? ¿Aceptará sin ira mi ofrenda? ¿Cuándo contemplaré su merced con el corazón sereno?

«Me interrogo sobre mi pecado, oh Varuṇa, deseo verlo. Me informo entre quienes saben. De común acuerdo los sabios me dicen: Varuṇa es quien está enfadado contigo.

«Cuál ha sido este grave pecado, oh Varuṇa, para que quieras perder al chantre tu amigo? ¡Dímelo, oh infalible, oh libre! Iré en seguida a rezarte agradecido... »

celencia y también, estadísticamente, el principal de los Asura, esa curiosa clase de seres sobrenaturales que además de demonios (11 veces) contiene dioses, varios de ellos con papel protagonista: Varuṇa solo (6 veces) o arrastrando tras de sí a Mitra en un doble duelo (5 veces), Agni (7 veces), Soma (3 veces), Indra (5 veces), Savitar, «el dios que pone en movimiento» (3 veces), Tvaṣṭar, el artesano divino (2 veces), Rudra (2 veces) y, esporádicamente, algunos otros: dioses especialmente dinámicos, algunos incluso inquietantes, aunque sólo fuese por su técnica o morada.

También ocurre que Varuṇa, a pesar de su rango, parezca sólo el segundo de los Asura, no en poder sino en antigüedad. A menudo se alude «al Asura Cielo» (y quizás a un «Asura del Cielo», sin que podamos decidirnos, pues ambas palabras están en genitivo). En *ṚV.* 10, 124, sainete oscuro porque la atribución de las réplicas no está clara, el «Padre Asura», soberano a quien Indra despide (estr. 3), no parece Varuṇa, pues a éste le piden en la estrofa siguiente que se una al nuevo régimen en compañía de Agni y Soma. La octava y última estrofa de *ṚV.* 3, 56, himno al ViśveDeva, presenta así, de forma enigmática, a los tres primeros Āditya:

trír uttamā dūṇāsā rocanāni
tráyo rājanty ásurasya vīrāḥ
ṛtāvāna iṣirā dūlābhāsas
trír á divó vidátthe santu devāḥ.

Tres veces (¿repartidos?) son los altos mundos luminosos, difíciles de alcanzar; (allí) reinan tres hombres del Asura. ¡Conformes al *ṛtá*, eficaces, difíciles de engañar, que, tres veces al día, (los) dioses estén en el sacrificio!

¿Quién es este Asura, cuyos tres grandes dioses son los «hombres»? Éstos son sin duda los «hijos adultos» (Renou, *EVP.* 5, p. 17) o los «hombres fuertes» (Renou, *EVP.* 4, p. 55).

Especulaciones de este tipo, que en el *ṚgVeda* no han dado lugar a estructuraciones estables, ya debían producirse en los grupos sociales de los indoiranios indivisos: los depositarios de la ciencia sagrada seguramente no esperaron a «la historia» para ponerse manos a la obra. En

todo caso, en Irán, condujeron a una verdadera revolución cuyos grandes momentos fueron caracterizados en el primer capítulo.

Con el nombre de Ahura, calificado como *Mazdā* «Sabio/Sabiduría» (cf. védico *medhā*), no se ha situado a la cabeza y el origen del mundo a un dios cualquiera, sino a Dios, al dios único. ¿Es el resultado de la tendencia a superponer a los dioses más importantes un Asura llamado sólo por su título? ¿O es el ascenso supremo, transfigurador, del primero de los Soberanos tradicionales, de aquél al que los indios y paraindios del Éufrates llamaban Varuṇa, nombre que quizás ya tenía entre los indoiranios? Ambas tesis tienen sus partidarios y la diferencia es de corto alcance, pues aunque se trate de un *Varuṇa sublimado, sólo podía ser un *Varuṇa cuya superioridad sobre *Mitra y los demás dioses soberanos ya había sido afirmada por una escuela, y no del *Varuṇa más antiguo, homogéneo con estos otros dioses. Personalmente, prefiero la segunda explicación por razones que el Sr. Gonda, entre otras, acaba de exponer.² Pero comparto su reserva sin excluir la otra perspectiva. En todo caso, fuese cual fuese su punto de partida, el nuevo Ahura iraní fue apartado del personal divino tradicional con el que carecía de común medida y ello no sólo en el zoroastrismo puro y extremo de las Gâthâs, que no ha conservado a ningún otro de los antiguos dioses, sino también en el zoroastrismo retocado, en el que ciertos dioses han recuperado alguna función.

2. Ahura Mazdā y Miθra en el zoroastrismo postgático

Consideremos primero esta segunda forma de la religión. El panteón prezoroástrico que entonces reaparece parcialmente ha sido alterado a la vez por arriba y por abajo: por una parte, como constatamos en la introducción, sólo divinidades del primer nivel subsistieron como divinidades con sus antiguos nombres; por otra parte, los ocupantes canónicos de los otros dos niveles, Indra y los Nāsatya, fueron desterra-

2. Gonda, *DD.*, p. 161-163, con un resumen de los debates; contra las construcciones de I. Gershevitch en el prefacio de *The Avestan Hymn to Mitra*, 1959, véase Gonda, *ibid.*, p. 161, n. 79, remitiendo a F. B. J. Kuiper, *IJ.* 5, 1961, 5, 36-60.

dos al mundo de los demonios, e incluso allí constituyeron un grupo especialmente odioso.³

Como sin embargo estos dos niveles inferiores no podían carecer de representantes en la teología, sus dioses degradados fueron sustituidos. En la tercera función, parece ser que a los Nāsatya los sustituyó una pareja fabricada ad hoc que repartía el trabajo entre sus términos como también hacía, a juzgar por la transposición del Mahābhārata,⁴ la pareja de dioses gemelos védicos: uno cuidaba particularmente de los caballos, el otro de los bovinos. Los nombres de estas Entidades, estrechamente asociadas en un Yašt único en el que el autor pasa rápidamente de una a otra, son Drvāspā «de caballos sanos», protectora de los caballos y Gōušurvan (masc.), literalmente el «Alma del bovino».⁵ El «espíritu» de estos dos yazata sin duda corregía los defectos que los sacerdotes de la reforma descubrían entre los ganaderos tradicionales.

La segunda función, en su forma indoiraniana, estaba abocada a formar uno de los objetivos buscados con más vigor por Zoroastro:⁶ la moral libre, heroica, violenta, de las bandas de jóvenes guerreros⁷ no era la de los sacerdotes y los sabios, autores de la reforma. Por ello (al mismo tiempo que un dios indoiranio *Šarva quien, en la India, se convertiría al contrario en uno de los componentes o uno de los aspectos de la compleja figura del dios Rudra-Śiva) Indra fue expulsado y alojado en la «mala creación». ¿Por quién lo sustituyeron? En lo esencial, por el mismo Miθra⁸ —y ese es uno de los rasgos que oponen

3. Véase más arriba, pp. 45 y 53.

4. S. Wikander, «Nakula et Sahadeva», *Orientalia Suecana* 6, 1957, p. 66-96; *ME*, 12, p. 73-89.

5. Véase mi artículo «Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne», *JA*, 242, 1953, p. 1-3.

6. *IR.*, p. 193-207.

7. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, 1938, especialmente cap. II y IV; mi *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 105.

8. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959, p. 33, rechaza desdeñosamente esta visión tradicional, en una exposición que prueba que no ha entendido nada de mi argumentación. No polemizaré con este autor ni con R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961. Sin duda pensaba en ellos (y en algunos más) el P. Jean de Menasce cuando decía a propósito de un colega: «Es demasiado amable para ser un verdadero iranista», *La porte sur le jardin*, 1975 (póstumo, editado por R. Rochefort con una magnífica introducción), p. 254.

más radicalmente al politeísmo védico con el politeísmo restaurado, el «yazatismo», del Irán postzoroástrico: todo ocurre como si los teólogos reformadores, pertenecientes a su vez a la primera función, juzgasen más seguro anexas la fuerza guerrera al ámbito propio de la soberanía religiosa. Junto a este Miθra enriquecido con rasgos belicosos, surgió una Entidad subordinada sacada de un epíteto tradicional de Indra-dios, aquel que en el R̥gVeda es *vṛtrahán* «asesino del demonio *Vṛta* (o de la Resistencia personificada)»: *Vərəθrağna*, abstracción animada, yazata de la victoria.⁹

En cuanto a la primera función, recuperó un elemento primordial, el mismo, Miθra, quien, sin dejar de ocuparse de la guerra santa, conservó la mayoría de características de su prototipo, el *Mitra indoiranio y también asumió en gran parte las del compañero de *Mitra, de ese que en la India es Varuṇa: en efecto, la transfiguración de *Varuṇa en Ahura Mazdā, desequilibraría a la pareja tradicional. El resultado fue el Miθra que presenta ampliamente el Yašt 10: a través de sus 145 versículos, al mismo tiempo que el perdonavidas de los ejércitos enemigos, santamente violento, el dios sigue siendo, de la forma más explícita, el protector de todas las formas de *miθra*, de acuerdo entre dos partes, o, si perdemos el miedo a la palabra que en este asunto ha adoptado un cariz técnico, de contrato. Vigila, espía la vida social, está relacionado con la luz del sol, especialmente con el nacimiento del día. Favorece de modo general la prosperidad de los hombres y las sociedades en categorías vinculadas a la tercera función (lluvia, posteridad, etc.). Significa que en el iranio Miθra, los Mitra y Varuṇa védicos encuentran, además de un Indra corregido, partes que les corresponden. No es casualidad si muchos de los pasajes más precisos, especialmente «violentos», del Yašt de Miθra con los que el Sr. Thieme quiso iluminar al más antiguo Mitra indio en realidad fueron situados por él mismo respecto a pasajes del R̥gVeda que no conciernen sólo a Mitra, sino a Mitra y Varuṇa (*Mitravaruṇā*) o a los Āditya en general.¹⁰

Las relaciones personales de Ahura Mazdā y de este Miθra restaurado son inevitablemente ambiguas: por una parte, Ahura Mazdā es el único en ser realmente Dios, lo ha creado todo, incluido Miθra, lo que,

9. *Heur et malheur du guerrier*, p. 105.

10. *Mitra and Aryaman*, 1957, p. 52, 54.

si admitimos que Ahura es la amplificación sublimada de un antiguo *Varuṇa, elimina la igualdad de derecho de ambas figuras. Por otra parte, incluso rebajado entre las criaturas, Miθra conserva de su pasado de dios soberano un prestigio que no tienen los demás yazata. De allí resulta entre ambos personajes una forma original de vínculo bien expresada en el inicio del Yašt 10:

Ahura Mazdā dice a Spitama Zaraθuštra: Cuando creé a Miθra de grandes pastos, oh Spitama, también le hice tan digno de recibir culto y oración como yo, Ahura Mazdā.

Así se explica también la conservación de un dvandva *miθra-ahura* atestiguado dos veces en el Yašt 10 (113, 145), pero que los textos litúrgicos del Avesta no gâtico invirtieron en *ahura-miθra*,¹¹ violando una regla rítmica que se remontaba al indoiranio, pero corrigiendo el escándalo que suponía citar a Ahura el segundo.

Otros efectos más considerables de esta «revolución por arriba» fueron la desaparición, en la teología restaurada, del marco trifuncional y la dislocación de la estructura de los dioses soberanos: Mitra confiscó las dos funciones superiores, sin más colaboración que Vərəθrağna en la segunda, y ninguna relación particular, ninguna enumeración le asocia a la pareja Drvāspā-Gəušurvan mencionada más arriba. Por otra parte, quien se ajusta más al papel de gran personaje de la tercera función es la diosa trivalente Arədvī Surā Anāhitā, «la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada»; pero, incluso en su caso, su Yašt correspondiente enfatiza su carácter trivalente, omnivalente.¹² Aunque los últimos Aqueménidas honraron una tríada «Ahura Mazdā Miθra Anāhitā», seguramente sería artificial reducir a Miθra a sus elementos militares para reconocer en ésta una expresión de las tres funciones.

En cuanto a los dos otros términos del estado mayor de la soberanía, los que en la India aparecen como dioses con los nombres de Aryaman y Bhaga, sin duda se libraron, como toda la población de este nivel, de la excomunió n y permanecieron en la buena creaci3 n. Pero

11. Sin duda no debemos comprender «el Ahura Miθra».

12. *Tarpeia*, 1947, p. 38-69; *ME*. 12, p. 103-113.

tanto en antiguo persa como en avéstico, *baga* (*bağa*) ya sólo es un nombre genérico que designa a los dioses, esporádicamente sustituido en el Avesta por *daēva*, a su vez degradado al sentido de «demonio»,¹³ si en ciertas partes de Irán su carácter mitriano ha subsistido, lo ha hecho llevado al extremo: Baga deja de ayudar a Mitra para convertirse en su homónimo o su sustituto. Aryaman plantea un problema más complejo. Hasta hace poco no se discutía el resurgimiento postzoroástrico de un dios Airyaman, al que un capítulo de Vidēvdāt atribuye una sola intervención: a petición de Ahura Mazdā, habría aportado un remedio definitivo contra 99 999 enfermedades provocadas por el Espíritu Maligno. Este favor, aunque muy limitado, sería natural por parte de un protector del cuerpo social. Pero recientemente se han dado razones para explicar al dios –a ghost god– como un contrasentido del redactor de ese pasaje tardío del Avesta: se trataría simplemente de la personificación de una de las oraciones principales del mazdeísmo cuya primera palabra sustancial, *airyāmā*, debería ser entendida como «comunidad de cierta extensión» (como las hay en las Gâthâs). Aunque no me convenzan los medios de esta eliminación, no utilizaré pues a Airyaman. De hecho, aunque lo mantengamos como dios restaurado, carece de relación con Miθra, pues sólo tiene contacto con Ahura Mazdā y su mensajero habitual.

Así, nada subsiste de la estructura que, en la India, fue primero, antes de cualquier extensión:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Varuṇa} \\ \text{Mitra} + (\text{Aryaman y Bhaga}). \end{array} \right.$$

3. Los dos primeros Aməša Spənta, observaciones exteriores

No ocurre lo mismo en el zoroastrismo puro, el de las Gâthâs, donde, como vimos,¹⁴ la estructura teológica indoiraniana de las tres fun-

13. Es aventurado pensar que Darío pretendía designar a los Aməša Spənta por la expresión «Ahura Mazdā... and the other gods (*baga-*) who are», I. Gershevitch, *JNEasternSt.* 23, 1964, p. 17- 18.

14. Véase más arriba, p. 46-51.

ciones fue conservada y expresada en el grupo de las Entidades, de los Aməša Spənta, que sustituyen término por término a los antiguos dioses canónicos. Así lo podemos constatar en lo relativo al tema de este libro: la pareja de los dos primeros Aməša Spənta.

Que estas dos Entidades tengan entre ellas una afinidad particular y formen una pareja conceptual, depende primero de consideraciones externas. De las 179 estrofas gáticas que contienen a Ahura Mazdā y a otros nombres de Entidades:

1. Vohu Manah únicamente es nombrado solo 11 veces, Aša es nombrado solo 30 veces.

2. Vohu Manah y Aša son nombrados solos en una misma estrofa 54 veces, frente a 4 veces de Vohu Manah solo con otra entidad, 14 veces Aša solo con otra Entidad y 2 veces con varias;

3. De las 33 estrofas que contienen los nombres de las tres Entidades, 32 contienen los de Vohu Manah y Aša, sólo el tercero es variable.

4. Vohu Manah y Aša están presentes en las 20 estrofas que contienen los nombres de 4 o 5 de las seis entidades.

En total, pues, Vohu Manah y Aša aparecen 106 veces reunidos en una estrofa y 19 veces separados, esto es, en una proporción de 5 a 1, a la que sin duda debemos añadir (aunque el empleo del adjetivo sea más amplio que el del sustantivo) que, en 9 de las 11 estrofas en las que Vohu Manah está solo, figura al menos el adjetivo *ašavan* designando al hombre devoto y virtuoso que vive (o, si se trata de un muerto, vivió) según el *aša*.

Por otra parte, varios himnos del R̥gVeda están contruidos enteramente sobre la pareja de Mitra y Varuṇa, de modo que cada una de las estrofas contiene sus nombres: así, 5, 69, donde Mitra y Varuṇa son nombrados separadamente en la mitad de las estrofas (sin ninguna distinción) y, en la otra mitad, unidos combinadamente en el doble duelo *Mitrāvāruṇā*; o en 5, 63, donde cada estrofa los contiene en el doble duelo. Ahora bien, del pequeño número de Gāthās que poseemos, una, la primera, *Yasna* 28, está claramente contruida sobre el mismo principio; además de a Ahura Mazdā, nombra a Vohu Manah y Aša en

cada estrofa.¹⁵ En menor medida, la misma observación se aplica a *Yasna* 34 (13 estrofas de 15) y a *Yasna* 50 (9 estrofas de 11).

Finalmente, sin duda no carece de significado que, entre las designaciones canónicas de las Entidades, como señalamos más arriba,¹⁶ estas dos, y sólo ellas, reciban el mismo epíteto: Manah es Vohu «bueno» (excepcionalmente Vahišta), Aša es Vahišta «muy bueno» (o «el mejor»).

Estos datos estadísticos y de composición literaria garantizan la consistencia de la pareja y orientan su análisis interno. Pero la observación de las diferencias entre los dos términos de la pareja está sometida a condiciones:

1.º No debemos esperar una oposición constante pues a juzgar por el *RgVeda*, la pareja original ya interesaba más a los poetas por su cohesión, su acción unitaria y la suerte de frente común que formaba respecto a los dioses de las demás funciones, que por la tensión bipolar que la justificaba y la mantenía como pareja. Sólo excepcionalmente, y más por alusiones que por enunciados, los poetas védicos sintieron la necesidad de delimitar la parte de cada uno.¹⁷ No nos sorprenderá pues encontrar muchos pasajes en los que Aša y Vohu Manah están simplemente yuxtapuestos (tipo *Yasna* 28, 11, «tú que guardas a Aša y Vohu Mana») o en paralelo en proposiciones simétricas (tipo *Yasna* 31, 8, «como el padre de Vohu Manah... como el verdadero creador de Aša»); pasajes también donde uno espera una distinción (por ejemplo, como ambos nombres no tienen la misma función en la frase, no están en el mismo caso) y sin embargo no aparece ninguna.

2.º Esta tendencia en cierto modo heredada fue aún más reforzada con la reforma zoroástrica: no sólo las dos primeras Entidades, sino también las demás fueron uniformemente orientadas según el espíritu unitario, exigente, de la reforma, subordinadas a sus objetivos teológicos y morales, atadas en cierto modo al carro triunfal del Gran Dios e invitadas a tirar en la misma dirección, sin fantasía individual.¹⁸

15. No puedo aceptar el método de M. W. Lentz en su exégesis de este texto «*Yasna*, 28 kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analyse», *Ak. Mainz, Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, 1954, 16, p. 923-1009.

16. Véase p. 50.

17. Véase más arriba, p. 63.

18. Véase más arriba, p. 52.

Los dos dioses funcionales a los que este ajuste de cuentas debía imponer las correcciones más considerables eran necesariamente el de la segunda función, *Indra, y, en la primera, *Varuṇa.¹⁹ El dios guerrero y su Männerbund celestial –los Marut védicos– detentaban por esencia una libertad y basaban sus hazañas en una capacidad de furor incompatible con una religión rigurosamente homogénea, con el servicio a un Dios portador de una verdad y de reglas de conducta válidas universalmente. Así, vemos al ambiguo *kṣatra indoiranio producir en lugar de Indra a una Entidad que ocupa el rango de los kṣatriya indios, pero en la cual el énfasis ha sido desplazado de los medios violentos del poder al poder mismo, al Reino. Paralelamente, lo que la «mitad *Varuṇa» de la Soberanía tenía de violento, de sorprendente, de terrible, esos destellos de mal o de exceso que a veces parecen atravesar su acción justa pero rigurosa, eso tampoco tenía cabida en el estado mayor de un Ahura Mazdā surgido de esa misma zona de la ideología, pero completamente transfigurado y, por su elevación misma, dispensado de recurrir a esos procedimientos discutibles.²⁰

Así, la primera impresión, más aún que en el ṚgVeda, es la de una equivalencia total de las dos primeras Entidades. Henrik S. Nyberg, quien sin embargo llevó tan lejos el análisis, se resignaba a escribir hace cuarenta años:²¹ «Aša [...] es totalmente paralelo a Vohu Manah; ocupa la misma posición en el mundo celestial y figura en los mismos grupos [...]. Aša tiene la misma actividad cósmica que Vohu Manah [...]. Si estudiamos las fórmulas relativas a Aša y las combinaciones en las que participa, encontramos en todos los puntos las representaciones que se forman en torno a Vohu Manah». La impresión no es falsa, sino excesiva. Como hicimos con Mitra y Varuṇa,²² debemos buscar los casos, por infrecuentes que sean, en los que el poeta de las Gâthâs procura no sólo mostrar a las dos primeras Entidades participando en la misma obra, sino también repartir entre ellas los modos o medios de acción.

19. «Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues de deux traditions parallèles» (1950), recuperado en *IR.*, p. 193-207.

20. J. Kellens, «Prestige et satisfaction en el Avesta», *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 32, 1974, p. 87-101.

21. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 131-132.

22. Véase más arriba, pp. 58-61.

3.º Aquí interviene la dificultad propia de las Gâthâs. La oscuridad de ciertas palabras, la singularidad de la sintaxis y del estilo, la evidente intención de que el pensamiento no sea transparente, hacen que, en un gran número de casos, la interpretación, la construcción misma de las frases sean inciertas. El Sr. Ilya Gershevitch apenas exagera cuando escribe: «Out of the 238 surviving Gâthic stanzas scarcely less than 190 are partly or completely incomprehensible». Por tanto, debemos buscar si en algunos textos de este montón la oposición de Aša y de Vohu Manah no se expresa sólo en una estrofa o en una frase aislada, sino en un desarrollo más amplio, organizado lógicamente, en el que cada uno de los términos desempeñe un papel diferencial. Por suerte, disponemos de dos conjuntos de ese tipo.

4. *Yasna 44: Aša y el cosmos, Vohu Manah y la tierra*

Como recordaremos, una de las expresiones de la antítesis entre Varuṇa y Mitra es que el primero muestra más afinidad por el inmenso cosmos, el segundo por «nuestro» mundo, y ello a veces con una precisión: el nombre de Varuṇa evoca el cielo, el de Mitra la tierra.²³ Así, *RV.* 4, 3, 5:

¿Cómo tú, oh Agni, dirigirás esta queja (contra nosotros) a Varuṇa?, ¿cómo al cielo? ¿Cuál es nuestra falta?

¿Cómo hablarás (de ello) al liberal Mitra, en la Tierra?
¿Qué (dirás) a Aryaman, a Bhaga?

Con un movimiento retórico del mismo tipo –dos preguntas simétricas– encontramos de nuevo la misma distribución en *Yasna 44*.²⁴ Esta Gâthâ es una larga serie de preguntas dirigidas a Ahura Mazda, preguntas apremiantes, concernientes principalmente al origen y el mecanismo de las cosas. Cada estrofa es introducida con un verso estribillo: «¡Esto es lo que te pregunto, dímelo de verdad, oh Ahura!», vieja

23. Véase más arriba, pp. 74 ss. Repito que sólo se trata de textos con la intención de oponer a Mitra y Varuṇa; los demás, según el caso, atribuyen los dos términos del contraste a ambos en común, o a uno de ellos cuando está solo.

24. *NA.*, p. 116-124.

forma poética cuya coincidencia con la de los *Alvissmál* escandinavos fue señalada por el Sr. Schwyzer.

La estrofa 1 es una simple introducción (en la que Aša y Vohu Manah figuran como únicas Entidades, pero sencillamente coordinados, sin matices). La siguiente estrofa plantea una primera cuestión, oscura, que parece totalmente metafísica, sobre la retribución de la mejor vida. Después vienen dos estrofas muy claras, relativas a la cosmogonía, y cuyo paralelismo es evidente:

«Esto es lo que te pregunto, dímelo de verdad, oh Ahura: ¿quién fue por generación el padre primero del Aša? ¿Quién creó pues el camino del sol y las estrellas (*ḡasnā xvōng strēmčā dāt advānōm*)? ¿Quién hace crecer la luna, después menguar (*ḡō yā mā uxšyeiti nərəfsaiti θwat*)? Estas cosas, oh Mazdā, deseo saberlas, y otras.»

(Hemos utilizado legítimamente esta estrofa para establecer que Aša, en las *Gāthās*, no es sólo el responsable del orden moral, además conserva huellas de ese orden cósmico que todavía es una de las grandes provincias de su homónimo védico, *ṛtā*.)

«Esto es lo que te pregunto, dímelo de verdad, oh Ahura: ¿quién fijó pues la tierra debajo y las nubes (*ḡasnā dərətā zəmčā adə nabāsčā*) para que no caigan? ¿Quién (creó) las aguas y las plantas (*apō urvarāsčā*)? ¿Quién concedió pues la velocidad al viento y las nubes (*ḡasnā vātāi dvəṇmaibyasčā yaogəṣ āsū*)? ¿Quién pues, oh Mazdā, (fue) el creador de Vohu Manah?

En la estrofa 5, donde ya ninguna Entidad es mencionada, el poeta pregunta quién es el autor de la luz y las tinieblas (con sus efectos naturales, el sueño y la vigilia) y de las horas del día. La estrofa 6 moviliza las cuatro primeras Entidades para averiguar el origen de la Vaca, tan importante en el sistema del mundo zoroástrico. La estrofa 7 inquiera sobre el origen de una virtud: la piedad filial.

Comprendemos el lugar, la solidaridad y también el matiz particular de las estrofas 3 y 4. Ambas aluden al decorado, al marco general del mundo, y preceden naturalmente a la estrofa 5 relativa a la ilumina-

ción de este decorado, así como a las estrofas siguientes, relativas al drama multiforme, cósmico o moral que tiene lugar. Pero dividen este decorado en dos mitades que se reparten. La estrofa 3 sólo evoca respecto a nosotros el decorado más lejano, astronómico, del mundo: el sol, las estrellas, la luna con sus fases. La estrofa 4, al contrario, sólo tiene, respecto a nosotros, el decorado más cercano: la tierra, con las aguas, las plantas; la atmósfera baja, con los vientos y las nubes (*nabah* es el cielo concebido como atmosférico, por oposición al cielo-bóveda, al fondo duro del cielo, *asman*). De este modo, el mundo es realmente repartido, respecto al hombre, en dos ámbitos: por una parte los grandes mecanismos del fondo del cielo, por otra los elementos familiares que rodean y sostienen nuestra vida.

Ahora bien, estas dos estrofas, tan admirablemente solidarias y sin embargo opuestas, contienen cada una un nombre de Entidad que sólo puede estar en armonía con sus contenidos respectivos y que sin duda expresa esos mismos contenidos en otro lenguaje. En la estrofa 3, relativa a las profundidades del firmamento, leemos: «¿Quién fue pues por generación el padre primero de Aša?» y en la estrofa 4, relativa a «nuestro» paisaje terrestre, leemos: «¿Quién fue pues el creador de Vohu Manah?». Estas dos preguntas, como las estrofas en las que figuran y que resumen, son paralelas, se responden, tal como lo probaría, si fuese necesario, otro pasaje de las Gâthâs (Y. 31, 8) que, usando las mismas palabras «padre» y «creador», pero invirtiendo su uso, califica a Ahura como «padre de Vohu Manah» y «verdadero creador de Aša». La conclusión se impone: el poeta de *Yasna* 44, entendía a Aša, «el Orden», como ligado a las provincias y fenómenos cósmicos menos cercanos al hombre y, al contrario, a Vohu Manah, «el Buen Pensamiento», como ligado a las provincias, elementos y fenómenos más próximos al hombre: encontramos exactamente la fórmula que los hechos védicos sugieren para la oposición más general de Varuṇa y Mitra.

5. *Yasna* 29: Aša y Vohu Manah ante el lamento del Alma del buey

Pero no sólo es cuestión de proximidad o alejamiento en el espacio respecto al hombre. El hombre en tanto que tal y las criaturas que le son útiles, empezando por los rebaños que cría: eso es lo que preocupa

a Vohu Manah, sobre todo cuando el hombre y los rebaños corren peligro; Aša está demasiado lejos, es menos accesible. *Yasna* 29, que sin duda utiliza un material ya indoiranio,²⁵ es un pequeño drama que podría titularse «El lamento del Alma del Buey». Meillet la escogió para ilustrar la teoría según la cual las estrofas de las Gâthâs suponen, en sus intervalos, un desarrollo de vínculos, un tejido conjuntivo que ha desaparecido, sin duda porque la tradición sólo fijaba sus líneas generales y los recitantes lo arreglaban a su manera, en prosa. De hecho, en este poema como en todos los demás, la serie de ideas a menudo es sincopada, los personajes que se supone deben pronunciar tal estrofa o tal fracción de estrofa no siempre son designados, y la hipótesis de una prosa móvil bañando estos versos fijos tendría la ventaja de permitir –no sin cierta arbitrariedad– el esclarecimiento de las oscuridades. En cualquier caso, la línea, el progreso del pensamiento, el encadenamiento de las escenas del *Yasna* 29 se dejan determinar fácilmente. En cambio, observemos que, salvo en las dos últimas estrofas (10 y 11) en las que se menciona a la vez a Aša, a Vohu Manah y a Xšaθra y que sospechamos, sin razón, haber sido añadidas, las únicas Entidades que menciona este poema son Aša (est. 2, 3, 6, 7) y Vohu Manah (est. 7).

I. Escena I (estrofa 1-4).

El drama empieza con el lamento del Alma del Buey, lamento dirigido a personajes no precisados: «¿Para quién me habéis formado? ¿Quién me fabricó? Furor, violencia, brutalidad, tiranía me oprimen [literalmente: me ataron]. No tengo más pastor que vos, procuradme pues buenos pastos». Después viene la estrofa 2:

Entonces, el fabricante del Buey (personaje misterioso que aparece dos veces más en las Gâthâs y que debe ser un creador auxiliar, especializado, agente del verdadero creador) interrogó a Aša: «¿Cómo es tu *ratu* (genio protector, juez celestial) para el buey [es decir, sin duda: ¿Qué genio protector has previsto para el buey en el orden del mundo?], para que vosotros, los propieta-

25. «A propos de la Plainte de l'Ame du Bœuf (*Yasna* 29)», *Ac. Roy. de Belgique, Bull. Cl. Lettres et Sc. Mor. et Polit.*, 5^e serie, 51, 1965, p. 23-51. Bruce Lincoln, *J. of I.-E. Studies*, 3, 1975, p. 337-362 forzando el sentido de varias palabras, olvidando otros, ve aquí la ilustración de una lucha entre los sacerdotes y guerreros indoiranios.

rios, le deis junto a los pastos los solícitos cuidados que corresponden al buey? ¿Qué señor (*ahura*) le habéis asignado para que ahuyente a la cólera y a los malvados?

La respuesta ocupa las estrofas 3 y 4. Parece dada colectivamente por las Entidades, pues Aša siempre destaca aparte («según Aša», o «con Aša», o «en tanto que Aša»). Aunque a la mitad sea particularmente oscura, el inicio y el final, claros, bastan para articular el drama: 1.º, no se ha previsto a nadie para este papel de protector (*sarājan* tiene este sentido, a pesar de Humbach) del buey; 2.º, más allá de las Entidades, los demandantes deben dirigirse a Ahura Mazdā: es informado de todo, del pasado como del porvenir, él es quien decide.

II. Escena II (estrofas 5-7).

Como el alma del Buey se llama en adelante «mi alma» y se asocia al Alma de la Vaca-Madre (*mē urvā gəuščā azyā*), se dirige pues a Ahura Mazdā y en su oración destaca al ganadero, solidario con los rebaños y víctima de las mismas exacciones (est. 5):

Con las manos tendidas oramos Ahura, nosotros dos, mi alma y la de la Vaca-Madre, para incitar a Mazdā a ordenar que libre de mal al hombre honesto, al ganadero, en medio de los malvados que lo rodean.

La respuesta de Dios (est. 6-7) es severa. Glosada, significa esto: «Como acaba de seros declarado al amparo del nombre de Aša, el buey no ha sido previsto en el Orden (*ašāčii hačā*) como persona, como poseedor de derechos; carece de señor (*ahū*) y patrón (*ratu*) sobrenaturales; no ha sido creado solidario con el hombre, de su mismo nivel, sino para él, para «el pastor y el hombre de los pastos» (*fšuyantačā vāstryāičā*, es decir, con el nombre canónico que llevarán en el Avesta postgático los representantes de la tercera función social); por otra parte, con los intercambios regulares de servicios, el bienestar del buey está asegurado por la [...?] y los hombres saciados por la leche:

Eso es lo que Ahura Mazdā, el santo, estableció con su decreto, de acuerdo con Aša.

Así, en las dos primeras escenas –dos tercios del poema– en las que se expresa, y después se limita, la respuesta negativa del más allá, Aša es el único destacado, el único nombrado entre las Entidades, pero lo es cuatro veces.

III. La escena III (último verso de la est. 7, est. 8 y 9) empieza con una nueva pregunta del Alma del Buey:

kaš tē vohū manañhā yā ī dāyāt ǝǝāvā marǝtaēibyō.

«Quién tienes, con (o: por; o: en tanto que) Vohu Manah, que pueda cuidarnos a nosotros dos (la Vaca-Madre y yo) para los hombres?»

A pesar de las apariencias, el desarrollo avanza y llegado a este punto estalla la diferencia de papeles, de jurisdicciones, entre las dos Entidades Aša y Vohu Manah, el Orden y el Buen Pensamiento. El Alma del Buey, informada en las estrofas precedentes, no yerra: si, desde el punto de vista del Orden general del mundo, el buey sólo es un instrumento entre las manos del hombre, otro auxiliar u otro aspecto de Ahura Mazdā, el Buen Pensamiento, se dirige fundamentalmente al hombre para inclinarlo hacia el bien y apartarlo del mal. Por tanto, al replantear su pregunta, el Alma del Buey se subordina a los hombres y se refiere a Vohu Manah.

Y he aquí la respuesta, pronunciada por Vohu Manah más que por Ahura Mazdā (est. 8):

Sólo sé de Zaraθuštra Spitama que siguiese nuestras enseñanzas. Él es quien desea dar a conocer nuestros cantos de alabanzas a Mazdā y los de Aša. Debemos concederle el encanto de la palabra.

Aquí, el drama adopta tintes de comedia. La pedigüeña es decepcionada: esperaba un protector poderoso en el otro mundo y le enseñan a un hombre, cuya única ventaja es haber escuchado las enseñanzas de Mazdā y las Entidades. Expresa su decepción (est. 9):

Y entonces, el Alma del Buey gimió: «¡Pensar que debo contentarme, como tutor, con el verbo impotente de un hombre sin fuerza, yo que deseo un señor fuerte! ¿Habrá quien algún día lo ayude con sus manos?»

IV. Epílogo (est. 10-11). –Este último verso, invocación desencantada a la fuerza secular, física, la única que podría hacer eficaz la protección verbal de Zoroastro, va seguido de dos estrofas oscuras. Quizás es el profeta mismo quien habla, precisando la invocación anterior, designando el poder temporal necesario para valorizar la predicación: el *Xšaθra*, la materia e incluso el nombre de la Entidad de segunda función.

A través de las oscuridades de detalle, la intriga seguramente es la siguiente. Escena I: el Alma del Buey se lamenta de su suerte (est. 1); el Fabricante del Buey se dirige a Aša para saber qué espíritu protector propio del buey ha sido previsto en el orden general del mundo (est. 2); la respuesta es brutal y negativa: en el plano de Aša no ha sido previsto ningún espíritu protector (est. 3) y el Alma del Buey es devuelta para más información al mismo Ahura Mazdā (est. 4). –Escena II: el Alma del buey pide justicia a Ahura Mazdā (est. 5) quien confirma la mala respuesta anterior, y además la explica; si en el plano de Aša no hay espíritu protector especial para el buey, es porque el buey no tiene fin en sí, ha sido creado para el pastor agricultor, para el hombre de tercera clase (est. 6). –Escena III: el Alma del Buey modifica su pregunta según la valiosa información que acaba de recibir y solicita a Mazdā (est. 7, final): «En esta nueva perspectiva, por el interés de los hombres que son mi finalidad (*marətaēibyō*, dativo de interés), ¿a quién has (previsto) para cuidarnos, a la Vaca y a mí?». Pero en esta segunda forma de su pregunta añade: «¿A quién has (previsto) con (o: «por»; o: «en tanto que») Vohu Manah?... » Y como señala agudamente Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, p. 102) «Die Darstellung gleitet dann in unsere irdische Welt über», a partir de ahora la acción transcurre en nuestro mundo humano, en torno a Zoroastro.

Todo este guión distingue pues, entre los grandes auxiliares de la creación de Ahura Mazdā, por una parte a Aša, el responsable del orden general, la Entidad que ha provisto de un genio protector o juez

celestial a cada ser (o clase de seres) autónomo, pero no a los seres subordinados; por otra parte, Vohu Manah, encargado especialmente de lo que, en la creación, afecta y sirve al hombre. Por parte de Aša, el buey no tiene *ratu* porque su finalidad es el hombre; pero por parte de Vohu Manah, y precisamente porque ha sido asignado al hombre, aquí abajo, entre nosotros, tiene a alguien que cuida de él, a saber, Zoroastro. Esta distinción es fácilmente comparable con la de *Yasna* 44, 3-4: Aša y Vohu Manah se oponen aquí como el plano divino en su conjunto y la parte de la providencia divina orientada hacia el hombre, depositada en el hombre: siguen siendo, matizadas de otro modo, «el otro mundo» y «este mundo».

Estas dos grandes composiciones, una lógica, la otra dramática, por su concordancia, bastan para establecer la tesis: en la primera, Aša y Vohu Manah están presentes en dos contextos, de hecho bastante claros, en los que todos los demás elementos se oponen término por término; en la segunda, las vocaciones opuestas de Aša y Vohu Manah determinan la distinción entre las escenas y sostienen la intriga. A ello cabe añadir que ninguna otra *Gâthâ*, entre las pocas que han sido compuestas con tanto rigor, aporta, ni en su plano ni su acción, una enseñanza contraria.

6. Prolongaciones

¿En qué medida el resto del dossier, es decir, el examen de las relaciones a menudo inciertas de Aša y Vohu Manah en el interior de una frase gática confirma o invalida lo que acabamos de exponer? Podemos resumir la situación afirmando que ningún pasaje lo invalida y que unos cuantos, bastante claros, parecen confirmarlo. Estos son los mejores casos, sin complicaciones de construcción gramaticales.

1.º En las relaciones de Dios con los hombres, Vohu Manah tutela lo que ocurre en el fuero interno del hombre, su esfuerzo devoto; Aša expresa el objeto trascendente de dicho esfuerzo (tipo *a*), o el plano general del mundo que este esfuerzo contribuye a realizar (tipo *b*).

a) *Y.* 28, 4: «Yo que me esforcé para que el alma, junto a (*haθrā*) Vohu Manah, estuviese despierta y que conozco las re-

tribuciones de los actos por Mazdā Ahura, quiero enseñar, tanto como pueda y sea capaz, la búsqueda de Aša».

Y. 31, 4: «¡Aunque debemos invocar a Aša, Mazdā y los demás Ahura y Aši (la Retribución-recompensa), Ārmaiti, busco para mí, a través del excelentísimo Manah, Xšaθra lleno de fuerza gracias a cuyo crecimiento podamos vencer la druǰ!».

Así, el hombre devoto, en su búsqueda (raíz *iš-*) del progreso religioso, se siente ayudado o inspirado por Vohu Manah, mientras que Aša está en la trascendencia, con Ahura Mazdā y el conjunto de Fuerzas. Y la búsqueda concluye:

Y. 51, 16: «El kavi Vištāspa alcanzó... por los caminos de Vohu Manah, la doctrina que el eficaz (*spənta*) Mazdā Ahura... concibió por (o: con; o: en tanto que) Aša».

b) Y. 46, 7: «¿A quién has asignado, oh Mazdā, a un hombre como yo como protector, si el malvado intentase apresarme para dañarme, —quién sino, Ahura, sino tu Fuego y Manah, por cuyas acciones Aša es alimentado?...

2.º Sin salir del comercio religioso, Vohu Manah es asociado al esfuerzo o a la actitud religiosa del hombre (piedad, virtud); Aša expresa el origen o el medio, exteriores al hombre, de los dones (a) o de la enseñanza (b) de Dios.

a) Y. 28, 7: «Concede, oh Aša, esta retribución: los éxitos (*āyapiā*) de Vohu Manah..., oh Mazdā».

Y. 43, 2: «Que recibamos..., oh Mazdā, las maravillas (o: ¿las alegrías?) de Vohu Manah que concederás por (o: con; o: en tanto que) Aša».

b) Y. 46, 2: «(O Mazdā), ...enseña por (o: con; o: en tanto que) Aša, la posesión de Vohu Manah».

Y. 34, 12: «(O Mazdā), ...enséñanos por (o: con; o: en tanto que) Aša, los caminos practicables de Vohu Manah».

En 1938 Henrik S. Nyberg, en 1945 Geo Widengren, sin disponer de opiniones que no esbocé hasta 1945, y sin considerar la solidaridad de las dos primeras Entidades, establecieron con textos gáticos y confirmaron con textos pehlevís la particular solicitud de Vohu Manah por el hombre. Widengren insistió en «the intimate connexion between Vohu Manah and man». ²⁶ «In Dēnkart –dice– as well as in other books, there is often the question of the “visiting (*mēhmānih*) of Vohu Manah in the soul or in the life principle». ²⁷ Widengren compara estos textos con fórmulas gáticas en las que ya se expresa el deseo de ver a Vohu Manah «venir a nosotros». Así:

Y. 44, 1: «Esto es lo que te pido, Ahura... : que por (o: con; o: en tanto que) Aša, [un sabio como tú] nos preste su amistosa colaboración, viniendo a nosotros por Vohu Manah».

Y. 43, 7: «El santo, supe que eras tú, Ahura Mazdā, cuando se puso a mi disposición con Vohu Manah y me requirió».

«Of still greater interest –prosigue Widengren–, ²⁸ for the discussion of how far back in Iranian times the idea of Vohu Manah’s dwelling in the hearth of man is to be dated, are some expressions where the text speaks of a *vinārišn*, an “arranging” or an “establishing” of Vohu Manah». Por ejemplo, en el Dēnkart, *utaš patiš vinārišn i Vohuman aḍaḵ xrat andar martōm* «and when thereby the arranging of Vohu Manah (is established), the wisdom is inside man».

De esta familiaridad con el hombre resulta sin duda la intervención benevolente de Vohu Manah tras la muerte: él y no Aša es quien se hace cargo del alma del justo (*Vidēvdāt* 19, 31-32): ²⁹

26. *The Great Vohu-Manah and the Apostle of God*, Uppsala Universitets Årsskrift, 1945, 5, p. 46-62.

27. *Op. cit.*, p. 47, n. 1, Widengren recuerda que véd. *ásu* es «a designation of a soul principle» (E. Arbman, H. Oldenberg) y añade: «We should observe that just as in Iran *manah* and *ahū* are mentioned together, so in India *mūnas* and *ásu* are often taken as the two main soul principles».

28. *Ibid.*, p. 48.

29. *Ibid.*, p. 54-55.

Vohu Manah rose from the golden throne, Vohu Manah spoke: "When have you come hither, you righteous man, from the perishable world to the imperishable world?" And content he conducts the souls of the righteous men (*ašaonqm urvānō*) to Ahura Mazdā, to the Aməša Spənta, to the golden throne».

En sus *Katruk Lectures* (1956), Jacques Duchesne-Guillemin añadió algunas observaciones importantes que a través de la sintaxis aclaran la teología:³⁰

Other differences still are discernible:

A man's Vohu Manah is on a level with his deeds and words, Y. 33, 14. There is no mention of a «man's Aša»;

with *šyaoθana* «deeds» (or with *uxda*), Vohu Manah is in the genitive (so is *Ārmaiti*), whereas Aša is in the instrumental;

ašāt (ablative) appears ten times (with or without the preposition *hačā*), whereas we have only one occurrence of *ačāt manānhō* (Y. 47, 5), *vañhəuš manānhō* (50, 1) *mainyəuš vañištāt* (33, 6), *xšaθrāt* (32, 2).

All this confirms Aša's relative remoteness as compared with Vohu Manah's proximity to man.

Según la observación de Emile Benveniste,³¹ debido a este relativo alejamiento de Aša, su propensión a confundirse con los grandes mecanismos de la obra o de la ley de Mazdā, las Gāthās suelen presentarlo como una noción pasiva, más «funcionante» que «actuante». Por otra parte, los aspectos violentos de *Varuṇa, como estaba previsto, se manifiestan despersonalizados en Aša: a lo sumo vimos de paso, en dos textos, que el mal debe ser «puesto en manos de Aša», mientras que Vohu Manah se limita a recompensar a los que contribuyen a esta saludable operación (*yōi ašai dadəm zastayō druḡim* Y. 30, 8). Pero no existen «lazos de Aša» ni capturas súbitas. Incluso Aša se comporta como

30. *The Western Response to Zoroaster*, 1958, p. 49-50.

31. *Les infinitifs avestiques*, 1935, p. 78-79. La expresión «noción pasiva» no es afortunada y a veces ha sido mal comprendida (p. e. por Lentz); quizás «fuerza indiferente» sería mejor.

un buen mazdeico, como el Dios de Bossuet que sólo castiga a los rebeldes protestantes con «variaciones» de sus iglesias, —siempre que, sin duda, omitamos las *dragonnades*³² (Y. 44, 14):

Esto es lo que te pido, Señor —respóndeme bien— ¿(Cómo) pondré el mal en manos de Aša, para que lo aplaste según las fórmulas de tu doctrina (*θwabyā maθrāiš sēnghahyā*), para que provoque entre los malvados un poderoso cisma (*siqm*) y les provoque, oh Mazdā, cegueras y odios (*dvafšēng... qstasča*)?

Aša conserva a pesar de todo su importancia. Así como los poetas mencionan más a menudo a Varuṇa que a Mītra, Aša aparece tres veces más que Vohu Manah (30 frente a 11) en posición solitaria y cuatro veces más, en compañía de una o dos otras Entidades (16 frente a 4). Esta relación entre las frecuencias contradice los puestos de Vohu Manah (1º) y Aša (2º) en la enumeración canónica de las Entidades; en cambio, todos los demás términos de la enumeración se adecuan a su puesto en la tabla de frecuencias. Esta anomalía, que nada justifica directamente, se explica por la situación india que, a su vez, resulta de una conveniencia puramente lingüística, prosódica: tal como recordó repetidamente Duchesne-Guillemin, basándose en una regla de Wackernagel, en los compuestos cumulativos como *mitrāvārunā* la palabra menos larga precede obligatoriamente a la más larga.³³ Ya debía ser así en indoiranio; cuando los teólogos reformadores de Corasmia sustituyeron los nombres tradicionales de los dioses por los de abstracciones personificadas y calificadas, no creyeron necesario corregir el orden, aunque por aplicarse sólo en el interior de los compuestos éste ya careciese de su justificación fonética. Así, el sustituto de *Mitra siguió precediendo al de *Varuṇa.

Una de las novedades de la estructura zoroástrica es el desarrollo lateral que asignó un «elemento» material a cada una de las Entidades; —«zoroástrica», pues en general estamos de acuerdo, según indicios su-

32. *Dragonnades*: nombre que recibieron las persecuciones de protestantes a manos de los *dragons royaux*, antes y después de la revocación en 1685 del edicto de Nantes. (N. del T.)

33. En última instancia, *Zoroastre*, 1948, p. 89, n. 1.

ficientemente claros, en que este desarrollo ya era un hecho en tiempos de la redacción de las Gâthâs, aunque en éstas sea expuesto con tan poco rigor como la jerarquía de Entidades. Los elementos emparejados con las cuatro últimas Entidades (metales, —en particular armas; tierra, aguas, plantas) no suponen ningún problema: su ubicación en estos puestos de la jerarquía es natural (segunda función; tres aspectos, uno general, los otros más particulares, de la tercera). Al contrario, la vinculación del fuego con Aša y la de los bovinos con Vohu Manah, sin ser sorprendentes, invitan a ciertas observaciones.

No hablo de las especulaciones, alimentadas por la teoría de Heinrich Lüders, que, en la India, pretenden hacer del agua el ámbito propio de Varuṇa y del fuego el de Mitra: ninguna estrofa sugiere semejante distribución. El agua en masa y en reserva, el agua atmosférica pertenecen con gran preferencia a Varuṇa, pero la lluvia es asunto de Mitra. El fuego, por su parte, seguramente no es propiedad de Mitra: Agni, dios, es demasiado huidizo, demasiado multiforme para prestarse a semejantes atribuciones y el fuego material, «elemento», también puede ser clasificado, según sus aspectos y según las circunstancias, en una y otra mitad de la primera función.³⁴ Del mismo modo, el fuego podía ser atribuido a una y a otra de las Entidades que sustituían a los dos grandes dioses soberanos, como de hecho lo fue al sustituto de *Varuṇa. Quizás la elección fue orientada por condiciones propias de Irán, donde el fuego recibió papeles tan importantes que el nombre de los mazdeicos a veces fue glosado entre sus vecinos como «adoradores del fuego».

Quizás también sea un rasgo específicamente iranio, prezoroástrico, lo que devolvió a Vohu Manah la tutela del ganado mayor. Aunque, en efecto, desde el R̥gVeda la vaca, elemento esencial de la economía y el culto, forma codiciada de propiedad y de botín y lugar geométrico de ricos simbolismos, es tenida en gran estima, las pruebas propuestas de la vinculación particular entre ella y Mitra no son muy sólidas. La mejor es que, en la mezcla soma-leche, la leche —a menudo llamada «vaca» en los himnos— es mitriana y el soma varuṇiano. Pero no debemos olvidar que, cuando la leche es considerada sola, sin contraste, Varuṇa y Mitra también encuentran motivos para ejercer de patronos. Otra razón, en la que se ha insistido demasiado, que incluso se

34. Véase más arriba, pp. 75-77.

ha puesto en relación con el taurobolio mitriano, es que, cuando Mitra, tras hacerse rogar antes de participar en el sacrificio animal, acaba por ceder, el animal-víctima le hace reproches: ¿Acaso «Mitra» no es su amigo? Ahora bien, esta protesta no alude a una relación especial del dios con el ganado, sino a una cualidad más general del dios, su dulzura. En cambio, entre los iranos, Miθra conservó en su equilibrio reformado un epíteto revelador, «Miθra de vastos pastos-de-bovinos», seguramente antiguo, utilizado una vez en védico, pero en beneficio del dios Soma y en un contexto que no es mitriano. Es pues probable que, antes de Zoroastro, el Miθra iranio más antiguo hubiese acentuado su relación natural con un medio eminente de la primera y de la «tercera función» simultáneamente y que fuese él quien lo transmitiese a su sustituto Vohu Manah en la distribución de los «elementos».

7. Los nombres de los dos primeros Aməša Spənta

En cuanto a la elección de los nombres de las dos primeras Entidades, algunas reflexiones contribuirán a profundizar en su intención.

En védico, como sin duda ya en indoiranio, el *ṛtá*, el Orden cósmico, ritual, moral, social, cubre todo el campo de la primera función: todos los dioses de este nivel, especialmente Mitra y Varuṇa, son por excelencia quienes mantienen el *ṛtá* que llevan consigo; los representantes de las otras funciones son sus auxiliares.³⁵ Por consiguiente, los teólogos reformadores habrían podido en principio llamar «Aša» tanto al sustituto de *Mitra como al de *Varuṇa. De hecho, desde hace tiempo hemos observado que, incluso en el R̥gVeda, la vinculación de *ṛtá* y Varuṇa es, sino más estrecha, al menos más acentuada. Pero ante todo, el otro concepto utilizado, Manah, no podía ser asignado al sustituto de *Varuṇa. En efecto, si consideramos el conjunto de los nombres de las Entidades, Aša, el Orden excelente (que incluye la verdad), es el único que no alude implícitamente a una actividad o cualidad humanas o al menos en las que el hombre pueda tener parte; incluso en cuestiones morales o sociales, con más razón en cuestiones cósmicas, *aša*, como *ṛtá*, es un absoluto que se impone; el «Pensamiento Bueno»

35. Véanse más arriba, pp. 61-63 y n. 6.

al contrario, el «Poder deseable», la «Eficacia Pensamiento Piadoso», la «Salud», la «Vida» se aplican necesariamente o pueden aplicarse a las cosas humanas y *manah* en particular es propiamente un término psicológico como, en la mayoría de sus usos, el védico *mānas* es el espíritu o una actividad intelectual o voluntaria de la mente. Esta diferencia es respetada en la traducción griega que el *De Iside et Osiride* le debe a Teopompo: sólo ἀλήθεια «verdad» es objetivo, absoluto, independiente del hombre, frente a los relativos y humanos εὐνία (Vohu Manah), εὐομία (Xšaθra), σοφία (Ārmaiti), πλοῦτος (Haurvatāt), τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός (Aməṛətāt).

8. *Sraoša, Aši y los Soberanos menores del R̥gVeda*

Dado que, con las limitaciones impuestas por las líneas generales de la reforma, la teoría de las dos primeras Entidades se adecua a la de los dos grandes dioses soberanos que han sustituido, es natural buscar si, junto a estas Entidades y al margen de la lista de los Aməša Spənta, otras no han sido producidas por la sublimación de los «soberanos menores» que todavía conoce la India védica, más precisamente Aryaman y Bhaga, los dos auxiliares de Mitra, pues en esta época remota Varuṇa no parece haber tenido tales auxiliares.³⁶ La respuesta es inmediata: aparte de Spənta Mainyu «el Espíritu Eficaz» —quien por ser opuesto a Añra Mainyu (Ahriman) y menos vivo que él requiere una explicación diferente—³⁷ la teología de las Gāthās sólo anima dos Entidades, de hecho tan próximas a los Aməša Spənta que a veces se ha argüido su presencia para probar que el número de éstos, en adelante fijado canónicamente en seis, no estaba limitado tan estrictamente en tiempos de la redacción de los poemas: son Sraoša, literalmente la Obediencia (y en ciertos aspectos, la Disciplina religiosa) y Aši, la Retribución o Recompensa. La vecindad semántica del segundo de estos nombres con el del védico Bhaga, «Lote Afortunado, Distribución Justa» es evidente y es fácil ver que Sraoša tiene en la sociedad de los hombres mazdeicos un

36. Véanse más arriba, pp. 96-100 y 114-116.

37. Dejo de lado este problema; lo esencial de mi opinión fue publicado en *Tarpeia*, 1947, p. 76-94.

papel homólogo al de Aryaman en la sociedad de hombres arya. Pero verifiquemos primero, con una observación externa, que estas dos Entidades tienen una estrecha afinidad con Vohu Manah como con Miθra, y también una con la otra, y que a la inversa, tienen muy pocas relaciones con Aša.

Primero en las Gâthâs, donde encontramos 7 veces a Sraoša y 18 a Aši, y donde ambas palabras son empleadas ora como apelativos, ora –Sraoša más a menudo que Aši– personificadas.

En los 7 casos en los que aparece, Sraoša es asociado a Aši tres veces: además de Y. 43, 12 («antes de que llegue Sraoša acompañado por Aši el de grandes riquezas, *mazã.rayã*»), son Y. 28, 4 y 5 e Y. 33, 13 y 14, donde el *aši* o los *ašiš* de los actos son mencionados en una estrofa y Sraoša en la siguiente, dado el valor lógico de la sucesión de ambas estrofas.

Aunque no haya ningún ejemplo gâtico claro de una relación particular de Sraoša con Vohu Manah, como tampoco con Aša,³⁸ la asociación de Aši (o *aši*) con Vohu Manah es evidente en 6 o 7 pasajes:

28, 7: «Concede, a través de Aša, esta recompensa (*aši*): los éxitos de Vohu Manah (o: del buen pensamiento)»;

33, 13 (cf. más abajo): «Los bienes incomparables de vuestro Reino (*xšaθra*) que son la recompensa (*aši*) de Vohu Manah (o: del buen pensamiento)»;

sin duda ocurre lo mismo en 31, 4; 43, 1; y el paralelismo de las dos partes (una con *Aši*, la otra con Vohu Manah) de 34, 12, de 43, 4 y de 48, 9 es una indicación en el mismo sentido.

A la inversa, salvo el caso especial de 28, 7, sólo encontramos una asociación entre Aša y *aši* en 51, 10 («Invoco a Aša para que traiga la buena *aši*»).

Si en las Gâthâs la agrupación ternaria Vohu Manah, Sraoša, Aši es meramente virtual, en el Avesta postgâtico se actualiza, y en este orden, que corresponde al orden védico Mitra, Aryaman, Bhaga de *ṚV*.

38. Y pocos al margen de las Gâthâs: Y. 57 en la introducción de cada estrofa (donde es llamado *ratu* de Aša) y est. 17 (donde es llamado «guardián del mundo de Aša»).

2, 27, 1 (cf. 4, 3, 5). Al final la fórmula está tan bien establecida que *Dāstān-i Dēnīk* 3, 13 podrá «plantarla» en otra tríada, usual de toda la vida, que sitúa a Vohuman en el pensamiento, a Srōš en las palabras, a Ard (=avest. Aši) en las acciones.

Miθra reaparece en su lugar prezoroástrico, es decir, en el de Vohu Manah, pero ya encontramos una tríada equivalente en el *Yašt* 17 (*Yašt* de Aši), 16, que hace de Aši la hermana de Sraoša y de Miθra, este último acompañado por uno de sus fieles auxiliares, Rašnu, la Rectitud, la Justicia.

Dos textos del Yasna postgático 10, 1 y 60, 4 y 5, asocian a Sraoša y Aši en oraciones destinadas a atraer la bendición divina sobre las casas, como hacen ciertas oraciones védicas que asocian a Aryaman y Bhaga, especialmente en los himnos nupciales.

También encontramos otras agrupaciones, siempre dentro de este personal mitriano. Las creencias y los rituales funerarios reúnen a Vohu Manah, Sraoša, Miθra, Rašnu (*Dāstān-i Dēnīk* 14, 1; 31, 11). Miθra, Sraoša, Rašnu, los tres jueces del alma tras la muerte, están unidos en el calendario (días 15, 16, 17) y en numerosas invocaciones (*Yasna* 65, 12; 70, 3; *Yašt* 10, 41; 11, 16; 13, 85-86; 23, 6-7; *Bahamn Yašt* 3, 32; cf. *Dēnkart* 8, 44, 16). Sraoša y Vohu Manah protegieron milagrosamente a Zoroastro en las persecuciones que siguieron a su nacimiento (*Dēnkart* 7, 3, 17; *Zāt-spram* 16, 9-11); Vohu Manah, Miθra, «los demás Aməša Spənta» y Sraoša le ayudaron a reformar las malas leyes de Irán (*Dēnkart* 9, 28, 3).

Tales son las indicaciones convergentes que señalan desde fuera las asociaciones de Aši y Sraoša, sin que ningún texto las contradiga.³⁹

9. De Aryaman a Sraoša

En cuanto al fondo, Sraoša se manifiesta como un sustituto zoroástrico de Aryaman por los siguientes rasgos:

39. *ašya*, epíteto usual de Sraoša, viene de *aši*, no de *aša*. Sobre Sraoša y Aši, véase I. Gershevitch, *The Avesta Hymn to Mitra*, p. 193-194 (p. 193, el contagio —especialmente la maza— de Miθra a Sraoša). Se trata de indicaciones postgáticas pero no hay motivos para creer que alteren la figura gática de Sraoša, que los poetas apenas se han tomado la molestia de explicitar.

1.º Aunque no podamos seguir completamente a H. S. Nyberg cuando ve en Sraoša a la personificación de la comunidad devota, «die fromme Gemeinde»,⁴⁰ es en todo caso su protector: *transfert*, normal en la perspectiva de una reforma esencialmente religiosa, en provecho de la Iglesia, es decir, de los fieles en cuerpo, de lo que era el papel de Aryaman respecto a la comunidad étnica (y que subsiste en el concepto iranio de *airyaman*).

2.º Existen sin embargo huellas de una antigua relación de Sraoša con los Arya en tanto que tales. Los zoroástricos sabían que sus antepasados vinieron de un país en el que la vida era hermosa, llamado en *Vidēvdāt* 1, 3, *Aryanəm vaēj* (*pehl. Ērān vēž*), que Emile Benveniste traduce por la «extensión irania» y que sin duda es una idealización de Corasmia.⁴¹ El *Mēnōk-i xrat*, 44, 17-35, describe esta tierra, a pesar de sus diez meses de invierno y sus dos meses de verano muy relativo, como un Edén en el que no hay ni vicios ni enfermedades, donde la religión es un zoroastrismo antes de Zoroastro y desde el que uno va directo al paraíso al morir. Concluye: «Su amo espiritual es Gopatšāh y su señor y rey es Srōš»: rey de la patria «irania» por excelencia, nada convenía mejor a un sustituto de Aryaman.

La asociación de Srōš con Gopatšāh no es menos interesante (*Mēnōk-i xrat* 62, 31-36). Este último es un taurocentauro siempre a orillas del mar, donde ofrece sacrificios y vierte el agua bendita (*xōhr*). Gracias a este servicio, innumerables alimañas mueren. Si no lo desempeñase, innumerables alimañas caerían del cielo con la lluvia. Este compañero de Srōš en la administración del *Ērān vēž*, ese semitoro que con el sacrificio perpetuo que oficia y el agua bendita que vierte continuamente purifica y salva al mundo de las alimañas, coincide con el Aryaman védico que, desde el tiempo de los fabulosos Aŋgiras, «ordena» a la vaca mística de la liturgia arya con cada oficiante y de este modo permite, junto a la vida religiosa, la vida normal de la sociedad arya. En el mismo orden de ideas, uno de los Yašt de Sraoša, *Yasna* 57, dice que Sraoša es la primera de las criaturas que, tras atar los haces de *barəsmān*, rindió culto a Ahura Mazdā, a los Aməša Spənta, etc. (2); el primero que cantó las Gāthās de Zoroastro, con los versos, las estrofas,

40. *Die Religionen des alten Iran*, 1938, p. 67.

41. «L'Ērān vēž et l'origine légendaire des Iraniens», *BSOS.* 7, 1934, p. 265-274.

el sentido, etc. (8). Todo el inicio de su otro Yašt (11, 1-7), que elogia las oraciones y exalta su poder, se comprende por este rasgo. Finalmente, en la escatología, para la eliminación definitiva del Mal, él es quien servirá de sacerdote asistente, *raēθwiškarā* (pehl. *rāspī*) en el sacrificio en el que Ahura Mazdā será el oficiante, *zaotar* (*Bundahišn iranien*, ed. B. T, Anklesaria, 1956, 34, 27).⁴²

3.º En nuestro mundo, Sraoša es quien, día y noche, lleva la lucha contra todo tipo de malvados demonios (Y. 57, 15-17), da salud a los cuerpos (*ibid.* 26) y, en general, «como Öhrmazd es jefe, *sardār*, en el mundo espiritual, del mismo modo Srōš es el jefe en el mundo material... Öhrmazd protege el alma, que es del mundo espiritual, y Srōš protege el cuerpo, que es del mundo material. Desde que ellos [= los dos creadores antagonistas] crearon el mundo, no ha vuelto a dormir bien para protegerlo» (*Bundahišn iranien*, 26, 47-49). De este modo, Sraoša sigue garantizando al mundo corporal, obviamente mazdeico, la protección que Aryaman prestaba a la etnia arya.

4.º Como el Aryaman védico, Sraoša protege a ese gran medio de unión entre los hombres o grupos de hombres que es la hospitalidad, cuando es concedida, naturalmente, al hombre de bien, al fiel de la verdadera religión (Y. 57, 14 y 34):

14. [Lejos de la casa, del burgo, del distrito, del país se van las malas calamidades, las inundaciones], allí donde fueron bien tratados y recibidos el victorioso Sraoša y el hombre conforme al Orden...

34. Rendimos culto a todas las casas protegidas por Sraoša y donde son recibidos con amistad y bendiciones el santo Sraoša y el hombre conforme al Orden.

5.º Una de las funciones del Aryaman védico es garantizar la libre circulación. Sraoša hace lo mismo, pero su acción es traspuesta al plano cósmico y los beneficiarios son seres sobrenaturales (Y. 57, 23-24):

42. *Yašt* 11, 18, que incordió a los traductores pehlevi, significa sin duda simplemente que Sraoša está presente en todo sacrificio, sean cuales sean su fecha y naturaleza.

Rendimos culto a Sraoša... por cuya fuerza, poder victorioso [etc.] los Aməša Spənta bajaron a la tierra de siete karšvar... ; que camina con libre poderío (*vasō.xšaθrō*) a través del mundo corporal⁴³...

Así, su ámbito es coextensivo al mundo: de él se dice que su morada es sobre todo el karšvar del oeste, y después el del este, pero para añadir al momento: «y el mundo entero» (*Mēnōk- i xrat* 62, 25).

6.º Sraoša no se ocupa, como Aryaman, de las bodas, medio de alianzas duraderas entre familias, pero tutela la gran virtud que asegura la cohesión moral en las sociedades, religiosas o de otro tipo: la moderación, la justa medida. *Zātspram* 34, 44 dice: «El santo Srōš es medurado (*patmānik*), es ese modelo espiritual de la medida (*patmān*); el exceso y el defecto, y Āz (la concupiscencia) son sus enemigos». Sin duda este rasgo explica que sea opuesto personalmente al demonio Aēšma «Furor, Tiranía», a quien persigue cada día y a quien matará cuando el mundo llegue a su fin, al tiempo que cada uno de los Aməša Spənta matará a «su» archidemonio. Sin duda también por este rasgo debemos entender el papel de Sraoša como garante del gran contrato cósmico, del contrato fundamental entre un ser masculino y otro femenino: él es —dice *Yašt* 11, 14— «quien pone el ojo en las cláusulas y los tratados de la *druj* [= el aspecto femino del Espíritu Maligno] y del Santísimo [Espíritu]». Se trata del pacto establecido entre ambos poderes, el bueno y el malo, para regular la sucesión y duración de sus periodos de supremacía. Como ya señalamos, Sraoša desempeña de este modo un papel comparable al que en otras ocasiones es atribuido a Miθra (Ps. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 46), papel de mediador, de árbitro, en gran parte en tres ocasiones que oponen al Bien y al Mal; en concreto, es el garante, el *spas* del acuerdo, con el matiz de espionaje que suele tener la raíz *spas-* en avéstico.

7.º En la epopeya india, Aryaman es el jefe de los *Pitavah*, de los «Padres», genios que al principio debieron ser los muertos o una parte de los antiguos muertos de la sociedad; el camino mítico que lleva al

43. Cf. Aryaman concede la posibilidad de ir a donde se quiera, ver más arriba, p. 49.

mundo de los Padres, el que emprenden tras la muerte los hombres que practicaron la religión tradicional de los Aryas en vez de las técnicas yogin, es llamado «camino de Aryaman». Del mismo modo, Sraoša tiene un papel esencial en las horas que siguen a la muerte. El principal rito que le es asignado se aplica a las tres primeras noches, durante las cuales el alma todavía no ha sido presentada a sus jueces.⁴⁴ Según J. Darmesteter (*Le Zend Avesta* I, p. 358) durante todo ese tiempo Sroša «protege [tanto mejor cuanto es solicitado con más energía por el culto funerario] de los demonios que quieren llevarse al infierno al alma que primero se queda junto a su propio cadáver, después cruza la atmósfera para pasar de este mundo al otro». Con su ayuda, la del Buen Vayu y de Vərəθrağna, el alma alcanza el puente Činvat, donde corre los riesgos y es sometido a las pruebas que conocemos. Finalmente, junto a Miθra, Rašnu y a veces Vohu Manah, Sroša participa en la valoración del balance de la vida que acaba de concluir y en el juicio resultante (*Dāstān-i Dēnik*, todo el capítulo 14; 31, 11; *Mēnōk-i xrat* 2, 118-122; *Dēnkart* 8, 44, 16).

8.º Existe una suerte de ecuación entre *airyaman*, usado como apelativo, y Sraoša. Emile Benveniste demostró en 1932⁴⁵ que la enumeración que aparece bajo dos formas —en las Gâthâs *x^oaētu*, *vərəzāna*, *airyaman*; en el Avesta no gâtico *nmāna*, *vīs*, *zantu*— agrupa tres designaciones colectivas cuya extensión, social en un caso, local en el otro, es creciente: familia (o casa), burgo (o clan), tribu (o distrito), —respecto a la última palabra, en la variante gâtica, digamos arcaicamente, anacrónicamente incluso, pero etimológicamente, «conjunto arya más o menos extendido». Ahora bien, un pasaje del *Vidēvdāt* 18, 14-28, explica como durante la noche el genio del fuego, Ātar, intenta alertar tres veces a los hombres contra la acción demoníaca de Āzi, la concupiscencia. La primera vez, en el primer tercio de la noche, llama en su ayuda al señor de la casa, *nmānahe nmānō. paīm* (18-19). En el segundo tercio de la noche, llama al labrador-ganadero, *vastrīm fšuyantəm*

44. Cap. II y III, p. 9-27: («The soul of the Roghteous (viz. Wicked) during the first three nights after dead») de Jal D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgment*, 1929; véase en especial todo el cap. 28 del *Dāstān-i Dēnik*.

45. «Les classes sociales dans la tradition avestique», *JA*, 221, p. 121-130; sobre esta clasificación en la India védica, véase *FR.*, 1975, p. 128-132.

(20-21), —designación técnica de toda una clase social, la tercera, cuya esencia designa el R̥gVeda, desde sus partes más antiguas, con la palabra *vīs*, idéntica al avéstico *vīs*, segundo término de la enumeración postgática *nmāna, vīs, zantu*. Tras estos dos fracasos, en el último tercio de la noche, Ātar llama a Sraoša quien efectivamente le ayuda despertando al pájaro sonoro, el gallo. El gallo, a su vez, despierta a los hombres y les exhorta a la vigilancia y las acciones santas. Así, vemos a la Entidad Sraoša funcionando como tercer término de una serie cuyos dos primeros designan tipos de grupos sociales: Ātar se dirige primero a los señores de las casas, a los hogares aislados; después a grupos elementales de las familias; finalmente al dios quien, como antaño Aryaman para la sociedad étnica o políticamente definida, tutela y quizás encarna al conjunto de la sociedad religiosamente definida.

Como vemos, todos estos rasgos, la mayoría de los cuales tiene un equivalente preciso en el estatuto de Aryaman, contribuyen a caracterizar a Sraoša como el protector de la sociedad espiritual y temporal de los mazdeicos, —noción que, en la reforma, corrigió, sustituyó a la noción de *arī*, de sociedad de los Aryas.

10. De Bhaga a Aši

Que, paralelamente, Aši sea la corrección —moral, religiosa— de un equivalente protoirano del védico Bhaga se deduce de los siguientes hechos:⁴⁶

Desde las Gâthâs, apelativo o Entidad, Aši (*aši*) es la justa retribución, la atribución del lote merecido por el hombre, lote bueno o malo, lote en este mundo o en el otro. El énfasis se pone en el estatuto *post mortem* (juicio individual y juicio final; «Reino» con valor de paraíso),

46. L. H. Gray, *The foundations of the Iranian Religions (Ratambai Katrak Lectures 1925) = J. of the K. R. Cama Institute* 15, 1929, p. 64, n. 4, entendió bien esta afiliación citando *Yašt* 15, 1: «Quiero sacrificar al Agua, a(l) Bayra, a la Paz, a la Fuerza triunfal»; piensa sin embargo que Aši fue más bien «substituted for the deity Baxta "Faté", who is thrice mentioned in the Avesta (*Yašt* 8, 23, parallel with *sādra* "woe" and *urvištra* "destruction", *Vīdēvdāt*, 5, 8, as determining the death of man, and 21, 50 as granted by divine beings),» y que sobrevivió en persa (*Baxt* «Fortuna» es frecuente en el ShāhNameh; pers. mod. *badbaxt* «desdichado», etc.).

por el que el ṚgVeda no se interesó mucho, y en la escatología, que decidió ignorar. A pesar de esta diferencia de objetivo y alcance, los verbos habitualmente empleados con *aṣi*, Aṣi, son los usuales en védico con *bhága*, Bhaga: *day-* «compartir», *vī.day-* «distribuir», *dā-* «situar, atribuir», *xṣāy-* «ser amo de», y las expresiones que asocian *aṣi* y *ray* «riqueza» (*rāyō aṣiṣ* «a. de riqueza», Y. 43, 1: Aṣi *māzā. rayā* «A. de grandes riquezas, *ibíd.* 12) recuerdan los numerosos textos védicos que asocian *bhága* y *rayi* «riqueza».

Varias estrofas de las Gâthâs trasponen al lenguaje moral, pero en parte con un vocabulario tradicional, el mecanismo védico, seguramente indoiranio, del *do* (o *laudo*) *ut des*: en la India, el sacrificio y la alabanza, *yajñá* y *stút* (*stuti*), le valen al hombre el *bhága*, su buen lote; del mismo modo, el culto depurado y las alabanzas, *yasna* y *stūt*, le valen al mazdeico la buena retribución, la recompensa, *aṣi*. Por ejemplo Y. 34, 12:

¿Qué ordenas? ¿Qué quieres: lo que hacemos como alabanza, lo que hacemos como culto (*kaṣ vā stūtō, kaṣ vā yasnahyā*)? Para que se oiga, oh Mazda, proclama cómo se repartirán las recompensas por la obediencia a tus directivas (*yā vīdāyāt aṣiṣ rāšnəm*)...

En el mismo orden de ideas, el Avesta postgático y los libros pehlevís asocian sin problemas Aṣi y Pārēndi «Bounty» (Y. 13, 1; *Yašt* 8, 38; 10, 66; 23, 9...), como Bhaga suele ser asociado a Puram̄dhi (ṚV. 2, 38, 4; 3, 62, 11; 5, 42, 5; 6, 49, 14; 7, 35, 2; 36, 8; 39, 4; 10, 85, 36). Desde las Gâthâs (Y. 31, 4; 43, 16) hay entre Aṣi y Ármaiti una asociación que recuerda a otra, frecuente, de Bhaga con diosas, Saravastī (y Bṛhaddevā, Sūnṛtā), Dhī, Uṣas y Aramati (ṚV. 7, 36, 8: Aramati, Pūṣan, Bhaga, Puram̄dhi). Más tarde, encontraremos a Aṣi emparejada con el genio de la ofrenda, de la liberalidad, Rātā (*Yašt* 24, 8; *Dēnkart* 9, 24, 3; 30, 14; 43, 6, –tres textos que resumen fragmentos del mismo tratado perdido), del mismo modo como en ṚV. 10, 66, 10 y AV. 1, 26, 2 Bhaga va acompañado por Rātī; unido también a las Aguas (*Yašt* 24, 8), como también Bhaga (ṚV. 7, 44, 1).

Por tanto, en el Avesta postgático y más adelante, Aṣi sigue siendo lo que era en las Gâthâs, enriqueciendo al hombre devoto en este

mundo y, en el otro, velando por el tesoro de sus méritos. Sólo que, a diferencia de los antiguos himnos, lo que adquiere más importancia es «este mundo», la riqueza terrestre amasada en la casa del justo, preparándola para recibir la figura que vemos, con el nombre ΑΡΔΟΧΡΟ, en las monedas indoescíticas:⁴⁷ una Τύχη, una mujer con *nimbus* y *modius*, ataviada con *quiton* (túnica) e *himation* (manto) y llevando un cuerno de la abundancia; o sentada, de frente, sobre un tesoro, llevando una guirnalda y un cuerno de la abundancia; o también, sentada, con el rostro girado a la derecha, con vestido griego y un cuerno de la abundancia en cada mano.

11. ¿Zoroastro ofendido?

Así, el equipo indoiranio de los dioses soberanos, mayores y menores, fue conservado íntegramente en la reforma zoroástrica con las relaciones entre sus términos; cada término presenta, en lugar del dios, a una Abstracción que expresa un elemento esencial de su definición o de su función.

Esta explicación sencilla y unitaria tiene el privilegio de suscitar, entre muchos iranizantes, lo que merece ser llamada una santa ira: supondría incluso una falta de respeto con Zoroastro. Respecto a la sustitución del *Mitra indoiranio por Vohu Manah, el Sr. Ilya Gershevitch no contiene su impaciencia:⁴⁸

The profet was, of course, much too honest to bring in Miθra by the back door, e. g. by substituting him for one of the Aməša Spəntas, or adding him to their number. Such «substitutions» or «adjustments», wich religious historians have from time to time assumed, might to a limited extent have happened in the popular religious meting pot of Zoroastrianism [= el zoroastrismo

47. Identificada por Aurel Stein en 1887; en las monedas kuchanes, véase bibliografía en J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 1962, p. 239-241.

48. *The Avestan Hymn to Miθra*, p. 48. Al tiempo que hace de Zoroastro un portavoz de Dios según el tipo de los profetas de Israel, no tiene ninguna consideración con los sacerdotes que en el segundo zoroastrismo reintrodujeron por oportunismo especies de Baals: Voltaire no los habría tratado mejor que la novela de las p. 13-22.

retocado, postgático]; as a part of the working method of a prophet of Zarathustra's stature and integrity, their are unthinkable.

En la explicación que propongo no se trata de «devolver» a Miθra, individualmente, vergonzosamente por la puerta de detrás, a un sistema que lo excluye. Al expulsar a todos los antiguos dioses funcionales en provecho del Dios único, Zoroastro no quiso perder una filosofía cuyo valor seguía apreciando, un valor expresado en la multiplicidad y sus relaciones. Los sustituyó pues, solidariamente, como aspectos o auxiliares de Dios, por Entidades también definidas según las tres funciones, en número igual al de las divinidades y en la jerarquía conservada. ¿Se parece al contenido de un *melting pot* este conjunto coherente, donde el mismo principio presidió todas las sustituciones? Personalmente no logro descubrir nada molesto, intelectual o moralmente, en el doble designio del sacerdote Zoroastro: 1.º, exaltar al Dios único; 2.º, restituirle, con la mediación de las Entidades que de él emanan, el honor de una organización del mundo que el politeísmo tradicional expresaba con múltiples dioses, sin dūda solidarios, pero fácilmente excesivos y rivales. Una vez completamente devuelto a su único autor y señor, y de este modo purificado de sus debilidades, el análisis tradicional de la realidad dejaba de ser peligroso y conservaba su utilidad. La integridad de Zoroastro permanece incólume, su estatura no es rebajada y su «método de trabajo» sigue mereciendo estima y admiración.

Una oposición del mismo tipo, aunque menos lírica, fue expresada por el Sr. Alessandro Bausani en un artículo que no ha lugar discutir aquí en su conjunto.⁴⁹ Respecto al «working method» que explica honorablemente el paralelismo de la tabla de los dioses funcionales védicos y de la tabla de los Aməša Spənta, me reprocha atribuir «un troppo preciso lavoro "di tavolino" alla problematica figura di Zarathushtra»:

A questo proposito sono illuminanti queste dichiarazioni del Dumézil in *Naissance d'Archanges* (p. 186): «El reformador

49. «Può l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della "religione indoeuropea"?» *SMSR*. 36, 1965, p. 179-192. Desmontaré en otro lugar la argumentación sofisticada de A. Bausani, así como la del artículo que sigue al suyo (p. 193-210), «L'Iran e l'ideologia tripartita», en la misma revista.

imitó consciente, atenta e inteligentemente hasta en los menores detalles la teología politeísta cuyo espíritu condenaba pero que apreciaba en tanto que marco y medio para el análisis a la vez de lo concreto y lo sagrado.» E ben difficile che un profeta riformatore antico che giunse a relegare fra i demoni entità care all' antico politeismo posse aver così chiaramente distinto fra lo spirito del politeismo e i suoi «quadri» funzionali, che, poi in fondo, per il Dumézil stesso, *ne sono proprio lo spirito*.

El Sr. Bausani seguramente finge no comprender. Los marcos de toda teología, sea cual sea, son el inventario de los diversos elementos o fuerzas reconocidos como constitutivos del universo visible; el espíritu de los teólogos politeístas consiste en distribuir entre diferentes dioses, con temperamentos y objetivos divergentes, el dominio de estos elementos o de estas fuerzas. La teología prezoroástrica (o premazadeica) 1.º, se desarrollaba según la estructura jerarquizada de las tres funciones (soberanías mágico- y jurídico-religiosas; fuerza; prosperidad); 2.º, confiaba cada una de estas funciones (o sus divisiones) a uno o varios dioses especialistas e independientes. En cuanto a la concepción de los Aməša Spənta, la reforma logró 1.º, conservar la estructura de las tres funciones; 2.º, confiar las funciones ya no a personalidades autónomas, sino a Abstracciones personificadas cuya ambigüedad sin duda fue conservada voluntariamente, pues eran tanto modos de acción del Dios único como primeras criaturas y sus más cercanos colaboradores. Todo reformador es primero presa de una intuición, a la luz de la cual mide más o menos rápido lo que debe rechazar absolutamente y que rechaza con entusiasmo, y lo que puede conservar, satisfaciendo un viejo apego de la razón y el corazón. Tras realizar dicha selección, reequilibra, reorienta según la intuición fundamental los trozos de tradición así salvados. Ello sólo puede hacerlo con plena conciencia, con seriedad, precisión, imaginación. Como los grandes místicos a menudo son buenos dialécticos, la operación final no es sobrehumana y Zo-roastro (o si el Sr. Bausani prefiere, la escuela que su nombre abarcó) es digno de admiración no tanto por ese «lavoro de tavolino», por muy hábil que sea, como por la audaz intuición que lo hizo necesario.

Segunda parte

OCCIDENTALIA

CAPÍTULO IV

Júpiter y su entorno

La teología de las tres funciones no es una creación de los indoiranios. Entre los indoeuropeos occidentales, los romanos más antiguos y los umbríos mantienen una variante muy estructurada, como también hacen, con innovaciones más considerables, los pueblos germánicos y los pueblos célticos, especialmente los más conocidos, los escandinavos y los irlandeses. Los griegos, críticos e inventores, situados en la franja de las grandes civilizaciones del Mediterráneo oriental, sin duda presentan aplicaciones importantes y variadas, aunque entre ninguno de ellos sea ya el marco general de reflexión.¹ En cuanto a los bálticos y eslavos, en la época en que entraron en la historia plantearon problemas particulares que no pueden ser examinados aquí.²

*Respecto a los itálicos y los germanos, en otro lugar publiqué las demostraciones: la primera parte de *La religion romaine archaïque* (2ª ed., 1974),³ los tres primeros capítulos de los *Dieux des Germains*⁴ están con-*

1. Bibliografía (especialmente Francis Vian y Atsuhiko Yoshida) en *ME*. 12, p. 496, n. 1, y en la n. 7 (p. 456-457) del excelente artículo de Richard Bodéüs, «Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen», *L'Antiquité Classique* 41, 1972, p. 455-486. El Sr. Bernard Sergent acaba de publicar un importante estudio sobre la doble realza en Esparta, *RHR*. 189, 1976, p. 4-52.

2. Cf. *ME*. 12, p. 624-628. Los sabios de Los Ángeles emprendieron esta investigación. Además de los trabajos todavía inéditos de Marija Gimbutas (basados en un examen detenido de los archivos folklóricos de Kaunas): Robert L. Fischer, jr., «Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles», *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, p. 147-158; Jaan Puhvel «Indo-European Structure of the Baltic Pantheon», *Myth in Indo-European antiquity*, 1974, p. 75-85. Las publicaciones comparativas de Roman Jakobson sobre la mitología eslava aplican otro método.

3. Trad. inglesa de la primera edición, mejorada, *Archaic Roman Religion* (ARR.), University of Chicago Press, 1970.

4. Trad. inglesa mejorada, *Gods of the Ancient Northmen* (GAN.), University of California Press, 1973.

sagrados a este tema. Lo esencial se resume en agrupaciones jerarquizadas de divinidades, homólogas de la lista canónica de los indoiranios: en Roma, la tríada preetrusca Júpiter Marte Quirino (con variantes menores en el tercer término),⁵ confirmada como prerromana por la 'a de los dioses llamados Grabouio- del Iguvium umbrío, Juu- Mart- vofiono-;⁶ en Germania, son agrupaciones como la que los contemporáneos de Adán de Bremen todavía veían presidiendo las fiestas del santuario de Antigua Upsal, Óðinn, Þórr, Freyr (o, en otras partes, Njörðr y Freyr).⁷ Respecto a la primera función y las otras dos, los estudios que acabamos de mencionar justifican la interpretación de estas tríadas: rogamos al lector que se refiera a ellas. Me limitaré a algunas observaciones que subrayarán a la vez el conservadurismo y la originalidad de estas teologías occidentales, empezando por la que dominó los primeros siglos de Roma.

1. Júpiter

En Italia como en Grecia, la soberanía pertenece al dios homónimo del védico *Div-* (nom. *Dyáuḥ*, gen. *Diváh*), el Cielo personificado. Pero mientras *Div-* permaneció limitado a su naturaleza de cielo y a un papel muy general de paternidad, exterior a la estructura trifuncional y sin mucha acción sobre los acontecimientos, *Ζεύς* (gen. *Διός*) y *Juppiter* (gen. *Jouis*) son realmente dioses soberanos, el primero adornado con una lujurante mitología real, el segundo reducido según la manera romana a su majestuoso significado teológico y al patronazgo de importantes rituales.⁸ Por encima de Marte y de los «dioses de Tito Tacio»⁹ (donde Quirino es *unus inter pares*), Júpiter ocupa pues el primer nivel. En esta religión estrictamente nacional —que se interesa poco por las lejanías del espacio y el tiempo y concentra su imaginación y reflexión en la misma Roma y sobre todo en el presente de Roma— Júpiter, dios celestial, es ante todo el *rex*, un *rex* invisible que,

5. *RAA*.², p. 183-186; *IR.*, 1969, p. 209-223.

6. *IR.*, p. 167-178.

7. Véanse más abajo, pp. 196-199.

8. Sobre el papel reducido de la etimología del nombre, véanse *RAA*.², p. 187-188 y más arriba, p. 85.

9. Sobre el sentido que doy a esta expresión, véanse *ibid.*, p. 181, n. 2, y 277.

sea cual sea el régimen político (*reges, consules* o sus sustitutos), garantiza la existencia de la Ciudad, fundada en virtud de sus signos primordiales y dirige su política con sus signos circunstanciales. El *flamen Dialis*,¹⁰ siempre de servicio, atado al suelo romano por múltiples obligaciones y prohibiciones simbólicas, garantiza casi pasivamente, con su ser y su presencia tanto como por su actividad ritual, una unión entre la sociedad romana y la zona superior de lo sagrado que otros sacerdotes más activos y libres, ante todo el *pontifex maximus*, utilizan según las necesidades del momento. Celestial, pero de un cielo próximo, más atmosférico que cósmico; por consiguiente, como Zeus, señor del rayo que, en la India y Escandinavia, pertenece al dios del segundo nivel (Indra, Þórr). Es el garante del derecho y, en general, de la exactitud de todos los compromisos entre mortales o en el comercio de los mortales con los dioses.

Así aparece, entre Roma y los indoiranios, una diferencia considerable en el marco teológico de la primera función: la unicidad esencial del dios romano que la ejerce. Ni unicidad devoradora, ni monoteísmo como en la reforma zoroástrica, pues los dioses de las demás funciones subsisten con sus honores, sino unicidad en la soberanía. De hecho observamos la misma simplificación en el tercer nivel, que tanto los indios védicos como los mazdeicos confían, en su principal lista canónica, a dos figuras gemelas e iguales: incluso en esa interpretación de Quirino que hace de él un gemelo,¹¹ Rómulo solo, sin Remo, ocupará un lugar en el panteón.

¿Existió siempre esta unicidad del soberano? La tríada de Iguvium invita a creerlo: Juv- también está tan solo como su homónimo romano, sin que nada recuerde al doble duelo *Mitrāvárūṇā* de Mitani y del RgVeda y el ajuste de Vohu Manah y de Aša Vahišta en las Gâthâs. No obstante, otros hechos prueban que la unicidad que nos sorprende es cuando menos compleja.

10. *Ibid.*, p. 163-172, 574-575.

11. *Ibid.*, p. 260-266.

2. *Júpiter, Dius Fidius, Fides*

Junto a Júpiter y a veces confundido con él, Roma honra a un dios que lo duplica en algunas de sus funciones y que lleva en su nombre la *fides*, a la vez lealtad y confianza, fundamento del derecho: Dius Fidius. En la época en la que nos informamos no se sabía mucho más sobre su teología, pero cabe destacar que el flamen de Júpiter —el primero en la jerarquía de los *maiores* como Júpiter es el primero en la tríada— no se llama *flamen Jovialis*, como sus colegas se llaman *Martialis* y *Quirinalis*, sino *flamen Dialis*. Por otra parte, los romanos subrayaban gustosamente las afirmaciones o prestaban juramentos con la fórmula *me dius (Fidius)* «que Dius Fidius me [?]» o, más explícitamente, *per Dium Fidium* (Plauto, *Asinaria*, 23, etc.) También se unía a Júpiter —o emanaba de él— en otra provincia, con una instructiva limitación: obviamente, el lanzador de relámpagos y rayos en todo momento y circunstancia¹² sigue siendo Júpiter, pero cuando se especifica (y es importante en la teoría de los signos divinos) que el relámpago considerado es un relámpago de noche, exactamente de la segunda parte de la noche, es atribuido a una entidad mal conocida, *Summanus*, quien quizás también sea sólo un aspecto de Júpiter y cuyo nombre (*sub, mane*) indica claramente el tiempo de su acción.¹³ Así, tendemos a suponer, por simetría, que Dius Fidius, que lleva la luz en su nombre, se interesa por el rayo de día llamado técnicamente *Dium fulgur* porque, según el testimonio de Verrio Flaco (Paul, p. 66 L¹ = p. 187 L²) «*putabant Jouis, ut nocturnum Summani*». De estos dos rasgos, únicos restos de una teología probablemente más rica, el primero es tan varuniano como mitriano, pues los dos dioses védicos garantizan los compromisos, pero el segundo, que opone lo diurno a lo nocturno, es claramente mitriano. Dos consideraciones refuerzan esta interpretación:

1.º Mientras que Júpiter siempre fue el dios principal, sin confusión ni ósmosis con la humanidad, Dius Fidius fue asimilado por ciertos teólogos a una especie de semidiós que decían, sin duda errónea-

12. Sobre Júpiter y el rayo, véase el estudio de R. Schilling «Jupiter Fulgur, à propos de deux lois archaïques», *Mélanges Pierre Boyancé (Collection de l'École Française de Rome, 22)*, 1974, p. 681-689.

13. *RRA.*², p. 209-210; *ME.* III, p. 147-150.

mente, sabino, identificado a su vez con el semidiós grecoitalico Hércules;¹⁴ esta diferencia de estatuto, de afinidades, recuerda, *mutatis mutandis*, a la antítesis más general de Varuna y de Mitra, «más lejos del hombre», «más cerca del hombre».

2.º Mientras el templo de Júpiter O. M. está en el Capitolio, el santuario de Dius Fidius está en la colina vecina, el Quirinal, *aedes Dii Fidi in colle* (fundado, según decían, en 466, con el 5 de junio como *dies natalis*), es decir, sobre la colina en la que, con formas diversas, especialmente teológicas, se había enraizado la tercera función, la de la fecundidad, la prosperidad, la masa popular, y cuyo patrón Quirino, también fue, por otras razones, deportado hacia la humanidad.

Así, tenemos motivos para pensar que, sin formar con Júpiter una pareja equilibrada, Dius Fidius fue primero, junto a un Júpiter mucho más amplio, la expresión propia de la mitad mitriana de la soberanía —sin olvidar la posibilidad, menos plausible, de que fuese desde siempre un aspecto del Júpiter total, Júpiter en tanto que heredero de esa mitad como de la otra. En cualquier caso, Dius Fidius fue apartado del primer plano, parece que muy pronto, por una abstracción personificada, cuyo nombre alude a su principal función, Fides. La antigüedad del culto de Fides parece garantizada por la ceremonia anual en la que los tres *flaminis* de Júpiter, de Marte y de Quirino,¹⁵ reunidos en un mismo carruaje, iban a su santuario para ofrecer un sacrificio conjunto, claro símbolo de la armonía —cf. *Mitra yātayājñana*— que debe reinar entre los tres niveles funcionales para que la sociedad viva correctamente. En los siglos históricos no conocemos ningún caso en el que a alguno de los grandes *flaminis* se le encargase un oficio, un ritual nuevo; con más razón, ¿cómo habría podido ser añadida a su estatuto original esta ceremonia arcaica (ritual de la mano derecha velada)¹⁶ que no movilizaba a uno sólo sino, excepcionalmente y en una manifiesta solidaridad, a los tres principales *flaminis*?

De este modo vislumbramos, en los albores de la religión romana, una bipartición de la soberanía del tipo védico, casi borrada antes de la

14. J. Poucet, «Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point», *Recherches de philologie et de linguistique* (Louvain), 1972, p. 33-68.

15. *RRA.*², p. 156-158, contra una exégesis sofista de Kurt Latte.

16. *ME.* III, p. 276-278.

historia, uniformizada a partir y en provecho del representante de su parte más prestigiosa y más dinámica, Júpiter.

3. *Historia y mitología*

En los siglos de las luces, los romanos no tienen mitología nacional y Denys de Halicarnaso los elogia por esta sobria imaginación que los pone al amparo de los sacrilegios y les permite vincular sus rituales con una teología pura y austera. Pero hoy en día sabemos que ese no era el estado primitivo y que los romanos «clásicos» ya no tienen mitología.¹⁷ Para ser exactos, ninguna mitología divina, pues los antepasados habían conservado una serie de bellos relatos con la ayuda de los cuales, hacia mediados del siglo IV antes de nuestra era, eruditos deseosos de dar a la ciudad un glorioso pasado compusieron la «historia de los orígenes», relatos que, en el registro humano, suelen coincidir con lo que la India y Escandinavia cuentan de sus dioses. En resumen, la «historia romana de los orígenes» sirvió de mitología a esos hombres para quienes todos los valores se definían en relación con su ciudad, sin muchos miramientos con el mundo que la rodeaba ni los tiempos que la precedieron: en el equilibrio del pensamiento romano, ¿acaso la noción que ocupa el lugar del *ṛtá*, del *aša* indoiranio,¹⁸ no es *iūs*? Ahora bien, mientras que *ṛtá* es el Orden, cósmico, social, ritual, moral, basado en el encaje de las partes del conjunto, *iūs* define sólo competencias.

Una larga serie de estudios ha mostrado en efecto que muchos de los grandes acontecimientos que la tradición relata desde Rómulo hasta el Sr. Camilo Furio no sólo han sido embellecidos, sino completamente repensados, en parte creados, para prestar a Roma los dos servicios que todo pueblo pide a sus mitos, explicación y ejemplo, y repensados o creados con la ayuda de relatos míticos prerromanos, indoeuropeos. En particular, la sucesión de los cuatro primeros reyes, en la que los espíritus filosóficos, Cicerón o Florus, reconocían la señal de una providencia deseosa de construir progresivamente una ciudad perfecta, sin duda no es historia transcrita, sino «mitología terrestre» histo-

17. *RRA.*², p. 63-96.

18. Véase más arriba, p. 62 y n. 9.

rificada; manifiesta, en cálculos, actos y aventuras, la función teórica de la teología, a saber: la ubicación en el orden jerárquico de los grandes mecanismos funcionales: Rómulo y Numa crean las instituciones políticas y los cultos, Tulio Hostilio lleva a los romanos a la ciencia de la guerra; Anco Marcio añade a esta herencia el enriquecimiento comercial y el crecimiento demográfico;¹⁹ tras él, Roma, completa, ya puede servir de instrumento a los grandes designios de los reyes etruscos.

Sólo retendremos aquí a los dos representantes de la primera función, los dos fundadores. Es fácil ver 1.º, que sus caracteres y conductas están contruidos de tal manera que forman una antítesis, cada rasgo de uno encuentra en el otro el rasgo contrario y los rasgos de ambos son igualmente necesarios en la obra común de creación; 2.º, que su antítesis, según las líneas propias de la ideología romana, se conforma con la que en los indios más antiguos representa la pareja de Varuṇa y Mitra, con la reserva de que al ser hombres, están necesariamente sometidos a dos servidumbres: por una parte, ya no pueden ser contemporáneos, colaboradores, como son los dos dioses védicos, garantizar simultáneamente servicios complementarios en sus fines pero opuestos en sus medios; por otra parte, sólo pueden representar, encarnar los dos aspectos de la Soberanía a través de intenciones y sentimientos humanos; así queda patente en el caso del homólogo de Varuṇa: incluso en sus relaciones con Júpiter, Rómulo sólo piensa en sí mismo y en su obra.

4. *Rómulo y Numa*

Procederé a confrontar ambas figuras,²⁰ en la medida de lo posible, en el marco que sirvió para caracterizar diferencialmente a Varuṇa y Mitra.²¹

I. Los caracteres.

Rómulo es todo ambición y sus actos, sin excepción, tienden a establecer su poder absoluto. Nacido para mandar y no para obedecer

19. *Tarpeia*, 1947, p. 159-204; *IR.*, p. 193-207.

20. Contra la historicidad de Numa, admitida sin problemas (Gjerstadt, Heurgon), véanse *ME.* III, p. 198.

21. Véanse más arriba, pp. 63-80.

(Plutarco, *Rom.* 6, 3),²² dejó Alba con su hermano porque no aceptaban vivir allí sin reinar (*ibid.* 9, 1), porque en ellos había el *auitum malum, regni cupido*, «la sed de poder, mal hereditario» (Tito Livio, 1, 6, 4). Desde entonces, el bien, el mal se definen para él en relación a su majestad, en relación al interés de Roma que él determina. Para obtener un bien político, no duda²³ en organizar un rapto masivo, un ἀδίκημα (*Rom.* 14, 2), con ocasión de una fiesta-trampa (*ibid.* 6, 5-6) que, organizada por otro, sería sacrílega y despertaría la cólera de los dioses. Celebra con fastos varios triunfos y, tras su victoria sobre Camerini, coloca en el Volcanal su propia estatua (*ibid.* 24, 5). Amplía el territorio de Roma con sus anexiones, aumenta su población transfiriendo enemigos vencidos (*ibid.* 16, 3; 17, 1-2; 23, 7; 24, 3; 25, 5). Según la tradición, su ambición y dureza, al principio soportables, evolucionaron hasta una tiranía que, de hecho, sólo acentúa rasgos ya manifiestos (*ibid.* 26-27). Hace gala de tal desdén por los senadores que, tras su misteriosa desaparición, éstos son sospechosos cuando menos de haberlo asesinado y despedazado (*ibid.* 27, 2-6).

Numa es fundamentalmente un sabio, pintado por las narraciones griegas como filósofo, por la tradición romana como *uir grauis*. Carece de pasión, incluso de las pasiones nobles que aprecian los bárbaros como la violencia y la ambición (Plutarco, *Numa* 3, 6). Casado con la hija del rey Tacio, antiguo colega de Rómulo, vive sin embargo como un simple particular hasta que la vox populi lo reclama para la realeza; entonces se resiste, argumenta y sólo se resigna por sentido del deber, cuando le hacen comprender que este rango le permitirá servir al Estado y a los hombres (*ibid.*, 5-6); exige que el ascenso tenga lugar regularmente, ritualmente (*ibid.* 7, 3-7). Su dulzura, su justicia son tales que inspira un amor sin reserva. Su muerte es un luto nacional y los senadores llevan su ataúd a hombros (*ibid.* 22, 1).

2. Los medios de acción.

a) Rómulo es violento y rápido, cuando no imprevisible. Ambos rasgos fueron expresados sensiblemente por dos instituciones del mis-

22. Las referencias han sido reducidas al mínimo: alusión sólo a uno o dos autores para puntos particulares, ninguna alusión en el caso de los rasgos más generales.

23. Obviamente, este indicativo presente no implica, como tampoco los demás, que considere la acción auténtica, histórica.

mo estilo. Está siempre rodeado de unos jóvenes llamados *Celeres* por su presteza en servirlo (Plutarco, *Rom.* 26, 2), mientras otros jóvenes lo preceden apartando a la multitud con bastones y atando allí mismo a quienes les señala con las correas que llevan al cinto, ὑπεζωσμένοι δ' ἰμάντας ὥστε συνδεῖν εὐθύς οὓς προστάξειε (*ibid.* 26, 2-3). El mismo gusto por la sorpresa se manifiesta en la guerra: una de las versiones de la toma de Fidenes lo muestra enviando primero ἑξαίφνης, súbitamente, a sus caballeros para cortar los goznes de las puertas, y después apareciendo personalmente de improviso, ἐπιφανῆς αὐτὸς ἀπροσδοκῆτως (*ibid.* 23, 6).

Según Plutarco (*N.* 7, 8), el primer acto de Numa como rey fue disolver los cuerpos de *Celeres*,²⁴ «pues ni estaba dispuesto a desconfiar de personas que confiaban en él, ni a reinar sobre quienes desconfiaran».²⁵

b) Rómulo y Numa abrieron cada uno sendas vías de la religión: Rómulo fundó los *auspicia* y Numa los *sacra* (Cicerón, *De natura deorum* 3, 2). El arte de los *auspicia* consiste a veces en solicitar, siempre en recibir e interpretar, eventualmente en rechazar los signos que el gran dios envía a los hombres;²⁶ el arte de los *sacra* es el culto asumido por los hombres, con sus oraciones, sus negociaciones, sus ofrendas.²⁷ En el comercio religioso, *auspicia* y *sacra* definen pues los dos sentidos, los dos puntos de partida, y también los dos estilos: unos vienen del otro mundo a éste, los segundos tienen lugar en la tierra y van dirigidos a los dioses; ante unos, el hombre es receptor mientras que, en los segundos, si no tenemos reparos ante las imágenes modernas, es el emisor; unos son misteriosos, a menudo inquietantes o imprevisibles, los segundos se desarrollan según una técnica totalmente clara.

3. Los modos de acción.

a) Rómulo obra mediante guerras victoriosas y condiciones impuestas: tal es el origen de sus ampliaciones territoriales, de las colonias que envía a través del Lacio. Incluso al principio de la guerra sabi-

24. Otros autores no le atribuyen esta supresión. Cuando, al final de la República, las leyendas hicieron de Brutus un «tribunus Celerum», sin duda se trató de otros *Celeres*: los jinetes del ejército.

25. Plutarco, *Numa*, traducción de Aurelio Jiménez, Gredos, Madrid 1985.

26. *RRA.*², p. 584-599.

27. *Ibid.*, p. 545-566.

na, se niega a escuchar las proposiciones «justas y moderadas» de los Sabinos, que sólo piden el retorno de las mujeres raptadas y la reparación de los daños y se declaran dispuestos a entablar después una amistad y alianza con Roma mediante una negociación regular, *πειθοῖ καὶ νόμῳ* (Plutarco, *Rom.* 16, 1).

Al contrario, Numa negocia. Ofrece un buen acuerdo a los Fidejatos que emprenden razzias por tierras romanas e instituye con ese motivo, según una variante, a los sacerdotes *fetiales* cuyo deber es velar por el respecto de las formas que impiden o limitan la violencia (Denys de Halicarnaso, 2, 72; cf. Plutarco, *N.* 12, 4-8).

b) Ambos pretenden defender el derecho, con la reserva expresada más arriba: Rómulo a menudo empieza definiendo personalmente ese derecho, mientras Numa lo respeta como un absoluto y se limita a codificarlo. Pero Rómulo, ante todo, castiga, inspira temor al extranjero como a sus súbditos. Desde su infancia, ahuyenta a los bandidos, apresa a los ladrones, protege a las víctimas de la violencia y, solidariamente con Remo, castiga a los boyeros de Númitor que arrebataron ganado a los de Amulio (Plutarco, *R.* 7, 1). Como rey, promulga leyes penales, rigurosas (contra la repudiación abusiva de la esposa, contra el homicidio, *ibid.* 22, 3-5).

Numa, al contrario, apuesta por la dulzura, la persuasión, el ejemplo, para asegurar el reino de la virtud: «Suave, por cierto, y humana era la música de Numa —dice Plutarco (*N.* 23, 9)—, que con la paz y la justicia puso en armonía a los ciudadanos y los volvió tranquilos, apartándolos de su modo de ser violento y encendido». El contagio de este *yātayājjana*²⁸ supera los límites que establece en torno al *ager Romanus*. «Pues no sólo el pueblo de los romanos —añade Plutarco (*N.* 20, 4-5, 8)— se había dulcificado y estaba encantado con la justicia y sencillez del rey, sino que también a las ciudades de la periferia, como si alguna brisa o viento saludable les viniera de allí, las dominó un principio de transformación y en todas se infiltró un deseo de buen orden y paz y de cultivar la tierra, criar a sus hijos con tranquilidad y honrar a los dioses. Fiestas y celebraciones y, a medida que iban visitándose unos a otros sin temor y se relacionaban, la hospitalidad y la amistad se fueron apoderando de Italia, porque, como de una fuente de la sabiduría de

28. Véase más arriba, p. 68 y n. 24.

Numa aflúan a todos ellos la virtud y la justicia y se extendía la calma tan peculiar a aquél... Ni guerra, en efecto, ni sedición, ni revuelta política constan durante el reinado de Numa... ya sea por el temor a los dioses, que parecían velar por semejante varón, ya sea por el respeto a su virtud o una divina casualidad que lo mantenía fuera del alcance de cualquier maldad, dirigida contra él, y su pura vida...» Evoca el reino del *dharmarāja* Yudhiṣṭhira y, tras él, a Mitra, ayudado por Aryaman.²⁹

c) Rómulo es sin duda religioso. No prefigura al tercer rey, Tulio, a quien los dioses no importarán mucho. Plutarco dice expresamente que era φιλοθύτης «ferviente sacrificador» (N. 7, 2), διαφερόντως θεοσεβής «eminentemente devoto» (22, 1). No obstante, su devoción es la de un hombre de acción y, a juzgar por su conducta, se resume en una orgullosa confianza en Júpiter, su protector.

La vida de Numa está totalmente impregnada no sólo de piedad, sino también de religión. Es el héroe de la exactitud ritual, como el indio Manu, el rey-antepasado «que tenía la *śraddhā*, la confianza religiosa, como divinidad», *śraddhā-deva*;³⁰ como testimonio, la anécdota relatada por Plutarco (N. 15, 12): «Dicen que tanto se había ligado a la divinidad con la esperanza, que, pese a que en cierta ocasión, mientras se hacía un sacrificio, le llegó la noticia de que atacaban enemigos, se sonrió y dijo: Y yo estoy sacrificando, ἐγὼ δὲ θύω».

4. Las naturalezas.

Varuṇa y Mitra también son dioses y, gracias a elementos o mecanismo del universo sensible (menos cerca, más cerca del hombre, etc.), pueden tener y tienen relaciones diferenciales. Rómulo y Numa, ambos hombres, no se definen como tales; al menos, se oponen como menos humano, incluso sobrehumano, y más humano.

De hecho, Rómulo pertenece en gran parte al otro mundo. Es hijo de un dios y, siguiendo una de las variantes de la teología de Quirino, se convierte en otro tras su muerte, apto para recibir un culto no sólo funerario, sino divino. La misma certeza sobre este origen basa la confianza que tiene en sí mismo y en el rey de los dioses. Su exterior —belleza, nobleza, fuerza— revela, desde los inicios, la ambigüedad de su

29. ME. I², p. 158-160, 174-175.

30. Véase los textos reunidos por Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898, p. 115-121.

naturaleza (Plutarco, *Rom.* 6, 3), que se manifestará plenamente en el apoteosis final (*ibid.* 28, 1). Numa es al contrario un hombre corriente y, como tal, no tiene ningunas ganas de suceder a un semidiós: «A Rómulo —le hace decir Plutarco cuando le ofrecen la realeza (*N.* 5, 6)— lo celebran con cantos como hijo de dioses, y refieren de él cierta crianza divina y salvación milagrosa, cuando todavía era un niño pequeño. Para mí, en cambio, la estirpe es mortal y mi crianza y formación ha estado a cargo de hombres a los que no ignoráis».

Otra oposición va en el mismo sentido. O Rómulo no se hizo con una mujer durante el rapto de las sabinas y no tuvo hijos, o si los tuvo, no es la raíz de ninguna *gens*, su sangre no se perpetuó pues en la historia de la ciudad que creó. Respecto a Numa, dos veces casado, es reivindicado como antepasado por al menos cuatro *gentes* que florecieron en siglos diversos de la grandeza romana, incluso una *gens* plebeya se inmiscuye en estas pretensiones.³¹

Finalmente, las agrupaciones mítico-rituales de ambos personajes se oponen del mismo modo. Rómulo y su hermano son los prototipos de los dos grupos de Lupercos, esa *sodalitas* del bosque, casi anterior a las leyes y a la humanidad (Cicerón, *Pro Caelio* 26), que una vez por año, un poco antes del final del invierno, toma posesión de los alrededores del Palatino, purifica la ciudad o al menos el barrio con algunas extensiones, fecunda a las mujeres a golpe de correa de piel de macho cabrío,³² corona eventualmente a un rey,³³ antes de desaparecer durante los doce meses siguientes. Se supone en efecto que los Lupercalia deben rememorar ritualmente un episodio de las infancias de Rómulo —a quien no reclama ningún colegio, salvo los augures, ninguna *sodalitas*. Numa es al contrario fundador de todos los sacerdocios «regulares», empezando por el más augusto, el *flamonium*, y por el más activo, el pontificado, que están al servicio de Roma, donde gobiernan la vida religiosa durante todo el año salvo, aparentemente, el día de la irrup-

31. Raoul Verdière, «Calpus, fils de Numa, et la tripartition fonctionnelle dans la société indo-européenne», *L'Antiquité Classique* 34, 1965, p. 425-431.

32. Incluso Plutarco (*Rom.* 21; 11-12), según quien los Lupercos golpeaban «a quienes hallaban a su paso», τὸν ἐμποδῶν, por tanto a hombres y mujeres, precisa que el efecto benéfico de los golpes se ejercía sobre las mujeres (embarazo y feliz alumbramiento).

33. *FR.* 1975, p. 157-160.

ción de los Lupercos. Esta antítesis recuerda la que constatamos en la India: por una parte los Gandharva, a quienes tenemos motivos para considerar herederos mitificados de una *sodalitas* «salvaje», son considerados «el pueblo de Varuṇa»;³⁴ por otra parte, en tanto que opuesto al *ṛsatrá* (varuṇiano), el *bráhmaṇ*, principio de la religión, es asimilado a Mitra.³⁵

5. Las afinidades sociales.

Sin ser un especialista en el arte militar como será Tulio Hostilio, Rómulo es un guerrero por herencia, por gusto y por política: su vida está jalonada de combates afortunados y triunfos. Ovidio muestra a Marte incitando a su hijo a provocar la guerra sabina (*Fastos* 3, 197-198):

*...patriamque debi tibi, Romule, mentem:
«tolle preces, dixi, quod petis arma dabunt».*

... «Te he dado, Rómulo, el carácter de tu padre: fuera las súplicas; las armas te darán lo que deseas.»³⁶

Durante su apoteosis, lo que Rómulo recomienda a los romanos a través del ministerio del antepasado de los Julios, es cultivar *rem militarem* (Tito Livio, 1, 16, 7).

Numa se propone desacostumbrar a los romanos de la guerra y durante su reinado la paz no es alterada en ningún momento (Plutarco, *N.* 8, 1-3; 20, 3). Al contrario, quiere orientarlos hacia la «tercera función» en su forma más útil, la agricultura. «Pues ninguna otra ocupación genera un deseo de paz tan intenso y rápido como la vida a expensas de la tierra, en la cual, también, del coraje guerrero se conserva y está presente la defensa a ultranza de la propiedad, mientras que el abandono a la injusticia y a la ambición quedan extirpados por completo. Por eso, además, Numa, infundiendo a los ciudadanos la agricultura como filtro de paz y prendado de ese arte más como hacedor de caracteres que como hacedor de riqueza, dividió el país en partes a las

34. Véase más arriba, p. 79.

35. Véase más arriba, p. 77.

36. Ovidio, *Fastos*, traducción de Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid 1988.

que llamó *pagi* y, en cada una, dispuso inspectores y guardias de frontera. A veces, él, personalmente, supervisando y comprobando por los campos la conducta de los ciudadanos, a unos los elevaba a dignidades y puestos de confianza, y a los perezosos y descuidados con censuras y reproches los volvía sensatos.» (*ibíd.* 16, 5-7; cf. Denys de Hal. 2, 76, 1).

5. Rómulo y Numa, Varuṇa y Mitra

Todas estas fórmulas de la antítesis complementaria que constituyen Rómulo y Numa coinciden con aspectos de la oposición colaborante de Varuṇa y Mitra, con las diferencias, las reducciones que imponían la condición humana de los personajes, incluso del semidiós, y su inserción en el tiempo y el espacio romanos, en la «historia» romana. Para una homología con la India faltan, por ejemplo, relaciones diferenciales de Rómulo y Numa con la noche y el día.³⁷ Se añaden en cambio, por ejemplo, precisiones sobre la clase de edad en el caso de Rómulo, del tipo *iuuenis*, y en el de Numa, quien es llamado a la realeza a edad avanzada y muere de enfermedad con más de ochenta años. Pero el principio y las expresiones mayores de la complementariedad subsisten, incluido el aspecto «retocador» de Numa, quien corrige los «rigores» de Rómulo.³⁸

Los dos aspectos de la Soberanía son presentados en sucesión, mientras que en la teología de Varuṇa y Mitra, y también en la de Júpiter y de Dius Fidius, se llaman y se suponen mutuamente como las dos caras de una misma moneda. De ello resultan, repitámoslo, limitaciones en la fabulación histórica: si Rómulo puede compartir el poder un tiempo con Tito Tacio es porque éste permanece a la sombra de aquél y no emprende ninguna obra personal. Pero que dos reyes de pareja importancia y antitéticos sean contemporáneos en un mismo ámbito es apenas concebible: para expresarse, su antítesis daría lugar a leyendas de conflicto que estarían fuera de lugar, pues los dos términos opuestos son igual de buenos, igual de necesarios. Así, tanto en Roma

37. Véase más arriba, p. 70.

38. Véase más arriba, p. 71.

como fuera de ella, los cuadros historicizantes presentan como un primero y un segundo a los dos tipos de soberano: en la basileogonía de los dioses griegos, Zeus el regulador sustituye, tras el intermedio de Kronos, al creador exuberante Urano; en la epopeya india, el dharma-*rāja* Yūdhishṭhira es el hijo putativo y heredero del extraño Pāṇḍu;³⁹ en Roma, Numa sólo accede al rango supremo tras la desaparición de Rómulo. En otros términos, la lógica de los conceptos implica una simultaneidad que la teología acepta y expresa sin problemas, pero que la historia sólo puede transformar en sucesión.

6. Júpiter y Fides

La relación entre este cuadro bipartito de leyendas de la Soberanía con el cuadro de la teología correspondiente es sorprendente en el caso de lo que podemos llamar los dioses predilectos de Rómulo y de Numa, Júpiter por un lado, Fides por otro.

Aunque sea hijo de Martē, Rómulo no mantiene un comercio religioso con este padre, sino con Júpiter, quien le dio las líneas maestras. En todo y para todo, el primer rey sólo funda dos cultos, con dos especificaciones violentas, guerreras del dios soberano:⁴⁰ Júpiter Feretrius recibe los primeros despojos opimos, las armas del rey Acrón de Caenina asesinado en combate singular por el rey romano; Júpiter es honrado como Estator por haber otorgado la victoria al rey romano en la batalla del Forum; en el segundo caso, el acto «cultural» resulta de un deseo del rey romano *in ipso discrimine*. Por otra parte, la segunda victoria es característica de la manera como Júpiter interviene en el desarrollo de los asuntos militares: en las almas más que en los cuerpos, obra una suerte de prestidigitación soberana que hace del ejército casi vencido una tropa de élite y desmoraliza, paraliza al ejército casi victorioso.⁴¹

Por su parte, Numa sin duda mantiene relaciones, y buenas, con Júpiter, primero en su inauguración, después en la escena de la caída

39. *ME*. I², p. 53-55; 151-157.

40. Sobre la «variante» del *De ciuitate Dei* de san Agustín, véase *RRA*.², p. 181, n. 2, y 210, n. 2.

41. En último lugar, *RRA*.², p. 197-198.

del *ancile*, pero son relaciones pacíficas, de derecho e incluso de pleitos (Plutarco, *N.* 16, 8-10). Todos los autores subrayan que la particular devoción del segundo rey está reservada a la diosa Fides quien, como vimos, expresa la esencia del aspecto «Dius Fidius» de la Soberanía. Denys de Halicarnaso escribe (2, 75): «No hay sentimiento más elevado, más sagrado que la fe, tanto en los asuntos de los Estados como en las relaciones entre individuos; persuadido de esta verdad, Numa, el primero entre los hombres, fundó un santuario de la Fides Publica e instituyó en su honor sacrificios tan oficiales como los de otras divinidades». También Plutarco (*N.* 16, 1) dice que fue el primero en erigir un templo dedicado a Fides y que enseñó a los romanos su principal juramento, el juramento por Fides —es decir, el equivalente al juramento *per Diem Fidium*. Tito Livio (1, 21, 4) precisa que establece un sacrificio anual a Fides y que en esta ocasión los *flaminis* mayores, montados en un mismo carro y oficiando juntos, practicaban los ritos con la mano derecha —la de la *fides*— totalmente velada. La vida de Numa asocia, con el mismo valor, Término con Fides (16, 1-3): Rómulo no quiso que existiesen límites en el trazado del *ager Romanus* para «no reconocer con la medición de lo propio la usurpación de lo ajeno». Numa no sólo estableció el culto a Término como dios, sino que «fijó definitivamente las fronteras del país».

Resumimos esta confrontación recordando la obra futura de los reyes fundadores según las dos visiones de Anquiso mientras acompaña a Eneas a los Infiernos: expresan en pocas palabras lo esencial de sus rasgos. Primero Rómulo (*Eneida* 6, 781-784):

*En huius, nate, auspiciis illa inclita Roma
imperium terris animos aequabit Olympo
septemque una sibi muro circumdabit arces
felix prole uirum...*

«Sabe, oh hijo, que aquella ínclita Roma bajo su imperio dictará leyes a todo el universo y engendrará ciudadanos iguales a los dioses y ella sola amurallará sus siete montes, afortunada por la prole de sus ciudadanos.»⁴²

42. Virgilio, *Eneida*, traducción de Miquel Querol, Iberia, Barcelona 1995.

Después el rey, sacerdote y legislador (808-812):

*Quis procul ille autem ramis insignis oliuae
sacra ferens? Nosco crines incanaque menta
regis Romani, primam qui legibus urbem
fundabit, Curibus paruis et paupere terra
missus in imperium magnum...*

«¿Y quién es aquel que está allí lejos distinguido con el ramo de olivo llevando las sagradas ofrendas? Reconozco los cabellos y la canosa barba del rey romano que será el primero en asegurar la ciudad con leyes, y que desde su humilde Cures y desde una pequeña tierra pasará a regir un gran imperio...»

7. Júpiter y sus huéspedes obcecados

El Júpiter primitivo, esas tenues entidades que son *Dius Fidius* y *Fides* no ocupan en solitario el primer nivel de la religión. Como vimos, cuando Plutarco habla de la devoción de Numa por *Fides*, asocia a la diosa al dios Término, el dios mojón, que hace respetar las fronteras de los bienes, lo que no es más que una forma de *fides* usual entre vecinos sedentarios. Por otra parte, una tradición prometedora explica cómo y por qué este Término, emparejado con otra entidad, *Juventas*, resulta tener una capilla en el mismo templo de Júpiter Capitolino.

Se trata en efecto de una pareja colaboradora, aunque a veces los autores que hablan de ella sólo mencionan uno de los dos términos —por conveniencias del contexto o por mor de brevedad. Esta es la leyenda (Denys de Halicarnaso 3, 69, 5-6; Florus 1, 7, 9; etc.). Cuando Tarquino decidió instalar a Júpiter en el Capitolio, se preguntó a los dioses que poseían *fana* o *sacella* en la colina si querían ceder su sitio al principal entre ellos. Todos aceptaron, a través de la voz de los augures, salvo *Juventas* y *Término*. Los intérpretes de los pensamientos divinos declararon que esa *contumacia* era motivo de regocijo: los dos obstinados garantizarían a Roma, con diversos matices según las variantes, eso mismo que expresaban sus nombres, una eterna juventud, la estabilidad en su emplazamiento. Los romanos se regocijaron pues y

Júpiter alojó para siempre a estos huéspedes, estos supervivientes de otra época, en la morada donde, Muy Bueno y Muy Grande, declaraba su supremacía sobre todas las cosas.

Existen pruebas de que la leyenda es antigua, prerromana, en lo que concierne a Juventas, pues la Irlanda precristiana conocía una versión que sencillamente tenía peor final para el dios soberano, *Dagda (Dagdé)*.⁴³ El relato historicificado muestra primero a Dagda distribuyendo a los Tuatha Dé Danann —los antiguos dioses— los *síde*, las colinas del valle de la Boyne donde seguirán viviendo, normalmente invisibles, entre los hombres que acaban de invadir la isla, y él mismo se adjudica una de estas colinas. En la distribución, olvidó al dios llamado In Mac Óc, el Hijo Joven,⁴⁴ su propio hijo. Éste se presenta en su casa y le pide hospitalidad (literalmente «el préstamo» —de su casa) «día y noche», *iasacht lá ocus aidche*. Dagda comprende «hospitalidad para el presente día y la noche siguiente», y lo recibe. Pero transcurrido el plazo, cuando quiere despedir al Joven, éste replica que recibió «día y noche», es decir, la totalidad del tiempo. Dagda debe abandonar el lugar. Ese túmulo llamado «Palacio (o Casa) del Mac Óc» es célebre en la leyenda: es una de las representaciones, o al menos uno de los accesos, al otro Mundo donde los muertos viven felices. El Mac Óc también se ocupa de los vivos, pero no de todos. Fiel a su nombre, en los conflictos que oponen a «jóvenes» y «viejos», siempre interviene en favor de los primeros. Cuando los druidas anuncian a Dare que morirá cuando su hija dé a luz, éste toma todas las precauciones para impedir que su hija encuentre a un hombre. Mac Óc se encarga de que se quede embarazada y el temido niño nacerá, —también es cierto que con una barba rizada y el pelo largo como dos brazos, porque los druidas consiguieron «atar» el cuerpo de la madre durante nueve años.⁴⁵

43. *ZCeltPh.* 19, p. 55; cf. *Tochmarc Etáine* (ed. O. Bergin y R. I. Best, 1938), 15, donde se trata del *síd* de Elcmar. Numerosas variantes, p. e. el poema de Cináid úa Hartacáin: L. Gwynn, *Ériu* 7, 1914, p. 210-212. Véase mi antiguo artículo «Jeunesse, éternité, aube», *Annales d'histoire économique et sociale* 10, 1938, p. 289-301 (especialmente p. 293-295), y A. y B. Rees, *Celtic Heritage*, 1961, p. 88-89.

44. Óc de **juyn-ko-*; el nombre a menudo es alterado por *Mac ind Óc* «Hijos de los Jóvenes».

45. P. e. *RC.* 38, 1920-1921, p. 238-239 (texto del Book of Leinster, p. 319 a. b., citado por J. Vendryes).

La célebre historia de Diarmaid y Gráinne, conocida gracias a varios textos antiguos y muchas baladas, es esencialmente una rivalidad del «joven» y el «viejo»: el viejo Finn se casó con la bella Gráinne, pero ésta fue raptada por el sobrino de Finn, Diarmaid, cuyo padre putativo era Oengus (otro nombre de Mac Óc); el resultado es una persecución, un conflicto, en el curso del cual cada una de las partes encuentra a sus auxiliares naturales; el texto publicado por Kuno Meyer es típico a este respecto: una anciana, incitada por Finn quien le promete tomarla como única esposa, traiciona a Diarmaid y tiende una trampa a los enamorados fugitivos, pero cuando Finn se dispone a apresarlos, cerca de la costa aparece un salvador providencial con una barca y los recoge; ese hombre, vestido con un bello manto dorado, es Oengus, el Mac Óc.

El politeísmo irlandés sólo sobrevivió en relatos novelados donde se diluye la antigua teología de los personajes. No obstante, como en muchos otros casos, la doctrina se deja entrever. Dagda, dios soberano, fue el jefe de los Tuatha Dé Danann mientras esos dioses fueron «actuales». El Mac Óc, dios de la generación siguiente y protector de los jóvenes, se incrusta en su casa hasta el extremo de obligarle a marchar. A este respecto la intriga es inversa a la anécdota romana: Dagda, el Dios Bueno, es anterior, en el túmulo, al Hijo Joven y el Hijo Joven lo echa a perpetuidad, mientras que en el Capitolio, Júpiter es posterior a la diosa Juventud y simplemente está obligado a conservarla a perpetuidad en su nuevo santuario, sin por ello renunciar él. Este vuelco quizás es debido a que el acontecimiento irlandés ocurre cuando los dioses, incluido su jefe Dagda, desaparecen como ocupantes visibles de Irlanda, donde sólo permanecen en estado de genios, de «hadas», mientras que el acontecimiento romano ocurre cuando la construcción del templo capitolino consagra, aumenta, hace patente la majestad del principal dios. A pesar de esta inversión, ambos relatos, que oponen al dios soberano con la divinidad protectora de la juventud, a la que dan la última palabra, son demasiado análogos para ser independientes. Así queda asegurada la antigüedad de la *contumacia* de Juventas. Pero ¿cuál es su sentido? o más bien, puesto que ambos personajes sólo comparten una leyenda que justifica un mismo alojamiento excepcional ¿cuál es el sentido de la *contumacia* de Juventas y de Término?, ¿y de la vinculación de éstos con Júpiter? ¿Cuál es la relación de esta abstracción y este objeto en el ámbito del dios soberano?

8. Término

En cuanto a Término, la interpretación es inmediata. Es el dios del mojón, de la demarcación entre propiedades (Ovidio, *Fastos* 2, 642: *separat indicio qui deus arua suo*) o, en asuntos internacionales, entre el *ager Romanus* y sus vecinos. Por extensión es el garante de la feliz paz interior y exterior que resulta del respeto de los límites. El día de los Terminalia (23 de febrero), un rito expresa las bondades de esta división regular, estable, pacífica, de esos bienes por excelencia que son las tierras para los campesinos latinos (*ibíd.* 645-646):

*Te duo diuersa domini pro parte coronan
binaque sarta tibi binaque liba ferunt.*

Los dos señores (de dos terrenos contiguos) te coronan cada uno desde su lado, trayéndote sendas guirnaldas y sendas tartas sagradas.

A quien lo honra, Término evita la rapiña, la usurpación, el pleito (659-660):

*Tu populos urbesque et regna ingentia finis,
omnis erit sine te litigiosus ager.*

Tú delimitas a los pueblos, las ciudades y los reinos extensos.
Los campos sin ti serían puro litigio.

Más arriba leímos los considerandos que se supone condujeron a Numa a establecer el culto a Término al mismo tiempo que el de Fides: la oposición resultante entre Rómulo y Numa es la de la avidez agresiva frente a la paz leal o, como dice Plutarco, de la *δύναμις* y la *δικαιοσύνη*. En esta concepción del bien poseído reconocemos la luz del concepto védico de *bhāga*. Simplemente, en el *R̥gVeda*, el lote, *bhāga*, igual que el botín, el envite designado por *āṃsa*, concierne principalmente a los «bienes animados», una riqueza en ganado, mientras que Término atribuye terrenos, principal posesión en una sociedad sedentarizada.

9. *Juventas*

Juventas (-ta, -tus) es más compleja. Ante todo, como el Mac Óc, protege a los jóvenes, pero no en sus pasiones y empresas amorosas como hace el Mac Óc de la literatura; más bien en el estatuto de deberes y derechos que será el suyo mientras se cuenten entre los *iuvenes*: los chicos de diecisiete años que abandonan la toga, pretexto para la toga viril, le ofrecen sacrificios; por ello Tertuliano (*Ad nationes* 2, 11) la define *dea nouorum togatorum*, fórmula confirmada por Cicerón (*Ad Atticum* 1, 18, 3) quien habla de *anniversaria sacra Juuentatis* y por Verrio Flaco (Paul, p. 92 L¹ = p. 226 L²) quien habla de *Juuentatis sacra pro iuuenibus instituta*; y también por el hecho de que el 18 de octubre, día en el que Augusto tomó la toga viril, comporta en el calendario (Cumes) una *supplicatio Spei et Juuentati*.

Pero *Juventas* no sólo es la protectora, en orden disperso, al azar de los nacimientos, de los innumerables *iuvenes* de Roma, sino también de los *iuvenes* como clase de edad y, ante todo, como la parte más útilmente movilizable de la población.

El analista Pisón atribuyó a Servio Tulio una forma arcaica de censo que Denys de Halicarnaso (4, 15) conservó en forma de tabla y de la que los historiadores modernos prescinden con demasiada facilidad. Según Denys (§ 4) para conocer anualmente el número de los *uiri*, de las *mulieres* y de los *impuberes* que componen el pueblo romano, el rey ordenó a los ciudadanos de cada *pagus*, reunidos el día de los Paganalia, abonar —menudo anacronismo— tres tipos de moneda según esas tres categorías. Añade, y esto viene de Pisón, que Servio prescribió también que se abonase una moneda al tesoro de Juno Lucina por cada nacimiento; por cada fallecimiento, al de Venus *in luco* (Lubitina o Lubitina, antigua diosa de los muertos cuyo nombre fue emparentado con el verbo etrusco *lupu* «ha muerto (?)») y, por cada joven que toma la toga viril, al de *Juventas*, sin duda la *Juventas* alojada en una capilla del templo de Júpiter O.M. Y concluye: «De este modo el rey podía saber cada año el número total de *romanos* y cuántos de ellos estaban en edad militar», καὶ τίνας ἐξ αὐτῶν τὴν στρατεύσιμον ἡλικίαν εἶχον.

Como vemos, *Juventas* se ocupa de la sociedad en lo que le asegura fuerza y duración, el conjunto siempre renovado de los *iuvenes*. Las

nociones de censo de la población movilizable, de movilización virtualmente permanente en estas tablas actualizadas son características de la civilización romana, al menos bajo las formas elaboradas que revisten en la literatura. Juventas también garantiza un servicio parecido, aunque de alcance social más restringido, al que Aryaman, protector de la sociedad Ary, asume en el RgVeda. Aryaman conserva la cohesión y duración de una sociedad que seguramente no es pacífica, pero que no alberga en lo civil la armadura perfeccionada de las centurias. Como vimos, sus medios son las alianzas matrimoniales, la hospitalidad, la generosidad, todos los lazos poderosos pero flexibles de la fraternidad obligatoria.⁴⁶ Con Juventas, Roma cuenta para su cohesión con una organización militar que en los principales comicios también es la organización política.

Los *iuuenes* no sólo constituyen lo esencial de la población movilizable. También son la parte germinal de la población y, por ello, garantizan su renovación indefinida. Entre el impúber y el impotente, entre el *puer* y el *senex*, o incluso el *senior*, el *iuuenis* es quien, de generación en generación, prolonga a Roma, le da no sólo la ἀκμή del momento, la vitalidad presente, sino también, con la procreación para la que es apto, esa sucesión de ἀκμαί que constituye la *aeternitas*.⁴⁷ El *iuuenis* es tanto núbil como movilizable, combate pero se reproduce, es *miles* y es *genitor*. Cuando al final de su quinto libro Tito Livio relata las horas de angustia de los romanos preparándose para la llegada de los galos de Brennus,⁴⁸ los muestra amputándose su sociedad, conservando sólo lo necesario para que sobreviva y se desarrolle de nuevo (5, 39, 9; 40, 1):

Como no había esperanza alguna de que la ciudad pudiese ser defendida con tan escasos efectivos como quedaban, se acordó que, juntamente con las mujeres e hijos, los jóvenes en edad militar y los senadores más vigorosos se retiraran a la ciudadela y

46. Véanse más arriba, pp. 100-108.

47. Sobre el parentesco etimológico de *aeuum* y *iuuen-*, véanse É. Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité», *BSL*. 38, 1937, p. 103-112, y mi obra «Le plus vieux nom arménien du jeune homme», *ibid.* 39, 1938, p. 185-192.

48. *ME*. III, p. 222-228.

al capitolio, y, trasladados allá armas y trigo, desde aquellas posición fortificada defendiesen los dioses, los hombres y el nombre de Roma... Después, sus palabras de aliento [las de los ancianos destinados a la muerte] se dirigieron a la columna de jóvenes a los que acompañaban en dirección al capitolio y la ciudadela, encomendando a su valor y juventud la suerte, cualquiera que fuese, que le quedara a la ciudad que, a lo largo de trescientos sesenta años, había vencido en todas las guerras.⁴⁹

Esta *iuuentus militaris*, estos *iuuenes* con su *uirtus* y su *iuuenta* son más que un ejército: junto a *coniuges, liberi* y senadores todavía vigorosos, son la sociedad romana reducida a lo esencial, la garantía y el medio del porvenir. Paisaje romano, paisaje heroico y patriótico, en el que reconocemos las principales funciones de Aryaman, incluida la de hacer durar la sociedad aria conservando no sólo a los hombres, sino también a las esposas, depositarias de fecundidades legítimas. En esta circunstancia, la *iuuentus* romana mantuvo su promesa que la *contumacia* de «su» diosa hizo a sus antepasados. No es casualidad, sino armonía, que el Camilo de Tito Livio concluya así el discurso con el que disuade a sus conciudadanos de abandonar las ruinas de Roma por las casas intactas de Veyés (5, 54, 7):

«El Capitolio está aquí, donde en otro tiempo fue encontrada una cabeza humana y se predijo que allí estaría la cabeza del mundo y el centro del imperio; aquí, cuando fue liberado el Capitolio de acuerdo con los augurios, Juventas y Término no se dejaron desplazar, con la mayor alegría por parte de vuestros padres. Aquí está el fuego de Vesta, aquí los escudos enviados desde el cielo, aquí los dioses todos, propicios si os quedáis... »

Hermoso texto que asocia las dos divinidades menores con lo más elevado de la religión: Júpiter mismo, por su templo capitolino y el prodigio de su cabeza, el escudo que hizo caer sobre Roma y que los salios de Marte y Quirino administran con las copias que lo protegen;

49. Tito Livio, *Historia de Roma*, traducción de José Antonio Villar Vidal, Gredos, Madrid 1990.

por último, Vesta en su hogar perpetuo. Así como⁵⁰ Aryaman y Bhaga, lugartenientes de Mitra en los dos ámbitos homólogos a los suyos —la preservación de la sociedad de hombres aryas, el reparto de bienes en esta sociedad— son a la vez menores respecto al gran dios y soberanos con él respecto a los demás dioses, del mismo modo Juventas y Término son menores respecto al dios *rex* que los alberga, pero participan en su majestad, hasta el punto de que en ocasiones se grabaron inscripciones dedicadas a Júpiter Juventas y Júpiter Término. Con motivo de las Terminalia, Ovidio (*Fastos* 2, 667-672) opone acertadamente al dios mojón con la *deorum cuncta turba*, con la masa, el común de los dioses:

*...et magno cum Jove templa tenet;
Nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera cernat,
exiguum templi tecta foramen habent.*

Ocupa el mismo templo que el gran Júpiter. Ahora además, para no ver por encima de sí nada que no sean las estrellas, el techo del templo tiene una pequeña claraboya.

10. Desarrollos

El enraizamiento de Roma en su emplazamiento orientó a los dos socios de Júpiter de modo distinto al del ṚgVeda en el caso de Aryaman y Bhaga, al del Avesta en el de Sraoša y Aši. La articulación «hombres ~ bienes» casi desaparece ante otra, «duración ~ estabilidad» y, finalmente, «tiempo ~ espacio». Esta evolución, que de hecho nunca culminó en una construcción filosófica, sin duda empezó cuando la tercera divinidad del grupo adoptó la naturaleza y el nombre del mojón, es decir, debió proteger parcelas de tierra en lugar de propiedades móviles. En la India, en Irán, ni Bhaga ni Aši podían evocar el espacio, y son más bien Aryaman, dios protector de los pueblos aryas, y Sraoša, espíritu protector de las comunidades mazdeicas,

50. No esperen que diga que Juventas «es» Aryaman: ocupa el lugar homólogo al suyo en el equipo soberano, desempeña algunas de sus funciones, pero también otras propiamente romanas relacionadas con su nombre.

quienes, al mismo tiempo que una larga duración en el tiempo, garantizan un mínimo de estabilidad en el espacio. La especificación «terminus», quizás efecto de una influencia etrusca,⁵¹ distinguió y repartió mejor teológicamente los dos cuadros principales de la percepción y la actividad humanas.

El desarrollo de la vocación imperial de Roma (*tu regere imperio populos Romane memento*) provocó un cambio mayor, una verdadera conmoción, al menos en lo que concierne a Término: una «extensión en el universo», comparable a la que el imperialismo mazdeico produjo, no en la realidad política sino en la ideología, en el caso de Sraoša y Aši: mediante las buenas y malas retribuciones que siguen a la muerte de los individuos, Aši tiene un alcance casi infinito, desemboca en la eternidad; Sraoša, en principio patrón de la sociedad fiel por oposición a las demás, se convierte en el amo de todo el mundo corpóreo: todo lo que no es fiel es de hecho condenado, rechazado, y todo lo que es bueno es, al menos virtualmente, fiel. En Roma, estos aleccionamientos son temporales: Juventa, más generosa que los doce pájaros de Júpiter, promete a Roma *firma omnia et aeterna* (Florus 1, 7); Término desaparece como mojón en la célebre fórmula con la que Ovidio orna la descripción de los ritos de su fiesta (*Fastos* 2, 679-684):

*Est uia quae populum Laurentes ducit in agros
quondam Dardanio regna petita duci:
illa lanigeri pecoris tibi, Termine, fibris
sacra uidet fieri sextus ab urbe lapis.
Gentibus est aliis tellus data limite certo,
Romanae spatium est urbi et orbi idem.*

Hay un camino que lleva a la gente a los campos laurentes, el reino que el caudillo dardiano buscó en otro tiempo; en el sexto miliario desde la ciudad se celebra por ese camino una ceremonia por ti, Término, con las vísceras de una oveja lanuda. Los demás pueblos tienen cada uno una tierra dada dentro de límites

51. Véase la bonita memoria de Giulia Piccaluga «Vegoia», p. 133-150 de *Minutal, saggi di storia delle religioni*, 1974. Del mismo autor, *Termino, I segni di confine nella religione romana*, 1974.

fijos; el espacio de la ciudad de Roma es el mismo que el del mundo.

Al revelar a Venus las posibilidades futuras del pueblo de su desgraciado hijo, el mismo Júpiter evoca con una doble negación ese estado último de las esperanzas romanas (*Eneida* I, 275-279):

*Inde lupae fuluo nutricis tegmine laetus
Romulus suscipiet gentem et Maortia condet
moenia Romanosque suo de nomine dicet.
His ego nec metas rerum nec tempora pono
imperium sine fine dedi...*

Rómulo, cubierto con la piel de una loba, su nodriza, fundará un nuevo pueblo a quien pondrá su nombre y edificará la ciudad de Marte. La pujanza y duración de este imperio no tendrá límites.

La especificación del dios que vigila el reparto de los bienes como un mojón sólidamente enraizado hace que Roma no pueda conservar, en ese fragmento de teología, lo que constituye el inseparable anverso del dios del «lote», lo que los indios de tiempos de los Brāhmaṇa expresaban con el dicho «Bhaga es ciego». Término corre el riesgo de ser violado, de ser desplazado por la mano del hombre, pero carece de fantasía, no se planta al azar y no baila de noche como los espíritus fatuos. Este aspecto de Bhaga es encarnado por Fortuna, planteando el oscuro problema de su propio origen; ¿diosa nacional o diosa prestada? En todo caso, diosa latina cuyas estrechas relaciones con Júpiter están atestiguadas entre otros latinos. El caso más significativo es el de la Fortuna de Preneste,⁵² para quien se reconstituye el mismo misterio, el mismo enunciado enigmático que *RV.* 10, 72, 3-5 aplica no a Bahga, sino a otro soberano menor, uno de los que fueron asignados a la «mitad Varuṇa» de la soberanía para equilibrar los de la «mitad Mitra», Dakṣa.⁵³ Éste, personificación de la energía en acción, es en efecto uno

52. *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, p. 71-98; *FR.*, 1975, p. 238-249.

53. Véanse más arriba, pp. 99, 116.

de los Āditya, uno de los hijos de Aditi, la «no atada»; pero el poder que alberga el concepto de una energía semejante lo sitúa también en el origen de todo, incluido de Aditi. Los poetas védicos aceptan, meditan esta contradicción.⁵⁴

De Aditi nació Dakṣa,
y de Dakṣa Aditi.

Pues Aditi nació,
Oh Dakṣa, ella que es tu hija.
Después de ella nacieron los dioses,
los bienaventurados, los inmortales emparentados...

Así, la energía masculina creadora y la fuerza femenina indeterminada no se repartieron el origen de las cosas: son homenajeadas en un condominio enigmático en el que el antes y el después, el primer engendramiento y el primer nacimiento pertenecen a los dos. Siguiendo prácticamente el mismo díptico, en Preneste se articula por una parte la Fortuna *Primigenia*, «primordial», repartidora de suertes, con el Júpiter *puer* a quien amamanta, y por otra a Júpiter con Fortuna, su hija, *Jouis puer*, o como dice la inscripción más antigua, *Diouo fileia*. Pero en Roma este enigma no tiene equivalente y los romanos que deseaban consultar las suertes de la Primigenia debían acudir a Preneste.

11. Otra revelación sobre Quirino

Por su especificación en Juventas, la divinidad protectora de la colectividad tiene un ámbito más limitado que el Aryaman indio: no todos los ciudadanos, sino los ciudadanos más interesantes para el Estado, los que son capaces de combatir y procrear. Quizás esta limitación sea una consecuencia, una repercusión de la representación que los romanos impusieron a la tercera función en la tríada primitiva Júpiter Marte Quirino. Al final de estas listas canónicas que deben resumir en algunos nombres divinos la estructura de las tres funciones, el tercer

54. Véanse más arriba, p. 116s.

nivel, multiforme por esencia y muy parcelado, nunca es representado del todo: los autores de las listas sólo debieron retener un aspecto y dejar los demás en la sombra, a riesgo de sacarlos a la luz en variantes circunstanciales. Los romanos y los umbríos de *Īguvium* no eligieron para este oficio a ninguna de las divinidades inmediatamente vinculadas a un aspecto de la fecundidad; prefirieron al dios de la totalidad social organizada, **Couirino-*, **Vofiono-*, noción que de algún modo pertenece a la tercera función: el gran número de hombres —que los cuadros védicos a menudo ponen en paralelo con un gran número de caballos y vacas— era un testimonio y un medio de prosperidad, el resultado de una buena fecundidad y también de una paz estable, todas las ventajas esenciales en esta tercera función, algunas de las cuales son expresadas más directamente en variantes ocasionales de la lista canónica (Júpiter Marte Ops en la Regia; Júpiter Marte *Flora > Venus como patronos de carros en liza). Los rituales sin duda atribuyen a Quirino las mismas preocupaciones: el flamen Quirinalis sólo tiene oficios conocidos al servicio del grano y en las fiestas consagradas no a su dios, sino a divinidades agrícolas (Robigalia, Consualia) y los Quirinalia mismos «coinciden con» la fiesta de clausura de la torrefacción del grano. No obstante, el nombre de Quirino se refiere a otra cosa: la colectividad de los *uir* organizados en los *curiae* (**couiria-*); es el dios de los romanos en tanto que *Quirites* (**couirit-*), conjunto coherente de estas *Virites*, «individualidades» (cf. *uiritim*), que la ciencia pontificia asociaba a Quirino como asociaba a Marte las *Moles*, «masas indiferenciadas» actuando como fuerza. Como resultado, el concepto divino que por su nombre debía ser el equivalente más exacto de Aryaman acabó en la tercera función y sólo dejó disponible para la primera, como auxiliar de Júpiter en la protección de las personas, a una divinidad que expresaba y lideraba a la élite de edad y no a la masa, las *iuuēnes* entre los Quirites. De hecho, la unidad de todo este conjunto es en parte restablecida, en el plano de la «historia», por la ideología de Rómulo y la relación simultánea de este *iuuēnis* por excelencia con Júpiter en tanto que rey y con Quirino en tanto que antepasado divinizado.

En la India, Aryaman conservó en el primer nivel, junto a Mitra, a la totalidad de sus fieles, todos los Aryas. Ciertamente, en su ámbito de actuación, varios departamentos (patronazgo del don, de las uniones conyugales, de la libre circulación) van de la mano con la abundancia y

la fecundidad, y la paz que establece en las relaciones sociales favorece la prosperidad. Pero el tercer lugar en las agrupaciones representativas de las tres funciones no lo ocupa él sino los Nāsatya de servilismo ilimitado o sustitutos circunstanciales de los Nāsatya (Pūṣan, dios del ganado; Sarasvatī, diosa de las aguas y los ríos...). La amplitud del corpus védico permite no obstante hallar pasajes que muestran cómo podría haber desempeñado el papel de Quirino en estas agrupaciones. Es el caso de *AV. 3, 14* utilizado para obtener la prosperidad del ganado. De las seis estrofas del himno, sólo la segunda invoca a dioses, repartidos en las tres funciones (en el orden 3, 1, 2): son Aryaman con Pūṣan (dios de los rebaños), Bṛhaspati (dios de los sacerdotes), Indra (el dios guerrero en tanto que *dhanamjayá* «conquistador de riquezas»).

12. Término y Numa, iuuenes y Rómulo

Sin duda podemos dar cuenta brevemente de una importante diferencia entre los lugartenientes de Mitra y los huéspedes capitolinos de Júpiter recordando que desde siempre Júpiter confisca los dos aspectos varuṇiano y mitriano, de la Soberanía y sólo deja al pálido Dius Fidius un reflejo del segundo. Mientras que Aryaman y Bhaga están ambos íntensamente unidos a Mitra, y prácticamente sólo tienen relación con Varuṇa a través de Mitra, Término y Juventas se alinearon más bien, el primero en el aspecto «pompiliano», dial de la Soberanía, y la segunda en su aspecto «romúleo», propiamente joviano.

Por una parte, Término, antes de la época de las grandes conquistas, se ajustó a su función apacible y pacífica de protector de los límites que tanto irritaba a Rómulo, impaciente por aumentar sus posesiones, mientras Numa, al contrario, lo honraba con el mismo rango que la *fides*.

Por otra parte, en Rómulo se manifiesta el *iuuenis* por excelencia y el papel histórico de sus Celeres es comparable a los jóvenes guerreros celestiales del R̥gVeda, los Marut, en quienes Stig Wikander reconoció la proyección mítica de un «Männerbund» arya. La principal *sodalitas* que se supone legó a la posteridad es la de los Lupercos, que pretende

imitar una *iuuentus* salvaje todavía más antigua. La restauración del abuelo albano, el rapto de las sabinas, el duelo contra Acrón son actos de *iunior*, mientras que el fondo del carácter y la obra de Numa es la *gratuitas* y el primer sacerdocio que instituye tras suprimir los Celeres es el *flamonium* de los tres grandes *flamini*, de estatuto tan exigente que, en su época de mayor esplendor, la colación del primero de los tres servirá para transformar en digno senador a un *iuuenis* hasta entonces muy ocupado en calaveradas (Tito Livio 27, 8). Todo ocurre pues como si en Roma la filiación más completa de un dios homólogo a Aryaman, protector de la nacionalidad arya, hubiese pasado a Quirino, protector del pueblo de los Quirites, al tiempo que abandonaba la zona de la Soberanía para representar, de forma incompleta pero legítima, el tercer nivel en la lista canónica de los dioses de las tres funciones; en el primer nivel sólo habría dejado la parte de sus Quirites más útil para la defensa, el desarrollo y la duración de Roma, los *iuuenes*, es decir los romanos de cada generación que están bajo el control y el cuidado de Juventas y constituyen el grueso de las legiones.⁵⁵

La reorganización de la teología de la Soberanía que tuvo lugar en Roma es fácil de exponer en una tabla:

55. En su mitología, la India sacó de la colectividad general a los «jóvenes» en tanto que «el conjunto o la élite de los posibles combatientes», pero a nivel de la segunda función: son los Marut, que no tienen relación particular con Aryaman (tampoco con los ViṣveDevāḥ); su nombre parece emparentado con el de los *márya* indoiranios, «jóvenes dados a los excesos» (cf. gr. μεῖραξ, etc): S. Wikander, *Der arischer Männerbund*, 1938.

CAPÍTULO V

Los dioses soberanos de los escandinavos

Según Marcel Granet, dado a provocadores atajos, desde las costas de Irlanda hasta las de Manchuria sólo existía una civilización. Afirmaba con ello que desde la prehistoria ningún obstáculo natural había impedido las comunicaciones, eruptivas u osmóticas, de un extremo al otro de la gran llanura de Eurasia del Norte, sólo dividida por la cordillera de los Urales, fácil de cruzar. En cuanto a los indoeuropeos, es un hecho que las ramas septentrionales de la familia presentan, respecto a las meridionales, varios rasgos originales que recuerdan a los que observamos desde los finougrianos hasta los tungusos. Lo más sorprendente es la importancia que adoptaron formas más o menos puras de chamanismo: los mismos druidas, tan conservadores en otros aspectos, disponían de técnicas que no imaginaban los brahmanes y Ódinn, colgado de un árbol durante nueve días, tiempo suficiente para suscitar los runas, habría sorprendido a Varuṇa.

Examinemos las cosas de más cerca. Como es previsible, los celtas son los que participan menos en este continuum norte-eurásico. El lugar que conservó entre ellos el *rīx*, la amplitud y el poder del cuerpo sacerdotal, la conservación de un vocabulario religioso, jurídico y moral emparentado con el de los itálicos y los indoiranios, hacen de ellos los testigos de lo que a veces llamamos el fondo periférico indoeuropeo. Al contrario, los germanos, los bálticos, los eslavos e incluso los escitas despliegan una suerte de frente común: en su caso, los poderes políticos son menos claros y no funciona ningún gran cuerpo sacerdotal; la religión pública atañe en lo esencial al jefe del grupo, padre de familia o cabeza de la tribu; la sociedad misma forma un conjunto en el que las distinciones, tan marcadas entre la mayoría de los demás indoeuropeos, son atenuadas. Todo ello tiene forzosamente efectos sobre la organización de la ideología. Así, en la tradición rusa, aquél de los tres héroes «de antes de la historia» que representa a la primera función, Volx o Vol'ga es a la vez chamán y príncipe guerrero; a la cabeza

de su *družina*, realiza prodigiosas hazañas no tanto por su valor como por su magia, su astucia, su don de las metamorfosis, en resumen, por lo que H. M. Chadwick y N. Kershaw Chadwick llaman «his intellectual gifts and protean character».¹ Y estos términos podrían aplicarse al Óðinn de los escandinavos.

En este libro me limitaré a observar la teología de los germanos cuyas características generales, además de la intrusión del chamanismo, son las siguientes.

1. Tres características de las religiones germánicas

1.º Ante todo, la segunda función, las necesidades y la moral de la guerra penetraron profundamente en la primera, la soberana. No la suprimieron ni anexaron, a pesar de la rivalidad que según Tácito enfrentaba al «dux» y al «rex», sino que la impregnaron y torcieron en su propia dirección. Este desarrollo ya es patente entre los germanos continentales que conoció César, en la linde con los países célticos; allí incluso se agravó por una degradación de la tercera función, al menos en su forma más imperiosa, la agricultura.² Los germanos septentrionales no compartieron este desprecio por las actividades agrícolas pero también entre ellos la guerra, las virtudes y las técnicas que comporta marcaron profundamente a la función soberana.

2.º Quizás por un efecto de esta exaltación de la violencia heroica, con lo que la prepara y lo que la sigue, el conjunto de la religión, a juzgar por su forma escandinava, comporta un carácter inquieto, trágico, pesimista, del que ni los celtas ni los itálicos, ni los indios védicos —sin mencionar a los indios posteriores— presentan equivalente alguno. El Varuṇa de los himnos sin duda es inquietante y los hombres tienen motivos para temerlo; al menos pueden prever, comprender y, por tanto, gracias a una atenta rectitud, evitar sus castigos. Por su parte, a Óðinn le gusta engañar, depone a quienes se creían sus favoritos y, en sus conductas caprichosas, a veces crueles, no se refiere visiblemente a ningún sistema de reglas perceptible a los hombres. En general, las di-

1. *ME.* I², p. 624-628.

2. *De bello Gallico* 6, 21-22.

vinidades escandinavas y sin duda las de los germanos del continente, son muy cercanas moralmente hablando a la humanidad turbulenta que las honra. Permanecen cautivas de pasiones erigidas en valores, cuyas consecuencias se desarrollan en una mitología que quizás deba a este interés novelesco el haber supervivido literariamente a la gran conversión.

3.º Por último, la teología escandinava, como la irania, comporta una dimensión que no aparece ni en Roma ni en los Vedas, pero que ya era indoeuropea a juzgar por las religiones celtas, el mazdeísmo y la mitología paravédica que se desarrolla, transformada en «historia», bajo la intriga del Mahābhārata: la escatología. La historia del mundo tiende hacia una ruptura, una destrucción seguida de un renacimiento y, a ambos lados de esta crisis, se oponen los dioses, dos generaciones de dioses: por una parte, lucha contra esos antidioses que son los gigantes y los monstruos, pero también mediocridad de caracteres, debilidad de ideales; por otra parte, paz cósmica, pureza, virtud.

¿Qué fue de la tabla teológica de las tres funciones? ¿Qué orientación recibió la primera? Desde hace casi cuarenta años, varios estudios han intentado responder a estas cuestiones fundamentales. Al principio el trabajo fue entorpecido por la necesidad de compatibilizar la exploración, la exposición y controversias a veces muy intensas. Hoy en día parece que hemos obtenido lo esencial. Me limitaré aquí a resumirlo remitiendo a algunos libros en las que estas opiniones fueron justificadas frente a los defensores de otras concepciones y progresivamente mejoradas: por mí mismo, en la primera parte de *Loki* (1948), en *Les Dieux des Germains*, 1959 (edición inglesa corregida, con apéndices, *Gods of Ancient Northmen*, Univ. of California Press, 1973) y en *Du mythe au roman, la Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii, et autres essais*, 2ª ed. 1970 (edición inglesa, *From Myth to Fiction*, Univ. of Chicago Press, 1973); y las visiones generales de Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª edición, I-II, 1956-1957, el Sr. Werner Betz «Die altgermanische Religion», en *Deutsche Philologie im Aufriß*, 2ª edición, 1961, col. 1547-1646, y el Sr. Renault-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*, 1972.

2. La tríada de los dioses de Upsal

En Escandinavia, en el sistema teológico que funciona antes de la catástrofe y la renovación cósmicas, las tres funciones son representadas por el grupo de los tres grandes dioses que dominan el conjunto de los mitos y leyendas y que figuran, como grupo, en diversas fórmulas. En Suecia, en Upsal, estos dioses poseyeron hasta el final del paganismo un templo común que Adán de Bremen pudo describir, junto a ciertas ceremonias que allí tenían lugar, gracias al testimonio de viajeros alemanes que lo visitaron. Aunque el texto, denso y preciso, se esfuerce en definir diferencialmente a Ódinn, Þórr y Freyr, sacando a la luz su originalidad, por su brevedad no hace justicia a la compleja dimensión de cada cual.³

La nación de los Suenos tiene un templo célebre, llamado Ubsola, situado no lejos de la ciudad de Sictona. En este templo, totalmente ornado de oro, el pueblo venera a tres estatuas de dioses; Thor, el más poderoso, se sienta en medio, entre Wodan y Frico. Los significados de estos dioses son los siguientes: Thor —dicen— preside la atmósfera y gobierna el trueno y el rayo, los vientos y las lluvias, el buen tiempo y la cosecha; el segundo, Wodan, es decir, el Furor, dirige las guerras y otorga al hombre

3. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 4, 25-27; texto citado en F.-R. Schröder, *Quellebunch zur germanischen Religionsgeschichte* (Trübners philol. Bibliothek, 14), 1933, p. 103-104:

25... *Nunc de superstitione Sueonum pauca dicemus.*

26. *Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum ab Sictona civitate. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medio solum habeat triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco. Quorum significationes eiusmodi sunt: «Thor inquit, praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus.» Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. Wodanem vero sculpunt armatum, sicut nostri Martem solent; Thor autem cum sceptro Jovem simulare videtur...*

27. *Omnibus itaque diis suis attributos habent sacerdotes, qui sacrificia populi offerant. Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.*

coraje contra sus enemigos; el tercero, Fricco, procura a los mortales la paz y el placer; su ídolo posee un miembro enorme. Wodan es esculpido armado, como nuestro Marte, mientras que Thor, con un cetro, parece imitar a Júpiter.

Todos sus dioses tienen asignados sacerdotes que ofrecen los sacrificios del pueblo. Si la peste y el hambre amenazan, hacen libación al ídolo de Thor; en caso de guerra, a Wodan; si deben celebrarse bodas, a Fricco.

Sin duda estamos ante un error de interpretación en la jerarquía de los personajes. Acostumbrados a la disposición clásica donde lo central es lo principal, los viajeros hanseáticos hicieron de Thor el *potentissimus* e interpretaron su martillo como un cetro,⁴ el cetro de Júpiter, aje-no sin embargo al simbolismo escandinavo. Otros testigos también asimilaron a Thor con Júpiter, pero sólo en tanto que dios de la tormenta, no como jefe de los dioses: el martillo que sostiene manifiesta al rayo y el trueno, *tonitrus et fulmina*, no el poder supremo. En realidad, la jerarquía de Upsal es lineal: Ódinn, þórr, Freyr.

Por otra parte, de cada uno de los dioses sólo se retienen uno o dos oficios, sin duda importantes: Ódinn gobierna la victoria; con su dominio de las tormentas, los vientos y las lluvias þórr otorga la abundancia agrícola y la salud; Freyr, con su miembro desmesurado, controla la maquinaria del sexo y la fecundidad de las parejas. No obstante, en el caso de Thor y Freyr algunas palabras del autor amplían el campo de acción: al primero se le ruega intervenir *si pestis et fames imminet*, lo que le confiere una misión de defensa contra las plagas, y Freyr se opone directamente a Ódinn, dios de la *bellum*, en cuanto otorga la paz a los hombres. Pero estas indicaciones complementarias, conformes a lo que enseña la literatura indígena, no abarca todavía todo el ámbito ni todos los medios de cada uno de los personajes.

Aunque Freyr seguramente es tal como lo define Adán, su teología no separa lo que, en todos los países, se asocia fácilmente, la fecundidad humana y la de la naturaleza; incluso en Upland es ante todo el garante de la abundancia, principalmente alimentaria y, en las leyen-

4. Los informadores de César lo tomaron por el martillo del herrero, pues *þunraz es interpretado como «Volcanus», *De bello Gallico* 6, 21, 2.

das en las que interviene como un rey de antaño, su reino no sólo se caracteriza por la paz, sino también por magníficas cosechas y una riqueza proverbial.⁵

A esta prosperidad þórr añade, sobre todo en la religión campesina, el refuerzo de una meteorología propicia e impide las desgracias provocadas por alteraciones del tiempo. Pero lo esencial de su naturaleza es expresado por el martillo que los informadores de Adán de Bremen interpretaron mal y cuya utilidad supera al drama de la tormenta: es un arma. Si el dios aporta fertilidad a los campos es por una feliz consecuencia de sus duelos contra ciertos gigantes. Ahora bien, protagoniza muchos más episodios de la lucha perpetua que, sin referencia a la lluvia o la tormenta, los dioses emprenden contra estos rivales. þórr es ante todo un combatiente fuerte y solitario –Tácito lo llama *Hercules*–, casi siempre de expedición contra el enemigo, pero cuyo nombre basta con pronunciar para que surja allí donde se desea su protección.⁶ Si Ódinn es el «furor», *óðr*, þórr, realiza sus hazañas en accesos de otro tipo que los de *móðr*, más específicamente coléricos.

Ódinn fue a quien Adán de Bremen empobreció más: ni una palabra evocando sus demás actividades. Ciertamente el libro dice la verdad, Ódinn decide el desenlace de las guerras, anima a los combatientes, acoge en su Valhöll a los caídos en combate, pero se trata de aplicaciones particulares, frecuentes y espectaculares, de un poder más general. De hecho, decide todo y su modo de acción característico, en la batalla y al margen de ella, es la magia mayor. Además, en el conjunto de los textos escandinavos es reconocido como el rey de los dioses.

Si Adán de Bremen presenta la tríada de modo tan incompleto y, por tanto, desequilibrado, el mero hecho de que él o sus informadores pudiesen realizar estas reducciones y derivaciones prueba no obstante que, en la conciencia de los creyentes, la economía interna de cada una de las funciones ya no era la que la comparación de los indoiranios con Roma incita a considerar primitiva: incluso tras restituir a cada dios la extensión de su ámbito mediante el conjunto de documentos, resulta que a testigos no prevenidos los centros de gravedad de estos diversos

5. *Ynglingasaga* 9 y 10; *Gylfaginning* 11 y 13.

6. Por ejemplo al final de la *Lokasenna*.

ámbitos les parecen situados en lo que sabemos al principio fueron extensiones o consecuencias de otros elementos más esenciales:

<i>dioses funcionales</i>	<i>según Adán de Bremen</i>	<i>en el conjunto de la mitología</i>	<i>funciones</i>
Ódinn	– guerra	magia guerra	I
þórr	– fertilidad por la tormenta	combates singulares contra los gigantes fertilidad por la tormenta	II
Freyr	paz, placer y fecundidad humana	abundancia general en la paz y la fecundidad humana	III

Dejemos de lado a þórr, ese Vāyu escandinavo encargado del atornador oficio de Indra, y a Freyr, o más bien a Njörðr y Freyr, que ocupan juntos buena parte del nivel funcional de los Nāsatya (pero sustituyen la gemelidad por una filiación de estrecha solidaridad), y consideraremos sólo a Ódinn y su entorno.

3. Ódinn rey y mago

Las dos características arriba señaladas dominan y explican las numerosas actividades de *Wōðanaz.⁷

Por una parte, es el dios soberano, el primero por su rango; ello contribuyó (debido a la analogía del panteón galorromano encabezado por Lugus-Mercurio) a que fuese interpretado como Mercurio tanto por Tácito como por los responsables de los nombres germánicos de los días de la semana. Sin duda a él se refiere Tácito, a pesar de otras proposiciones, con la perífrasis *regnator omnium deus* cuando habla del

7. No multiplicaré las referencias; se pueden encontrar en mis DG. o en las páginas del *Altgermanische Religionsgeschichte* II², de Jan de Vries a las que remito.

principal dios de los Semnones.⁸ Primero es, en efecto, el rey de los dioses y, en general, su padre, el «padre universal», *Alfa ðir*.⁹ Pero mantiene estrechas relaciones con la realeza terrestre. Aunque por ejemplo esté sediento de sacrificios humanos, parece preferir como víctimas a sus colegas reyes.¹⁰ Como rey, está en el origen de dinastías o series reales de los escandinavos, anglosajones y, con el nombre de Gapt (cf. viejo escand. *Gautr*, uno de los nombres de Óðinn) de los godos que describió Jordanes.¹¹ En particular, en el Ynglingasaga, es el primer rey, un rey emprendedor, guerrero, conquistador, fundador. Por extensión, en las épocas en las que lo observamos, también dirige a la aristocracia de la corte, los oficiales reales.¹² De este vínculo social, brillante pero reducido en la toponimia, resulta que su nombre es mucho menos utilizado que, por ejemplo, los de Njörðr o de Freyr, familiares a grupos humanos más amplios y cercanos a detalles del terreno;¹³ y también que los lapones, grandes prestamistas, ignoren lo esencial de Óðinn,¹⁴ mientras que han hecho de equivalentes de Þórr, de Njörðr o de Freyr sus principales dioses.

Por otra parte es mago, poseedor de las grandes formas de la magia, por oposición a formas menores y despreciadas que son cosa de divinidades de tercera función, los Vanes.¹⁵ Naturalmente este carácter se expresó —según las épocas, los contactos y las influencias— mediante técnicas y gustos variados, pero, por mucho que nos remontemos, prácticas y pretensiones chamánicas son importantes en su dotación, junto a lo que parece ser más propiamente indoeuropeo, a saber, dotes intelectuales —cálculo, invención, videncia, arte poético, etc.— que son maravillosas porque llevan al extremo cualidades de hombres instruidos. Estos diversos elementos están mezclados en la larga enumeración de Snorri sobre los talentos del «rey» Óðinn en los capítulos 6 y 7 del Ynglingasaga:

8. J. de Vries, *op. cit.*, p. 33-34.

9. *Ibid.*, p. 84-85.

10. *Ibid.*, p. 49, 78.

11. *Ibid.*, p. 41.

12. *Ibid.*, p. 49.

13. *Ibid.*, p. 50-54 (cf., en cuanto a los nombres de personas, p. 54-55).

14. O lo reduzcan al papel de dios de la muerte, de los muertos.

15. *Du mythe au roman*, cap. v.

Cuando el Ódinn de los Ases vino con los Díar a los países del norte, sin duda fueron ellos quienes aportaron y enseñaron las artes que los hombres ejercieron desde entonces. Ódinn era el más distinguido de todos y de él aprendieron todas las artes y oficios, pues fue el primero en conocerlos, y más que todos los demás. No olvidemos que, si era tan alabado, es por la siguiente razón: era tan hermoso, de rostro tan noble, que sentado entre sus amigos, a cada uno le reía el corazón en su cuerpo. Pero durante una expedición guerrera parecía terrible a sus enemigos. Y es que tenía el arte de cambiar su apariencia y su forma a voluntad. Además, hablaba tan bien y tan bellamente que todos quienes le escuchaban pensaban que sólo su palabra era verdadera. Expresaba todo en verso, como todavía se hace hoy en día en el arte llamado poesía...

Ódinn tenía el poder de volver ciegos y sordos a sus enemigos en la batalla, o dejarlos como paralizados por el miedo, y hacer que sus armas cortasen menos que bastones. En cambio, sus hombres iban sin coraza, salvajes como lobos o perros. Mordían sus escudos y eran fuertes como osos o toros. Mataban a los hombres y ni el fuego ni el acero podían nada contra ellos. A eso lo llamaban «Berserksgangr».

Cuando Ódinn quería cambiar de apariencia, se tumbaba en el suelo, como dormido o muerto, y se convertía en un pájaro o un animal salvaje, un pez o una serpiente. Para sus asuntos o los de los demás, podía llegar en un abrir y cerrar de ojos a países lejanos. Además, su palabra le bastaba para apagar el fuego y calmar el mar y hacer soplar los vientos hacia donde quería. Tenía un barco, llamado Skíðbladnir, sobre el que surcaba el ancho mar y que podía doblar como un pañuelo.

Siempre tenía cerca la cabeza de Mímir que le comunicaba muchas noticias de otros mundos. A veces evocaba a muertos de las entrañas de la tierra o se sentaba bajo ahorcados. Por ello le llamaban el jefe de los Espíritus y el jefe de los Ahorcados. Tenía dos cuervos a los que había enseñado a hablar. Sobrevolaban los países y le traían muchas informaciones.

Por todo ello, se volvió sumamente sabio. Enseñó todas estas artes mediante los runas o los cantos llamados hoy en día *gal-*

drar, «cantos mágicos». Por ello, los Ases eran llamados «herre-ros de *galdrar*».

Óðinn era experto en un arte llamado *seiðr* que lo volvía todopoderoso. Al ejercerlo personalmente profetizaba el destino de los hombres y los acontecimientos venideros, y les infligía la muerte, la desgracia o la enfermedad. Finalmente, gracias a él podía arrebatar a un hombre su inteligencia y su fuerza y dárselas a otro. Pero esta forma de magia va acompañada de tal afeminamiento que a los hombres (*uiri*, *Männer*) les daba vergüenza practicarla. Era enseñada a las sacerdotisas.

Óðinn sabía donde estaban escondidos todos los tesoros. Conocía cantos para abrir ante sí la tierra, las montañas, las rocas, los túmulos funerarios y, con meras fórmulas, sabía alejar todo lo que vive dentro; entonces entraba y tomaba lo que quería.

Esta colorida descripción no agota lo que los escandinavos sabían de Óðinn, ya no un superhombre del pasado sino un dios soberano aún en activo. Relatos sustanciales explican cómo fue preparado y conservado el hidromiel de poesía y cómo Óðinn se apoderó de él.¹⁶ En la oscura historia de *Starkaðr*, cuya intriga parece remontarse a los tiempos indoeuropeos, el héroe recibe, gracias a un favor especial del dios, el don de componer los poemas que lo inmortalizarán después de tres vidas de hombre.¹⁷ Cuentan otros textos –y en este caso domina el chamanismo, casi siberiano– como, a través de qué dura iniciación, de qué sacrificio de sí mismo a sí mismo adquirió una parte importante de su ciencia. «Sé –dice en los *Hávamál* (est. 138-140)–,

Sé que me colgaron del árbol azotado por los vientos
nueve noches enteras,
herido por la espada y sacrificado a Óðinn,
yo mismo a mí mismo.

No me gratificaron con pan ni hidromiel,
miraba hacia abajo.

16. J. de Vries, p. 66-71 (*Kvasir*), 72 (*Óðrœrir*).

17. *ME*. II, primera parte, especialmente, p. 27-30.

Hice subir a los runas, lo hice llamándolos,
y entonces caí del árbol...

Elegí nueve cantos poderosos... »

En la época en la que los runas aparecieron en Germania, Ódinn era evidentemente designado, el único designado para recibir su custodia y uso.¹⁸

Pero otros relatos explican de otro modo la omnisciencia del dios, y sin duda nos remiten a la elaboración germánica de una representación indoeuropea: Ódinn es tuerto, pues pagó la videncia con la pérdida, en concreto la cesión como prenda de uno de sus ojos. «Sé –dice la bruja de la Voluspá (est. 28-29)–,

Sé que el ojo de Ódinn está oculto
en la célebre fuente de Mímir.
Mímir bebe el hidromiel, cada mañana,
sobre la prenda de Ódinn.»

Así, el dios soberano omnisciente debe su privilegio a las opiniones del extraño Mímir, maestro en sabiduría, pero aparentemente sin actividad directa.

Obviamente, sería artificial querer distinguir rigurosamente en Ódinn entre lo que es inteligencia y lo que es magia, lo que depende de las excelencias del espíritu y lo que se manifiesta en los «estados segundos»: en el mundo indoeuropeo y no sólo en él, magia, saber y razón no se disocian. Y esta fusión sin duda es expresada en el mismo nombre del dios, derivado en *-na* de un tema germánico **Woda-* (a. escand. *óðr*) que, como sustantivo, significa «espíritu» (y también «inspiración», «poesía» incluso) y, como adjetivo, «excitado, furioso, wütend, rasend», y que es emparentado con el nombre itálico y celta del adivino (y del poeta), latino *uātēs*, galo οὐάτης, etc.¹⁹ El *furor* por el cual Adán de Bremen define a Ódinn, limitando el término a la excita-

18. Sobre la edad de los runas, J. de Vries, p. 74-75; sobre el ahorcamiento, p. 49; sobre el apodo Hróptr, p. 73; sobre el *Einaüigkeit*, p. 81.

19. J. de Vries, p. 87; sobre el *furor*, p. 94-95.

que condiciona a un bien. Jan de Vries enumeró los rasgos comunes a las dos figuras, rasgos sobre todo exteriores, pero que manifiestan naturalezas profundas: Rudra también es *ekānetra*, «einaüigig», se metamorfosea fácilmente en animal o se disimula y se vuelve irreconocible, es cazador, tutela bandas de adoradores que recuerdan a los Einherjar o a los Berserkir. Los germanos quizás asociaron, fundieron dos estructuras y el elemento «rudriano» introducido en el dios de rango y estilo «varuñianos» habrá acentuado los aspectos terribles que siempre implica el ejercicio riguroso de la Soberanía.

4. Týr, la batalla y el ping

Una de las circunstancias que favorecieron durante mucho tiempo las teorías que presentan a Óðinn-Wotan tal como lo conocemos, como a un dios «reciente», es que no imaginábamos otra solución a un problema que sólo parecía poder plantearse en términos cronológicos, de sucesión: tanto en el continente como en Escandinavia existe otro dios llamado Ziu en antiguo-alto-alemán, Týr, (< *TīwaR) en antiguo islandés, cuyo nombre (que se explica por p.e. *dyu- o por p.e. *deiwo-)²⁷ es evidentemente del más antiguo fondo lingüístico y parece probar que el dios que lo lleva fue primitivamente un dios del cielo, y probablemente, como el Zeus griego (< *Dyeu-), un dios soberano. Durante mucho tiempo se afirmó que si ese dios no ocupa el rango esperado y, especialmente en Escandinavia, palidece frente al sustancial *Wōðanaz-Óðinn, es porque la historia lo sorprende en retirada y porque en gran parte ya se ha difuminado ante un rival.

La enseñanza de los indios védicos y los más antiguos romanos nos permite esperar al contrario a una pareja de dioses soberanos y a otra pareja que, aunque al principio igualitaria, esté de hecho más o menos desequilibrada en provecho de uno de sus dos términos (Varuṇa, Júpiter), a expensas del otro (Mitra, Dius Fidius). Ahora bien, *Wōðanaz y *Tiwaz se articulan precisamente según esta fórmula. Sencillamente, en el caso del segundo debemos tener en cuenta, más aún que con el primero, reorientaciones propias del mundo germánico: allí donde nos

27. Germ. *Tiuz, más bien *Tiwaz.

disponíamos a reconocer a un dios del derecho y los acuerdos, los vecinos de los germanos reconocieron a primera vista, a un Marte; en su tratado mitológico, Snorri empieza poniendo de relieve el ámbito del Marte romano para definir a Týr (*Gylfaginning*, 13):

Todavía hay un Ase llamado Týr. Es muy intrépido y muy valiente y tiene un gran poder sobre la victoria en las batallas. Para ello, conviene que los hombres valientes lo invoquen.

¿Duplica por ello la función de Óðinn? No. En lo poco que sabemos de él, nada evoca las fuerzas mágicas que son el principal recurso de las intervenciones de Óðinn. No tiene a Berserkir ni a Einherjar. No se transforma. Parece incluso que, en la colación de la victoria, no actúa caprichosamente como Óðinn: los «hombres valientes» que lo invocan reciben el efecto natural de su valentía —lo que en sociedades en las que los valores guerreros ocupan el primer puesto es una importante forma de la justicia, del derecho. Un rasgo lo opone incluso estructuralmente a **Wōdānaz*-Mercurio: según los germanos occidentales que informaron a Tácito (*Germ.* 9), Mercurio es el único que recibe víctimas humanas, Marte, y también Hércules, es decir **Tiwaz* y **þunraz*, se conforman —salvo excepciones— con víctimas animales: el asesinato por el asesinato no es pues del gusto de estos dioses más propiamente guerreros.

De hecho, **Tiwaz* parece haber sido el patrón de una forma o de un sustituto del derecho, de un derecho no absoluto sino obtenido o reconocido por medios algunos de los cuales son, según nuestras concepciones, jurídicos mientras otros resultan de la fuerza, el prestigio o la intimidación.²⁸ El þing que decide en los conflictos internos y la batalla que decide en los conflictos externos son variedades de un mismo tipo. La naturaleza guerrera del þing es descrita por Tácito (*Germ.* 11-13) en el caso de los germanos continentales: *consident armati... nihil neque publicae neque priuatae rei nisi armati agunt...* Para aprobar, sacuden sus frámeas y la señal de asentimiento más honorable es *armis laudare*. La Escandinavia medieval e Islandia ofrecen el mismo espectáculo: a pesar de la «paz de þing», a pesar del desarrollo de un derecho

28. Sobre todo lo siguiente, véase J. de Vries, *op. cit.*, p. 10-26.

casi moderno y la presencia de grandes juristas, también allí se reúnen armados y para aprobar blanden la espada o el hacha o golpean el escudo con la espada. Hasta el punto de que los relatos de los juicios, que ocupan tanto lugar en las sagas como los relatos de los combates singulares en la *Ilíada*, a menudo tienen desenlaces dramáticos. Simétricamente, la batalla es entendida como un juicio, *-vápndómr*, «el juicio de las armas», dice una perífrasis usual. Además, si los guerreros, una vez soltados, se exceden, los jefes guardan las formas antes y durante la batalla: al provocar a Mario, Boiorix le da a elegir el lugar y el día en el que se enfrentarán sus ejércitos, y a veces un combate singular, verdadero duelo judicial de estrictas normas, es sustituido, con las mismas consecuencias de derecho, por la batalla colectiva.

Por esta interpenetración del derecho y la fuerza, esta transferencia del arbitraje humano al juicio de los dioses, el Mitra de los germanos es tan inquietante como su Varuṇa. Él, que debería hacer que los hombres «se entendiesen», armonizar sus acciones, presidir acuerdos y conciliaciones, es lo contrario de un *yātayájjana*. En la *Lokasenna*, el burión cierra así la boca de *Týr* quien pretendía abogar por otro dios:

¡Cállate Týr! Nunca supiste
restablecer la paz entre dos adversarios...

Y con estas palabras, Snorri concluye la historia del lobezno Fenrir encadenado: «Desde entonces, Týr no es llamado *sættir manna*, pacificador, conciliador de hombres». Estas expresiones, que enuncian de forma negativa el carácter del dios, dejan entrever la añoranza de un derecho más exacto, constatan un fracaso tanto de Týr como de los hombres que se confían a él.

5. *El manco y el tuerto*

La historia del lobo encadenado manifiesta perfectamente la naturaleza de ese derecho en el que todos los procedimientos, incluso los más sagrados, son actos de guerra (*Gylfaginning*, cap. 13 y 21).²⁹ Cuan-

29. Sobre el Tuerco y el Manco, véase. *MV*², p. 163-168; *ME*. III, p. 268-283.

do nació Fenrir, los dioses sabían que estaba destinado a devorarlos y decidieron neutralizarlo antes de que creciese. Ódinn, el dios mago, hizo fabricar por especialistas un lazo tenue como un hilo de seda pero de una solidez a toda prueba, y los dioses propusieron al lobezno que se dejase atar por ese hilo inofensivo, a modo de juego, para ver cómo se desataría. El lobo, desconfiado, aceptó con la condición de que uno de los dioses, como garantía (*at vedi*) de la sinceridad del juego, pusiese una mano en sus fauces. El único voluntario fue Týr. El lobo se dejó atar y no pudo librarse: permanecerá así, impotente, hasta el final de nuestros tiempos, hasta el día en el que las fuerzas demoníacas liberadas emprendan un combate contra los dioses y destruyan el mundo. Cuando comprendió que le habían engañado, el lobo mordió y cortó la mano derecha de Týr, la mano-prenda. Desde entonces es *einhendr*, reducido a tener sólo una mano, pero los dioses recibieron la larga tregua que deseaban.

Como vemos, la escena se desarrolla en el ámbito del derecho, pero aunque el lobezno siga el juego, exige y recibe una garantía de la que después dispone sin miramientos; sus colegas divinos sólo utilizan el procedimiento para engañarle y en la persona, en el cuerpo mutilado de Týr se expresa, consecuencia y símbolo, esta concepción discutible de la prenda.

Este mito no sólo define a Týr por sí mismo. Lo define doblemente respecto a Ódinn: primero en la acción, en la que Ódinn, el mago, hace fabricar el lazo maravilloso que Týr, el jurista o en funciones de jurista, tiene por único papel hacer aceptar; después en las mutilaciones, pues Ódinn renunció a uno de sus ojos para adquirir su saber y su poder mágicos y Týr sacrifica su mano en un acto de derecho. En otras obras, subrayé el paralelismo de esta pareja del Tuerto y el Manco con la que forman, en la leyenda romana de la primera guerra de la República, los dos salvadores, el tuerto Cocles («el Cíclope») y el manco Scaevola («el Zurdo»). Horacio Cocles, ya sea por disposición natural como por una antigua herida, sólo tiene un ojo, que contribuye a aterrorizar, a mantener los enemigos a distancia; Mucio Scaevola, para hacer creer al dios enemigo en una mentira que salvará a Roma, pone su mano derecha en el fuego y la deja quemar. También se ha comparado al dios manco escandinavo con el héroe irlandés Nuadu «de mano de plata», el antiguo dios Nodons, quien también pierde un brazo. Pero Nuadu no forma

pareja con un tuerto y las circunstancias de su mutilación no son claramente funcionales,³⁰ de modo que el paralelismo completo se reduce, hasta ahora, al Edda y a la «historia» romana, con diferencias en la fabulación que excluyen el préstamo y por tanto recomiendan la explicación por una herencia común. En Roma, además, las mutilaciones no son aplicadas a las dos figuras épicas que se nos ocurrirían primero, a saber al «varuñiano» Rómulo y el «mitriano» Numa, sino a dos otras figuras cuya relación con la primera función es por lo menos distendida. No podía ser de otro modo: entre los dioses de la mitología una mutilación simbólica es muy propicia para otorgar paradójicamente la función cuyo órgano suprime; en la «historia» romana, una vez mutilados, los principales personajes son descalificados por una magistratura y, de hecho, tras sus hazañas, Horacio Cocles y Mucio Scaevola sólo son honorarios que desaparecen de los relatos. La India, aunque no opone de este modo a un soberano tuerto y a un soberano manco ha utilizado ampliamente el tema de las mutilaciones capacitantes; encontramos especialmente a un Savitar sin manos (y él es quien impulsa el sacrificio) y a un Pūṣan desdentado, reducido a comer papillas (y él es quien protege la carne con pies, el ganado).

6. *Los usurpadores*

La coexistencia de Óðinn y de Týr, lejos de suponer un problema y requerir una interpretación evolucionista, es pues la forma adoptada, entre los germanos, por la bipartición esencial de la soberanía. Un problema accesorio aparece en dos relatos de Saxo Grammaticus —¿dos dobles?— donde vemos a Othinus destronado temporalmente y sustituido durante esa ausencia por un personaje de menor envergadura, llamado ora Ollerus, ora Mitothyn. Esta relación de antagonismo y eliminación recíproca es fundamentalmente diferente de la relación de complementariedad, de oposición sin conflicto, que es la de Varuṇa y Mitra y, naturalmente, la de Rómulo y de Numa. No obstante, puede que uno de los tipos contaminase al otro.

30. A pesar de diversos intentos en *MV*. 1ª y 2ª edición (1940, 1948).

«Ollerus» es el dios Ullr,³¹ de quien desde hace tiempo hemos señalado que en la toponimia casi excluye a Týr: éste figura en muchos nombres de lugares en Dinamarca y en unos pocos en Suecia y Noruega; por contra, Ullr no se encuentra en los paisajes daneses mientras que aparece con islotes de gran densidad en Noruega y Suecia central. Por consiguiente, a veces se ha pensado que Ullr y Týr no eran sino dos especificaciones de un mismo funcionario divino. De hecho, junto a rasgos guerreros atestados sobre todo en las perífrasis poéticas y que pueden explicarse del mismo modo que la relación de Týr con la guerra, Ullr (*Atlakvíða* 30) tiene el privilegio de ver prestar los grandes juramentos con su anillo, *at hringi Ullar*, e indicaciones desgraciadamente muy breves dan a entender que se interesa más que otros dioses por los detalles de la vida, de la industria humanas: según *Grimnismál* 42, «el primero en tocar el fuego se gana el favor de Ullr y de los demás dioses»; es el «Ase (¿quizás el inventor?) de las raquetas para la nieve» (*Öndurás*), el «esquiador» (*skíðfærr*); el examen de la toponimia muestra que sobre el terreno a menudo fue asociado a divinidades de tercera función: características todas mitrianas. En todo caso, su nombre *wulpu- equilibra perfectamente, en la perspectiva de la Soberanía bipartita, al de Ódinn, y ello tanto mejor cuanto que existe una forma accesoria de Ullr, *Ullinn*, constituida con el mismo sufijo que a partir de *óðr*, produjo *Óðinn*; en godo, por ejemplo, *wulpus* (la misma palabra que el latino *uultus* «rostro») es la gloria majestuosa, δόξα, mientras que el adjetivo *wops* traduce δαίμονιζόμενος, del mismo modo como el sustantivo escandinavo *óðr* designa todas las variedades materiales y morales de la agitación frenética –movimiento rápido y furioso del mar, del fuego, de la tormenta–, y significa también por extensión «ebriedad, excitación, genio poético».

En cuanto al otro «usurpador», Mitrothyn,³² como mejor se explica su nombre es por el sustantivo en antiguo escandinavo *mjötunðr*, literalmente el «medidor», que designa el destino (pues *-inn* es el artículo definido sufijado), es decir, algo muy cercano al védico Bhaga, a su vez tan estrechamente asociado a Mitra. En todo caso, lo único preciso que

31. J. de Vries, *op. cit.*, p. 153-163.

32. *Du mythe au roman*, cap. VII (cf. *MV*², p. 155-159); J. de Vries, p. 103-104.

Saxo dice de este Mitothyn es que, durante su efímero gobierno, cambió el régimen de sacrificios:

Afirmaba que la cólera y el resentimiento de los dioses no podían ser aplacados mediante sacrificios unidos y mezclados; así, prohibió dirigirles oraciones colectivamente (*communiter*), estableciendo para cada uno de los dioses libaciones separadas (*discreta superum cuique libamenta*),

reforma que Othinus se apresuró en abolir tan pronto recuperó su cargo.

Este mito remite la reforma a la gran preocupación de los dioses, los sacrificios, y define dos tipos de ideal, cuando no de práctica económica: Mitothyn quiere propiedades privadas, separadas, de los patrimonios; Othinus dirige un comunismo basado en la propiedad colectiva. El sistema de Mithotyn es el de Escandinavia desde la alta Edad Media y cuyas implicaciones sagradas fueron estudiadas por Olsen en su libro de 1930, *Åttegård og Helligdom*, mientras que el sistema de Othinus es el que César describió en el excursus de *De bello Gallico* (6, 22) consagrado a los germanos continentales.³³

Ninguno tiene posesión ni heredad fija (*neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios*); sino que los alcaldes y regidores cada año señalan a cada familia y parentela que hacen un cuerpo tantas yugadas en tal término, según les parece y el año siguiente los obligan a mudarse a otro sitio (*anno post alio transire cogunt*).³⁴

De este régimen —teórico o real, riguroso o atenuado, poco importa aquí—, los germanos daban, según César, cinco razones, varias de ellas claramente «odónicas»: temían 1.º, perder el gusto por la guerra debido a un uso prolongado de la agricultura; 2.º, ceder a la avidez campesina con las injusticias que implica; 3.º, volverse exigentes en cuestión de

33. *MV*², p. 154-159.

34. Julio César, *La guerra de las Galias*, traducción de José Goya Muniain y Manuel Balbuena, Ed. Iberia, Barcelona 1962.

confort; 4.º, ver formarse entre ellos, por amor a las riquezas, facciones y discordias; 5.º, finalmente, argumento positivo, el régimen comunitarista es apto, según decían, para satisfacer y contener a la plebe, «pues cada uno constata que sus recursos son iguales a los del más poderoso».

Así, aunque los rasgos mitrianos abundan en Ullr y «Mitothynd», el hecho de que la relación de estas figuras con Ódinn sea de hostilidad y no de complementariedad, que haya usurpación temporal y no colaboración o sucesión, el hecho también de que Saxo sea el único en consignar estos mitos novelados no permite ninguna conclusión en firme.

7. *Los soberanos de reserva*

La pareja, muy desigual, que forman Ódinn y Týr no recibe el refuerzo de ningún soberano menor: Ódinn domina en solitario la primera parte, sombría, de la historia del mundo, Týr no está menos solo en la parte que le queda, y ambos, como casi todos los dioses, esperan a desaparecer para siempre en la catástrofe de la que saldrá un mundo mejor, e incluso excelente, presidido por otra generación de dioses:³⁵ los hijos de Þórr encontrarán el martillo de su padre, la hija de la diosa Sol sustituirá a su madre y dos hijos de Ódinn, Baldr y Höðr, heredarán la función de su padre. De hecho, para ellos supondrá la feliz conclusión de un gran drama personal, pues al principio Baldr y Höðr formaron parte del mundo de Ódinn, pero ambos eran víctimas de una fatalidad: Höðr era ciego y una de las cláusulas del estatuto de Baldr, del luminoso, puro y justo Baldr, era que sus juicios no «se sostenían», no se realizaban. Peor aún: el demoníaco Loki tramó una maquinación que los envió junto a Hel, al país de los muertos que no han tenido la suerte de caer en combate; allí esperan ellos también la batalla escatológica en la que si bien no participarán permitirá su reaparición y la de lo que parece ser su reino común.

En otra parte³⁶ expuse razones para interpretar estos dos personajes —el joven y el ciego— como la culminación de los soberanos meno-

35. *Gylfaginning* 37-38, 61.

36. *DG - GAN.*, cap. III «The Drama of the World: Balder, Hoder, Loki»; *ME.* 12, p. 222-237.

res, transformados en sus naturalezas, sus lugares, sus destinos por la intervención de la escatología: una pareja de categorías inutilizadas en Roma como en los Vedas, lo provisional y lo definitivo, el «antes» mal planeado y el «después» logrado, implicó otra distribución de los soberanos. Cabría la tentación de ver en esta mutación una originalidad de la teología escandinava si no fuese porque, como vimos, en Irlanda el Hijo Joven sustituye por toda la eternidad al padre, el dios soberano Dagda, y, sobre todo, el Mahābhārata, considerado como la trasposición épica de una mitología muy antigua, vecina pero diferente de la de los Vedas y dominada, como la escandinava, por una perspectiva escatológica, presenta una configuración de reyes y casi reyes —éstos trasposiciones de Varuṇa y de Mitra, aquellos de Aryaman y de Bhagamu— muy cercana a la que confiere a los relatos de los Eddas una fuerza dramática tan grande. Pero el objetivo del presente libro se detiene en el umbral del Campo de los Kuru, antes del Crepúsculo de los Dioses.

NOTA FINAL

Tales son los primeros datos de los que salieron exploraciones tan diversas, teológicas, filosóficas, litúrgicas y literarias, especialmente aquellas catalogadas en el Prólogo. Algunos son datos centrales, los relativos a la articulación de las tres funciones; los demás, inherentes a la primera función, la única parece ser para la que los *ṛṣi* védicos, los reformadores iraníes, y después los doctores indoeuropeos, se preocuparon por dibujar, más con conceptos que con imágenes, una tabla coherente.

En el ámbito indoiranio la investigación encontró la materia de estudio en su estado más favorable, dada la naturaleza propiamente religiosa, la antigüedad y la abundancia de los testimonios accesibles. Entre los pueblos occidentales, a pesar de la presentación atenta y relativamente estructurada de los tratados mitológicos del cristiano Snorri, los germanos distan de haber aportado el equivalente, —sin mencionar nuestro desconocimiento de casi todos los rituales escandinavos. En cuanto a la más antigua religión de Roma, el conservadurismo y el espíritu jurídico de sus fieles permiten observar claramente la anatomía y fisiología de los dos fragmentos de teología aquí considerados pero, como todos los tratados de los especialistas han desaparecido, debe ser reconstituida a partir de un gran número de indicaciones generalmente breves, dispersas en textos heterogéneos, pero afortunadamente convergentes.

Estos balances «provinciales» ponen en evidencia correspondencias y divergencias; éstas resultan tanto de una *diversidad ya adquirida* antes de la dispersión como de evoluciones separadas de los «campos ideológicos» tras la dispersión. Por todas partes subsiste el esquema de las tres funciones, expresado en listas canónicas de dioses. En todas partes subsiste la bipartición de la función soberana con grados desiguales de progreso en los procesos de supresión del «lado Mitra». Pero, en torno a estas constantes, tuvieron lugar reorganizaciones desde an-

tes de los primeros documentos: así, como tercer término de la lista canónica, lo que en Roma ponen en primer plano con «Quirino» no es ni lo que los indoiranios explicitaban en los gemelos Nāsanya ni lo que manifestaba, en el templo de Upsal, el *ingens priapus* de Freyr.

Las diferencias más notables se sitúan, en el interior de la primera función, en la relación de la pareja de soberanos menores con la pareja de grandes dioses. Relación sin cronología en la teología védica, pero en todas las demás relación de generaciones, o al menos «de antes y después», con especificaciones variadas: en el Mahābhārata, los héroes desmarcados de Aryaman y de Bhaga, tíos del héroe desmarcado de Mitra y al principio aliados con los adversarios de éste, sólo se unen a él con una total eficacia funcional tras la gran batalla, transposición a su vez de una crisis escatológica. En el Irán zoroástrico, las Entidades que sustituyen a los mismos Aryaman y Bhaga, Sraoša y Aši, son ciertas y permanecerán activas, y en el bando «bueno» hasta la crisis escatológica, pero sólo después mostrarán toda su talla junto a Ahura Mazdā. En Roma, donde la crisis, transpuesta en historia, es referida en el pasado (fin del *regnum* e inicio de la *libertas*), los homólogos de los mismos Aryaman y Bhaga, Juventas y Término, son topográficamente, en el emplazamiento capitolino, «anteriores» a Júpiter, en cuyos colaboradores se «convierten» después, gracias a su empecinamiento. Los escandinavos mantuvieron la escatología en el porvenir pero pusieron en reserva a los herederos de los soberanos menores indoeuropeos para que en este porvenir sustituyan a los dioses soberanos actuales, que habrán perecido: durante todo el tiempo que vivieron en el mediocre mundo divino de antes de la crisis, las decisiones del joven conciliador estuvieron condenadas a la impotencia y el otro, el que habría sido el justo repartidor de bienes y suertes, sólo conservó del Bhaga védico su lado malo, su ceguera y, sin saberlo, realizó la mayor hazaña de todos los tiempos; sólo después de la crisis ambos presidirán fraternalmente la vida de una sociedad divina renovada, purificada.

Puesto que las aniquilaciones y los renacimientos del mundo interfieren así en la teología de la Soberanía, nos gustaría poder observar y comparar simétricamente a los dioses soberanos de los pueblos indoeuropeos en sus relaciones con el otro extremo de la historia, el comienzo, la cosmogonía. Actualmente varias cosmogonías están expuestas al público: la estrictamente védica del Sr. Norman Brown,

«The Creation Myth of the R̥gVeda», *JAOS.* 62, 1942, p. 85-98, y la que el Sr. F.B.J. Kuiper puso a punto hace tiempo y de la que acaba de dar un resumen, «The basic concept of the Vedic religion», *History of Religions* 15, 1975, p. 101-120; la muy reciente del Sr. Bruce Lincoln, «The Indo-European Myth of Creation», *ibid.*, p. 121-145; la que el Sr. Boris L. Ogibenin, «Structure d'un mythe védique, le mythe cosmogonique du R̥gVeda», La Haya (Mouton), 1973. Estas cuatro propuestas, redactadas desde puntos de vista y mediante procedimientos diferentes, no concuerdan. Personalmente, todavía no veo el modo de abordar un terreno semejante con la mínima seguridad exigible; ateniéndome al punto de vista comparatista, incluso los mitos escandinavos, iránicos e indios de sacrificio o asesinato primordial (del Buey, del Hombre), que a menudo han sido puestos en paralelo, están agenciados de modo demasiado diverso para que de ellos pueda extraerse el esbozo de un prototipo común.

En cuanto al método, a lo largo del libro me he esforzado en resaltar las articulaciones de los análisis y los razonamientos. Respecto a los medios y el alcance del trabajo, me limitaré a subrayar cuatro puntos que sólo pudieron mencionarse de pasada.

1.º El estudio partió en toda circunstancia de la consideración de los hechos más exteriores: agrupaciones de divinidades, simetrías, jerarquías, frecuencias relativas, afinidades, antagonismos; el estudio interno de cada tipo divino no vino hasta después. Comprendemos fácilmente la necesidad de este procedimiento: en un politeísmo, un dios, aunque sea el más importante, en general sólo se define en sus relaciones con un cierto número de otros dioses, por su lugar en un conjunto ordenado, por su papel en uno o varios mecanismos de los que sólo es una pieza. Si primero no reconocemos, en sus líneas maestras o en su articulación, este conjunto y este mecanismo, sin perjuicio de retocar después los planos, corremos el riesgo de no poder localizar ni el contorno ni el centro de la zona de actividad del personaje: así nacieron tanto el «Marte agrario» de Mannhardt y de Domaszewski como el Mitra confuso y desviado del Sr. Gonda. De hecho, como en todas las ciencias de observación, la búsqueda de la estructura y la atención por el detalle van a la par, controlándose mutuamente en un perpetuo vaivén; pero la primerísima ojeada a la materia debe ser dirigida desde

una altura suficiente para que la provincia teológica que consideramos aparezca de entrada en sus principales rasgos de organización.

2.º Aunque evidente, la etimología de un nombre divino raramente es un buen punto de partida. Todo dios de cierta importancia escapa a la servidumbre de su nombre. A veces un mismo nombre designa, en dos partes del ámbito indoeuropeo, a divinidades que han divergido tanto que ya no pertenecen al mismo conjunto. El caso típico es el de los herederos de **Dyeu-* (**Div-*), etimológicamente «Cielo Luminoso». En la India, *Dyáuṣ* (*Div-*) se quedó confinado en esa definición naturalista, con la amplia paternidad y la casi pasividad que suelen derivarse de él. Al contrario, el Ζεύς (*ΔιF-*) griego, el *Juppiter* (*Jou-*) romano se ajustaron tanto al sistema de las tres funciones que, a primera vista, garantizan ellos solos todos los oficios del nivel superior. Inversamente, entre la unidad indoeuropea y la emergencia de las sociedades india, romana, germánica, etc., por azares de historias separadas en la estructura trifuncional bien conservada, los dioses de la misma función casi siempre llevan nombres de diversos orígenes: Júpiter por ejemplo, es el homólogo de Varuṇa, como también lo es, con más originalidad, el Óðinn escandinavo. Consecuencia: la etimología del nombre de Varuṇa, disputada por raíces que significan «cubrir», «declarar», «elegir», permanece más que incierta sin que ello perjudique en nada al estudio directo y comparativo de su comportamiento; la del nombre de Mitra, «Contrato», es más que probable, pero el concepto que proyecta no es sino uno de los aspectos de una competencia cuyo alcance sólo revela la observación.

3.º La comparación no revela nada sobre los acontecimientos de la prehistoria, migraciones, estaciones, contactos, imperios efímeros o prolongados, triunfos y catástrofes con sus consecuencias étnicas y sociales. Después, como antes, somos incapaces de reconstituir, de entrever las crónicas que, en mil, dos mil o tres mil años, produjeron, a partir de un prototipo común o de prototipos vecinos, las tablas teológicas y los corpus mitológicos atestiguados en los primeros documentos. Para decidir la fecha de Zoroastro no basta con reconocer el procedimiento por el cual el o los reformadores iraníes crearon la lista de las Entidades mediante una reinterpretación de la lista de los dioses de las tres funciones: aunque otras razones siempre dan preferencia a los albores del siglo sexto, nuestro análisis se ajusta igual de bien al déci-

mo, que miss Mary Boyce pretende volver a poner de moda. De la comparación obtenemos un premio suficiente para no tener que añadir como gratificación satisfacciones ilusorias. Asimismo, hoy en día ciertos arqueólogos piensan poder etiquetar sobre el terreno las huellas de estancias relativamente largas durante los desplazamientos de los indoeuropeos «orientales». Quizás tengan razón, pero esa es otra investigación que todavía no sabemos si confluirá, mediante refuerzos y correcciones recíprocas, con la investigación ideológica aquí emprendida.

4.º En cuanto a lo que sigue siendo la Tierra Prometida de todo estudio ideológico, en particular de toda «mitología comparada», a saber, el descubrimiento de leyes en el funcionamiento de la mente humana, dejamos a otros la esperanza de que esté al alcance, sino en la palma de la mano. Insensibles al espejismo de los racimos que traen los exploradores, sabemos perfectamente que el camino será duro, largo, secular aunque ninguna catástrofe nos condene a resbalar o a retroceder a la espera de un nuevo comienzo. Necesitaremos comparaciones genéticas del mismo tipo que las nuestras en otros ámbitos además del indoeuropeo —en todas las «familias» culturales de miembros geográficamente alejados— que nos permitan también jalonar evoluciones divergentes, como un haz, a partir de prototipos comunes; necesitaremos también ilimitadas comparaciones tipológicas que revelen tipos de carriles de evolución; necesitaremos sobre todo enormes progresos, hoy en día inimaginables, sobre la fisiología, sobre la dinámica de las células y estructuras cerebrales que como los espiritualistas saben perfectamente condicionan la realización de todo pensamiento discursivo. ¿Significa eso que, limitados y provisionales, *hic et nunc*, nuestros resultados carecen de interés para los amantes de las ideas? De ningún modo, pero, llegados a este punto, el interés es más estético que científico y lo que proponen para asombro del lector es ante todo la libre, la infinita fecundidad de la mente humana. A este respecto, los espectáculos de interés no escasean. Por ejemplo, entre los germanos de Escandinavia y otros lugares encontramos todo el gradiente de las tres funciones reducido ante nuestros ojos a una semifunción a causa del desbordamiento de la segunda en la primera hasta el punto de que el dios del derecho es interpretado como un Marte por los informadores de Tácito. Y en todas partes, hallamos una gran diversidad en los

dos representantes canónicos de la tercera función: dos gemelos en los Vedas y en Boghazköy; dos Entidades de nombres simplemente asonantes en el caso de Zoroastro; en Roma, un Quirino, gemelo también, pero pronto librado de Remo a quien no invita al culto; en Escandinavia, un padre y un hijo, Njörðr y Freyr, pero estrechamente ligados en las leyendas y de actividades casi parecidas. La conservación, a pesar de su debilidad relativa, del dios soberano del «lado Mitra» reviste formas muy diversas: si los dos grandes soberanos aún están prácticamente equilibrados en los Vedas y en la transposición zoroástrica, Dius Fidius casi se ha fundido en Júpiter y Týr —traicionando de hecho su vocación al convertirse en lo contrario de un conciliador— se subordina a Óðinn como hace la totalidad de dioses. Y cuántas enseñanzas supone en el campo ideológico de Roma la evolución de los soberanos menores que, junto a los grandes soberanos, protegían desde siempre uno la cohesión y la duración de la sociedad o de la nacionalidad, el otro la justa distribución de los bienes y las suertes, y, como trasfondo, los golpes imprevistos del destino desmintiendo el ideal con la experiencia. En el lugar que ocupan hoy en la India Aryaman y Bhaga, Roma aloja en el mismo santuario de Júpiter a una Juventas que resalta, privilegia la parte más útil, militar y germinativamente hablando, de la sociedad, y a un Término que vela por el respeto de los límites y cede el manejo del capricho a una divinidad original, Fortuna; después, en plena historia, captados por el imperialismo romano, Término reniega de sí mismo asegurando a la Ciudad un dominio sin límites y Juventas, olvidando a los *iuvenes* de Roma, vela por la supervivencia de un imperio desnacionalizado... Sin duda estas transformaciones y torcimientos tienen explicación, pero digámonos que, en las mismas condiciones de tiempo y espacio, habrían podido producirse otros y no se han producido. El espíritu humano elige sin cesar entre sus riquezas latentes. ¿Por qué? ¿Cómo?

APÉNDICES

APÉNDICE I

LAS TRES FUNCIONES EN EL RĠVEDA Y LOS DIOS INDIOS DE MITANI

En la introducción estudiamos en detalle dos de las atestataciones del grupo de los «dioses de Boghazköy» que contienen los himnarios védicos y los rituales. En 1961 fue presentado un balance más extenso con el título «Les "trois fonctions" dans le RġVeda et les dieux indiens de Mitani», Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5ª serie, 47, p. 265-298. Este artículo se oponía al que el Sr. Paul Thieme publicó el año anterior, «The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties» JAOS. 80, p. 301-317. Sigue vigente. Reproducirlé aquí, mejorados en algunos aspectos, los párrafos 1-13.

1. La investigación, a través de los textos védicos, de testimonios sobre la «ideología tripartita», en el sentido preciso en el que empleo esta palabra, abarca varias series de nociones. Las principales son: la serie de los tres grupos de hombres que componen, al menos idealmente, toda la sociedad (sacerdotes; guerreros; ganaderos-agricultores), con la de los principios correspondientes (*bráhmaṇ*, *ḷṣatrá*, *vís*); series de nociones que, sin aludir directamente a estas tres actividades, se distribuyen en los mismos ámbitos (sagrado y poder; fuerza y victoria; riqueza, fecundidad, salud, etc.); finalmente, la serie de divinidades atestiguada también, en el siglo XIV antes de nuestra era, en el tratado mitanio-hitita de las tabletas de Boghazköy (Mitra-Varuṇa, Indra, ambos Násatya). Como en los casos más instructivos de un mismo texto sale prácticamente la materia de dos o tres de estas rúbricas, no es fácil ni prudente tratarlas por separado.

2. Podemos empero señalar que la primera serie —profusamente utilizada en los libros en prosa con los nombres clásicos de los varṇa

(*brāhmanā, rājanyā* o *ḥṣatrīya, vaiśya*)— sólo está presente en muy pocos pasajes de los himnos. Al margen de una estrofa del puruṣasūkta (*ṚV.* 10, 90, 12 = *AV.* 19, 6, 6)¹ y de algunos textos del AtharvaVeda (así, 5, 17, 9, una de las estrofas que este himno añade a *ṚV.* 10, 109; 19, 32, 8, donde *ārya* sustituye o evoca diferencialmente a *vaiśya*),² sólo uno es incuestionable: en *ṚV.* 8, 35, tres estrofas consecutivas, en las que el resto es idéntico, empiezan con versos simétricos:³

16 Favoreced al *brāhman*, favoreced las oraciones (*dhīyah*)...

17 Favoreced al *ḥṣatrā*, favoreced a los hombres (*nṛn*)...⁴

18 Favoreced a las vacas (*dhenūḥ*), favoreced los *viśah*...

1. Esta estrofa se encuentra en otras compilaciones védicas con pequeñas variaciones que no afectan a los nombres de las clases.

2. En dos parejas, *brahma-rājanyā, sūdrā* y *ārya*. Aquí, *ārya*, más específicamente opuesto a *sūdrā*, designa probablemente al conjunto de los hombres *ārya*, pero, como los hombres de las dos primeras funciones primero fueron escogidos especialmente de entre la multitud, el lector piensa en el resto de esta multitud, en los *vaiśya* cuando a continuación ve *ārya*. En los tres textos citados, el hombre de segunda función es llamado *rājanyā, no ḥṣatrīya*.

3. «*ner- et uiro- dans les langues italiques*», *REL.* 31, 1953, p. 175-176, mejorado en *IR.*, 1969, p. 225-241, donde se oponen los valores de *vīrā* (3ª función) y de *nár* (2ª y 1ª f.) en fórmulas védicas.

4. La noción de *ḥṣatrā* es ambigua, o más bien esta noción unitaria india tiene dos polos que es casi imposible reunir en francés en una sola palabra: «Herrschaft», «puissance» tal vez, pero ora considerada como soberanía establecida, general, gobernante («poder temporal», junto al *brāhman*, «poder espiritual», decía A. Coomaraswamy con un anacronismo intencionado), ora considerada en lo que a menudo es su origen, siempre su soporte, su manifestación más evidente, su tentación: la fuerza física, especialmente la de los guerreros. En la terminología aquí empleada, equivale a decir que el *ḥṣatrā* es equilibrado ora sobre su polo de primera función, al difuminarse sus aspectos violentos (p. e. *ṚV.* 7, 60, 11), ora sobre su polo de segunda función, al difuminarse su aspecto de administración (p. e., en plural, *ṚV.* 8, 37, 7). El contexto casi nunca permite decidirse. Encontraremos la palabra dos veces en las estrofas citadas en el curso del presente estudio, en ambas opuesta a *brāhman* y en ambas asociada a otras palabras que prueban que es de segunda función: en los *ṚV.* 8, 35, 17a, es aclarada por el plural de *nár*, que, en las oposiciones formularias, designa al hombre heroico (ver n. prec.); en *ṚV.* 1, 157, 2bc (véase p. 229, n. 16), las dos parejas de nociones paralelas *brāhman* ~ *ḥṣatrā* y *ghṛtā* «mantequilla sacrificia» ~ *pṛtanā* «batalla» están dispuestas en una antítesis en la que *pṛtanā*, paradójicamente asociado al *brāhman*, depende del *ḥṣatrā* y lo caracteriza, mientras que el *ghṛtā*, instrumento de culto, paradójicamente asociado al *ḥṣatrā*, depende del *brāhman*.

Además, por encima de los hombres de la guerra y los *viśah*, la función sagrada no está presente en sus agentes, sino solamente en su principio y sus medios.

Los demás pasajes alegados o que podrían ser alegados no exhiben esta estructura simétrica, la única que garantiza la intención clasificatoria del poeta.⁵ Uno de los más probables es sin duda *RV.* 10, 80 (a Agni), el grupo de las estrofas 4 y 5, que parecen aludir a los mismos «tres estados» que distinguen en sus valores arcaicos a *vīrá* «el hombre productor» o «el hombre-riqueza (hijos, auxiliares, multitud)» y a *nár* «el hombre heroico», tomando el *ṛṣi* como tipo del «hombre sagrado», y agrupa a los tres emparejados en expresiones simétricas:

4. Agni da la riqueza (*dráviṇam*), que tiene por ornamento a los *vīrá* (*vīráspeśāḥ*),⁶ da un *ṛṣi* que gana miles (*ṛṣim yáḥ sahásrā sanóti*), Agni ha guiado el sacrificio hasta el cielo. Las formas de Agni están repartidas en muchos lugares.

5. A Agni es a quien invocan los *ṛṣi* de todas partes con himnos (*uktháir ṛṣayo ví huayante*), Agni (a quien invocan) los hombres apresurados que marchan al combate (*náro yámani bhāditásah*)...

El final de la estrofa completa esta enumeración de los tres tipos de hombres, como ocurre también, en la enumeración de animales (los pájaros del cielo, los bovinos).⁷

5. Pienso sobre todo en el Sr. Apte, «Were castes formulated in the age of the R̥gVeda?», *Bull. of the Deccan College, Research Institute* 2, p. 34-46. —A causa de la ambigüedad de *rājan* (comparable con la de *ḥṣatrá*: véase *Kratylos*, IV, 1959, p. 111, n. 1) y a pesar de la preferencia de los himnos por *rājan* en el segundo nivel (véase más arriba, n. 1), dejo de lado el texto que compone *viśah*, *bráhmaṇ* y *rājan* (*RV.* 4, 50, 8). La triple titularidad de Agni parece trifuncional: *ḥavi* (1ª función), *grhāpati* o *viśpati* (3ª f.), *yúvan* (2ª f., teniendo en cuenta el valor de la palabra determinada por É. Benveniste, *BSL.* 38, 1937, p. 103-112; cf. Dumézil, *ibid.*, p. 39, 1938, p. 185-193).

6. Sobre la extensión de *-āḥ* neutro en este tipo poco usual de adjetivo, véase A. A. Macdonell, *Vedic Grammar*, 1910, p. 228 (12 ext. 6 de ellas en el R̥gVeda) y el *Altind. Gramm.* de Wackernagel-Debrunner, III, 1929, p. 288.

7. Que estas estrofas estén estructuradas, reuniendo intencionadamente a los tres tipos de hombres, es posible gracias a la estrofa 3, estructurada de otro modo, que reúne cuatro favores personales de Agni a hombres nombrados.

3. En general, en esta serie de hombres, como en los demás, constatamos sin sorpresa que los textos propuestos son himnos o fragmentos de himnos dirigidos a divinidades que por su teología fundamental o una intención ocasional incitan al poeta a celebrarlos o a orarles en tanto que trivalentes u omnivalentes; esta omnivalencia se enuncia fácilmente, con o sin términos generalizantes, a través de las tres funciones.

El tipo de la divinidad fundamentalmente omnivalente y trivalente es Agni. En todo lugar, en toda cosa, Agni está en su casa y un himno entero (*RV.* 2, 1) es consagrado a identificarlo con la mayoría de dioses. Pero, más en concreto, es triple, en relación por ejemplo con los tres niveles del universo y con los dioses de estos niveles. Así, en sus himnos hallamos el mayor número de fórmulas trifuncionales, aunque no sean muchas. Acabo de citar una, relativa a los tres tipos de hombres (*RV.* 10, 80, 4-5).⁸ Y he aquí otras dos, relativas a tipos o medios de acción. En 1938, Émile Benveniste comentó en este sentido *RV.* 8, 71, 12,⁹ así traducido por Louis Renou:

¡Agni con vistas al sacrificio divino (*devayajyáyā*), durante la ceremonia, Agni primero en las oraciones (*dhīśú*); Agni en el combate (*árvaṭi*); Agni para la prosperidad del campo (*ḥṣaitrāya sādhasē*)!¹⁰

Podemos discutir sobre el valor preciso de *árvaṭ* (varias veces opuesto en el himnario al plural de *dhī* como, en gático, *aurvaṭ* es opuesto a *vahma* «oración» en *Yasna* 50, 7),¹¹ pero en esta estrofa sin duda se aborda sucesivamente el culto, la victoria, guerrera o deportiva, y los logros agrícolas.

8. Véase también, más arriba, p. 224, n. 3.

9. «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales», *JA.* 230, 1938, p. 545-549. Benveniste piensa que esta división funcional resplandece en todo el himno.

10. La traducción de Geldner es muy improbable. En sus notas textuales y exegéticas, H. Oldenberg planteaba corregir *ḥṣaitrāya* por *ḥṣétrāya*, a causa del acento; el sentido no habría cambiado (*Abh.* de Göttingen, 13, 3, 1913, p. 133).

11. En *Yasna*, 11, 2, *aurvaṭ* participa en la tripartición funcional como el animal correspondiente al *bāśar* (caballero), yuxtapuesto al *zaotar* (sacerdote; animal: el bucy) y al *x'āšar* (labrador; planta: el *haoma*); cf. Benveniste, *art. cit.*, p. 538.

4. Tras decir en la estrofa 5 *cd* que el clan, la *viś* cuyo anfitrión es Agni se impondrá mediante el sacrificio a los (demás) mortales, el poeta de *R̥V.* 5, 3, distribuye en la estrofa 6 *cd* una triple oración al dios, previendo, parece ser, las tres principales ocasiones de esta superioridad:

(Concedéndonos, oh Agni, la victoria sobre los mortales) nosotros, en la batalla (*samaryé*), en los actos culturales de los días (*vidátheṣv áhnām*), nosotros por la riqueza (*rāyā*).¹²

5. Los Marut no son explícitamente declarados «triples», trifuncionales, como lo es Agni. Pero esa es precisamente su naturaleza. Aunque pertenecen fundamentalmente a la segunda función (jóvenes guerreros atmosféricos, armados, tropa de Indra), mantienen relaciones a menudo exaltadas con el agua y la fecundidad, en tanto que hacedores

12. Geldner reúne arbitrariamente los dos primeros términos: «in dem Wettbewerb bei den täglichen Opfern». En cuanto a *vidátha*, L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, 3, 1957, p. 36 (ad *R̥V.* 1, 92, 5c): «Thieme Unters. p. 35 parte juiciosamente de “reparto” (raíz *vi-dhā-* modificada en *vid|h-*), después *vid-*), para llegar a matices diversos, normalmente a “sacrificio”; aquí “por los ritos”. Más adelante, Renou suele traducir «reparto de los bienes, rep. donativo» —como honorarios de sacrificios. De todos modos, si retenemos la etimología del Sr. Thieme, actos rituales o retribución de estos actos, la presente expresión casi sólo puede aludir a las articulaciones rituales regulares de los días, del calendario. La interpretación de los *Untersuchungen*, 1949, p. 38, en «Verteilung der Kriegsbeute nach der Schlacht» es excluida por *áhnām*: las batallas no tienen lugar en «días» fijos; Thieme considera que «bei den Verteilungen der Tage» es un modo de decir «bei den Verteilungen der Tagesbeute»; no veo cómo pasar de este plural a este singular, de esta generalidad regular a esta accidental precisión (3, 8, 5*ab* no es un argumento: *áhnām* sólo figura en la expresión *sudinatvé áhnām* de a —que de hecho es arbitrario comprender «wenn die Kampftage günstig anbrechen»—, expresión muy general, yuxtapuesta, pero sin relación, en *samaryé* y *vidáthe* de *b*: Agni (el ya) nacido, nace «en la belleza de los días», es decir sin duda en lo que los *Mabinogion* galos llaman «la juventud del día», ya se trate de días de combate como de días de sacrificio [respecto a este sentido, cf. las expresiones reunidas en los *Unters*, p. 45]; en este mismo himno, en la estrofa 10, las dos mismas nociones son recuperadas por los locativos *vihavé* y *prtanáṣyeṣu*). —En cuanto a *samaryá*, la palabra designa una verdadera batalla o una competición, especialmente entre sacerdotes oficiantes, comparada explícitamente o no a una batalla (lo que quizás es el caso en 3, 8, 5*b*, pero no en 5, 3, 6c, dada la estrofa precedente que prueba que «nosotros» no designa especialmente a los sacerdotes, sino al pueblo, la *viś* en cuyo nombre hablan y ofician).

de Lluvia; por otra parte, numerosos textos los presentan como cantantes, como hechiceros provistos de palabras, himnos, oraciones eficaces, e incluso como sacerdotes (5, 29, 3, en vocativo, *brahmāṇo marutaḥ*; cf. las primeras comparaciones de las que son objeto al principio de 10, 78 antes de la del *rājan* y la de los *mārya*: *vīprāso nā mánmabhiḥ... devāvyò nā yajñāḥ*).¹³ Así, no nos sorprende leer la oración con la cual *ṚV.* 5, 54, 14 les pide todo, –un todo analizado según las tres funciones y completado, coronado por la mención de un buen *rājan*:

yūyāṃ rayīm Maruta spārhāvītram
yūyāṃ ṛṣim avatha sāmavipram
yūyāṃ ārvantam Bharatāya vājam
yūyāṃ dhāttha rājānam śruṣṭimāntam.

¡Vos sois, Marut, quien (dais) la riqueza consistente en *vīrā* deseables; vos quien ayudáis al *ṛṣi*, cantante de melodías; vos quien dais a Bharata corcel (*ārvantam*) y victoria (o botín, envite, *vājam*); vos quien procuráis un rey que se hace obedecer!

6. Los tres *Ṛbhu* son divinidades trivalentes de modo distinto a Agni pero igualmente estable. Sus tres obras maestras y los dioses beneficiarios los ponen en relación, diferenciada o colectivamente, con las tres funciones.¹⁴ Así se explica que uno de los himnos que le dirigen sea casi totalmente trifuncional. En su primera estrofa, *ṚV.* 1, 111, celebra (aumentándolos a cuatro, en el tercer verso, con otro milagro, el rejuvenecimiento de sus ancianos padres) estas tres obras maestras cuya ejecución consagró la gloria e incluso aseguró el rango divino de los tres obreros taumaturgos:¹⁵ el carro veloz que permite a los *Aśvin* sus giras de beneficencia, los dos caballos del combatiente Indra, la vaca mágica del dios sacerdote *Bṛhaspati*. Con la estrofa 2 empiezan las oraciones.

13. Cf. mi comparación de los Marut con los Fravaši del zoroastrismo, *JA.* 242, 1953, p. 18-24; K. Barr, *Avesta*, 1954, p. 199.

14. Véanse los análisis y comparaciones (germánica, romana) en *Tarpeia* 1947, p. 207-214. La explicación de *ṚV.* 1, 111 fue expuesta en un curso del Collège de France, el 8 de enero de 1953, así como la de la mayoría de textos relativos a Agni aquí presentados.

15. Cf. especialmente *ṚV.* 1, 161, 6.

2. *ā no yajñāya takṣata ṛbhumād vāyah
krātuve dāksāya suprajāvatiṁ iṣam
yāthā kṣāyāma sārva-vīrayā viśā
tān naḥ śārdhāya dhāsathā sv indriyām.*

Modeladnos, para el sacrificio (*yajñāya*), una fuerza vital (¿o una bebida de ofrenda?) de la naturaleza de los Ṛbhu, para la energía (en sus dos formas, *krātu* y *dākṣa*) una fuerza muy generadora; para que moremos tranquilamente con una *viś* compuesta de hombres (*vīrā*) al completo (o sanos), conferid a nuestra tropa guerrera (*śārdhāya*) el vigor de Indra.

Con un segundo verso de relleno, que se limita a duplicar al primero (las dos variedades de fuerza designadas por *iṣ*. y *vāyah*. son muy cercanas; *krātu* y *dākṣa* pertenecen al menos parcialmente, a la misma zona semántica que *yajñā*),¹⁶ la estrofa requiere, en los otros tres: 1.º los medios de un poderoso sacrificio; 2.º una vida tranquila y próspera (*ks.i-*) de la masa (*viś*, también esencia de la tercera clase social), y de una masa *sārva-vīra*, sin laguna o sin enfermedad;¹⁷ 3.º, finalmente, para asegurar (*yāthā*) esta vida tranquila, las cualidades heroicas, «*īndricas*», necesarias para los especialistas en el combate, a este *s'ārdha*(s) en el que el Sr. Stig Wikander reconoció la sociedad de los jóvenes guerreros.¹⁸ Como vemos, las oraciones son respectivamente de la primera, tercera y segunda función.

Tras una estrofa que desarrolla toda ella la oración de victoria (*ji-*, *sah-*) con su objeto y sus consecuencias económicas, «la adquisición, la ganancia» (*sāti*), viene una cuarta estrofa muy interesante: 1.º, en tres versos, invita primero a beber el soma a unos dioses asociados a los Ṛbhu destinatarios del himno (también nombrados en plural, con el nombre de dos de ellos, «los» Ṛbhu, «los» Vāja) esto es, a los mismos dioses del tratado de Boghazköy, –Indra es calificado, vista la circuns-

16. Sobre *krātu* y *dākṣa*, véase más arriba, p. 116.

17. Sāyaṇa: *sarvair viraiḥ putrādibhir upetayā viśā prajayā saha*. Cf. en Roma, con un matiz vecino, los *Quirites* (civiles, por oposición a los *milites*) y *Quirinus* (dios representativo del tercer nivel en la tríada precapitolina): de **co-uirō-*.

18. *Der arische Männerbund*, 1938, pp. 45-50.

tancia, de «jefe de los Ṛbhu» (*Ṛbhukṣán*), después, en un verso que también aquí duplica al precedente, reforzado por sus compañeros habituales, por el *sárdha* que lidera, los Marut; 2.º, finalmente, en el verso 4, en tres dativos, solicita a esos dioses reunidos (*tē*) tres servicios:

4. *ṛbhukṣāṇam Índram á huva ūtāya*
Ṛbhūn Vājān Marútaḥ sōmapītaye
ubhā Mitrāvāruṇā nūnām Aśvínā:
té no hinvantu sātāya dhiyé jīśé.

Pido ayuda a *Indra* jefe de los Ṛbhu, a los Ṛbhu, a los Vāja, a los Marut, para beber el soma, a la pareja *Mitra Varuṇa*, ahora, a ambos *Aśvin*: que nos favorezcan en la *adquisición*, en la *oración* (o el *pensamiento devoto*), en la *victoria*.

A pesar de Karl Geldner,¹⁹ no hay ningún motivo para construir los tres dativos del verso 4 de otro modo que como enumeración de términos homogéneos, ni comprender ninguno de estos tres términos de otro modo que en su valor usual:²⁰ coinciden con las tres oraciones de la estrofa 2 y, como ellas, se distribuyen en las tres funciones, que también resultan ser el hilo conductor del himno. Señalemos que acaban en una estrofa que empieza enumerando, además del engrandecimiento de *Indra* antes explicado, a los dioses del tratado de Boghazköy.²¹

7. Aquí encuentra su lugar natural la explicación de *RV.* 10, 125 = *AV.* 4, 30 (a *Vāc*), desarrollada en la introducción, véase más arriba, pp. 31 s.

19. Aquí Geldner todavía combina arbitrariamente los tres dativos, aunque remita a 1, 27, 11 c, donde sólo hay dos (*dhiyé vājāya*) y donde traduce mejor «zu (frommen) Gedanken und Sieg». Grassman, aquí: «zu Gewinn, zu Mut (impropio) und Sieg».

20. *Sāyaṇa* traduce efectivamente *sātāye* (*sambhajanīyayā dhanāya*) y *jīśé* (*jetum satrūṇām jayārthamca*), pero interpreta sin motivo *dhiyé* según *sātāye* (*dhanasādhyāya karmāne*). El valor religioso (oración, pensamiento devoto) de *dhī* domina sobradamente en el *ṚgVeda* (L. Renou, en los *Études védiques et pāṇinéennes*, también lo laiciza como «inspiración (poética)»).

21. La quinta y última estrofa, en sus dos primeros versos (los dos últimos son una cláusula común a casi todo ese grupo de himnos), recupera en la oración dos de los dativos anteriores (en las formas *sātīm* y *samaryajīt*).

8. A veces un poeta del RgVeda, sin duda por alguna devoción particular o por una circunstancia que nunca conoceremos, desea atribuir la omnivalencia a una divinidad que, normalmente, sólo tiene una competencia limitada. Casos semejantes no son tan numerosos como podríamos esperar en una religión ya sensible a lo que será la gran tentación de la India clásica, la confusión de los dioses múltiples en provecho de la Divinidad, representada esencialmente por uno de ellos. Pero los hay, incuestionables, en los que la omnivalencia puede expresarse, como en los casos anteriormente señalados, por referencia a las tres funciones, con o sin prolongaciones.

Es lo que ocurrió al menos una vez a los Ásvin en el himno *RV.* 8, 35²² a ellos dirigido, y del que extraje al principio los tres versos simétricos que piden a los gemelos divinos que favorezcan al *bráhma*n y las oraciones, el *ksatrá* y los guerreros, las vacas y los *viśah* (2). Los Ásvin, en la inmensa mayoría de los textos en los que son invocados o mencionados, no tienen tantas preocupaciones. Aunque en estos centenares de versos encontremos algunos que les añaden un epíteto o les dirigen una petición concerniente a la guerra²³ (¿qué dios importante de

22. La explicación completa de los *RV.* 8, 35, fue expuesta en varios cursos de la École des Hautes Études, en febrero de 1949.

23. Aún queda controlar las apariencias en cada caso: P. Thieme, en el artículo que citaremos más adelante da el siguiente ejemplo (p. 315 a): «The horse they [= los Ásvin] have given is *ahihán* in I. 118.9 “dragon killing”, like Indra himself». De hecho, dieron, llevaron a Pedu un excelente caballo blanco, esencialmente rápido (no hay otro epíteto en 7, 71, 5) pero que recibe naturalmente todo tipo de epítetos laudatorios e hiperbólicos, que vence en las carreras como en la guerra (1, 119, 10) y es por ello una verdadera fortuna —Bhaga— para sus amos (10, 39, 10), «que mata a todo lo que se llama *áhi*» (9, 88, 4); en ninguna parte se dice que se lo hayan dado para la guerra: el único texto que sugiere una razón para esta ofrenda dice que Pedu tenía hasta entonces un mal caballo (1, 116, 6 *agháśvāya*); esa ofrenda se incluye así en el tipo habitual de sus servicios y, si la excelencia del caballo que ofrecen es descrita en términos de carrera y de guerra, es porque esa es forzosamente la forma de excelencia del caballo, como la de la vaca es proveer leche (de allí su otro milagro, el de la vaca estéril que vuelven lechera); ello no los caracteriza a sí mismos como guerreros o patronos de los guerreros. —Thieme añade: «The attribute *rudravartanī*, *RV.* 1, 3, 3, most probably does not allude to their peace loving nature, but to their character as fighters [against evil], whether we translate “of terrible [chariot-] course” or, “of the course of Rudra”.» Este epíteto reservado a los Ásvin, se halla en contextos (1, 3, 3; 8, 22, 1 y 14; 10, 29, 11) que no contienen ninguna idea de combate y Geldner sin duda acierta al explicarlo por la

un politeísmo, qué santo de la devoción popular no excede antes o después los límites de su definición?), estas pocas excepciones no prevalecen ante la imagen coherente que presentan toda su mitología sin excepción y su culto; ninguno de los numerosos favores que han hecho a los hombres y a algunos animales es guerrero: rejuvenecen a los ancianos, curan a los enfermos y mutilados, aparean, enriquecen, entregan, reúnen, salvan del naufragio y de la persecución, dan animales maravillosos, refrescan en las hogueras, hacen surgir la leche o el hidromiel, etc.: buscaríamos en vano un duelo, una batalla.

única característica que los Aśvin comparten con Rudra, el arte de curar (igual que B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, p. 11); de hecho son invocados varias veces como «dos Rudra (¿o *rudrā?*)» en estrofas nada guerreras (1, 158, 1 «buenos son los dos Rudra de múltiples consejos...»; 5, 73, 8 «Vosotros dos Rudra, que amáis el *mádhu*»; 5, 75, 3 «venid a nosotros, Aśvin, trayendo tesoros, vosotros dos Rudra de pistas de oro, vosotros de dones generosos», etc.; igual que en 8, 26, 5, donde se alude a las hostilidades, *dvīśah*, sólo se pide a «ambos Rudra» que permitan pasar de largo, *par-āti*, librarse, todo lo contrario de combatir y vencer; misma observación para el *dvēṣo bhāvataṃ sacābhūvā* de 1, 157, 4d) - En 8, 10, 2, la traducción del hapax *āśuhéśasā* por «whose weapon is swift» no está probada: por una parte, en el resto no se alude a un arma de los Aśvin, por otra parte, una de las características de sus carreras es ser sumamente rápidas, más que el pensamiento (1, 117, 2), más que un guiño (8, 73, 2); por ello el epíteto quizás alude a una «velocidad de flecha», —a menos que, como piensa Geldner («Rossetreiber»), *hēśah* no tenga en este caso el sentido de «arma» sino que sea un derivado abstracto de *hi-* en el sentido de «guiar (rápido) un carro, unos caballos» (cf. *āśuhéman*). En cuanto al hecho de que, en este pasaje, sean «named by the side of Indrā-Viṣṇū» no prueba un carácter indriano sino más bien un carácter diferencial de tercera función pues la frase completa es: «Invoco a Bṛhaspati (el dios sacerdote) y a todos los dioses, Indrā-Viṣṇū, a los Aśvin *āśuhéśasā*» - En cuanto a *vṛtrahantamā* aplicado a los Aśvin en 8, 8, 9 y 22, véase más abajo p. 233. - Leyendas conocidas de los Brāhmaṇa (S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, p. 71-72) muestran a los Aśvin vencedores en carreras, especialmente con su carro tirado por burros, en una carrera que tiene lugar en la boda de Soma y de Sūryā; algunos himnos aluden a estas victorias (8, 22, 1-2); evidentemente no los califican como a dioses guerreros, como tampoco el adjetivo *purorathā* «aquél cuyo carro va delante», en 10, 39, 11 a pesar del modo de interpretar el texto de Schlerath, *l.c.*; Schlerath, p. 124, también olvida probar con una referencia su afirmación: «in der Not der Schlacht erscheinen plötzlich auf ihrem Wagen, selbst wie Kämpfer anzusehen, die Aśvins...». Respecto a *vīśanam... rātham*, en 1, 157, 2, véase la nota siguiente.

Por una razón desconocida,²⁴ un poeta de la familia Kānya, Śyāvāśva, en este himno 35 del octavo libro (ocho grupos de tres estrofas), quiso ampliar la teoría de los Aśvin. Así lo hizo:

24. Podemos aventurar una hipótesis. Este poeta, o esta familia de poetas, habría hecho fructificar un germen trifuncional que ya existía en el mismo servicio de los Aśvin. Razones convergentes, aportadas por S. Wikander (su hijo y sus homólogos épicos Nakula y Sahadeva) y por mí mismo (la analogía de la pareja avéstica Gōuš Urvan y Drvāspā), incitan a pensar que los dioses gemelos, solidaria pero distributivamente, favorecían a la ganadería de los *bovinos* y los *caballos*. Con la leche necesaria para la preparación del soma, con el *ghṛtá*, mantequilla derretida, uno de los elementos esenciales de las ofrendas, su pareja proporcionaba pues la materia del culto, mientras que, con el *árvat*, el corcel, condicionaban la victoria tanto guerrera como deportiva. Así, desde cierto punto de vista, eran los apoyos activos de las otras dos funciones y, a lo sumo, los agentes primeros de estas funciones. Un texto al menos parece revelar una doctrina de este tipo. *RV.* I, 157, 2, solicita a los Aśvin, destinatarios del himno:

*ghṛtēna no mádhunā kṣatrám ukṣatam
asmākaṃ bráhma pṛtanāṣṭjinvatam*

Rociad de mantequilla derretida e hidromiel nuestro *kṣatrá*, favoreced a nuestro *bráhman* en los combates.

Creo que estos dos versos —una de las pocas articulaciones de *bráhman* y de *kṣatrá* en el RgVeda— se basan en una doble idea: 1) la de los servicios mutuos que se rinden las dos funciones superiores, la primera ungiendo y consagrando a la segunda, y la segunda fortaleciendo y defendiendo victoriosamente a la primera; 2) la idea de que estos dos servicios sólo son posibles gracias a los medios puestos a disposición de las funciones superiores por la tercera, la vaca lechera y el caballo rápido: la vaca, con el *ghṛtá* que aporta, es loada explícitamente en la primera oración (junto al *mádhū*, especialidad alimenticia de los Aśvin); en cuanto al caballo, instrumento de la victoria en los combates, aunque en la segunda sólo esté presente implícitamente, por las batallas (*pṛtanāsu*) que hace ganar, el himno menciona al menos con insistencia en cuatro estrofas de seis, incluida la última, al *carro* de los mismos Aśvin (sin orientar la imagen hacia algo que no sea la velocidad en general: 1. «los Aśvin han atado su carro *yátave*, zur Fahrt»; 2. «cuando, oh Aśvin, atáis fuerte vuestro carro, *vṛṣaṇam... rátham...* », expresión también aplicada a los Aśvin en 5, 75, 1, en un contexto nada guerrero, en el que sólo se alude a la prontitud de sus servicios; la estrofa 3 entera concierne al carro, todavía en tanto que rápido; 6: «sois médicos con los remedios, conductores de carro con las técnicas del carro...»). Dicho de otro modo, en una hermosa síntesis, el poeta muestra a los Aśvin desempeñando ellos mismos, en provecho del *kṣatrá*, el oficio de sacerdote, con la leche y el hidromiel que, teóricamente, se limitan a proporcionarle, y después, en provecho del *bráhman*, el oficio del combatiente (cf. Indra «ayudando» al

1.º por una parte, asociándolos a todo tipo de dioses (desde la primera triada de estrofas y en las variaciones del estribillo)²⁵ y en particular (Indra sólo era sustituido por sus compañeros, la banda de guerreros atmosféricos, los Marut) a las divinidades que también les asocia la lista del tratado de Boghazköy, de modo que, antes de las extensiones de las estrofas 14 y 15,²⁶ la estrofa 13, excluyendo el estribillo, reconstituye esta lista:

*mitrāvāruṇavanti utā dhārmavanti
marúvantā jaritūr gachatho hávam... Aśvinā.*

Acudid a la llamada del chantre, acompañados (literalmente: provistos) por Mitra-Varuṇa y el *dhārman* (una de las formas del orden que caracteriza a los dioses soberanos),²⁷ acompañados por los Marut... oh Aśvin.

bráhmaṇ en las batallas: 8, 37, 1), sin duda, aunque la cosa no sea explicitada, con los mismos caballos que teóricamente se limitan a atar a su carro. En expresiones como ésta (y la estrofa 6 alude de nuevo al *ḥṣatrā*, calificando a los dos Aśvin de *ugrā* «fuertes», término de segunda función), se inicia el tema de los Aśvin trivalentes, trifuncionales, desarrollado en el octavo libro por Śyāvāśva y también, como veremos, por Vatsa. —Aunque su condición de «*aśvin*», al indicar una relación esencial con los caballos, sin duda otorgaba a los Gemelos una apertura a la segunda función, otra vía de unión con la primera era su relación particular, difícil de interpretar, con un concepto que tiene su especificación más frecuente, religiosa, en esta función: *dhī* (*dhíyah* «pensamientos devotos, oraciones...»), cuyo sentido propio parece ser «vista, visión (interior)».

25. En los diversos estribillos de las triadas de estrofas es una constante: *sajósasā Uśāsā Sūryeṇa* «asociados a la Aurora y al Sol». En la primera triada, los dioses y las entidades asociadas (al instrumental) son: 1. Agni, Indra, Varuṇa, Viṣṇu, los Āditya; los Rudra, los Vasu; 2. todas las *dhíyah*, el Mundo, el Cielo y la Tierra; 3. todos los dioses contados en 3 x 11 (cf. *JMQ. IV*, p. 157-159), las Aguas, los Marut, los Bhr̥gu. La idea directriz es evidentemente la omnivalencia.

26. En esta triada de estrofas, el estribillo une a los Āditya con la Aurora y el Sol. Además, en la estrofa 14, los dioses asociados (por adjetivos acabados en *-mant*, *-vant*) son los Aṅgiras, Viṣṇu y de nuevo los Marut; en la estrofa 15 (¿los?) B̥bhū, (¿los?) Vāja y de nuevo los Marut.

27. ¿*dhārman* también personificado? Sería la única vez en todo el himnario. En todo caso, *dhārman* es una de las buenas expresiones del primer nivel: como recordaremos, en el «fondo mítico del Mahābhārata» (S. Wikander), Dharma personificado es, en tanto que padre de Yudhiṣṭhira, un rejuvenecimiento de Mitra.

2.º Por otra parte, al concederles una competencia universal, y especialmente trifuncional:

a) en cuanto a los «estados sociales», cuyos principios son el *bráhman*, el *kṣatrá*, la *viś* (est. 16, 17, 18);

b) en cuanto a los servicios requeridos (est. 10, 11, 12), especialmente en la estrofa 12:

hatám ca śátrūn yátatam ca mitríṇaḥ
praḥám ca dhattám dráviṇam ca dhattam...

Matad a los enemigos, haced que los contratantes se entiendan,²⁸ conferid posteridad, conferid riqueza...

La primera y las últimas oraciones remiten claramente a la función guerrera y la función económica; la segunda, la jurídica, por *mitríṇaḥ*, alude evidentemente al dios soberano Mitra, a cuyo vocabulario pertenece también la raíz *yat-* (los Āditya, y particularmente Mitra, son los llamados *yātayájjana*).

Es posible que esta «trifuncionalización» de los Aśvin fuese un carácter propio de los Kāṇva, pues la única otra atestación probable que tenemos viene de otro miembro de esta familia, Vatsa (*RV.* 8, 8, 9):

ā vām vipra ihāvasé
'hvat stómebhir Aśvinā
áripṛā vṛtrahantamā
tā no bhūtam mayobhívā.

El chantre os ha pedido ayuda con sus alabanzas: oh *inmaculados*, oh los más *victoriosos* (*vṛtrahán*), sed pues para nosotros de esencia *refrescante*.²⁹

28. Para simplificar, elijo sin discusión la traducción del Sr. Thieme (art. citado más abajo, p. 244, n. 44) «array (= keep in agreement)»; sobre el sentido más probable de *yat-*, véase más arriba, p. 68, n. 24.

29. Aunque aquí no haya simetría sintáctica pues dos de los adjetivos están en vocativo y el otro, atributo, en nominativo, existe empero homogeneidad lógica: las tres cualidades son atribuidas al mismo ser y no se condicionan unas a otras; a pesar de la diferencia de casos, sólo es una enumeración.

vṛtrahán es típicamente «indriano», de segunda función, y *a-riprá* «sin mancha», designa en todos sus demás usos a la pureza ritual, moral o divina, que depende del ámbito de lo sagrado; *mayobhú*, estadísticamente, es de tercera función, y se aplica en 37 empleos, 7 veces a los Aśvin (dos de ellos en tanto que médicos), 3 veces a la medicina, 1 vez a las piedras que prensan el elixir de la vida, 8 veces más a dioses o a elementos relacionados con las aguas (Parjanya; las lluvias, las aguas mismas, los ríos), 2 veces a la riqueza, 2 veces a las vacas, 1 vez a Pitu, el alimento personificado, 1 vez al seno materno, 1 vez a la gota de soma en tanto que «conquistadora para nosotros de bueyes, carros, oro, sol, aguas».³⁰ De modo que esta triple calificación recuerda curiosamente al triple nombre de la gran diosa irania Arədvī Sūrā Anāhitā «la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada».

9. Las tres funciones aparecen a veces sin relación con divinidades particulares y sin mención de hombres especializados. Además del ejemplo ya citado, podemos añadir *ṚV.* 1, 162, 22, que analiza así los beneficios esperados del Sacrificio del Caballo:

sugávyam no vājī svásvyam pumsáḥ.
putrān utá viśvāpúsam rayīm
anāgāstvám no áditiḥ kṛnotu
kṣatrām no áśvo vanatām havísmān.

¡Que el corcel nos procure buenos bueyes, buenos caballos, hijos varones y la riqueza que alimenta plenamente! ¡que Aditi

30. Sólo dos de estos adjetivos reaparecen en la continuación del himno: *vṛtrahan-tamā* en la estrofa 22 (en dos versos totalmente simétricos de 9 *cd*, pero donde los tres adjetivos son de segunda función), *mayobhúvā* en la est. 19 (unido a *sambhúvā*). Otro de los tres himnos a los Aśvin atribuidos al mismo poeta, Vatsa, 8, 9, contiene una estrofa 12 que los asocia con Indra o Vāyu, con los Āditya, los Rbhu; está flanqueada por otras dos, 11 y 12, que les piden favores de tercera y segunda función respectivamente; no hay ruego de primera función. —En el último de estos tres himnos de Vatsa a los Aśvin se encuentra la agrupación «Bṛhaspati, todos los dioses, Indra-Viṣṇu, los dos Aśvin», pero no contiene oraciones, ni de primera, ni de segunda ni de tercera función: sus seis estrofas sólo son de invitación.

haga por nosotros inocencia de pecado! Que el caballo pertrechado de ofrendas gane por nosotros el *ḥṣatrā*!

También podemos citar la clasificación de las plagas, que prolonga una concepción indoiranica e incluso probablemente indoeuropea (ME. I², p. 613-623: «Las tres plagas de la isla de Bretaña»); así R̥V. 8, 18, 10 donde el poeta ruega a los Āditya:³¹

Alejad la enfermedad (*āmivām*), alejad el fracaso ritual (*sridham*) alejad la hostilidad (*durmatim*).³²

Cf. la variante de R̥V. 10, 63, 12, donde se ruega a los ViśveDevāḥ que alejen la enfermedad (*ārūvām*), cualquier carencia o falta en la ofrenda (*ānāhutim*), y diversas formas de agresión u hostilidad (*ārātim... aghāyatāḥ; dvēṣaḥ*).

La exploración trifuncional de los himnos no ha concluido, pero debemos conducirla con rigor. Dos normas de sentido común se imponen:

1.º Para que estemos en condiciones de reconocer una intención de clasificación trifuncional, es necesario que los tres términos, a la vez *distintos* y *solidarios*, sean además homogéneos en la sintaxis y más aún en el pensamiento (tres dones o cualidades o poderes de un dios, tres ruegos de los hombres, etc.). Descartaremos pues todo pasaje del tipo: «Te ofrezco un *sacrificio*, dame la *victoria*, oh dios amo de las *riquezas*» (esquema de R̥V. 5, 4, 1, a Agni), o del tipo: «Sois los mejores distribuidores de *riquezas* y los más *victoriosos*, por tanto os ofrezco un *sacrificio*» (esquema de 1, 109, 5, a Indra y Agni), o del tipo: «Oh generoso de *bienes*, venid por los caminos del *ṛtā* por los que hacéis acceder a X al *ḥṣatrā*» (esquema de 8, 22, 7, a los Aśvin), o de cualquier otro tipo igual de desequilibrado. En varios casos en los que hay una simetría gramatical (generalmente en tres instrumentales), estamos en condiciones de rechazar o aceptar la homogeneidad lógica del término de primera función y de los otros dos. En 6, 60, 3 (a Indra y Agni), pue-

31. É. Benveniste fue quien señaló este empleo deprecatorio de las tres funciones, JA. 230, 1938, p. 543-545.

32. La estrofa se completa con una fórmula generalizante, con la palabra imprecisa *āmhaḥ* «desamparo»: «Āditya, protégenos del *āmhaḥ*».

de que el segundo instrumental (primera función) sea homogéneo respecto a los otros dos:

¡Venid a nosotros, oh victoriosos, con fuerzas victoriosas (*vrtrahābhiḥ śīṣmaiḥ*), oh Indra, oh Agni, con adoraciones (*nāmobhiḥ*: ¿inspirándonos en nuestros actos culturales?); oh vos, con dones no avaros, extremos (*vādhobhir ākavebhiḥ... uttamēbhiḥ*), oh Indra, oh Agni, sednos (presentes)!

Asimismo, en 6, 59, la estrofa 10 (1ª función), si traducimos como V. Henry (véase la nota de K. Geldner), sería homogénea respecto a las estrofas 7-8 (2ª función) y la estrofa 9 (3ª función).

2.º Debemos descartar toda exégesis que, en una —o con más razón, en dos de las funciones— se base en la interpretación solicitada de términos equívocos o imprecisos.³³ Por ello parece difícil admitir la mayoría de las alusiones a las tres funciones que, en sus últimos años, Renou creyó poder reconocer, especialmente en los himnos r̥gvédicos a Varuṇa y los Āditya (*EVP*. 7, 1960) y en los himnos a Soma (*ibid.*, 8, 1961).³⁴ La interpretación sólo es clara en el caso de 9, 23, 5 *bc*, a condición de dar a *virá*, en *suvirā*, su valor estricto «de hombre de tercera función».³⁵ Pero, en 2, 27, 2 *d*, ¿qué palabra indica la tercera función? En 2, 28, 3 *ab* (donde además, las menciones no serían homogéneas), *urusāmsa* no es claramente de primera función y *sārman* «protección» es demasiado general para caracterizar a la segunda. En 7, 82, 7 *ab* *āmhah* «situación difícil» no es especialmente de tercera función, ni, en 8, 59, 7 *ab*, *ādypta* «no loco, no atolondrado», de segunda, ni, en 9, 1, 3 *ab* *varivodhātama* «el que pone a sus anchas al hombre cohibido», de primera. La primera función no es representada en 9, 2, 10 *ab*, ni en 9, 3, 5 *abc* (donde *vagvanū* sólo puede designar una variedad de grito o barullo).³⁶ En 9, 4, 1-3, la estrofa 1 no es diferencialmente de tercera

33. Compárese con mi discusión de las parodias bíblicas de Brough, recuperada en *ME* II, p. 338-361.

34. En *EVP*. 8, p. 75, Renou da un buen ejemplo de crítica de una interpretación trifuncional abusiva (*RV*. 9, 30, 3).

35. Cf. el artículo citado.

36. H. Oldenberg, «Textkrit. u. exeg. Noten», *Abh.* de Göttingen, 13, 3, 1913, p. 154: «Ist anders gemeint als *vagnúm iyarti* [9] 14, 6; 30, 2, vgl. auch 97, 13?».

función, pues *vāsyasaḥ* sólo se encuentra en el estribillo común a las tres estrofas; la estrofa 2 no es claramente de primera función ni, en la estrofa 3, *dākṣa* y *krātu*, típicamente de segunda. En 9, 9, 9 *abc*, *māhi śrávaḥ* «gran gloria» no es necesariamente una gloria guerrera. En 9, 55, 1 *abc*, *puṣṭám* sin duda no es de segunda función. En 9, 61, 26 *abc*, *vīrávad yátaḥ* prácticamente no puede referirse a la primera, como tampoco *suvíryam* en 9, 63, 1 *abc* (donde, además, *śrávāmsi* «las glorias» no es forzosamente de segunda). En 9, 65, 3 *ab*, *suṣṭutí* tampoco es de segunda función. Etc.

Por tanto, el pensamiento védico no me parece ni mucho menos dominado por las categorías de las tres funciones, sino que la escasez de alusiones al margen del sistema teológico es lo que a mi entender caracteriza a los himnos, por oposición a los tratados védicos en prosa y a toda la literatura posterior, y también al Avesta, sin duda más conservador en este aspecto.

10. En 6, 7 y 8 vimos como tres himnos que desarrollan claramente el tema de las tres funciones asocian, en una de sus estrofas, las menciones a Mitra-Varuṇa, a Indra (o a Indra y Agni; o a Indra y los Marut; o a los Marut), a ambos Aśvin, es decir, a los mismos dioses que el rey mitanio llama como testigos en el tratado de Boghazköy. El hecho es tanto más notable cuanto que este grupo de dioses no es frecuente en el RgVeda. Prácticamente sólo se halla en otras dos estrofas.³⁷

37. De hecho, con variantes fácilmente explicables, se halla en otros varios pasajes del Rg y del Atharva Veda. Así, *RV*. 4, 2, 4 (a Agni), enumera a Varuṇa-Mitra acompañados por el tercer Āditya Aryaman, después a Indra reforzado por Viṣṇu y los Marut, y finalmente a ambos Aśvin. En 8, 10, 2 (a los Aśvin), son invocados el dios-sacerdote Bṛhaspati, todos los dioses, Indra-Viṣṇu, los dos Aśvin. La est. 4, 25, 3 (a Indra), agrupa a los Āditya y a su madre Aditi, a los dos Aśvin, Indra y Agni. *AV*. 19, 16, pide protección por todos lados a los Āditya reforzados por «los Agni», después a Indra-Agni, y finalmente a los dos Aśvin, nuevamente con una variedad de Agni, Jātavedas. *AV*. 11, 8, 5, para describir la nada primordial, dice que entonces no existían ni Dhātār y Bṛhaspati (el dios creador y el dios sacerdote), ni Indra-Agni, ni los dos Aśvin. Como vemos, las modificaciones consisten en dar al dios típico de un nivel adjuntos del mismo nivel (Aryaman homogéneo respecto a Mitra y Varuṇa, Viṣṇu y los Marut homogéneos respecto a Indra), o en incluir en uno o varios niveles a Agni, quien, en efecto, está en su sitio en todos, o en rejuvenecer a los representantes del primer nivel (Bṛhaspati, proyección divina del capellán; Dhātār «creador»).

1.º Estos dioses ocupan la primera mitad de 7, 41, 1 (oración de la mañana), precedidos sólo por Agni,³⁸ y seguidos, en la segunda mitad, por otros cinco dioses:³⁹

*prātár Agním prātár Índram havâmahe
prātár Mitrâvâruṇâ prātár Aśvínâ...*

Por la mañana, invocamos a Agni, por la mañana a Indra, por la mañana a Mitra y Varuṇa, por la mañana a ambos Aśvin...

2.º En las estrofas 1, 3, 4, 5, 6, 7 de 5, 26 (a Agni), Agni es mencionado solo; en la estrofa 8, sin nombre divino, son anunciados los preparativos del sacrificio, en especial la colocación del *barhís*, alfombra de hierba donde se sentarán los dioses invitados; finalmente, la estrofa 9 y última invita al conjunto de los dioses, citando sólo algunos nombres individuales antes de una expresión colectiva y exhaustiva. Ahora bien, los Marut ocupan el lugar de su jefe Indra como en 8, 35, 13, y dichos nombres son los de los dioses del tratado de Boghazköy:

*édám Marúto Aśvínâ
Mitrâh sîdantu Vâruṇah
devâsah sârvayâ viśâ.*

Sobre esta (hierba), que los Marut, los Aśvin, Mitra, Varuṇa se sienten, –los dioses, al completo.⁴⁰

Así, tres de las cinco atestaciones r̥gvédicas de esta lista se hallan en himnos de intención trifuncional, que los sitúan junto a tríadas de nociones o de oraciones alusivas a las tres funciones. Este uso prueba una afinidad, permite pensar que la lista era para los autores una

38. Sobre Agni inicial, véase «Quaestinunculae Indo-Italicae, 12: Vesta extrema», *REL.* 39, 1961, p. 250-257.

39. Bhaga, Pūṣan, Brāhmaṇaspati; Soma, Rudra.

40. Tratándose de dioses, el sentido «sano, intacto» de *sârva* parece excluido: debe tratarse del «número completo»; cf. la segunda orientación de la *Quirites* (**co-uirî-*), que ya no se opone funcionalmente a *milites*, sino que designa a la totalidad de los romanos.

expresión teológica de la estructura que expresaban de otro modo las tríadas, y esta interpretación parece conforme a lo que es, estadísticamente, la característica más visible de cada uno de los términos: Mitra y Varuṇa tutelan el *ṛtá*, el «orden», la «verdad»,⁴¹ y todo lo relacionado con ello; Indra y su tropa de Marut están armados y son victoriosos; los Ásvin se vuelcan en numerosos favores individuales en los que dominan las curaciones, los matrimonios, las ofrendas de animales y riquezas, etc.⁴²

11. No conocemos directamente las liturgias contemporáneas a la composición de los himnarios y las menciones o alusiones rituales que contienen no permiten reconstituirlas. No obstante, estas liturgias existían y es peligroso pretender interpretar los poemas como si se basasen a ellos mismos. En cierta medida, las que más tarde están profusamente atestiguadas suplen esta laguna: aunque las prescripciones hayan proliferado y la teoría se haya afinado, es probable *a priori* que lo esencial sea antiguo, tal como han probado numerosos estudios comparativos. La antigüedad es especialmente probable cuando las prescripciones, las fórmulas loan a los dioses, por ejemplo a Mitra-Varuṇa, a quien los himnos también exaltan, pero que las formas posteriores de religión olvidaron o redujeron. El grupo «Mitra-Varuṇa, Indra, ambos Ásvin», que acabamos de ver atestiguado y, en cierto modo, comentado en varios himnos, pero que ya no aparecerá en ninguna de las religiones postvédicas, figura así en rituales que varias veces he señalado y analizado y entre los que ahora me limitaré a citar los más utilizables.

1.º La invocación que acompaña a la apertura del surco sagrado que delimitará el emplazamiento del fuego de las ofrendas (*VS.* 12, 72) fue comentada en la introducción.

2.º En un sacrificio ofrecido a todos los dioses para obtener ciertas prosperidades (*TS.* 2, 3, 10, 1, *b*), el sacerdote dice:

41. La diferencia no es tan grande como dicen algunos autores, especialmente H. Lüders: en este pensamiento arcaico, «orden» y «verdad» se definen mutuamente y, a lo sumo, coinciden (como «contrato» y «amistad»: véase más arriba, p. 84; cf. *JA.* 246, 1958, p. 83, n. 38).

42. Véase más arriba, 8, p. 231.

Aśvinoḥ prāṇo 'si... Indrasya prāṇo 'si... Mitrāvaruṇayoḥ prāṇo 'si... viśveṣāṃ devānāṃ prāṇo 'si...

Eres el hálito de ambos Aśvin... Eres el hálito de Indra... Eres el hálito de Mitra-Varuṇa... Eres el hálito de todos los dioses...

La lista aparece aquí en orden ascendente, completada con la mención colectiva y exhaustiva a «todos los dioses» (cf. más arriba, 10, *ṚV.* 5, 26, 9).

3.º Los tratados rituales domésticos (*ŚāṅkhGS.* 1, 17, 9; *PāraskGS.* 1, 9, 5) dirigen a quien quiere tener un hijo varón a Mitra-Varuṇa a los Aśvin, a Indra, este último asociado con Agni en una variante y a Sūrya en la otra, sin duda para establecer en los tres niveles una fórmula binaria (cf. más arriba, 7, *ṚV.* 10, 125, 1). Los dos últimos términos están invertidos (¿quizás para destacar a Indra, el macho por excelencia?). Me he sumado a la tradición zoroástrica brillantemente interpretada por Kaj Barr en 1952, según la cual el nacimiento del hombre perfecto, Zarathustra, fue cuidadosamente preparado por la combinación de tres principios, uno soberano, el otro guerrero, el tercero carnal.⁴³

4.º Durante el sacrificio-tipo de soma, en el prensado de la mañana, el oficiante presenta copas a una serie de divinidades emparejadas; las tres primeras parejas, que probablemente sirvieron de modelo a las siguientes, son Indra y Vāyu, después Mitra y Varuṇa, y finalmente los Aśvin. Siguen siendo los «dioses de Boghazköy», con dos modificaciones: a) Vāyu es emparejado con Indra, ya sea para generalizar el cuadro binario como por arcaísmo, pues Vāyu parece (cf. la lista de los padres de los Pāṇḍava en el Mahābhārata) ser un antiguo dios de la función guerrera; b) la pareja Indra-Vāyu está situada a la cabeza de la enumeración, ya sea porque Indra es el principal destinatario en el conjunto de las ofrendas (a mediodía le reservan el soma) como por el empuje de Vāyu quien, en calidad de Viento, es un dios inicial, explorador, introductor.

Esta estructura es antigua pues, mucho antes de la redacción de los libros rituales que la exponen, varios himnos del *ṚgVeda* se basan en ella. Así, 1, 139:

43. «Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος», *Festschr. Hammerich*, p. 26-36.

La estrofa 1, tras una invocación a Agni, elogia a la pareja Indra-Vāyu (*Indravāyū*) que la vecindad con la palabra técnica *sārdhaḥ* «tropa combatiente» sitúa en la función guerrera. La estrofa 2 invoca a la pareja Mitra-Varuṇa (*Mitrāvaruṇau*) y es englobada por la palabra *ṛtā*, el Orden cósmico y social, que caracteriza en efecto a su función, la primera. Las estrofas 3, 4 y 5 están consagradas a los Aśvin (*Aśvinā*), que la estrofa 3 en especial invoca en tanto que dioses de todas las formas de prosperidad y vitalidad que designan las palabras *śrīyaḥ* y *pr̥kṣaḥ*.

Así también en 2, 41:

La primera tríada de estrofas, tras una llamada introductoria que sólo concierne a Vāyu de múltiples tiros de caballos (est. 1 y 2), invoca (est. 3) a Indra y Vāyu (*Indravāyū*) calificados de *nārā* «uiri, héroes». La segunda tríada está consagrada a los dioses reyes (*rājānau*) que hacen crecer el Orden, sentados sin trampas en su alto asiento estable, a los «dos dioses universales» (*samrājā*) Mitra y Varuṇa (*Mitrāvaruṇā*). La tercera tríada invoca a los dos Nāsatya-Aśvin (*Nāsatyā... Aśvinā*) que caminan acompañados por bueyes y caballos (est. 7) y que conceden riqueza (*rayí*, est. 9).

Lo mismo ocurre en 1, 2 y, con alteraciones fácilmente explicables, en 1, 23.

De los himnos ya se deducía que el grupo estudiado era considerado solidario con las tres funciones y, por tanto, a nivel divino, como representativo de las principales actividades necesarias para la buena marcha de los asuntos del mundo y la sociedad. Los usos rituales permiten otra constatación: si este grupo interviene como tal en circunstancias tan variadas como la apertura de un surco para delimitar el altar del fuego, una oración para la prosperidad, una oración para obtener un hijo varón o el prensado de la mañana en el sacrificio del Soma, no es porque cada uno de los dioses mencionados resulte tener, con preferencia al resto del panteón, una relación especial y directa con cada una de estas operaciones o intenciones, de modo que su equipo se reconstituiría cada vez por azar; es porque el grupo como tal está interesado en toda operación que pretenda ser benéfica en los tres niveles o

en los tres medios que representan y tutelan –pues «tres» equivale a «todo», si es preciso y para más seguridad con un complemento exhaustivo.

12. Las consideraciones precedentes, que desarrollan el primer capítulo de *Naissance d'Archanges* (1945), hacen superflua una discusión detallada sobre el reciente intento del Sr. Thieme (1960)⁴⁴ para restaurar, contra la interpretación trifuncional de los dioses del tratado de Boghazköy, la interpretación de Sten Konow (1921). Según él, Mitra-Varuṇa, Indra, los Nāsatya intervendrían aquí porque cada uno por separado estaría interesado en la conclusión o el respeto de los tratados.

Se basa principalmente (p. 314-315) en un pasaje de *ṚV.* 8, 35 dirigido a los Aśvin (véase más arriba 2 y 8), del que hace un uso a la vez abusivo e incompleto. Lo toma como testigo de la teología ordinaria de los Aśvin, mientras que es una alteración de ésta, una extensión única en el himnario debida a alguna circunstancia o devoción particular del poeta o de su grupo familiar. Por otra parte, sin duda para no tener que reconocer en su forma más vigorosa la «ideología de las tres funciones», objeto de sus burlas, omite citar las estrofas 15, 16, 17 en las cuales la parte trifuncional de esta extensión culmina con la mención de los tres principios, *brāhman, kṣatrā, víśah*. La estrofa 12 no puede separarse de este conjunto: si reza *hatām ca śátrūn, yátatam ca mitrīṇah*, no es porque los Aśvin tengan por sí mismos la naturaleza de Indra o de los Marut, ni la naturaleza y el vocabulario de Mitra, sino porque, excepcional y explícitamente, el poeta de 8, 35 se ha complacido en atribuirles amplios poderes declarándolos asociados (*-vantā*) a diversos dioses que les comunican su especialidad, en particular y de manera estructurada (est. 13) a los dioses de las dos otras funciones, Mitra-Varuṇa y los Marut. ¿Es verosímil que KURtivaza, rey «paraindio» de Mitani, emprendiese para su devoción personal la misma reforma de la teología de los Aśvin que dos chantres de la familia Kāṇva? De hecho la formulación de Boghazköy no presenta a los Nāsatya en primer lugar, como en el caso de *ṚV.* 8, 35, sino simplemente «acompañados (*-vantā*)» por los demás dioses indios y, mediante este artificio, llama-

44. «The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties», *JAOS.* 80, 1960, p. 301-317.

dos a actuar en el ámbito ordinario de estos dioses; presenta a los dioses, solidarios pero separados, en una lista homogénea donde es mucho más probable que, como en los rituales védicos, todos diferentes, analizados más arriba (11), cada uno fuese citado en virtud de su valor más ordinario y general, y todos juntos a causa de la «totalidad organizada» que representaba, en cualquier circunstancia, su asociación.

El Sr. Thieme (p. 303 *a*) pretende darme el mérito de haber señalado en los dos últimos versos de la primera estrofa de *ṚV.* 10, 125, el grupo casi idéntico Mitra-Varuṇa, Indra-Agni, ambos Aśvin, pero aparentemente no ha leído lo que dije de ello pues omite citar mi análisis del himno –antes expuesto– e incluso considerar, de estas ocho estrofas, algo que no sean esos dos versos.

Del mismo modo, *ignoriert* las circunstancias rituales variadas en las que interviene el mismo grupo, señaladas sin embargo una desde 1941 y a menudo repetida, las demás en 1947 y en 1958. Imagina (p. 316 *a*) que la presencia de Mitra-Varuṇa, de Indra y de los Nāsatya como testigos del tratado de Boghazköy se justifica no sólo «as treaty protecting gods», sino «also as children or dependents –according to whether we take *bibharmi* as “I bear (in my womb)” or simply as “I support” –of the goddess Speech (Vāc) in *ṚV.* 10, 125, 1 *cd*». Esta segunda razón podría sostenerse si la lista sólo se hallase en estas dos circunstancias, en el tratado y el himno panteísta a Vāc. Pero no es ese el caso. Si nos conformásemos hasta el final con este método, también deberíamos decir, a causa de la fórmula de los rituales domésticos (11, 3^o), que estos dioses están presentes porque son ellos quienes, reunidos, podrán dar un hijo macho a la princesa cuyo matrimonio acompaña al tratado...

Estas simplificaciones y amputaciones del dossier permiten al Sr. Thieme escribir (p. 310 *a*): «Considering the perfect ease with which almost any series of men or gods divisible by three⁴⁵ can be accounted for

45. A estas palabras, el Sr. Thieme añade en una nota: «To say nothing of those, exceedingly numerous, cases where a series is not so divisible in fact, but has to be adjusted by the devices of adding, subtracting, splitting or combining». Supongo que ve mi trabajo a través de las caricaturas del Sr. Brough. Respecto al «adding», a veces considero en efecto casos como «Mitra-Varuṇa, Indra-Agni, los Aśvin» (del mismo modo «Mitra-Varuṇa-Aryaman, Indra-Viṣṇu-los Marut, los Aśvin», etc.) como testimonios ampliados de la fórmula de Boghazköy, pero, en este punto el Sr. Thieme está de

the terms of Dumézil's theory, as J. Brough experimentally established by applying it to data of the Old Testament (*BSOAS*, 22, p. 69-85), we may no forego investigating this approach. Happily, for our present purpose we are concerned not with what Dumézil, but with what the Vedic poet says». Los lectores del presente informe juzgarán si esta observación sobre mi trabajo es exacta y si el Sr. Thieme, en su lectura de los poetas védicos, se ha inspirado realmente «forego investigating this approach». Me limito a observar que también olvida mencionar la respuesta (*Kratylos* 4, 1959, p. 97-118: «L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible»⁴⁶) donde mostré que las parodias bíblicas del Sr. Brough, sin ninguna excepción, se basan en estos procedimientos que rechazo; sin duda no es deseable que sus lectores americanos sean informados del pésimo resultado de este «experiment in method».

13. No tengo tiempo de discutir aquí —ni creo que sea necesario— todo lo que el Sr. Thieme ha escrito separadamente sobre Mitra, sobre Varuṇa, sobre Indra y sobre los Nāsatya ni las especulaciones claramente improvisadas que multiplica sobre los panteones prezoroástrico e indoiranio. Me limito a algunas rectificaciones que me conciernen directamente.

Respecto a la relación de Indra con su título de Vṛtrahan, se refiere (p. 311-314) al libro de L. Renou y É. Benveniste, *Vṛta et Vṛθragṇā*, 1934, sin mencionar mi discusión, «Vahagn» (*RHR.* 117, 1938, p. 152-170), completada por el P. J. de Menasce, «La promotion de Vahrām» (*ibid.*, 133, 1947, p. 5-18).⁴⁷

La eliminación (p. 315 *b*) de la forma «pareja» en el caso de los prototipos indoiranios de los Nāsatya-Aśvin, so pretexto de que Nāsatya

acuerdo conmigo (p. 302 *a*, reproduciendo, sin decirlo, mi justificación de la presencia de Agni). Respecto al «combining», a veces también admito que unó de los nombres divinos ordinarios puede ser sustituido por un nombre divino del mismo nivel, Indra por los Marut, Mitra-Varuṇa por el dios-sacerdote Bṛhaspati, pero, también en este punto, el Sr. Thieme piensa como yo (p. 314 *b*, abajo, admite la sustitución de Indra por los Marut). Respecto al «subtracting» y el «splitting», no veo a qué alude; nos hará un favor dando el número aproximado y los ejemplos más flagrantes de estos «exceedingly numerous cases».

46. Recuperado en lo esencial como Apéndice III de *ME* III.

47. Este dossier fue ultimado en *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 104-125.

debió ser primero (es poco probable) el nombre de uno sólo de los dos gemelos indios y que el Avesta sólo tiene un archidemonio Nāṅhaiθya, no tiene en cuenta ni la analogía señalada hace tiempo (H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, p. 114; cf. L. H. Gray, *The foundations of the Iranian Religion*, 1929, p. 53) entre los Aśvin y la pareja de los últimos Aməša Spənta, Haurvatāt y Amərətāt ni la correspondencia mítica precisa que añadí a esta coincidencia (*NA*. 1945, p. 159-170) y que el P. de Menasce enriqueció con acierto.⁴⁸

De la oposición entre el Indra avéstico como archidemonio y el arcángel Aša Vahišta (Thieme, p. 311 *a*, abajo), propuse otra justificación (*NA*., p. 93, y más arriba, p. 50, n. 3).

La contradicción que el Sr. Thieme me atribuye (p. 309 *b*- 310 *a*) respecto al védico Indra como garante eventual de los tratados no existe: refuté esta interpretación (*NA*., p. 29 y 31-32) en la forma que le había dado Sten Konow y que el Sr. Thieme (p. 309 *b*) también rechaza (a lo que alude, de forma necesariamente muy breve, el sumario de la p. 15), y después la declaré posible (p. 33-34) en una forma rectificada, la que el Sr. Thieme adopta hoy en día; pero inmediatamente después señalé (p. 34) que aquí sólo puede servir para explicar la presencia de Indra pues, si ese fuese el caso, el valor de «garante de los tratados» también debería ser aplicable al tercer término divino, a los Nāsatya, y no lo es —lo que espero haber confirmado aquí.

Finalmente, el Sr. Thieme ignora los estudios del Sr. Wikander sobre el fondo mítico del Mahābhārata (desde 1947) quien, al revelar en la India arcaica una mitología paravédica, modificó profundamente la formulación de varios problemas de mitología védica.⁴⁹

48. Cf. más arriba, p. 49, n. 38, con las referencias.

49. El Sr. Thieme, p. 316 *ab*, prácticamente sólo admite una objeción grave a su construcción: «the wightiest objection against the assumption that the Vedic gods on the Miñanni treaties were chosen because of their specific connection with the conclusion and maintenance of treaties can be based on the fact that the great number of Mitanni and Hatti gods invoked beside them certainly cannot be, all of them, gods with this special function». Como vimos, hay otras dificultades aún más graves, pero ésta es en efecto considerable, y las consideraciones del Sr. Thieme sobre la diferencia esencial entre los panteones mesopotámicos y anatólico por una parte, védico por otra, no la resuelven.

APÉNDICE II

EL ARÍ Y LOS ARYAS

El examen del estatuto y los oficios de Aryaman, propuesto en el capítulo II, concluye con una definición: Aryaman es el dios que protege, en su cohesión y en su duración, a la etnia arya que lleva en su nombre —o quizás, más modestamente, a un grupo de sociedades arya vecinas en el espacio. ¿Pero qué designa exactamente la palabra arýá? O más bien, pues la lengua védica utiliza profusamente el sustantivo del que se deriva arýá, qué designa arí?

Dejando de lado la etimología, la «raíz» primera, del sustantivo arí, reproduzco aquí, pues no he cambiado de opinión, la exposición que di en 1949 en las páginas 101-127 del Troisième Souverain (mejorando una primera redacción publicada en RHR. 124, 1941, p. 36-54). La tesis predominante entonces era la que el Sr. Paul Thieme presentó en 1936 en su libro Der Fremdling im R̥gVeda, eine Studie über die Bedeutung der worte arí, arýá, aryamán und árya = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 23, 2, 1938.

Rectifico solamente un error de hecho en mi texto de 1949 y suprimo los pasajes donde son mencionados los problemas griegos de ἀρι- ἐρι- y el problema irlandés de aire, que no quiero abordar aquí.

I

Hace diez años el Sr. Paul Thieme aportó una valiosa contribución al conocimiento del vocabulario, la civilización y la religión de los indios más antiguos y los indoiranios. Aunque diverjamos de él en un punto esencial, cabe reconocer que mostró cómo es posible comprender ese pequeño sustantivo *arí* que Bloomfield llamaba «el *enfant terrible* de la exégesis védica».

Los vedizantes a veces están obligados a atribuir, como la misma tradición india, sentidos muy diversos, contradictorios incluso, a términos que se repiten a menudo en los himnos. En esos casos se esfuerzan por restablecer al menos idealmente la unidad, deducir unos sentidos de otros, o todos de uno solo, a su vez atestiguado o hipotético. Pero a veces la materia resiste o la explicación no es convincente: es el caso de *arí*. El largo preámbulo que Grassmann escribió para este artículo en su diccionario no establece ningún vínculo satisfactorio entre los cuatro grupos de sentidos que distingue a continuación en seis apartados: 1.º *regsam, strebsam*; 2.º *zu den Göttern strebend, fromm, der Fromme, von Personen*; 3.º *zu den Göttern strebend, von Liedern und Gebeten*; 4.º *begierig, schatzgierig, kampfbegierig*; 5.º *gottlos, der Gottlose*; 6.º *Feind*. El primer sentido, de hecho mal representado en el estudio de Grassmann, puede evidentemente haberse orientado hacia la piedad, la codicia o la hostilidad. Pero, como decía Bergaigne, de una raíz a la que atribuimos un vago sentido de movimiento se ha deducido fácilmente cualquier cosa. El Sr. Thieme revisó todo el dossier, rehízo todas las traducciones y propuso un preciso sentido originario que todavía sería válido directamente en numerosos pasajes y que, sobre todo, le parece explicar de forma natural y concreta las evoluciones divergentes de *arí* así como los valores de los derivados de esa palabra.

Arí sería literalmente «el extranjero» (para más claridad, el Sr. Thieme dice *der Fremde* cuando la palabra no tiene resonancia afectiva, favorable o desfavorable, *der Fremdling* en caso contrario). El capítulo II (p. 11-76) comprueba esta hipótesis en todos los textos del RgVeda interesados en la cuestión: en todos los casos da resultados preferibles a lo que avanzamos anteriormente, sin ninguna sofisticación, casi sin forzar. Los textos están clasificados según afecten al *arí* en tanto que extranjero-*Fremder* (p. 11-14), o en tanto que extranjero-*Fremdling* (p. 14-62); en ese último grupo, el Sr. Thieme abre dos subgrupos, a su vez subdivididos: 1.º, el extranjero como amigo: como huésped y protegido; como destinatario de regalos y deferencias; como destinatario y como donante de bendiciones y elogios; 2.º el extranjero como enemigo: como amenazante; como competidor en el favor de los dioses; como poderoso; como poseedor de bienes envidiables; como rival o como enemigo en el sentido fuerte de la palabra.

En el capítulo III, el Sr. Thieme estudia los empleos de la palabra

arya, derivada de *arí* como *árya* «relativo a la oveja» deriva de *ávi* «oveja». Oxítono, *aryá* no plantea dificultades: es literalmente un adjetivo que significa, con especificaciones diversas, «relativo al extranjero», y especialmente, cuando se trata de un dios, «protector del extranjero», y también, cuando se trata de un mortal, «hospitalario, *gastlich*», de allí, más corto y substantivamente, «señor de la casa, *Herr*». Pero *árya* también es paroxítono y el problema, bruscamente, se vuelve muy arduo.

árya, ausente del ṚgVeda, aparece en la literatura ritualista en circunstancias singulares: se opone a *sūdrá* y, como *árya*, desde entonces parece designar a un miembro de tres clases arias de la sociedad, de los «nacidos dos veces», por oposición a los *sūdrá* (sea cual sea la naturaleza propia de éstos); pero al mismo tiempo, contextos que parecen indiscutibles 1.º oponen *árya* con *árya*; 2.º distinguen al *árya* del *brāhmaṇá* y del *ḥsatríya*, es decir de las dos primeras clases arias, del sacerdote y del guerrero; algunos comentarios indios de estos textos dicen que *árya* significa entonces *vaiśya*, es decir un miembro de la tercera clase, la de los ganaderos-agricultores; finalmente, el gramático Pāṇini no simplifica las cosas al testimoniar que este *árya* paroxítono vale a la vez *svāmin* «señor» y *vaiśya* «hombre de la última de las tres clases arias».

He aquí, por ejemplo, un texto de un tratado ritual, *LāṭyāyanaŚS*, 4, 3, 5-6 (Thieme, § 89): *daśiṇena mārjāliyam aryo 'ntarverdi daśiṇāmukhaḥ tiṣṭhed bahirvedi sūdra udanmukhaḥ, aryābhāve yaḥ kaś cāryo varṇah*. «Al Sur del fuego Mārjāliya, que un *árya* permanezca en el interior del terreno sacrificial, cara al sur; y un *sūdra* en el exterior del terreno sacrificial, cara al norte; en ausencia de un *árya*, cualquier «*āryo varṇah*», cualquier clase *ārya* [puede sustituirlo]». Como dice el Sr. Thieme, es inútil perder el tiempo en establecer que las dos formas *arya* y *ārya* no tienen aquí el mismo valor: es evidente.

He aquí, por otra parte, una enumeración de la *VājasaneyiSamh*, 26, 2, formada de hecho por la reunión de los versos que figuran en lugares alejados del *AtharvaVeda* (los dos primeros 19, 32, 8, el tercero 6, 43, 1) y donde sin duda, como piensa el Sr. Thieme, la división correcta es *ca-aryāya* y no *ca-āryāya* (§ 91):

brāhmarājanyābhyaṃ
sūdrāya cāryāya ca
svāya cāraṇāya ca

«Al brahmán y al guerrero, al *sūdra* y al *arya*, al suyo propio y al extranjero»: parece pues que, en este texto y en los otros análogos, *arya*, sin dejar de oponerse a *sūdra*, se distingue también de los hombres de las dos primeras clases, del brahmán y del guerrero.

El Sr. Thieme pretende allanar todas las dificultades señalando que el *vaiśya*, el miembro de la clase de ganaderos- agricultores, apegado por definición al suelo y a la riqueza terrenal, es precisamente, en grado sumo, el *señor de la casa*, por tanto el *hospitalario* tipo: el paso de *aryá* «hospitalario, señor de la casa» a *árya* «hombre de la tercera clase» sería inmediato. Y no obstante, la oposición *sūdra-árya* en los textos que acaban de ser mencionados no sería una oposición de clase social, sino de situación personal, la del *Knecht* ante el *Herr*, el criado ante el señor. (La diferencia en el acento puede explicarse por la generalización abusiva del acento de «*árya!*», vocativo de *aryá*: cf. la evolución del francés «*mon sieur!*» hacia «*un monsieur*»).

El Sr. Thieme ya avanza por un camino despejado: admite (cap. IV) que el dios *Aryaman* es el dios de la hospitalidad y cree que ello explica perfectamente su personaje; de este modo acaba minimizando la función matrimonial de *Aryaman*: éste sólo se habría ocupado primitivamente del matrimonio porque el hecho mismo del matrimonio comporta un elemento de visita, de hospitalidad, de intercambio cortés de prestaciones y que, al casarse, el hombre funda un hogar, condición y materia prima de la hospitalidad.

Finalmente (cap. V), pasamos al nombre de los «Arios»: *árya* que es a su vez un derivado de *árya*, por tanto un derivado segundo de *arí*. El Sr. Thieme lo comprende etimológicamente «zu den arya, zu den Gastlichen gehörig», de ahí «wirtlich»: sería una designación inversa y complementaria de *árya* «gastlich». ¿Y por qué a los «Arios» se les llamaría así? Para distinguirlos de los bárbaros: «Mit den Namen *die Wirtlichen* hätten sich diejenigen benannt, die inmitten ihnen nach Sprache und Religion fremder Völker sich mit Stolz ihrer frommen Gesittung und edlen Denckungsart bewusst waren und als charakteristisches Merkmal ihrer *Menschlichkeit* gegenüber der *barbarischen Rohheit* ihrer Nachbarn ihre Geflogenheit empfanden, den Schutzlosen Hilfe und Obdach zu gewähren» (p. 145). Un pequeño problema lateral es planteado por el nombre que los primos cercanos de los indios védicos, los iraníes, se daban a sí mismos: si el antiguo persa *A R Y*

puede leerse tanto *āriya* como *ariya*, el avéstico *airya* se basa en **arya*; el Sr. Thieme se resigna pues a admitir que, mientras los indios se llamaban nacionalmente «die Wirtlichen» (*ārya*), los iraníes se atuvieron a la primera apelación «die Gastlichen» (*arya*).

El capítulo vi reúne el material precedente para esbozar la figura védica del «extranjero»; después, traspasando por vez primera la provincia indo-iraniana del mundo indoeuropeo, el autor propone interpretar según el sánscrito *ari-* el elemento inicial de los adjetivos griegos como *arisphalês* (epíteto homérico del camino, que significaría «türkisch für den Fremdling») y *erikudês* (que significaría literalmente «die Rühmung des Fremdlings besitzend»).

II

Gracias a este estudio la exégesis védica realizó progresos tan evidentes como importantes que aclararon numerosos pasajes de los himnos. No obstante, ¿es plenamente satisfactoria la nueva interpretación de *ari*? ¿Podemos mejorarla sin cambiar el sentido? Estas son las dificultades o, mejor dicho, abordada desde varios puntos de vista, la dificultad única pero considerable que parece subsistir.

1.º Uno de los puntos en los que insiste el Sr. Thieme con razón cuando aborda la palabra *ārya* (p. 145 y s.) es el siguiente: como muchas sociedades, los indios védicos se atribuían un derecho de exclusividad sobre la acción benéfica de sus dioses y por tanto pretendían conservar el monopolio de las oraciones y los ritos eficaces, y dicho sentimiento les daba un orgullo, una confianza que se plasman profusamente en sus poemas. El *ārya* se define como «el sacrificante» (*yājamāna*, *RV.* 1, 130, 8; 156, 5), como el «que prensa o prepara el soma» (*sunvāt*, 1, 33, 7; 6, 31, 4; *sūsvi* 6, 23, 2), como el «que canta» o «que alaba» a los dioses (*gṛnāt* 6, 31, 4; *stuvāt*, 1, 33, 7). Inversamente, los no *ārya*, los *dāsyu*, se definen «los que no ofrecen» (*āpṛnatah*, 5, 7, 10). El dios Indra se congratula «por haber dado la tierra al *ārya*» (4, 26, 2), un poco como el Dios de la Biblia dio la Tierra Prometida a su pueblo elegido. El poeta recomienda al mismo Indra que distinga debidamente entre los *ārya* que rinden culto a los dioses y los *dāsyu* que carecen de leyes (religiosas), etc.

La atención se centra entonces en los numerosos textos que el Sr. Thieme incluye en el apartado «el extranjero como competidor en el favor divino» (p. 50-52) y donde, en efecto, el poeta considera al *arí* como un rival ante un dios y suplica a ese dios que elija bien ya no simplemente entre los *árya* religiosos y los bárbaros arreligiosos, sino entre hombres que se dirigen a él con el mismo derecho, parece ser, en todo caso con las mismas técnicas sagradas: p.e. 8, 1, 4, «Se apresuran a porfía, o generosos, los hechizos (*vípaḥ*) del hábil hechicero (*vípaścítaḥ*) del *arí* y [los] de personas [de nuestro país], ven aquí...»; 8, 65, 9, «Ignorando a todos los hábiles hechiceros del *arí*, ven rápido aquí. Danos tu elevada gloria.» En otro lugar el poeta anima a los hechiceros (*víprāḥ*) mismos a dominar con su palabra (*vācā*) la palabra del *arí* (*vācam aryāḥ*) para atraer a Indra (10, 42, 1). Y más adelante (1, 70, 1) el poeta expresa un deseo: «Ojalá podamos superar las numerosas oraciones del *arí* (*pūrúṛ aryó manīṣā*)». Después veremos que semejantes relaciones entre el *arí* y los «dioses arios» subyacen en casi un tercio de los textos en los que figura esa palabra.

He aquí un rasgo notable del *arí*: dirige invocaciones (*vípaḥ*), oraciones (*manīṣāḥ*) a los dioses de los *árya*, tiene intérpretes cualificados (*vípaścítaḥ*) ante los dioses, y ello al mismo nivel que las gentes en cuyo nombre habla el poeta. ¿Significa eso que la palabra *arí* no designa sólo a una parte de los extranjeros? No a aquellos que en otro lugar son llamados «sin dioses», «sin cultos», como tantos pueblos son llamados por sus vecinos «farfulladores» o «mudos» porque no hablan la misma lengua que ellos, sino a quienes siendo ajenos al limitado grupo social al que pertenece el poeta o el sacrificante, tienen los mismos dioses y los mismos cultos que él.

2.º A la lengua védica no le faltan palabras para expresar uno u otro de los sentidos secundarios que habría adoptado *arí* a partir del sentido primero de «extranjero». Tiene a *áviṭhi* para decir «el huésped», *sátru* y un gran número de sinónimos para designar al enemigo (Renou, *JA* 230, 1, 1938, p. 334, n. 2, y p. 336, n. 1; Rodhe, *Deliver us from evil*, Lund, 1946, p. 46 y sig.), *sapátina* y algunos otros para referirse al «rival»; el «extranjero» como concepto negativo, por oposición a los parientes, a los allegados (*svá, nítya*), es denotado por *áraṇa*, literalmente «alejado»; finalmente *dāsa, dásyu* son casi nombres propios, «el extran-

jero bárbaro, no ario, enemigo nato del mundo ario». Ahora bien, el sentido de todas estas palabras es tan estable como preciso: las primeras nunca designan algo que no sea, respectivamente, el «huésped», el «enemigo», el «rival»; *árana* a veces se insinúa hacia el sentido de «enemigo» (aunque nunca en el *R̥gVeda*), pero es esencial y constantemente lo contrario de *svá* «suus». En cuanto a *dāsa* y a *dásyu*, sólo oscilan entre su sentido humano y un valor equivalente en el plano mítico, «demonio», y naturalmente no hay ningún punto común entre *dāsa* (o *dásyu*) y *átithi*.

La palabra *arí*, al contrario, sea cual sea el sentido original, «extranjero» u otro —y a este respecto el Sr. Thieme no ha podido objetar nada— ve estallar y *mantenerse* ese sentido en todas direcciones y en particular, a la vez, en el del «huésped» y en el del «enemigo». Por otra parte, cuando tiene este último valor, nunca implica barbarie y nunca pasa, como *dāsa* o *dásyu*, al plano mítico, nunca designa a un demonio; en especial, *Vṛtra* es llamado a veces *dāsa* y *dásyu* (*RV.* 2, 11, 2, etc; Cf. Benveniste y Renou, *Vṛtra* y *Vṛθragna*, p. 166), nunca *arí*. ¿No es pues probable que *arí* designe a una especie particular de extranjero con el que son posibles relaciones matizadas, intercambiadas, sino simultáneas, de amistad y hostilidad, pero que siempre conserva su carácter particular? Por ejemplo, cuando es el «huésped» es ante todo «otra cosa», designada precisamente por su nombre y, cuando es el enemigo, permanece sin embargo al amparo de ciertos excesos verbales y, en particular, de cualquier «demonización».

3.º En general, considerando los hechos al margen del sánscrito védico, podemos preguntarnos si la noción de «extranjero», en la medida en que tiene un contenido positivo, en la medida en que nos parece autónoma, central y primaria, anterior a especificaciones tan divergentes como «enemigo», «huésped», «aliado», «salvaje», etc., no es una noción moderna, una conquista o un fantasía tardía de la mente humana. Ningún término indoeuropeo común parece haberlo referido. Sin duda la noción de extranjero no estuvo ausente en el pensamiento de los antiguos pueblos indoeuropeos, pero nunca se explicitó como valor secundario de palabras que expresaban otras nociones, generalmente negativas, como «otro» (tipo *alienus*), «exterior», «lejano» (tipos *externus*, *árana*, *fremd*), «no fijo, viajero» (tipos *peregrinus*, *advena*); el griego

ξέ(Ἔ)ος, que resiste de hecho a las etimologías indoeuropeas, parece haber evolucionado también de lo más preciso a lo menos preciso, de «huésped» a «extranjero», y en todo caso es notable que no aventurase ninguna acepción estable en el sentido de «hostilidad»; para que una palabra del indoeuropeo occidental que significase literalmente «huésped» (al. *Gast*, ruso *gost'*) adoptase en latín el sentido de «enemigo» (*hostis*), era indispensable que perdiese rápida y completamente sus antiguas vinculaciones con el sentido de huésped (*hospes*, *Hostus*). En resumen, en ninguna palabra de ninguna lengua indoeuropea hallamos una serie de sentidos surgidos de un primitivo «extranjero» y estabilizada, organizada como en el caso del haz semántico de *arí*: sin duda porque, como decíamos no hace mucho, un concepto no estrictamente negativo de «extranjero» era inimaginable en la representación de la sociedad y del mundo que expresaban esas lenguas. En la línea de «Fremdling» tendemos pues a buscar para el caso de *arí* un valor primero más concreto, más positivo y también menos moderno que «Fremdling».

4.º El segundo capítulo del Sr. Thieme es más convincente que los siguientes y su explicación de *arí* más satisfactoria que la de *árya* y la de *ár̥ya*. Vemos como la probabilidad disminuye a medida que pasamos de la palabra primaria a los derivados. Digan lo que digan es sorprendente que el nombre étnico común de los indios y los iraníes (**Arya* o **Árya*, poco importa aquí) sea un mero apelativo que alude fortuitamente a una simple virtud, aunque sea la hospitalidad, y derivado de un sustantivo que aún no contenga algo de ese valor étnico.

III

Todas estas formas de la dificultad desaparecerían evidentemente si la palabra *arí*, sin perder ninguno de los matices determinados por el Sr. Thieme, ya albergase lo esencial de lo que no podemos negar, en la India, a su derivado segundo *ár̥ya* y, en Irán, al derivado directo *airya*, es decir, si no aludiese a todos los «extranjeros» sino sólo a aquellos con los que un grupo de indios védicos cualquiera reconociese vínculos más amplios que los de familia o de clan, vínculos de «arianidad».

Comprobemos un sentido de este tipo en todos los pasajes donde se halla empleado *arí*, y, para precisarlo, utilicemos dos observaciones muy acertadas del Sr. Thieme.

1.º (p. 151) *arí* sólo es empleado en singular: en efecto, el Sr. Thieme mejoró sin discusión posible la traducción interpretando uniformemente en genitivo o ablativo singular la forma *aryáh*, incluso allí donde antes de él se veía un nominativo o un acusativo plural;

2.º (p. 60, 151) en particular, este singular *arí* suele figurar asociado con plurales tales como «pueblos», «hombres», por ejemplo *RV.* 9, 61, 11 (Thieme, § 56):

enā víśvāny aryá ā
dyumnāni mānuṣāṇām
síṣāsanto vanāmahe

«Con este [soma], todos [los esplendores] del *arí*, [todos] los esplendores de los hombres, cantando los ganamos.»

Estas dos particularidades han incitado al Sr. Thieme a pensar (p. 151) que *arí* debía ser una expresión *genérica*, es decir, no tanto un banal nombre colectivo como un nombre que expresa la «esencia» de un género de seres (como decimos «el tommy»¹). Con la salvedad de que el matiz así establecido entre «lo colectivo» y lo «genérico» es huido, el Sr. Thieme seguramente tiene razón. Y, al determinar su interpretación según la condición suplementaria que deseamos probar, resulta para *arí* un valor oscilante de lo colectivo a lo genérico, del «conjunto (o un conjunto) de los arios» al «ario medio» o al «ario tipo». Ahora bien, es fácil ver que este sentido no plantea dificultades en ningún pasaje y mejora la traducción de gran número de otros:

1.º Para empezar, como señalamos más arriba, este sentido hace comprensibles todos los pasajes en los que *arí*, o los sacerdotes del *arí*

1. Apodo familiar dado a los soldados británicos desde la primera guerra mundial. (N. del T.)

aparecen dirigiendo oraciones, hechizos, sacrificios de soma, etc., a los dioses propiamente arios, y generalmente manteniendo relaciones de intercambio, de generosidades recíprocas con ellos:

RV. 1, 9, 10 (Thieme, § 8): «...Al elevado Indra el *arí* canta también un elevado canto de invitación» (la partícula *íd* «también» sin duda no se refiere al *arí* siguiente sino al *bṛhaté* «alto» que precede y cuyo «tableteo» resalta junto al *bṛhát* «altum» precedente).

10, 86, 1 (§ 10): Indra se sorprende: «Han dejado de pensar el soma, ya no honran a Indra como dios» allí donde su mono familiar «se deleitó (por robo) con los frutos abundantes del *arí*», significa pues que el *arí* consiste en hombres que, hasta ese incidente, ofrecían regularmente a Indra el sacrificio del soma.

8, 8, 9 (§ 21): «El hechicero os ha convocado aquí mediante alabanzas, oh Aśvin, vos que sois generoso con el *arí*» (*ariprá-*: el Sr. Thieme dice «Fremdlingbeschenkende»).

10, 148, 3 (§ 26): «Canta, oh Indra, en calidad de hechicero sabio, en respuesta (*abhi-arc-*, Thieme: “entgegen singen”) a las alabanzas del *arí*, aceptando la amistad de los chantres...».

1, 122, 14 (§ 27): «Que las Auroras que acuden a las alabanzas del *arí* (sin duda: otorgadas por el *arí*) nos admitan a ambos (a los chantres y a su empleador)».

7, 100, 5 (§ 35): «Te nombro alabándote, hoy, oh Śipivīṣṭa (Viṣṇu), conociendo las reglas cultuales (*vayúnāni*) del *arí*».

8, 65, 9 (§ 43): «Dejando de lado (es decir, desdénando) a todos los conjuradores del *arí*, vengo aquí. Pongo en nosotros gran gloria» (cf. los demás textos de la misma orientación citados más arriba, p. 235: 8, 1, 4; 10, 42, 1; Thieme, §§ 44, 45).

1, 70, 1 (§ 45): «Ojalá podamos superar las numerosas oraciones del *arí*».

Esta misma familiaridad o solidaridad del *arí*, con los dioses o los conceptos religiosos (*śraddhā*) o jurídicos (raíz *yat-*) propios de los Aryas aún se observa, bajo diversos conceptos, en *RV.* 1, 150, 1 (§ 12); 7, 92, 4 (§ 16); 1, 84, 1 (§ 18); 1, 185, 9 (§ 19); 8, 54, 7 (§ 23); 3, 43, 2 (§ 24); 4, 38, 2 (§ 28); 1, 186, 3 (§ 29); 8, 1, 22 (§ 30); 1, 4, 6 (§ 31); 10, 39, 5 (§ 32); 6, 51, 2 (§ 33); 5, 48, 5 (§ 34); 10, 39, 3 (§ 63); cf. *AV.* 20, 127, 11 (§ 68): se trata casi de un tercio de los pasajes en los que figura la palabra *arí*. Y se constata fácilmente en estos textos (salvo 1, 150, 1 que de hecho no plantea una dificultad irresoluble: cf. Renou, *JA.* 230, 1938, p. 334, n. 2), el valor colectivo «el mundo ario» (con una extensión y una comprensión comparables a las del concepto de «cristiandad» en la edad media europea; o un poco más limitado por el horizonte de la época: un vasto conjunto ario) es tan posible como el valor genérico «el ario medio», y la mayoría de veces preferible;

2.º Entendemos que el *arí* «conjunto ario» suela entrar en conflicto con una u otra de sus fracciones, con todo ario, tomado individualmente, que manifieste una voluntad de poder: ¡cuántos príncipes cristianos de la Edad Media y más adelante no soñaron tanto con servir como con sojuzgar a la cristiandad, no tanto con vencer a los infieles como con ser el más glorioso, el más suntuoso, el más fuerte, el más temido entre los cristianos! El sentido más preciso, que proponemos aquí, conviene pues, tanto como el de «Fremdling», a los numerosos textos que expresan una rivalidad, con el matiz de una emulación guerrera, entre un «yo» y un «nosotros» (designando al autor del himno, o al jefe *árya*, o al grupo *árya*, en cuyo nombre habla) y al *arí* (Thieme, §§ 36-61, 66, 67). Pero este sentido más preciso da cuenta además de los textos orientados de modo muy diferente, en los cuales se admite una solidaridad particular (a veces de equivalencia, más a menudo de parentesco o implicación) entre un «yo» y un «nosotros» (*árya*) por una parte y ese mismo concepto de *arí* por otra. Hace un momento ya vimos algunos de esos textos:

3, 43, 2 (§ 24): «¡Ven aquí (oh Indra), más allá de numerosos pueblos, aquí! [Ven aquí] a las bendiciones del *arí*, a nosotros, con tus dos caballos leonados».

1, 122, 14 (§ 27): «Que las Auroras, que acuden al momento a las alabanzas dispensadas por el *arí*, nos acepten a ambos (a los chantres y a su empleador)».

1, 186, 3 (§ 29): «Celebro (*gr̥iṣe*) mediante alabanzas a vuestro huésped (*átithim*) queridísimo, Agni..., para que sea para nosotros un *Varuṇa* alabado y que nos ofrezca refrescos (en calidad de) señor celebrado por el *arí*».

7, 100, 5 (§ 35): «Te nombro alabándote hoy en día, oh *Śipi-ṣiṣṭa* (*Viṣṇu*), conociendo las reglas rituales del *arí*... ».

Todos estos textos, que se comprenderían muy bien en el sistema del Sr. Thieme con la condición de que *arí* significase esencial e invariablemente «el huésped» (lo que sin duda no es el caso), se comprenden mal en cuanto *arí* significa esencial y exclusivamente «el extranjero» (a menos que pongamos subrepticamente en primer plano «al huésped» ante «el extranjero»: pero este artificio cae bajo el peso de la crítica realizada más arriba, pp. 254-255). Al contrario, el razonamiento uniforme que sostiene estos textos es claro e impecable si damos a *arí* (en relación al «yo» ario) un valor a la vez colectivo y genérico, étnico, del tipo «cristiandad» o «cristiano medio», «cristiano tipo» (respecto a un «yo» cristiano medieval): «Tal dios ario responde sin falta a la llamada de los arios devotos; me comporto como el ario devoto que soy; por tanto el dios responderá a mi llamada».

Y he aquí un texto imposible de interpretar literalmente sin admitir un parentesco fundamental entre el individuo *arya* y el *arí* (9, 79, 3, Thieme, § 37):

utá sváśyā árūtyā arír hí śá
utányáśyā árūtyā vřko hí śáḥ
dhánvan ná tṛṣṇā sām arīta tām abhí
sóma jahí pavamāna durādhyàḥ

El Sr. Thieme propone ver en *vřka* «lobo» un término que designa a una especie de paria, «al extranjero» en grado sumo, algo muy posible; pero, además, en este *vřka* sólo parece ver un sinónimo que quizás refuerce a *arí*; algo sólo posible si descartamos como él la simetría de

los dos primeros versos y minimizamos la importancia de la oposición *svá-anyá*: en efecto, el orden de las palabras obliga evidentemente a oponer *arí* a *vṛka* como *svá* «suus, propius» se opone a *anyá* «alius, alienus», y por consiguiente a reconocer en *arí* una afinidad por el concepto de *svá* y una aversión por el de *anyá*: «¡[Protege] del Mal *proprius*: pues es el *arí*! ¡[Protege] del Mal *alienus*: pues es el lobo! ¡Que como en el desierto sean víctimas de la sed! Soma que fluyes cristalino ¡abate a los malintencionados!». En menos breve y más claro: «Protege a tu fiel, oh Soma, del daño que pueda venir de quienes son sus *svāḥ*: es el *arí*, el conjunto de los arios o el ario medio; y también de todo lo que pueda venir de quienes carecen de vínculo con él, extranjeros puros: es el lobo».

Otro texto, el que sirve al Sr. Thieme de punto de partida, adquiere también un valor más satisfactorio si *arí* tiene el sentido que proponemos (10, 28, 1: §§ 4 y 7):

vīśvo hy ànyó arír ājagāma
máméd āha svásurō nā jagāma

El Sr. Thieme traduce, dando a *arí* el sentido general de «Fremder»: «Ist doch jeder andere (nämlich jeder) *arí* gekommen, mein eigener Schwiegervater aber ist nich gekommen». Como parece tratarse de un festín *preparado* en el que el suegro era *esperado* (tal como se desprende del final de la estrofa), es poco probable que acudiesen «extranjeros ocasionales» o «cualquier (otro) extranjero» fuese quien fuese: *vīśvo... ànyó arír* debe designar a hombres que, como el suegro, tenían motivos para acudir y quizás para ser invitados. Acaso entonces no es más natural y más cargado de sentido entender: «¡Todo el resto de la comunidad aria acudió (a mi festín), y mi suegro, aquél entre los arios que más me concierne (*máméd āha*), no vino!».

De este modo habrían sido yuxtapuestos, a la vez diferentes y sin embargo imbricados como un caso particular privilegiado con el caso general, dos tipos de vínculo social que implicaban deberes desiguales de cortesía y prestaciones: el parentesco por alianza en sentido estricto (nuera, suegro) y ese otro parentesco más amplio, étnico y no familiar, designado por *arí*: el suegro es el miembro de la comunidad aria más cercano a su nuera; por sí solo tiene, en acto, la cualidad que expresa su

nombre y que los demás arios sólo tuvieron en potencia, pues la nuera en cuestión, aparentemente obligada a casarse en el seno de la comunidad aria, lo hizo con el hijo del suegro en cuestión y de nadie más.

En el mismo orden de ideas, el interés del ario por recibir la alabanza del *arí*, interés patente en un cierto número de expresiones y cuyo mecanismo el Sr. Thieme desmontó con gran claridad (§§ 28 y sig.), se comprende mejor si se trata, en el caso del ario, de asegurar una reputación halagadora, una valoración pública *en el seno del mundo ario* (o al menos de la comunidad aria de su experiencia), bajo el control de los dioses arios, con las afortunadas consecuencias que la moral aria tradicional permite esperar. Por contra, ¿qué puede importarle al ario la alabanza de quienes hablan una lengua bárbara e incomprendible, de quienes no conocen la etiqueta de las audiencias divinas ni las buenas maneras recibidas de los únicos hombres que cuentan, —los Arios?

Si *arí* tiene el valor a la vez colectivo, genérico y étnicamente matizado que suponemos, su relación con *árya* «perteneciente a la comunidad aria» está clara, pero la dificultad surge allí donde el Sr. Thieme pensó en suprimirla gracias a las reflexiones de su capítulo III: entre *arí* y *árya* se interpone *arya* (acentuado oxítono y paroxítono). ¿Qué matiz admitir entre *arya* y *árya*, que los textos distinguen indiscutiblemente?

Lingüísticamente no hay lugar a duda: sea cual sea el valor del derivado segundo *árya*, *arya* deriva directamente de *arí* y significa literalmente «perteneciente al mundo ario»: y en efecto, en el Avesta «el ario» es designado por la palabra *airya*, equivalente no de *árya* sino de *arya*, y de la misma forma, con una vocal muy breve, proviene *Ir*, *Iron*, el nombre étnico de una parte de los Osetos del Cáucaso. Volvamos con el Sr. Thieme a todos los empleos de la palabra *aryá* oxítona.

1.º Encontramos *aryá* sobre todo como epíteto de dios; el Sr. Thieme traduce «Fremdlingschützensender», pero el sentido «perteneciente al mundo ario, protector del mundo ario» sigue conveniendo igual de bien y a veces mejor: *RV.* 7, 65, 2 (§ 72: Mitra y Varuṇa son llamados «los dos *ásurā aryá*»); 2, 35, 2; 4, 1, 7; 5, 16, 3; 7, 8, 1 (§§ 75-76-77 y 97: Agni es llamado *aryáh* y, en el último texto, *rájā... aryáh*); 1, 123, 4 (§ 78: la Aurora es *aryá*); 10, 34, 13 (§ 79: Savitar es *aryáh*); la Aurora y las

Aguas son llamadas *aryápatnī* «cuyo esposo es *aryá*», mediante un artificio retórico comparable al que hace calificar como *dāsápatnī* «cuyo esposo es *dāsa*, bárbaro», a las mismas Aguas cuando todavía están cautivas: por mucho que lo intente el Sr. Thieme, no hay modo de no acercar estos dos epítetos y su interpretación de *aryápatnī* como «Fremdlingbeschützende Herrin» sin duda es menos natural; finalmente, 8, 33, 14 (§ 71), Indra es invitado a acudir a los prensados de soma (*sávanāni*) calificados con la aposición *aryám* que el Sr. Thieme traduce como «lo que pertenece al extranjero, was des Fremdlings ist», pero que sin duda, significa lisa y llanamente «acto propio de la comunidad aria» y alude al privilegio exclusivo de los arios sobre el ritual de soma y su afortunada consecuencia, la visita de Indra;

2.º Al margen de este uso, en un texto difícil (5, 75, 7: § 82), ambos Aśvin parecen invitados a no «mirar hacia otro lado en la búsqueda del *aryá*»: el Sr. Thieme traduce *aryayā* (adv.) «auf eurer Suche nach einem gastlichen Herrn»; también es satisfactorio dar a *aryá*- el sentido de «miembro de la comunidad aria», y esta estrofa remite, por ejemplo, a 1, 51, 8, citada más arriba, donde el poeta recomienda a Indra distinguir bien entre los *aryá* devotos y los bárbaros *dāsyu* que carecen de religión. El epíteto *sādhvaryāḥ* otorgado a las vacas 10, 68, 3 (§ 83) y yuxtapuesto a *atithínīḥ* («útiles a los huéspedes») sin duda no es sinónimo y debe recordar con algún matiz la utilidad de estos animales para los miembros del *arí*, comunidad aria.

3.º En dos pasajes, el Sr. Thieme intenta mostrar que *aryá* pasó del sentido de «Gastlicher» al de «Herr»: en uno de los dos, 4, 16, 17 (§ 85), se ruega a Indra, con este nombre, que proteja a su fiel el día del combate, y es evidente que nuestra explicación es la que se adapta mejor, el hombre ario invocando al protector natural de todo lo que es ario; en cuanto al otro, 8, 1, 34 (§ 84), de doble sentido (un sentido «honesto» y un sentido obsceno), tolera igual de bien nuestra interpretación como la del Sr. Thieme: una mujer califica como *aryá* a un hombre que posee un buen «medio de disfrute» (comida u otra cosa). De hecho es muy natural que en circunstancias fáciles de imaginar, y sobre todo más tarde, por ejemplo respecto al *sūdrá*, la palabra *aryá* fuese percibida como el equivalente de «señor, *svāmin*» (cf. Thieme, § 95).

4.º Finalmente (86), la palabra negativa, postvédica, *ḥadarya* (literalmente «¿quid *arya*?», de ahí «no *arya*») designa efectivamente al hombre «avaro» pero también, más en general, como señala el Sr. Thieme (p. 89, n. 1) al hombre «inhumano», valor que se explica a partir de *arya* en el sentido tanto de «miembro del mundo ario» como de «generoso»: se llama *ḥadarya* al hombre que no es digno del nombre de *arya*, que no se conduce como *arya*, ni desde el punto de vista de la hospitalidad o de la generosidad ni desde los demás puntos de vista.

Así pues, en todos los casos, acentuado al final, *arya* se interpreta como derivado de un *arí* que significa colectivamente «el mundo (o un vasto conjunto) ario» o típicamente «el ario medio»: estamos muy cerca del sentido tradicional de *arya* (posterior al *R̥gVeda*), y al mismo tiempo al borde de la dificultad señalada más arriba, que el Sr. Thieme pensaba haber eludido alterando el sentido de *arí* y de *arya*, pero que reaparece intacto en el momento en que ya hay una referencia al arianismo en *arí* y por consiguiente en todos sus derivados. Léanse los textos citados más arriba, p. 250-251: son los más característicos:

Lāṭyāyana ŚS. 4, 3, 5-6 (no acentuado, pero se trata de *arya*): «Al sur del fuego Mārjāliya, que un *arya* permanezca en el interior del terreno sacrificial, cara al sur; y un *sūdrá* en el exterior del terreno sacrificial, cara al norte; en ausencia de un *arya*, cualquier clase *ārya* (puede sustituirlo)». Así, el *arya* es, por una parte, opuesto radicalmente al *sūdra* con el que mantiene una simetría ritual, y, por otra, distinguido de los miembros de otras clases *ārya*, pero de una forma que subraya su parentesco, su equivalencia profunda pues uno puede sustituir al otro, pues en ausencia de *arya*, cualquier clase *ārya* puede cumplir el mismo papel en oposición al *sūdrá*. Observamos de paso que la intervención de las «clases *ārya*» en este texto prácticamente no permite interpretar aquí a *sūdra* al margen del sistema de castas, y darle simplemente, vagamente, el sentido de «criado, sirviente». Y esta observación repercute en *Vājasaneyi Saṃh.* 23, 30, 3 y 4 (§ 88) donde es condenada la unión sexual de una *sūdrá* y un *ārya*, y después la unión de una *āryā* y un *sūdrá*: El Sr. Thieme traduce «wenn die Magd den Hausherrn zum Buhlen hat» (resp. «wenn der Knecht der Buhle der Hausherrin ist»); cabe restablecer, con los intérpretes anteriores, los sentidos de «ario» (*arya*) y de «no ario» (*sūdrá*).

Pero si ambos se oponen a *sūdrá*, ¿cómo distinguir el *arya* y el *ārya*?

La solución de esta dificultad probablemente será aportada por una interpretación correcta de la afirmación de los eruditos indios (véanse más arriba, pp. 251-252) que comprenden *árya* como *vaiśya*. Podemos representar las cosas de este modo:

1.º Para empezar, prehistóricamente, el «miembro de la amplia comunidad *arí*» o «el hombre que posee los títulos y cualidades del tipo *arí*» es llamado *aryá*, sin matiz ni restricción. Llegado a este estadio de evolución los iránicos se detuvieron y perdieron la palabra **arí*. *Aryá* designaba entonces, en sentido amplio, «al ario», por oposición al bárbaro de las tierras no sometidas (*dāsa*, *dāsyu*), pronto también al indígena sojuzgado en las tierras colonizadas (*sūdrá*). La concepción común que vehiculaban con representaciones tradicionales las diversas bandas surgidas de la unidad indoeuropea, y los indoiranios en particular, según la cual el orden social como el orden cósmico suponía un cuadro tripartito, tres «funciones» solidarias, jerarquizadas y exhaustivas (soberanía mágica y jurídica, fuerza guerrera, fecundidad), —esta concepción implicaba sin duda la especialización, en uno de esos tres sentidos, de ciertas familias-jefes, pero aparentemente la masa, fuese cual fuese su organización, debía quedar al margen de esta tripartición (cf. *JMQ. IV*. p. 155-161).

2.º Persiste el uso de los himnos del R̥gVeda: *arí* sigue designando a la vasta comunidad aria, al tipo ario o, por extensión, a un individuo ario y, eventualmente, a un poeta (1, 150, 1), lo que, a pesar de los esfuerzos del Sr. Thieme (p. 14), es difícilmente concebible si *arí* no es más que «el extranjero»; *aryá*, adjetivo derivado de *arí*, se aplica a cualquier hombre, dios o cosa que pertenezca a esta comunidad o responda a este tipo, sobre todo por oposición a los bárbaros, y sin relación especial con una tripartición interna de los arios: finalmente, *ārya*, propiamente adjetivo derivado de *aryá*, significa ora, como adjetivo, «relativo (perteneciente) a un ser (o al tipo) ario», ora, como sustantivo, «el hombre *aryá* en cualquier circunstancia y por oposición a los bárbaros, —es decir, sensiblemente la misma cosa que *aryá*. Este estado del vocabulario corresponde a una sociedad de conquistadores todavía móviles, o fijados desde hace poco, todavía muy apegados a la solidaridad étnica más que a un patriotismo local.

3.º En la época en que fueron redactados los himnos más tardíos del R̥gVeda la sociedad sin duda se estabilizó, el ario se volvió más sensible a la solidaridad local que a la vasta unidad que aún definía a la comunidad de lengua y usos. Paralelamente, la jerarquía de clases se endurece y se generaliza, engloba a toda la sociedad, pone a cada cual en su sitio, evoluciona hacia el sistema de los *varṇa*, y las dos clases superiores se alzan orgullosamente por encima de la tercera, que seguramente era la más numerosa y que, poco a poco, cae en la humilde condición que será la suya a través de la historia. El vocabulario refleja esa evolución; *arí* subsiste en los himnos con su valor tradicional complejo (mientras se desarrollan los valores hostiles), pero, junto al adjetivo *aryá*, aparece un adjetivo *árya* cuya forma puede explicarse como propone el Sr. Thieme (véase más arriba, p. 252) o a partir de una variante paroxítona (neutra) de *arí* (Renou, *JA.* 230, 1, 1938, p. 334), y que ya no sólo designa al ario *en general*, al ario *medio*, sino al ario *de la masa*, al ario *vulgar*, al de la tercera clase el cual, considerado respecto al autóctono sometido (*sūdra*), todavía tiene alguna importancia, pero que, respecto a las dos clases privilegiadas, es un don nadie. El ario *en general*, por su parte, es designado por el derivado segundo *árya* cada vez más frecuente. La evolución final se perfila: al perder el contacto con sus derivados, *arí* deja de representar, con sus lados buenos, la «esencia» o la «colectividad» de los *arya* y se cristaliza en su matiz más pesimista y sin duda, históricamente, cada vez más exacto, el de «enemigo».

Esta perspectiva da cuenta de todos los textos citados por el Sr. Thieme. Comprendemos como, tras el R̥gVeda, el *arya* puede oponerse al *sūdra* y distinguirse al mismo tiempo de las dos primeras clases, del brahmán y del guerrero, y puede por tanto, secundariamente, ocasionalmente, identificarse no de derecho sino de hecho con el *vaiśya* (cf. *VājasSamh.*, 26, 2 y *AV.* 19, 32, 8, Thieme, § 91, y los textos de los §§ 92-95). En cuanto a la noción primera de *arí*, con su adjetivo *aryá*, sería excesivo asignarle la palabra «nacionalidad», con las resonancias que tiene entre nosotros; se trata no obstante de una noción del mismo tipo, seguramente de la más general entre las nociones que designaban a clases de hombres, relaciones humanas, y una noción a la que no siempre debía corresponder un estatuto permanente, como era el caso de la familia, el clan (*viś*) y a veces comunidades más amplias (*kr̥stī jāna*); como en el caso del «helenismo» en su época de esplendor,

la lengua, los usos y la religión debían constituir lo esencial, la parte estable.

*

El Sr. Thieme consideró esta modificación, a decir verdad considerable, de su hipótesis como un sacrilegio y reaccionó enérgicamente con un artículo en ZDMG. 107, 1957, p. 96-104, y con un libro, Mitra and Aryaman, Trans. of the Connecticut Acad. of Arts and Science, 41, 1957, p. 1-96. Puse los puntos sobre las íes en JA. 246, 1955, p. 67-84. Ateniéndome al problema de arí, sólo reproduzco dos páginas de este artículo.

No es baladí que, en un tercio de los textos en los que aparece, la palabra *arí* designe a extranjeros que rinden culto a los dioses «arios» y que por tanto pueden ser «mis» rivales en el favor de «mis» dioses; ello excluye, al menos en estos casos, a los «extranjeros bárbaros» quienes, por contra, en ninguna parte son impuestos por el contexto. Tampoco es baladí que, entre los numerosos pasajes en los que *arí* puede traducirse por «enemigo», ninguno aplique esa palabra a las trasposiciones míticas de los bárbaros, a los demonios; en concreto, *Vṛtra* nunca es llamado *arí*.²

Pero es más, el valor limitado y orientado de *arí* que propuse («el extranjero no bárbaro») no sólo se adapta sin nuevas dificultades a todos los pasajes a los que se adaptaba el valor general («der Fremde, der Fremdling») del Sr. Thieme, sino que además da cuenta de un texto que se resistía a dicho valor general. El dossier de *arí* contiene en efecto al menos un texto que, directamente, impone una traducción limitada y que me sorprende que el Sr. Thieme no haya considerado en su argumento contra mí. Se trata de *RV*. 9, 79, 3:³

2. La respuesta del Sr. Thieme, Z., p. 98, segundo aparte, carece de fuerza: poco importa que, en la literatura épica, cuando *arí* ya sólo es un sinónimo de *satru* «enemigo», sin matiz alguno, los demonios sean nombrados de este modo: ya no se trata de la lengua del *RV*. —Tampoco es indiferente al problema que varios textos supongan, entre un «yo» o un «nosotros» por una parte y el concepto de *arí* por otra, una solidaridad particular, a veces de equivalencia, en general de parentesco o implicación (*RV*. 1, 122, 14; 186, 3; 3, 43, 2; 7, 100, 5...).

3. Véase más arriba, p. 256.

utá svásyā árātyā arír hí śá
utānyāsyā árātyā vřka hí śáh

La construcción y el sentido son cristalinos:

[Protégenos] del mal *proprius*: pues es el *arí*. [Protégenos] del mal *alienus*: pues es el lobo.

Estos versos simétricos presentan, distribuidos en dos relaciones equivalentes, cuatro términos, tres de ellos conocidos, y por consiguiente aportan una excelente ecuación para determinar la incógnita, *arí*: tenemos la oposición usual entre *svá* y *anyá*, designando el primero a lo que es propio, está emparentado o aliado, y el segundo lo que es diferente, exterior, extranjero; también tenemos la oposición entre *arí* y *vřka*, donde *vřka* designa al hombre que merece ser llamado «lobo», porque es o se comporta como un salvaje. Así, *arí* es precisado, negativamente, como un tipo de enemigo distinto de ese enemigo a la vez salvaje y exterior, que está o se quedó al margen del grupo cuyos miembros son *svá*; positivamente, *arí* es definido como incluido en ese grupo.

La traducción y el comentario del Sr. Thieme sobre este pasaje deben ser citados íntegramente (*Der Fremdling*, § 37):

«[Schütze] vor eigener, vor anderer (i. e. vor jeglicher) *árāti*; sie (oder: das, was die *árāti* ist) ist ja der Fremdling (der den Frieden bedroht), sie ist ja der Wolf... »

Ich habe in der Übersetzung von a b auf Nachahmung der Spreizstellung der Satzglieder verzichtet. Diese kann ja sehr wohl nur stilistischer Art sein. Ich will jedoch die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, dass wir zu sagen hätten: «vor eigener *árāti* – sie ist ja ein Fremdling (der ins Haus aufgenommen den Frieden bricht), vor anderer *árāti* – sie ist ja ein Wolf.»

La primera interpretación, la preferida del autor pues suprime la dificultad, es un atentado inadmisibile al orden y a la relación de las palabras: mantiene como tal una de las dos oposiciones equivalentes, pero suprime la otra, la transforma en solidaridad; reduce *arí* y *vřka* a

una unidad (*vr̥ka* sólo es un refuerzo del «mal» *arí*), de la que *svá* y *anyá* serían subdivisiones. La filología no puede tomarse semejantes libertades.

La segunda interpretación orienta la oposición de *svá* y de *anyá* en un sentido que no es el suyo: *svá* no se aplica a lo que mora conmigo temporal y accidentalmente sin ser mío, sino que establece un vínculo permanente y esencial conmigo. Además, esta traducción supone, por parte del *arí* enemigo, un comportamiento muy especial, el del huésped que, una vez recibido en una casa, se comporta mal, «amenaza la paz», como dice el Sr. Thieme. Sin duda la hospitalidad tiene sus riesgos, pero estos riesgos raramente se concretan y, en todo caso, ningún texto del R̥gVeda los alude; sería extraño que aquí fuesen objeto de una oración y que en dicha oración apareciesen en el mismo plano, como contrapeso, los riesgos constantes que hace correr, bárbaro o bandido, el *vr̥ka*.

Este texto es pues decisivo contra el sentido demasiado amplio de *arí* e impone un sentido restringido. En sus *EVP*, 3, 1957, p. 27, L. Renou me parece haber resumido debidamente la enseñanza del texto en la fórmula: «*vr̥ka* el enemigo extranjero, *arí* el enemigo interno». ⁴ Ello delimita *arí*, al bueno como al malo: amigo, huésped, casadero, correligionario, rival, enemigo, el *arí* lleva, respecto a quien lo menciona, la nota *svá*, excluyendo la nota *anyá*. ⁵

El resultado anterior no ha sido obtenido, como cree el Sr. Thieme, mediante un método deductivo, sintético o intuitivo. ⁶ Surge de la

4. Si, como creo, *arí* ya tiene un valor étnico («el ario»), concebimos los empleos elogiosos, subrayados por Renou, que van en las direcciones «elite», «jefe», etc.

5. Esta definición de *arí* como *svá* bastaría (hay otras razones) para descartar la aproximación etimológica con *árana* (el opuesto de *svá*), que fue aportada como refuerzo a la tesis del Sr. Thieme por el Sr. Specht, «Zur Bedeutung des Ariernamens», en *KZ.* 68, 1941, p. 42-52. Por otra parte, el hecho de que *RV.* 6, 15, 3 invite a Agni a ser *aryáḥ párusyāntarasya táruṣaḥ*, «El vencedor del *arí* lejano y próximo», muestra que el *svá* de 9. 79, 3, no debe ser entendido en un sentido estrecho ni mucho menos local. El concepto de nacionalidad, sugerido por los derivados, satisface la doble condición: el *arí*, para «un» ario, es *svá* y puede ser *páru*.

6. Ni mediante la intervención de misteriosas «soziologischen Ideologien» que el Sr. Thieme, *ZDMG.* 107, p. 96 me atribuye con un uso del plural que me sorprende. Llamo «ideología de una sociedad» al conjunto de sus concepciones maestras, solidarias y forzosamente, grosso modo, coherentes.

imposibilidad de aceptar ciertas consecuencias de su hipótesis: de Ar-yaman fue necesario remontar hasta *arí* y, a partir de *arí*, formar otra hipótesis, vecina, cuyas consecuencias fuesen más conformes a los hechos constatados.

He escrito que esta segunda hipótesis sobre *arí* es una variante de la primera. Sigo creyéndolo, consciente de que sólo pude llegar a ella gracias al libro del Sr. Thieme y a la impresión a la vez favorable e insatisfecha que me dio. Con una suerte de dignidad ofendida, el Sr. Thieme rechaza esta filiación, este homenaje. Es mejor juez que yo.

*

Llegado a este punto, M. I. Gershevitch quiso socorrer al Sr. Thieme con un nuevo argumento. Lo hizo en *BSOAS* 22, 1959, p. 155 a. Examiné su prestación en *JA*. 247, 1, 1959, p. 171-173. Este es el resultado:

Al comprender *vfka* opuesto a *arí*, como «el animal lobo», I. Gershevitch acaba de intentar salvar la interpretación que P. Thieme hizo de *RV*. 9, 79, 3, y que critiqué (*JA*. 246, p. 75): «The contrast will then be between ferocious animals on one hand (“nuisance aliena”) and enemies belonging to one’s own, human kind on the other (“nuisance propia”)». Es muy inverosímil: 1.º que el sentido atribuido aquí a *svá* (perteneciente a la misma especie zoológica, a la especie humana) no tiene parangón; 2.º los versos inmediatamente precedentes muestran que se trata, en *arí* y en *vfka*, de dos variedades de hombres: el chan-tre pidió a Soma que le permitiese llevarse los bienes «sorteando las trampas de cualquier hombre» (*tiró mártasya kásya cit pá-rihvrtim; mártá* siempre designa al hombre) y sigue precisando los dos tipos de hombre del que puede provenir el «mal», el enemigo interno, de la misma raza, y el agresor bárbaro o bandido; 3.º en todos los contextos *rgvédicos*, *áratī* «mal» (literalmente «no generosidad») es obra de los dioses o de diversos tipos de hombres, nunca de animales salvajes.

*

Al ser el único objetivo de este Apéndice justificar la limitación que propone a la interpretación del Sr. Thieme, recordaré tan sólo las posturas que cuatro investigadores adoptaron recientemente respecto a *arí* y *aryá*.

Aunque Louis Renou en seguida aprobó el libro del Sr. Thieme (1938) con entusiasmo, después admitió las dificultades que fueron señaladas. Entre 1955 y 1967, a través de los *Études védiques et pāṇiníennes*, podemos observar la oscilación de su pensamiento entre la aceptación de la tesis del Sr. Thieme y opiniones que la modifican o la excluyen. Pero, interesado por mantenerse en lo que consideraba como su lugar preferente, la gramática y la filología, parece que nunca zanjó la cuestión, —y ello le valió desde 1957 una seria llamada al orden del autor de *Fremdling* (*Mitra and Aryaman*, p. 75-76).

Aunque de entrada Benveniste no tomó partido, después se decantó en los cursos del Collège de France que prepararon los dos volúmenes del *Vocabulaire des institutions indo-européennes*; en este mismo libro (1969), no tuvo en cuenta el ultimátum del Sr. Thieme (*ibíd.*, p. 75). Así (I, p. 370-373):

A resultas de este estudio [*Der Fremdling...*], aparecieron a partir de 1941 varios trabajos del Sr. Dumézil proponiendo otras interpretaciones que tienden a restablecer el sentido social, y después étnico de esta familia [*arí*, *aryá*, etc.].

En conjunto, nuestros propios puntos de vista son cercanos a los del Sr. Dumézil. Pero no es este lugar para justificarlos en detalle. [...] En semejante materia, los criterios filológicos no deben perjudicar a las verosimilitudes intrínsecas. Definir a los Aryas como «los hospitalarios» es una visión alejada de cualquier realidad histórica: ningún pueblo se ha llamado nunca «los hospitalarios»...

La connotación, ora favorable, ora desfavorable, de *arí* no afecta al sentido mismo de la palabra. Designa a un hombre del mismo pueblo del que habla. Este hombre nunca es considerado como miembro de un pueblo enemigo, incluso cuando el chantre la toma con él. Nunca es confundido con un bárbaro. Participa en todos los cultos; recibe dones que el chantre puede discu-

tirle pero que le ponen en pie de igualdad. Puede ser generoso o avaro, amistoso u hostil –pero entonces de una hostilidad personal. En ningún momento percibimos que el *arí* tenga otra pertenencia étnica que el autor del himno...

Más tarde, Benveniste aportó algunas modificaciones a mi tabla, privilegiando, creo que en exceso, lo relativo al matrimonio e introduciendo la hipótesis de «mitades» exogámicas:

Los *arí* o *arya* (no siempre sabemos distinguir ambas formas) constituyen una clase sin duda privilegiada de la sociedad, en relación probable de mitades exogámicas, manteniendo relaciones de intercambio o rivalidad; el derivado *ārya*, que designa primero a los descendientes de los *arí* (o de los *arya*) o califica su pertenencia, pronto debió servir de denominador común a las tribus que reconocían a los mismos antepasados y practicaban los mismos cultos. Aquí percibimos al menos algunos componentes de la noción de *ārya*, que marca entre los indios como entre los iraníes el despertar de una conciencia nacional.

Benveniste no se pronunció sobre la etimología de la palabra *arí*.

Sir Harold W. Bailey procedió a la inversa. En su memoria «Iranian *Arya- and Dāha-*», *TPhS.* 1957, p. 71-115 (p. 94, n. 4, y p. 106, n. 4, sobre la tesis del Sr. Thieme), de mayor alcance de lo que anuncia el título (con una «Supplementary Note», *ibíd.* 1960, p. 87-88; cf. *BSOAS.* 23, 1960, p. 19-21 con, p. 19, n. 3, sobre la tesis del Sr. Thieme), partió de una etimología basada en la convicción de que casi todas las palabras indias e iránicas cuyo análisis gramatical puede desprender una base *ar-* (*r-*, *r-*), incluido el véd. *rāy-* avést. *raē-* «riqueza», constituyen una sola familia, pues el sentido («mutual meaning») de esta raíz única es «to get» y al mismo tiempo «to cause to get». Por tanto, el sentido original de *arí*, *aryá*, etc. habría sido, con matices diversos, «rico», de allí «noble por riqueza». Esta etimología, como las demás («poderoso» o «noble por naturaleza, por excelencia, etc.»), a partir del gr. ἄρι-ἀρείων, ἄριστος, deja abierta la cuestión aquí tratada sobre los valores sociales y étnicos de estas palabras, las que produjeron al dios *Arya-*

mán. En cuanto a la función de Aryaman, sir Harold la precisa según su concepción de los Āditya como dignatarios de la «Aryan Great House» (οἰκαρχία).

El Sr. Emmanuel Laroche aproximó, en hitita, al grupo *ar^a/i- «conforme a la tradición nacional», *ara-* «camarada, del mismo grupo social», *arawa-* «noble, libre», *Coll. Latomus* 45, 1960, p. 124-128.

Finalmente, recordemos que *arí* «conjunto ario» y *arí* «enemigo» pueden ser fortuitamente meros homófonos: es el mismo problema que plantea en griego la existencia de ἐρι-, ἐρι-δ «rivalidad, querrela, combate» junto a ἐρι- (= ἀρι-), prefijo con valor de eminencia o intensidad.

APÉNDICE III

LAS TRES FUNCIONES SEGÚN EL SR. GONDA

Una vez concluido este trabajo apareció un nuevo libro del Sr. Jan Gonda, *Triads in the Veda* (*Verhandelingen* de la Academia holandesa, N. R. 91, 1976), donde se me censura, más aún que de costumbre. Como no tengo tiempo ni ganas de escribir la memoria necesaria para poner los puntos sobre las fes, me limitaré a algunas observaciones.

I

«THE DETERMINING FACTOR THAS HAS BROUGHT ABOUT...»

Señalemos primero un error de puntería por el cual la mayoría de golpes dirigidos a mí se pierden en el horizonte. A lo largo de todo su libro, el Sr. Gonda pelea contra una tesis, realmente indefendible, que no es la mía: las tríadas que proliferan en cualquier época del pensamiento de la India habrían sido formadas a partir de la tríada de las funciones, considerada como la única primitiva. Ahora bien, desde 1941 (*JMQ*: I, p. 63-64) sostuve, o más bien constaté, invariablemente que la tríada de funciones bajo sus diferentes formas (principios; teoría o prácticas sociales) fue comparada término a término con muchas otras tríadas de orígenes diversos (no todas, claro está), naturales o artificiales, tales como los tres niveles del universo, los tres fuegos del sacrificio, tres números, tres longitudes, tres árboles, tres materias de ofrenda, etc. De esta constatación, el Sr. Gonda retuvo un enunciado ya antiguo al que hoy no cambiaría nada (*L'idéologie tripartie*, 1958, p. 19-20); sin duda habría sido mejor citarlo al principio de mis debates, y no hacia el final (p. 206), puesto que los aclara; al menos cita:

«La India relacionó las tres clases de sociedad, y sus tres principios, con numerosas tríadas de nociones preexistentes o creadas circunstancialmente. Estas armonías, estas correlaciones, importantes por la acción simpática a la que tiende el culto, a veces son de un sentido profundo y a veces artificiales y pueriles. Si, por ejemplo, las tres “funciones” están distributivamente vinculadas a los tres *guṇa* (literalmente “hilos”) o cualidades –Bonidad, Pasión, Oscuridad– que según la filosofía *sāṃkhya* forman con sus entrelazamientos variables la trama de todo lo que existe, o también a los tres niveles superpuestos del universo, los vemos vinculados no menos imperiosamente a los diversos metros y melodías de los Vedas, a los diversos tipos de ganado, y dirigir minuciosamente la elección de las diversas maderas con las que se harán las escudillas o los bastones.»

Desgraciadamente, el Sr. Gonda precede este texto tan claro con una glosa que lo transforma:

As already intimated, it is Dumézil’s contention that the triad of the social classes has been the determining factor that has brought about numerous other triads, the example imitated by the Indians in creating a variety of triadic groupings. [Sigue la cita. Después:] This opinion is, I regret to say, erroneous.

Esta presentación, I regret to say, es un sinsentido: el francés «être mis en relation avec» (1941), «en rapport avec» (1958) no tiene nada en común con el inglés «to bring about» que, salvo posible error, significa «producir» como una causa produce su efecto. Comprendo tanto menos este error cuanto que estas expresiones francesas tienen, que yo sepa, una traducción literal al inglés. Así las cosas, el Sr. Gonda ya no tiene reparos en darme lecciones sobre múltiples casos particulares. Un ejemplo. Escribe, p. 210:

The origin of the doctrine of the three *guṇas* [*sattva, rajas, tamās*: Bonidad, Pasión, Oscuridad] has nothing to do with the three classes of the Aryan society, nothing with Dumézil’s three functions.

La cuestión no es el origen; en una nota encabezada por un divertido «but see also» el mismo Sr. Gonda cita un verso del Mahābhārata donde no destaca el *origen*, sino la triple *relación* (como suele ocurrir en este nivel de literatura, los sūdra sólo sustituyen a los vaiśya en la parte depreciativa de la relación):

El *tamas* es lo principal en el sūdra, el *rajas* en el kṣatra, el *sattva* en el brahmán.

El Sr. Gonda no sólo la toma con las correlaciones que he señalado. Carga enérgicamente, como Brennus:

Another triad –escribe en la misma página– wich –as far as I am able to see– has nothing to do with the social classification is the doctrine of the morbid entities [viento, bilis, flema] in ancient medicine.

¿Cuándo habré dicho esta tontería? En la página siguiente leemos la perla de la colección:

I cannot help wondering if Dumézil would have us believe that the Buddha, who did not recognize the social ranks and distinctions of the brahmanical authorities, in making a rule that his adherents should have recourse to and respect for himself, the doctrine and the community of monks –the so-called Three Treasures (*triratna*), the Buddhist Trinity– has followed the example of the tripartite Aryan society.

El Sr. Gonda tiene no obstante la generosidad de no avasallar: no pretende que pretendí que la tríada hinduista Brahman-Viṣṇu-Śiva «tiene su origen» en la tríada de las funciones.

II

ENTREMESES VARIADOS

A continuación pasaré revista a algunas de las discusiones o aserciones contenidas en los dos capítulos que me conciernen (p. 126-211).

P. 128-135. El Sr. Gonda sostiene que los varṇa de la india no forman una estructura ternaria homogénea. Primero habría opuesto a la masa una elite unitaria, que en un segundo tiempo se escindiría en brahmanes y guerreros. Eso es invertir el orden de las operaciones. A menudo he recordado que, dados los tres varṇa, los dos primeros suelen presentar un frente común por encima del tercero y constituyen lo que los indios llaman en el duelo *ubhe vīrye*, «las dos fuerzas»; pero no por ello son una unidad, el primer término de una bipartición, y ningún término común los reúne: la supuesta elite originaria carece de nombre. Además, otras organizaciones aparecen en situaciones particulares: en la *sautrāmaṇī*, Varuṇa (1ª función) no interviene y los tres animales del sacrificio se reparten entre Indra (2ª), los Aśvin (3ª) y la «diosa-medicina» Sarasvatī (en este caso 3ª); en la epopeya, uno de los Pāṇḍava gemelos (3ª función) tiene afinidad con el Pāṇḍava soberano y el otro con uno de los dos Pāṇḍava guerreros.

P. 130-131. «I shall not raise objections to a dumezilian interpretation» de la oración del oficiante en los preliminares del sacrificio del Caballo para pedir el nacimiento de un eminente brāhmaṇa, de un gran guerrero rājanya, de una buena vaca lechera, etc. (P.-E. Dumont, *L'aśvamedha*, 1927, p. 65-66). No hay objeciones, pero sí algunas «observaciones»: 1.º, la oración —dice el Sr. Gonda— no aspira a la prosperidad de las clases sociales sino a la del rey, cabeza de la sociedad; 2.º, las clases y las funciones no están especificadas como tales; 3.º, no hay números de rango «or other indications of the triad»; 4.º, sólo los deseos de las más altas funciones son caracterizados por adjetivos de eminencia; 5.º, los términos, a partir del 3º (vacas, bueyes, caballos, hijos y mujeres) se refieren en efecto «to the third function, but not exclusively to the third estate». ¿Acaso alguna de estas observaciones impide reconocer la intención obvia de enumerar, en orden decreciente

de dignidad, a los representantes de las tres funciones? Puesto que el Sr. Gonda parece admitir una «dumezilian interpretation», le complacerá saber que existe desde hace quince años: puede remitirse a mi nota de *Latomus* 20, 1961, p. 257-262, «Un paralelo védico a la enumeración de Iguvium, *nerfarsmo*, etc.», donde encontrará especialmente, p. 262, motivos para corregir lo que dice más lejos (p. 142-144) sobre la palabra *rājanya* y (p. 164-167) la discordancia entre los nombres canónicos indio e iranio del hombre de la 2ª clase.

P. 135. Se me reprocha no haber expuesto la formación progresiva de la teoría de los varṇa. Mi intención nunca fue componer una historia de la sociedad india, sino detectar reminiscencias que contribuyen a determinar el estado indio más antiguo, e incluso indoiranio.

P. 135-140. La comparación del Sr. Gonda entre las clases sociales de la India e Irán está viciada por la ilusión de que las diferencias en los nombres que los designan prueban que las *concepciones* no se solapan; no hay tal solidaridad entre las palabras y las cosas, y no debemos olvidar que el vocabulario religioso e institucional de Irán está en gran parte reformado.

P. 140-141. Las discusiones sobre los diversos sentidos de *viś* y de *ḥṣatrā* revelan hechos sobradamente conocidos que he tratado a menudo. Respecto al tercer nivel, no sólo en la India (*viś*: cf. los dos valores de los Viśvedevāḥ en la sociedad divina), sino también en Roma (Quirinus y *Quirites*) y otras partes, existe una ambigüedad fácilmente explicable entre «totalidad» (incluido las aristocracias) y «masa» (que completa desde fuera a las aristocracias); en el segundo nivel, *ḥṣatrā* es una noción bipolar, a caballo sobre la primera y la segunda función: poder (temporal, real) y fuerza (militar); nada permite vaciar *ḥṣatrīya* de su contenido militar, como el autor pretende en la p. 141.

P. 147. ¿Qué más natural que en ciertos oficios no sólo haya colaboración, sino también solapamiento entre los representantes de varias funciones? Véase ya en *L'idéologie tripartie...* p. 46-47.

P. 150. Me regaña por mencionar aprobativamente en 1958 la colección de pasajes del ṚgVeda con la que en 1940 un investigador indio, el Sr. Apte, quiso mostrar que el sistema de los tres varṇa existía desde la época de los himnos. De hecho mi aprobación aludía sobre todo a ṚV. 8, 35, 16-18, y entonces subrayaba que lo único demostrado era que los poetas védicos «pensaban» idealmente la sociedad como formada por tres componentes funcionales, pero que era imposible saber en qué medida la práctica social se adaptaba a esta teoría (*L'idéologie tripartite*, p. 7-8). Naturalmente, el Sr. Gonda ignora esta reserva. Pero aún hay más. En 1961, en la introducción de un artículo que conoce perfectamente pues lo discute en páginas y más páginas, renuncié, tras percibir el peligro, a la cortesía que tuve tres años antes con el Sr. Apte. En el *Bulletin de l'Académie belge, Lettres*, 5ª serie, 47, p. 266-267 podemos leer, en el texto: «Los demás pasajes [que no sean 8, 35, 16-18] alegados y que podríamos alegar no muestran esta estructura simétrica, la única que asegura la intención clasificatoria del poeta». Y en una nota: «Pienso sobre todo en el Sr. Apte, "Were castes formulated in the age of the ṚgVeda?" (sigue la referencia)».

P. 153-155. ¿Qué dificultad supone que, de diversas maneras, varios pueblos indoeuropeos añadiesen en el curso de la historia una cuarta clase (artesanos, o escribas, o sūdra) a la división social según las tres funciones? El Sr. Gonda no conoce mi artículo «Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indoeuropéens» *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, 1958, p. 716-724.

P. 161-163. Respecto a *Xšaθra* en la reforma zoroástrica, el Sr. Gonda ignora también mi artículo «Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à deux traditions parallèles», *Journal de psychologie*, 43, 1950, p. 449-465), resumido en la compilación *IR.*, 1969, p. 191-207 (especialmente p. 201, n. 2).

P. 161-162. Los hechos osetos son tratados especialmente mal: no todo se limita a la etimología de los nombres (*Æxsætægkata* deriva de hecho indudablemente de *æxsar(t)* que, significa indudablemente [*Dict.* de Abaev] «bravura, intrepidez, heroísmo»); la división funcio-

nal es patente primero en la leyenda sobre el origen de los escitas (Heródoto 4, 5) y en especializaciones extremadamente claras y precisas de cada una de las tres grandes familias nartas, *ærtæ Narty*. ¿Por qué el Sr. Gonda no se remite a mi artículo «La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?», *IJJ* 5, 1962, p. 187-202, ni a *ME*. I, 1968 (= 1974), 2ª parte, p. 439-575? Finalmente, los valores indio, avéstico del sufijo *-ka* no son transferibles (p. 161) al sufijo oseto, banalizado, «comodín», *-(æ)g*.

P. 163, n. 212. Respecto a *ójas -aojah*, el Sr. Gonda recurre a su monografía de 1952. No admito sus resultados y en 1957 desarrollé otra interpretación, mejorada en *IR.*, 1969, p. 79-102.

P. 171-172. La discusión sobre los tres «estados» sociales de los celtas se basa en una información insuficiente. ¿Por qué no citar el principal testimonio, la división de la sociedad irlandesa en druidas, en *flaith* o nobleza militar y en *bó airig* u hombres libres definidos por la posesión de bueyes? *P. 173-177*, la misma insuficiencia respecto a Italia y Grecia.

P. 179-181. La discusión de *Yasna* 9, 22 y de *Yašt* 5, 87 es floja. ¿Cómo retirar a la tercera función (por oposición a los guerreros y sacerdotes precedentes) a las chicas núbiles y las parturientas (cf. *IR.*, p. 35)? ¿Y qué objetar al hecho de que oraciones para la fecundidad o el matrimonio de las mujeres también se encuentren sin contexto trifuncional, o al hecho de que *Yasna* 9, 22 también contenga otros grupos triples no funcionales («ladrón, salteador, lobo» por ejemplo)? Flojo también (p. 180-181) el intento de suprimir de la 1ª función, en una lista de tres males, al pecado mayor del mazdeísmo, el *drauga*, a la vez mentira y rebelión contra el soberano.

P. 181-185. Flojo también el cuestionamiento del carácter trifuncional de la triple titularidad de Agni, «*kavi* («vidente»), señor de la *vís* (o de la casa), *yávan*», con los pretextos 1.º que otros textos sólo contienen dos de estos calificativos; 2.º que en otros textos y con otra orientación, Agni es llamado en superlativo *yáviṣṭha* «el más joven».

P. 185, n. 33. Respecto al uso diferencial (indoiranio, itálico) de los dos nombres del hombre (*nár* y *vīrá*, etc.), mejor que a mi artículo de 1953 citado por el Sr. Gonda, nos remitiremos a la modificación de éste que publiqué en *IR.*, p. 226-230, especialmente p. 230 y n. 3 (donde adopto la opinión de Renou: el véd. *nár* pertenece al vocabulario de las dos primeras funciones).

III

LAS TRES FUNCIONES Y LOS «DIOSES DE MITANI» EN LA INDIA VÉDICA

A continuación presentamos las reacciones del Sr. Gonda a los análisis de los textos reproducidos o desarrollados aquí en la introducción y en el primer Apéndice, unos para mostrar que el grupo de los «dioses de Mitani» era conocido, con su valor trifuncional, por los poetas védicos y los liturgistas; otros para señalar diversas aplicaciones védicas de la ideología de las tres funciones.

Empecemos con los dos textos estudiados en la introducción. El Sr. Gonda no discute su interpretación, de la que sólo omite medir las consecuencias.

P. 195, respecto a la fórmula que acompaña a la apertura del surco sagrado: «The interpretation of *VS. 12, 72 (ŚB. 7, 2, 2, 12)* proposed by Dumézil is plausible enough: the sequence *mitráya vāruṇāya ca indrāyāsvibhyām pūṣṇé...* can, also in view of *ŚB. 14, 4, 2, 25; BĀU. 1, 4, 13* where the *sūdras* are co-ordinated with the god *Pūṣan*, be regarded as representing the three (Aryan) functions and the non-Aryan fourth class.» Siguen dos observaciones que como veremos son intrascendentes: ¿en qué medida las especulaciones unpaniśádicas sobre la nobleza (las figuras individuales) y la *vīś* (los dioses en grupos) del mundo divino pueden oponerse a la estructura seguramente mucho más arcaica y casi fósil que nos atañe? Del mismo modo, no supone ningún problema el hecho de que, en una teología ulterior, los “patronos” de los tres *varṇa* indios fuesen (¡entre otras listas!) *Agni*, *Indra*, los *Viśvedevāḥ*.

P. 193, respecto al himno a Vāc: «It can readily be admitted that stanzas 4-6 of *RV. 10, 125* (*AVS. 4, 30, 4, 3, 5*) –wich is traditionnally ascribed to the goddess Vāc– contain clear referençes to “the three functions”.» Obviamente, no se presta ninguna atención a la estructura del himno ni a las dos listas divinas (una colectiva, la otra individual) de la estrofa de obertura; la segunda lista es precisamente la de los «dioses de Mitani». P. 133 y p. 198, n. 112, la reflexión sobre el *In-drāgnī* de esta segunda lista es vana: ¿qué objetar a que Agni, en este caso junto a Indra, sea por naturaleza trivalente, o a que las divinidades unidas en el doble duelo, Indra y Agni, sean interpretadas *en otras circunstancias*, al margen de esta lista, como representativas del *ḷṣatrā* y el *brahmán* respectivamente?

Pasemos a los textos del Apéndice, en el orden en que son estudiados en el presente libro.

RV. 10, 80, 4-5. El Sr. Gonda (p. 187) discute como siempre mi interpretación de *vīrá* «hombre, desde el punto de vista de la tercera función», olvidando que aquí es confirmada por la forma misma de la expresión, «Agni otorga la riqueza (*dráviṇam*) que tiene como ornamento a los *vīrá* (*virápesāḥ*)», donde los *vīrá* sólo son mencionados como el componente más distinguido de la riqueza.

Busco en vano una estructura «cuatripartita» en la estrofa 4. Al contrario, las estrofas 4 y 5 están construidas como las dos siguientes (y últimas): en cada una, la primera mitad (dos versos) y la segunda (dos versos) carecen de relación lógica entre ellas, mientras que, en el interior de cada primera mitad, los dos versos son estrechamente solidarios. Además, tras la estrofa 3 que menciona en cada uno de sus cuatro versos un favor concedido a un hombre en particular, nombrado y sin duda célebre, las estrofas 4 y 5, en sus primeras mitades, mencionan tipos de hombre: (4: los *vīrá* como elemento de riqueza, un *ṛṣi* eminente; 5: los *ṛṣi*, los guerreros) y la estrofa 6, en su primera mitad, menciona la totalidad de los hombres o los Aryas. Por tanto, en las cuatro estrofas hay una clasificación. Así se legitima el uso solidario de las estrofas 4 y 5; así se completa mi nota 7 de p. 225 que el Sr. Gonda cita con una falta en francés que la hace incomprensible.

ṚV. 5, 3, 5-6. El Sr. Gonda (p. 187) olvida el final de mi nota 3 (donde *vīś* es traducido por «el pueblo» que efectivamente en este caso es mejor que «el clan», empleado en la página precedente) que desaconseja limitar el sentido de *samaryá* en la «competición ritual».

ṚV. 5, 54, 14. El Sr. Gonda escribe (p. 193): «It seems at first sight difficult to deny that 5, 54, 14, addressed to the Maruts, is “un todo analizado según las tres funciones y completado con la mención de un buen rey”. Yet my doubts are not completely dispelled». Que preste más atención: si la 3ª función le parece insuficientemente caracterizada por *vīrá* es porque altera el texto: a los Marut no se les ruega que den «an eminent *vīrá*» sino (como más arriba, p. 215, en *ṚV. 10, 80, 4*) «una riqueza (*rayím*) consistente en (o acompañada por) *vīrá* deseables».

ṚV. 1, 111, 2. El Sr. Gonda escribe (p. 187-188): «The stanza contains, it is true, references to all three trifunctional elements, but it is a questions whether there are three prayers». Si el Sr. Gonda lo prefiere, digamos «tres deseos», pues la realización del deseo de segunda función condiciona la del deseo de tercera.

ṚV. 1, 111, 4. El Sr. Gonda escribe (p. 188): «At first sight *ṚV. 1, 111, 4d* is unmistakably tripartite and —also on account of the occurrence in the same stanza of the deities of the Boghasköy treaty—trifunctional» [*Saludemos de paso esta entusiasta adhesión a mis demostraciones: destruye por sí sola la estrategia del Sr. Gonda.*] Las objeciones que siguen carecen de peso. En especial, es arbitrario decidir que el poeta ya no invoca a Indra (reforzado por los *R̥bhu* y los *Marut*), *Mitra-Varuṇa* y los *Aśvin* «in order to fulfil the three functions or to cause them to be fulfilled»: digamos que estos dioses son invocados para que su favor (*hinvantu*) procure una ventaja en cada una de las tres funciones: ni más ni menos. En cuanto a la construcción propuesta para los tres dativos (idonde el de *dhī́* carga con un valor de sujeto!), los ejemplos supuestamente paralelos que se alegan no lo autorizan. ¿Y por qué torturar así a estos tres dativos? Si de hecho, interpretados por lo que son gramaticalmente, como tres formas homogéneas yuxtapuestas, dan un sentido satisfactorio, en relación con los dioses funcionales enumerados precisamente en los tres versos precedentes.

RV. 1, 161, 6, discutida por el Sr. Gonda (p. 191-192). Esta estrofa y 4, 33, 9 son en efecto dos variantes de la tradición y no hay motivo para reintegrarlas en la unidad ni para considerar a una como deformación de la otra: 4, 33, 9 asigna distributivamente los servicios de los tres *Ṛbhu*: los de dos de los *Ṛbhu* a los dioses canónicos de los dos primeros niveles funcionales, Indra y Varuṇa; los del tercer *Ṛbhu* «a los dioses en general» (cf. la noción de *Viśvedevāḥ* recordada más arriba, p. 38, n. 21), es decir, sin duda a la «masa» divina por oposición a los dioses soberanos y guerreros; 1, 161, 6 invita a pensar que los tres *Ṛbhu* fabricaron juntos (como los elfos de la leyenda escandinava) tres objetos: los dos últimos fueron asignados a dioses canónicos de los dos últimos niveles funcionales, los *Aśvin* e Indra; el primero a un dios-sacerdote, *Bṛhaspati* (en vez de al dios soberano Varuṇa). En 1945 (*NA*, p. 48-50) me equivoqué al deducir de la comparación de ambos textos que los objetos maravillosos eran fabricados distributivamente, cada uno por uno de los tres *Ṛbhu*, pero ello no compromete en nada la interpretación trifuncional de las dos variantes; hubiese sido honesto decir que, desde 1947 (*Tarpeia*, p. 208), corregí este exceso.

RV. 8, 35, 13. La principal objeción del Sr. Gonda (p. 190) no se sostiene. Que, en este himno formado por tripletes de estrofas, en las dos otras estrofas de esta tripleta (est. 14 y 15), los *Aśvin*, nombrados en el estribillo, sean asociados a otros dioses no obsta para que la primera asociación (est. 13) «con Mitra-Varuṇa y Dharman (o el *dhárman*), con los Marut» sea significativa.

En cada tripleta del himno, la unidad de pensamiento es sólida. Como la tripleta 13, 14, 15 estaba destinada a mostrar que los *Aśvin* colaboran con dioses diversos, y no sólo con *Uṣas* y *Sūrya* (que figuran con ellos en la parte del estribillo común a todas las estrofas del himno) nada más natural que dar como primer ejemplo, en la estrofa 13, con una ligera variante (los Marut sustituyen a su jefe Indra) a los dioses que, unidos en efecto a los *Aśvin*, constituían una fórmula conocida desde los tiempos más remotos (los «dioses de Mitani»), y ello aunque las asociaciones establecidas en las otras dos estrofas de la tripleta (14 y 15) no son tan fáciles de explicar (14: los *Aṅgiras*, *Viṣṇu*, los Marut; 15: los *Ṛbhu*, *Vāja* [i= uno de los *Ṛbhu*!], los Marut). De hecho no es seguro que el conjunto de los dioses nombrados en esta tripleta no sea

unitariamente significativo: los Marut, compañeros de Indra (y, en 13, sus sustitutos), están presentes en los tres grupos; en el segundo (14), Viṣṇu es otro de los compañeros ordinarios de Indra cuyas relaciones particulares con los Aṅgiras también son indudables; en el tercero (15), la extraña duplicación «los Ṛbhū + uno de los Ṛbhū» pone en evidencia, entre estos dioses artesanos, al que es más especialmente «el Ṛbhū de Indra», Vāja; de modo que Indra, cuyo nombre es evitado en esta tripleta como en todo el himno, sin embargo está presente por alusión y mediante personas interpuestas ocupa incluso todo el lugar disponible, tras Mitra-Varuṇa y Dharman (*dhárman*), en cada estrofa de la tripleta.

Las demás objeciones tampoco se sostienen mucho:

1.º ¿Dónde está la falta de homogeneidad en la invocación a los «Aśvin acompañados por Mitra-Varuṇa, por Dharman (o por el *dhárman*), por los Marut»? Todo está en vocativo; si sólo *Aśvinā* se descuelga como sustantivo, mientras los demás nombres divinos figuran en adjetivos que los convierten en socios de los Aśvin, es porque los Aśvin son los únicos destinatarios del himno.

2.º Si Mitra-Varuṇa y los Marut (otorgadores de lluvia, entre otros oficios) figuran juntos sin los Aśvin en otros contextos, especialmente en un himno de lluvia (5, 63, 5 y 6; en 6 junto a Parjanya, especialista de la lluvia), ¿por qué su agrupación *con los Aśvin* en 8, 35 no puede tener otro sentido?

Finalmente, el Sr. Gonda se cuida mucho de recordar que la tripleta inmediatamente siguiente (est. 16, 17, 18) es el testigo más claro de la estructura social trifuncional del ṚgVeda.

IV

EL SR. GONDA Y LOS DIOS DE MITANI

Esperaba con curiosidad que el Sr. Gonda interrumpiese la misión redentora que me consagra con tanta abnegación para exponer por fin

su propio pensamiento: ¿cómo explica la existencia del grupo de dioses de Mitani, cuya presencia no niega en los textos védicos y que de vez en cuando acepta interpretar en los Vedas mediante las tres funciones? Creo que coexisten dos respuestas poco conciliables, una difusa a lo largo de los debates, la otra bien estructurada al final del capítulo IV.

1.º La doctrina dominante despoja de todo interés el contenido propio de las tríadas que he tratado. «Las tres funciones» sólo serían una especificación de lo único esencial, el número Tres, sólo serían uno entre la gama indefinida de contenidos segregada por este número-marco. Hallamos su expresión más clara al final del tercer capítulo (p. 177), con motivo de una frase mía curiosamente alterada en su sentido:

Since the French savant incidentally observes that «la organización social tripartita, realizada o deseada, ya sólo parece ser una expresión entre otras (de la ideología)» [perdón, debe precisarse: de la ideología de las tres funciones, expresada también, eventualmente, en el sistema teológico, el derecho, la psicología, etc.: véase mi frase completa en *L'idéologie tripartite...*, p. 18], the question may arise as to why he did not go one step further and say that it was the very triadic mode of thought that was the fundamental principle. If he had renounced the belief in the dogma of the fundamental importance of a social classification as the determinant factor [siempre la misma deformación de mi tesis], in judging mythological and religious phenomena, I could have saved myself the trouble of writing this long chapter.»

Confío las últimas líneas a la sonrisa de nuestros lectores comunes y me quedo con la tesis. Utiliza el mismo fantasma numérico que ya vimos exorcizar en el primer capítulo, con motivo de Mitra-Varuṇa y el número Dos. Según el Sr. Gonda, el «principio fundamental» de la asociación antitética de Mitra y Varuṇa no debe buscarse en los contenidos equipolentes de sus diversas manifestaciones, sino en el prestigio de la noción de pareja, del número Dos. En esta ocasión, el número Tres —«holy, typical, favourite» (p. 196)— sería el responsable, entre muchas otras clasificaciones, de la de las tres funciones cósmicas y so-

ciales. No auguro un gran porvenir a esta explicación hipernominalista, a esta confusión entre el *marco* puramente formal, receptivo, y los *resortes*, variados hasta el infinito, de las organizaciones ternarias que alberga.

2.º La segunda doctrina, la de las páginas 196-199, es muy diferente. Confieso que estas páginas me han dejado dividido entre el entusiasmo y la irritación. Por un lado, cuando parece que ya me ha rematado, el Sr. Gonda me resucita, se convierte en mi discípulo, lúcido y elocuente, compone uno de los mejores resúmenes que conozco de las razones por las cuales articulé los «dioses de Mitani» según las funciones de soberanía, mágica y jurídica, de fuerza victoriosa, de prosperidad, y muestra también con gran claridad como estas tres funciones y sus dioses se reparten naturalmente en los tres niveles superpuestos del universo (lo que no es sino mi enseñanza constante desde *JMQ*. I, 1941, p. 65-67, 94-96). Por otra parte, expone todo eso como si tuviese que descubrirlo, como si lo descubriese con un gran acompañamiento de referencias y citas de Macdonell, de Heiler, de Eliade, de Van der Leeuw, de J. J. Meyer y de él mismo, gloriosa cohorte en la que sólo figuro con motivo de dos detalles. ¿Por qué este extraordinario ejercicio? Este ejercicio que más adelante le permitirá apropiarse con una simple referencia de lo que rechaza como mío, pero que mientras tanto contradice lo que acaba de sostener a lo largo de dos capítulos. Parece ser que es para introducir una nueva hipótesis, donde la tríada de los niveles del universo y la tríada de los dioses funcionales ya no son dos hermanas, dos productos entre mil del prolífico número Tres, sino una madre y una hija, pues la tríada cósmica aportada por la naturaleza se convierte en la tríada por excelencia, primordial, que en virtud de afinidades anteriormente enunciadas habría producido la tríada de las funciones y de sus dioses (p. 199):

It would appear to me that above brief argument, wich could be easily be enlarged [¡Faltaría más! Basta con copiar mis libros], might by itself contribute the suggestion that deities Varuṇa-Mitra, Indra, the Aśvin —or their companions or substitutes as “functional gods” [no es posible...]— are sometimes combined to constitute a triad, not because of their close associations with the

three functional classes of society [corrijamos esta vez, pues se trata de mis tesis: ...with the three cosmic and social functions], but mainly because each of them could naturally be associated with one of the provinces of the universe. Or, to express myself somewhat more cautiously: do not the characters of these deities show how some features which could, under the influence of the triadic mode of thought, be made starting-points of his particular grouping on the analogy of the cosmic triad?

La última frase intenta conciliar torpemente esta segunda doctrina, de la «filiación», con la primera, la de la «generación espontánea» de las triadas. Pero la segunda es tan poco sostenible como la primera. El pensamiento, cualquier pensamiento, establece fácilmente relaciones armónicas entre las innumerables tríadas, de orígenes diversos, que circulan por el mundo; por razones que suelen repetir desde 1941 y que el Sr. Gonda acaba de redescubrir, en la India, la de los dioses funcionales y los niveles del universo ya estaban por naturaleza preparadas para un acercamiento semejante término por término. Su relación no es empero, como gusta decir el Sr. Gonda, fundamental, primaria. La prueba es que, en ocasiones, el acercamiento es distinto: cuando Varuṇa y Mitra están cara cara, a veces se distinguen como el cielo y la tierra y uno de los Aśvin, por oposición al otro, es «hijo del cielo» (*RV.* 1, 181, 4).

Finalmente, el Sr. Gonda no puede eludir el principal interrogante: ¿por qué el rey de Mitani puso como testigos de su palabra a los dioses arya Mitra-Varuṇa, Indra, los dos Aśvin, y sólo a ellos y en este orden? A pesar de su brillante «a la manera de» de las páginas 196-199, tiene prohibido explicar esta agrupación por referencia a las tres funciones o a la división de la sociedad según esas funciones: si lo hiciera me estaría dando la razón. Tampoco puede admitir que bajo esta fórmula se disimulen en el Cielo, la Atmósfera, la Tierra: si se tratase de ellos, el rey no los habría disfrazado, habría escogido a divinidades más inmediatamente naturalistas, como Sūrya el Sol, Vāyu el Viento, Pṛthivī o cualquier otra denominación de la Tierra. El Sr. Gonda se conforma pues con las virtudes generales del número tres: recoge variadas fórmulas de juramento, especialmente griegas, en las que son

invocadas tres divinidades. Pero eso tampoco le resuelve nada: es evidente que, si el rey arya, o el modelo tradicional al que se adaptó, hubiesen sido inspirados por el fervor triádico del Sr. Gonda, bajo la apariencia de los Tres no habrían implicado a cinco dioses en la cuestión, ni duplicado el número 1 que sin embargo era fácil de atribuir a Varuṇa solo, ni preferido para el número 3 a una pareja de gemelos. Además, esta explicación renqueante ignora un dato esencial, el mismo que fue obviado desde el descubrimiento del tratado de Boghazköy hasta mi libro de 1941 y cuya importancia recordé al principio de éste: no es el rey de Mitani, ni sus sacerdotes quienes inventaron esta agrupación; es anterior a la separación de los indios del Este y los paraindios del Oeste, y el ṚgVeda, los rituales védicos lo utilizan en circunstancias demasiado diferentes para que sea razonable deducirlo en cada caso particular de las necesidades y sugerencias del momento: debe tener, por sus términos y su reunión, un valor propio, que lo haga apto para servicios diversos.

El Sr. Gonda no alcanza pues sus objetivos y, respecto a los dioses de Mitani, como se suele decir, no sabe dónde meterlos.

Concluiré con algunas observaciones más personales..

Tras haber leído tantas sorprendentes discusiones, me pregunté si todo no era debido a un malentendido léxico complementado con una fuerte dosis de animosidad. Mi balance provisional de 1958 se tituló *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, —«tripartita» entendido claro está como «basado en la estructura de las tres funciones»: todavía dudaba entonces si utilizar usualmente, sobre todo en un título, el adjetivo bárbaro «trifuncional» y pensaba que, desde las primeras páginas, el lector comprendería qué sentido tenía, a qué se limitaba la «partición ternaria» anunciada y no se imaginaría que le propondría un divertimento triádico, medio en serio medio en broma, como el que recientemente sirvió a sus compatriotas, el Sr. Alan Dundes, «The Number Three in American Culture» en *Every man his way* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968). Antes del Sr. Gonda nadie se había confundido al respecto, pero debo reconocer que el riesgo estaba allí y la trampa lista muy a mi pesar. Si ese es el caso, ruego al Sr. Gonda que me perdone mi desagradable desacierto.

El Sr. Gonda suele quejarse de que no sitúe el índice al final en la mayoría de mis libros (al menos en las ediciones francesas, puesto que los editores americanos exigen el índice en todos los casos) —para ser exactos, en ninguno salvo en *La religion romaine archaïque* y *Mythe et épopée I* que son casos particulares, suerte de manuales. No se trata de pereza sino de intención deliberada. Con ello pretendía que mis lectores tomaran esos libros por lo que son, no como bases de datos que puedan ponerse en fichas para otros usos, sino como demostraciones en las que el interés de cada elemento depende de su lugar y sus conexiones de corto o largo alcance. Por tanto, multipliqué las indicaciones «véase más arriba» y «véase más abajo», pero no establecí el catálogo final que habría permitido utilizar el libro sin conocer la tesis que defiende.

El Sr. Gonda me hace muchos otros reproches, más delicados, porque afectan a la deontología de nuestro oficio. Me sería fácil justificarme ¿pero para qué? La acritud que siente este colega por mí y que aumenta o se enardece cada año no puede aplacarse con el debate: me tomo pues su mal con paciencia.¹ Sólo responderé sobre una cuestión (*Triads*, p. 190, final del n. 74), porque atañe a mis relaciones con un hombre, hoy reducido al silencio, a quien debo mucho.

Another peculiarity of Dumézil's books is a neglect of the critical opinions expressed on the works of other scholars quoted in support of his own views (see e. g. *Heur et malheur du guerrier*, París 1969, p. 104, on L. Renou and É. Benveniste, *Vṛtra et Vṛθrağna*, París 1934). See also my article on Dumézil's tripartite ideology, in *Journal of Asian Studies* 1974, p. 139.

El pasaje de *Heur...* al que remite el Sr. Gonda és este:

El primer problema que salta a la vista es el de las relaciones entre el Indra Vṛtrahan védico y el dios iranio Vərəθrağna. La

1. No obstante, acabo de refutar otra crítica irreflexiva de este autor («The Vedic Mitra and the Epic Dharma», *JRAS.*, 1971, p. 120-133) en el primer fascículo del nuevo *Journal of Mithraic Studies*, 1976, p. 32-35.

prueba del tiempo confirmó los análisis lingüísticos y filológicos del importante libro que el Sr. Émile Benveniste y el malogrado Louis Renou le consagraron hace un tercio de siglo. También mostró que, en cuanto a la comprensión de las realidades religiosas que hay detrás de los textos y que las apoyan, debemos añadir otras observaciones y otros medios a los que, por principio, los autores se limitaron.

El alcance de mi aprobación está definido: lingüística y filología, en efecto impecables en *Výrva et Výθrağna*. Pero no di mi aprobación al método de las «mitologías separadas (véase la última frase del libro) ni a la concepción de hechos religiosos que domina este estudio. La di tanto menos cuanto que, poco después de la publicación del libro, expliqué ampliamente las razones y el alcance de nuestra divergencia en un artículo de la *RHR*. 117, 1938, p. 152-170. En 1969, tras la declaración que acabamos de leer, sólo reproduje del artículo de 1938 la parte constructiva, sin la parte crítica, aceptada rápidamente por Benveniste en lo esencial: a este respecto tengo una bonita carta suya que legaré, junto a otros documentos interesantes, a la Biblioteca del Collège de France. En definitiva, ¿qué tiene el Sr. Gonda en contra mío? Las «critical opinions» de las que habla son evidentemente las suyas: ¿en qué habrían cambiado la exposición de *Heur...*, que no se basa en el libro incriminado?

NOTAS DE 1980

A pesar de mi referencia (p. 39, § 1) a Aber Bergaigne, inventor de la expresión, algún crítico creyó que «dioses soberanos» significaba «dioses del rey» y me reprochó que hubiese hablado tan poco de la realeza. La soberanía de Varuṇa y de Mitra, guardianes del Orden cósmico y moral, no abarca a la de los reyes terrestres, que también dependen de Indra. Sobre la realeza, su ideología y rituales véase especialmente *Mythe et épopée* II, tercera parte (p. 239-374) y *FR*, p. 112-173.

P. 15, § 4: Han sido publicadas nuevas ediciones, corregidas y provistas de notas finales, de *Mythe et épopée* I (1979), II (1977) y III (1978).

P. 45: ¿*Ahura Mazdā* «el Señor Sabiduría, Sabio»? En último lugar, véase F.B.J. Kuiper, «*Ahura Mazdā* "Lord Wisdom"?, *IJ* 18, 1976, p. 25-42, con buenas respuestas a críticas de Paul Thieme.

P. 48, n. 36: Puntos de vista diferentes en Jean Haudry, «La religion de la vérité», *École Normale Supérieure, Actes de la session de linguistique de Bourg-Saint-Maurice, 4-8 septembre 1977 (Publ. de la Sorbonne Nouvelle, Paris III)*, 1979, p. 146-153.

P. 49-50, n. 40; debe añadirse: Sobre *xšaθra*, véase Elio A. Provasi, «Avestico *xšaθra*» *Studi in on. di Giuseppe Tucci (Ist. Univ. Orient., Napoli)*, 1974, p. 59-99; Jean Kellens, «L'Avesta comme source historique: la liste des Kayanides», *Acta antiqua Acad. Scientiarum Hungaricae*, 24, 1976, p. 37-49 y un artículo de próxima aparición. Lo esencial para mi demostración es que **kšatra*- sirviese tres veces de forma independiente para caracterizar en listas trifuncionales a la segunda función respecto a las dos otras (sánscri. *kṣatriya*, oseto *Æxsærtægkatæ*, gât. *Xšaθra* en el lugar de Indra).

Capítulo I: Véanse ahora dos trabajos de Jaan Puhvel, «Devatādvandva in Hittite, Greek and Latin», *American Journal of Philology* 98, 1977, p. 396-405, y «Mitra as an Indo-European divinity», *Études mithriaques (Acta Iranica, Textes et Mémoires, vol. IV)*,

- 1978, p. 335-343. El último libro de F. B. J. Kuiper, *Varuṇa and Vidūṣaka* 1979, contiene muchas opiniones muy útiles, fácilmente conciliables con la tesis aquí desarrollada, pero elude lo que me parece fundamental (aquí p. 28-38; 223-247; 282-286): la concordancia de textos védicos (himnos, rituales) con la lista de los dioses arya de Boghazköy. Sólo menciona esta lista dos veces, incidentalmente (p. 19 y 68), y sólo para constatar que contiene «Varuṇa», exceptuando a los demás nombres. Todo mi trabajo es naturalmente *ignoriert*.
- P. 94, n. 7: L. Renou, *EVP* 10, p. 102, l. 8: «*-jāta- semi-suffixal?».
- P. 103, 39, 2.º verso: D'Armand Minard: «En el segundo verso de la est. 39, Wihtney considera que es necesaria la corrección de *ajantu* por *acantu*, y ŚB *úpa-ac-* "(Wasser) schöpfen" invita a interpretar *AV úd-ac-* "que extraigan". Adopto pues esta corrección.
- P. 118, traducción de 3: Yo traduje «los pies estirados»; d'Armand Minard: «Creo más bien, como Geldner, "(la) planta de los pies en supinación, en la posición ginecológica, muslos levantados, piernas dobladas, planta de los pies girada hacia el techo".»
- P. 120, n. 61: L. Renou ha tratado varias veces este himno: *Anthologie* (1947), p. 18; *Hymnes spéculatifs* (1956), p. 43; *EVP* 5 (1959), p. 70 y 7 (1960), p. 20.
- P. 129-147: Sobre el particular parentesco de los dos primeros Amāša Spānta, cf. el pájaro mítico que lleva el Avesta sobre la lengua y que ahuyenta a los demonios cuando habla: se llama indistintamente *mōrū-ī Ašō-zūšt* y *mōrū-ī zōr-bara Vohūman*, *Grand Bundahišn* 24, 28-30 (ed. Anklesaria, p. 199).
- P. 206, epíg. 4, § 1: Hoy en día vuelve una concepción *a priori* del siglo XIX, sin apoyos y sin porvenir: al principio habría existido una religión que sólo retenía el Cielo y la Tierra, Týr y los Vanes.
- P. 217, l. 15: Jean Varenne acaba de sostener (diciembre de 1979) una excelente tesis, *Cosmogonies védiques*, que será publicada en las Éditions Les Belles Lettres (Guillaume Budé). F.B.J. Kuiper, en el libro antes citado (ad. cap. I) utiliza ampliamente sus concepciones propias sobre la cosmogonía védica.
- P. 259, l. 12-13: El mejor paralelismo es sin duda «el cuerpo helénico», τὸ Ἑλληνυχόν, en la respuesta de los atenienses a los lacedemonios, al final del octavo libro de Heródoto (cap. 144): es definido

por la comunidad de sangre, de lengua, de dioses, de santuarios, de sacrificios, de usos y de costumbres.

- P. 273, añadir al final: Oswald Szemerényi acaba de publicar un vasto estudio sobre *arí* (que sería de origen extranjero) y sus derivados: *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages* (*Acta Iranica, Textes et Mémoires*, vol. VII), 1977, p. 125-149.

NOTAS DE 1985

Al prólogo, pp. 13-18. —¡Cómo pasa el tiempo! La mitología comparada indoeuropea apenas ha avanzado en la línea que he trazado a duras penas, cuando ya rivaliza con otras más jóvenes y ambiciosas. Dos en especial: en los Estados Unidos, la del Sr. Bruce Lincoln, en Francia, la de la Sra. Françoise Bader.

El primero ha publicado varios estudios, el último de los cuales (1981) lleva un título que podría hacer creer que prolonga mi trabajo, *Priest, Warriors and Cattle, a Study in the Ecology of Religions*. De hecho, se trata de algo totalmente diferente, que me recuerda a la vez los libros de mis propios inicios y, sin su extensa información, la obra de Frazer. Me limito a expresar mi casi total desacuerdo.

La Sra. Bader publicó a su vez un gran número de estudios de mitología comparada según un método formulado claramente y con ejemplos pintorescos expuestos hace poco en su recensión sobre el Sr. Lincoln publicada en el *Bulletin de la Société de linguistique*, 1985, p. 96-113. De hecho, nos vemos devueltos a hace casi un siglo y medio cuando la «gramática comparada» colonizaba sin resistencia todo el humanismo indoeuropeo, en particular la teología y la mitología comparadas, que condujo a su pérdida. Sencillamente, la lingüística de la Sra. Bader está de moda. Es interesante que proponga una alianza al Sr. Lincoln: «Creo como él —escribe— que ha llegado la hora de una reconstitución del pensamiento indoeuropeo. El único instrumento de trabajo válido para acceder a él es la unión de la mitología y la lingüística [...] El viento que nos llega desde el Nuevo Mundo refresca nuestros viejos estudios». Sólo me queda disculparme por haber obstaculizado o desviado esta «reconstitución del pensamiento indoeuropeo» durante medio siglo. Remitámonos empero a un siglo y medio en el futuro: sabios que aún no han nacido arbitrarán como historiadores nuestros dos delirios y no creo que hagan lo mismo que nosotros.

P. 49, n. 38: Tratándose del origen de representaciones, de estructuras mitológicas, el reciente libro de la Sra. Narten, *Die Amāṣa Spāntas* (1982) ilustra los peligros que suponen para los mejores filólogos de cada especialidad no querer mirar más allá de su ámbito. Se han realizado muchos progresos en el vocabulario, las fórmulas de las Gâthâs, especialmente mediante el uso del sánscrito védico. pero en ninguna parte se alude a un *hecho* que sin embargo exige una explicación: más allá de la pareja gática y postgática de *Haurvatāt* y de *Amərətāt*, la pareja de los ángeles Hārūt y Mārūt conoce, con Nāhid, una aventura evidentemente deformada del mismo prototipo que, en los Brāhmaṇa y la epopeya india, la aventura de los gemelos Aśvin con Sukanyā; por consiguiente, este prototipo estaba constituido y era importante desde los tiempos de la unidad indoirania. Ninguno de los argumentos de mi demostración (véase más arriba pp. 43-54) es tomado en consideración. La Sra. Narten acomoda con cuidado y elegancia el pequeño rincón del laberinto en el que se ha agazapado y que ilumina sólo con sus propias velas, lejos de las ventanas que abre la comparación.

En el capítulo 1 (cf. Nota de 1980, l. 1-6): Un cierto número de las *Esquisses* que reuní de veinticinco en veinticinco en *Apollon sonore* (1982: *Esq.* 1-25), *La Courtisane et les seigneurs colorés* (1983: *Esq.* 26-50), *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985; *Esq.* 51-75) conciernen a aspectos particulares de la mitología y la práctica de la soberanía en las sociedades divinas o humanas:

8. «Apollon, Zeus et les dieux»; 9. «Le vase de Voronèje»; 21. *La Rígspula* et la structure sociales indo-européenne»;

33. «De Kolaxais à Colaxes»; 34. «Sydæmon et ses frères»; 21. «La triple vision de Childéric»; 50. «Les titres messianiques d'Isaïe, IX, 5»;

52. «Le triple péché de Laomédon»; 55. «Le roman de Crésus»; 59. «La quatrième branche du *Mabinogi* et la théologie des trois fonctions»; 69. «Le costume de guerre du dernier Darius»; 70. «Alexandre et le mandat céleste»; 72. «Hérodote et l'intronisation de Darius»;

75. Un importante debate sobre método y moral, con ocasión de un artículo de M. A. Momigliano, titulado «Une idylle de vingt ans». En el último número de 1985 de los *Annales (Economies, So-*

ciétés, Civilisations) aparecerá la continuación de este debate (prologada por el Sr. Cl. Ginzburg).

Otros autores han abordado la cuestión desde varios puntos de vista:

De Joël H. Grisward, *L'Archéologie de l'épopée médiévale* (1981).

De Daniel Dubuisson, además de la segunda parte de su libro (en impresión, ediciones Economica), sobre la estructura del *Rāmāyaṇa*: «Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions», *Revue historique*, 508, 1973, p. 289-294; «L'Irlande et le thème médiéval des trois ordres», *RHR*. 188, 1975, p. 35-63; «Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions», *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)*, 1978, p. 21-31; «L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande», *RHR*. 193, 1978, p. 153-164.

En muchos de sus libros y artículos, la Sra. Françoise Leroux y el Sr. Christian Guyonvarc'h se han ocupado de la mitología de la soberanía en tierras celtas; véase en especial su libro común *Mórrígan-Bodb-Macha, la souveraineté guerrière en Irlande*, en *Celticum*, 25, Ogam-Celticum, 1983.

Mi libro *Heur et malheur du guerrier*, que aborda varias veces los problemas de la soberanía fue reeditado totalmente cambiado en 1985 (Flammarion).

- P. 157, n. 49: Más tarde, el Sr. Gherardo Gnoli escribió una aclaración de nuestros acuerdos y desacuerdos que me dispensa del debate anunciado en esta nota: *Zoroaster's Time and Homeland, a Study on the Origins of mazdeism and Related Problems*, Ist. Univ. Orientale, Nápoles 1980, *passim*, especialmente p. 5-6.
- P. 170, § 2: Sobre Numa y la paz, véase Festus, p. 510 L¹ = p. 462 L², *s. v. uernae: et tunc rem divinam instituit Marti Numa Pompilius pacis concordiaeue obtinendae gratia*. No hay otra mención a esta fundación, pero la intención es significativa.
- P. 180: Sobre Júpiter y Término, véase Virgilio, *Georg.* I, 225-228: *ante Jouem nulli subigebant arua coloni, / nec signare quidem aut partiri limite campum / fas erat...*
- P. 213 ss: Esta interferencia de la escatología (futura) y de la estructura teológica (actual) me sigue pareciendo válida, con los papeles de «soberanos menores» asignados aquí a Baldr y a su asesino: Baldr

representa las relaciones sociales armoniosas (cf. Quirino, Aryaman) y Hödr el Destino ciego (cf. Fortuna, Bhaga ciega). Pero es posible que en la teología (actual), por otros aspectos de los mismos soberanos menores, el grupo de auxiliares de Odinn sea más completo: Idunn garantiza la duración, en la sociedad divina, como la Juventas romana en la sociedad (de los hombres); Gefjun, quien alberga el «don» en su nombre, dona en efecto a Odinn el territorio sobre el que reinará, como Término define los límites de las propiedades romanas. Espero poder consagrar al menos una *Esquisse* a estas dos divinidades que el inicio de la Lokasenna asocia estrechamente bajo la autoridad de Odinn.

Mi viejo libro sobre *Loki* (1948) reaparecerá en Flammarion a inicios de 1986 en una tercera versión, muy modificado.

P. 232 (n. 23 de la p. 231): La palabra *āsuhéṣasā* es interpretada (Renou) «de incitación rápida», pero también (Lüders) «provisto de un arma rápida».

En el Apéndice II: la cuestión de *arí, árya* casi no había sido examinada desde 1977. El reciente artículo de la Sra. Bader la recuperó con procedimientos en los que este autor confía.

BIBLIOGRAFÍA DE GEORGES DUMÉZIL

- 1924 *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen.* Paul Geuthner, edit. 76 págs.
Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne. «Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études», 34. Paul Geuthner, edit. 322 págs.
- 1929 *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne.* «Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études», 41. Paul Geuthner, edit. 278 págs.
- 1930 *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq nothe mythologiques.* Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad, 11. Honoré Champion e Instituto de Estudios Eslavos, edits. 213 págs.
- 1931 *La langue des Oubykhs.* Colección de la Société de Linguistique de Paris, 35. Honoré Champion, edit. 214 págs.
- 1932 *Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest (morphologie).* Prentio Volney. Adrien Maisonneuve, edit. 262 págs.
Textes populaires ingouches, avec traduction, commentaire et introduction grammaticale. Adrien Maisonneuve, edit.
- 1933 *Introduction à la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord.* Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad, 14. Honoré Champion e Instituto de Estudios Eslavos, edits. 95 págs.
Recherches comparatives sur le verbe caucasien, Vol. I: Les suffixes de temps dans les langues caucasiennes; Vol. II: Les éléments préradicaux du verbe autres que les préverbes et les indices de personnes ou de classes. Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad, 15. Honoré Champion e Instituto de Estudios Eslavos, edits. 95 págs.
- 1934 *Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne.* Col. Études mythologiques, 1. Adrien Maisonneuve, edit. 103 págs.
- 1935 *Flamen-Brahman.* «Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation», 51. 113 págs.
En colaboración con M. JABAGI: *Textes populaires ingush. Recueillis, commentés et précédés d'une introduction grammaticale.* Adrien Maisonneuve, edit. 75 págs.
- 1937 *Contes lazès.* «Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie», 27. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, edit. 133 págs.

- Textes arméniens, dialecte occidental, traduits et commentés.* Adrien Maisonneuve, edit. 40 págs.
- 1938 En colaboración con AYREK NAMITOK: *Fables de Tsey Ibrahim (Tcherkesse occidental). Traduites et commentées avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales.* «Annales du Musée Guimet», 50. Paul Geuthner, edit. 95 págs.
- 1939 *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative.* Colección Mythes et religions, 1. PUF, edit. 159 págs.
- 1940 *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté.* Colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 56. PUF, edit. 150 págs.
- 1941 *Jupiter-Mars-Quirinus. Vol I: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome.* Colección La Montagne Sainte-Geneviève, 1. Gallimard, edit. 266 págs.
- 1942 *Horace et les Curiaces.* Colección Les Mythes romains. Gallimard, edit. 144 págs.
- 1943 *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du «cens» romain.* Colección Les Mythes romains. Gallimard, edit. 248 págs.
- 1944 *Jupiter, Mars, Quirinus. Vol II: Naissance de Rome.* Colección La Montagne Sainte-Geneviève, 3. Gallimard, edit. 224 págs.
- 1945 *Jupiter, Mars, Quirinus. Vol III: Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne.* Colección La Montagne Sainte-Geneviève, 4. Gallimard, edit. 192 págs.
- 1947 *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne.* Colección Les Mythes romains. Gallimard, edit. 296 págs.
- 1948 *Jupiter, Mars, Quirinus. Vol IV: Explication de textes indiens et latins.* Colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 62. PUF, edit. 190 págs.
- Lokí.* Colección Les Dieux et les Hommes, 1. G.P.Maisonneuve, edit. 293 págs.
- Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté.* 2ª edición modificada, con un nuevo prefacio. Colección La Montagne Sainte-Geneviève, 7. Gallimard, edit. 216 págs.
- 1949 *L'Héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries «Jupiter, Mars, Quirinus» et «Les Mythes romains».* Colección La Montagne Sainte-Geneviève, 9. Gallimard, edit. 256 págs.

- Le Troisième Souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande.* Colección Les Dieux et les Hommes, 3. Maisonneuve & Larose, edits. 187 págs.
- 1950 *Collège de France, Chaire de civilisation indo-européenne.* Lección inaugural pronunciada el 1 de diciembre de 1940. Collège de France, edit. 30 págs.
- 1952 *Les Dieux des Indo-Européens.* Colección Mythes et religions, 29. PUF, edit. 145 págs. Traducción al castellano: *Los dioses de los indoeuropeos.* Seix Barral, edit. (Barcelona) 116 págs.
- 1953 *La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii). Du mythe au roman.* Colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 66. PUF, edit. 175 págs.
- 1954 *Rituels indo-européens à Rome.* Colección Études et commentaires, 19. Klincksieck, edit. 95 págs.
- 1955 *Jupiter, Mars, Quirinus.* Selección de textos, incluyendo además extractos revisados de *Tarpeia* y de la serie *Jupiter Mars, Quirinus*. Traducción al italiano. Colección Studi religiosi, ethnologici et psicologici, 26. Boringhieri y Einaudi edits. (Turín).
- 1956 *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* Colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 68. PUF, edit. 111 págs.
Déesses latines et mythes védiques. Colección Latomus, 24. Latomus edit., (Bruselas). 124 págs.
- 1957 *Contes et légendes des Oubykhs.* «Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie», 60. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, edit. 105 págs.
- 1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens.* Colección Latomus, 31. Latomus edit., (Bruselas). 122 págs.
- 1959 *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave.* Colección Mythes et religions, 38. PUF edit. 132 págs.
Études Oubykhs. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 7. Adrien Maisonneuve edit. 76 págs.
- 1960 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase.* Vol. I. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 9. Adrien Maisonneuve edit. 105 págs.
- 1962 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase.* Vol. II:

- Textes oubykhs*. «Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie», 65. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, edit. 196 págs.
- 1964 *Notes sur le parler d'un Arménien musulman de Hemshin*. «Mémoires, Classe des lettres et des sciences morales et politiques», vol LVII, fasc. 4. Académie royale de Belgique, edit. (Bruselas). 52 págs.
- 1965 *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes. traduites de l'ossète, avec une introduction et des notes*. Colección Unesco d'oeuvres représentatives, Caucasse III. Gallimard edit. 264 págs.
- Nouvelles études oubykhs*. Vol I: *Notes pour un centenaire*. Vol II: *Textes*. Vol III: *Révision du «Dictionnaire» de H. Vogt. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase III*. «Travaux et-mémoires de l'Institut d'Ethnologie», 71. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, edit. 269 págs + VI láms.
- 1966 *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Colección *Les Religions de l'humanité*. Payot edit. 1974: 2ª edición revisada. 680 págs.
- 1967 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*. Vol. IV: *Récits lazès en dialecte d'Arhavi (parler de Senkoj)*. Colección Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 74. PUF, edit. 176 págs.
- Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*. Vol. V: *Études abkhaz*. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 21. Adrien Maisonneuve edit. 201 págs.
- 1968 *Mythe et épopée*. Tomo I: *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 660 págs. 1974: 2ª edición revisada. 1979: 3ª edición con notas adicionales. Traducción al castellano: Seix Barral, edit. (Barcelona), 1977.
- 1969 *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (incluye las dos primeras partes de *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (v. 1956) con importantes modificaciones; dos capítulos revisados de *Mythes et dieux des Germains* (v. 1939), y otros materiales inéditos). Colección Hier. PUF edit.
- 1970 *Du mithe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*. Colección Hier. PUF edit. 208 págs.

- 1971 *Mythe et épopée. Tomo II: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi.* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 416 págs. 1977: 2ª edición revisada.
- 1973 *Mythe et épopée. Tomo III: Histories romaines.* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 372 págs. 1978: 2ª edición revisada.
- 1975 *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix Questions romaines.* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 298 págs.
En colaboración con TEVFIK ESENC: *Le verbe oublyk. Études descriptives et comparatives.* «Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Nouvelle série», 1. Imprimerie Nationale y C. Klincksieck, edits. 215 págs.
- 1977 *Les Dieux souverains des Indo-Européens.* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 268 págs. Traducción al castellano: *Los dioses soberanos de los indoeuropeos.* Herder edit. (Barcelona) [esta edición].
- 1978 *Romans deScythie et d'alentour.* Payot edit. 380 págs.
- 1979 *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions romaines.* Payot edit. 342 págs.
- 1982 *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie (1-26).* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 256 págs.
- 1983 *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Esquisses de mythologie (26-50).* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 256 págs.
- 1984 «... *Le Moyne Noir en gris dedans Varennes*». *Sotie notradamique.* Seguindo de *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate.* Colección Blanche. Gallimard edit. 176 págs.
- 1985 *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Esquisses de mythologie (51-75).* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit. 344 págs.
- 1986 *Le Mahabarat et le Bhagavat du colonel de Polier,* miembro de la Sociedad Asiática de Calcuta; presentado por Georges Dumézil, de la Academia francesa, miembro de la Sociedad Asiática de París y de la Sociedad Asiática de Calcuta. Colección Blanche. Gallimard edit. 256 págs. *Entretiens avec Didier Eribon.* Colección Folio essais, 51. Gallimard edit. 224 págs.
1995. JOËL H. GRISWARD (editor compilador): *Le Roman des jumeaux et autres essais. Esquisses de mythologie (76-100).* Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard edit.