

Metodología de la reconstrucción de la religión de los Indoeuropeos

Julia Mendoza Tuñón
Univ. Complutense

RESUMEN: Análisis metodológico para establecer elementos comunes de la religión de los Indoeuropeos, que parte de la hipótesis de que los pueblos que comparten una misma lengua comparten una cultura común.

RÉSUMÉ: Analyse méthodologique pour établir des éléments communs de la religion des Indo-européens, dont l'hypothèse serait que les peuples qui partagent une même langue partagent une culture commune.

0. CULTURA INDOEUROPEA.

Cuando uno se enfrenta a exponer un tema como el del título, se encuentra de pronto ante la necesidad de justificar algunas cuestiones previas que son todas ellas susceptibles de polémica: el mismo concepto de unidad de los indoeuropeos, la posibilidad y legitimidad de atribuirles una identidad como pueblo a quienes sólo conocemos como hablantes de determinadas lenguas, la existencia misma de una religión común y a qué llamamos religión, a qué mitología y a cuál de los niveles tratamos de acceder.

Por supuesto no voy a intentar responder a ninguna de estas preguntas, aunque sí es necesario muy brevemente delinear el punto de vista general en que nos situamos quienes intentamos extraer de la comparación de las tradiciones religiosas y mitológicas de los pueblos históricos alguna noticia de cuál era el punto de partida de todas ellas, qué rasgos y características podemos considerar heredadas y cuáles son cambios, innovaciones y por qué se producen éstas.

Esta idea inicial permanece al menos como una hipótesis válida. Los problemas surgen cuando queremos precisar en qué ámbitos de las distintas facetas de actividad humana que integran la "cultura" de un pueblo es posible que encontremos rasgos de comunidad, y qué metodología es la adecuada para detectar los rasgos comunes.

Casi nadie niega la legitimidad de la búsqueda de rasgos identificadores del ámbito geográfico y del nivel de desarrollo tecnológico de los indoeuropeos (nombres de animales y plantas, técnicas e instrumentos) e incluso de su estructura social (términos de parentesco, de unidades de convivencia, etc), siempre que en apoyo de las conclusiones venga una estricta identidad etimológica de las palabras empleadas para la comparación. Pero el intento de atribuir a los indoeuropeos rasgos culturales comunes de ámbitos de cultura más inmaterial choca actualmente en amplios círculos de opinión con serias reticencias, a causa principalmente de la

casi total imposibilidad de contar en estos ámbitos con la comunidad terminológica que se exige como requisito imprescindible para fundamentar cualquier conclusión (cfr. por ejemplo Zimmer, 1990).

I. LA COMPARACIÓN LÉXICA.

En efecto, los primeros pasos en el intento de reconstruir la religión aportada por los indoeuropeos al mundo sobre el que se expanden fueron guiados por la entonces infalible guía de la etimología: se buscan las palabras comunes que designan dioses o conceptos religiosos y el conjunto de éstas nos informará sobre el sistema conceptual en que se integran.

Pero si el método conducía a resultados apreciables en algunos campos de la cultura indoeuropea, en el ámbito de lo que debía haber sido más conservador no parecía ofrecernos informaciones apreciables. Los datos lingüísticos eran más bien escasos y poco significativos a primera vista, aunque alguna información sí que se podía extraer de ello.

Del abigarrado politeísmo de las religiones antiguas sólo un nombre de dios era común: se trata naturalmente de gr. *Ζεύς*, lat. *Iūpiter*, ai. *Dyauh*, an. *Tyr*, ags. *Tīg* (gen. *Tīwes*), aaa. *Zīo*. El resto de las coincidencias de nombres de dioses correspondía a la divinización de fenómenos naturales bajo sus nombres comunes: como el fuego, el trueno (ger. *Donar*, *Þorr*, celt. *Taranis (Tanaros)*, balt. *Perkūnas*, p.esl. *Perun*) el Sol ai. *Sūryah*, gr. **Ἥλιος*), la Aurora (ai. *Ušāh*, lat. *Aurora*). E incluso este nombre parecía también proceder del ámbito de los fenómenos naturales o astros divinizados.

Sobre este único nombre podían apoyarse una serie de conclusiones generales sobre el carácter de la religión que este pueblo portaba.

En primer lugar este dios, de diversa importancia en cada pueblo (es cabeza de los dioses en Grecia y Roma, pero apenas si es una figura secundaria en la India y cede su primacía al Odinn germánico), tiene una etimología clara que lo relaciona con una raíz **dieH₁u-* **deiH₁u/* **diH₁u-* cuyo significado parece ser "el cielo claro y luminoso, la luz del día, el día", y lo encontramos como nombre común en significados de este ámbito en ai. *diváh*, lat. *diēs*, ar. *tīw*, irl. *dia*, galés *didd*, "día".

Quizá ya sólo esto bastara para postular para el pueblo IE un concepto de los dioses como seres celestes, atmosféricos, no ctónicos, sin añadir un dato más y más decisivo: que en casi todas las lenguas IE el término para el concepto general de "dios" procede de esta misma raíz IE que alude a su carácter celeste, luminoso y atmosférico: **deiwos* lat. *deus*, os. *deivai* (Dat. fem.), galo *devo-*, irl. *dia*, galés *duw*, a.nord. *tīvar* (pl), lit. *diēvas*, let. *dievs*, a.prus. *deīws*, ai. *dēvah* y aav. *daēva-*, apers. *daiva-* "demonio". En germ. es sustituido por got. *Gup* para el dios bíblico y *Ass* para dioses paganos; en gr. *θεός* tiene etimología discutida.

Este carácter celeste de los dioses IE se ve apoyado también por el concepto del hombre que los mismos datos lingüísticos nos delatan. Los dioses son inmortales y celestes mientras que por el contrario los hombres son mortales y terrestres. La palabra común para "hombre" se conserva aún en ai. *manuh*

convertida en nombre propio del primer hombre/ dador del fuego/ primer legislador, en gor. *manna*, a.esl. *mǫžb*, pero en la mayoría de las lenguas ha desaparecido, sustituida por palabras que aluden a su condición de mortal (gr. *βροτός*, appers. *martiya-*, arm. *marđ*) o de ser terrestre (lat. *homo*, got. *guma*, irl. *duine*, lit. *žmogùs*, de la misma raíz que gr. *χθών* "tierra", y *cfr.* el uso que hace Homero del epíteto *ἐπιχθόνιος*, sólo aplicable a hombres).

Prácticamente esto es todo lo que podemos sacar del léxico común. No hay palabras de etimología común segura para casi ningún otro concepto religioso, no para función religiosa alguna. Ni templo, ni altar, ni pureza ritual, ni siquiera la bebida sagrada, ofrecida o consumida por los dioses, tienen términos comunes que puedan darnos algún indicio de las prácticas rituales de los IE. Apenas algunas equiparaciones como la de gr. *ἅγιος* "sagrado" y la raíz ai. *yaj-* "sacrificar" pueden permitirnos quizá suponer que había un ámbito reservado a los actos rituales (¿pero de qué características?). La comparación más que dudosa por problemas fonéticos, de ai. *brahman*, lat. *flamen* no basta para hacernos pensar en la existencia en época de comunidad de una casta de sacerdotes establecida, que sólo se desarrolla en algunas culturas IE y además con características y funciones aparentemente bien diferenciadas entre ello.

Por supuesto, la línea de la estricta etimología comparada no puede ya practicarse sin más, sin riesgo de renunciar por completo a la tarea (*cfr.* Zimmer, 1990). Pero la explotación de los datos lingüísticos sigue dando resultados importantes, al aplicar un punto de vista más amplio: los trabajos sobre léxico de Benveniste, encuadrando los conceptos estudiados en el entramado de la ideología tripartita duméziliana, y añadiendo a la mera etimología del nombre las informaciones referentes a su carácter reflejado en sus epítetos: por ejemplo la explotación que hace Benveniste (1969) del hecho de que el epíteto que parece convenir por excelencia a ese dios del cielo diurno es el de "padre". **Diēu-P@ter* parece haber sido un sintagma ya IE, pues así es llamado *Zeus* frecuentemente en la Iliada, como lo es *Dyauh* en el RV (*cfr. pitā dyauh*, "padre cielo" opuesto a *matā pṛthivī* "madre Tierra" en RV 1.89.4), en lat. *Iupiter*, ilir. *Daipatures*, el *Zeus Papiaios* escita o el *Zeus Pappos* traco-frigio. Este epíteto nos habla del carácter inequívocamente masculino del dios principal IE, y de una sociedad fuertemente patriarcal en que poder y paternidad se identifican (Benveniste, 1969).

Así mismo se están obteniendo resultados apreciables del estudio cuidadoso y pormenorizado del origen de los nombre de dioses "etimologizables", aunque no comunes (es decir, nombres de dioses de difusión sólo monodialectal, pero que se remontan a raíces indoeuropeas conocidas), para deducir de ellas las características, funciones o posición en la sociedad de los dioses arcaica (*cfr.* Haudry, 1982, 1985; Cardona, G. 1970; Meid, 1987; Seebold, 1991), lo mismo que del estudio de Fórmulas Literarias comunes que nos llevan a sospechar y proponer la comunidad del relato en que se insertan (*cfr.* por ejemplo el estudio de Watkins, 1987), o de la combinación de varios elementos de análisis (etimología, fórmulas literarias, fórmulas rituales, *cfr.* Bader, 1986).

II. LA IDEOLOGÍA.

El paso siguiente consistió en comparar no ya datos concretos de la mitología, sino en tratar de acceder al mismo interior de la religión de los indoeuropeos, a la estructura ideológica, al sistema de organización subyacente.

Es la obra de Dumézil la que abre nuevas posibilidades de penetrar en la protohistoria de las concepciones religiosas al establecer la posibilidad de comparar no datos concretos, nombres o anécdotas, sino estructuras internas, ideológicas, que pueden reflejarse en mitos muy diferentes de los distintos pueblos y en relatos protagonizados por diferentes personajes. O simplemente en estructuras de la sociedad humana y/o divina, del ritual o de diferentes manifestaciones del espíritu religioso.

En la base de los trabajos de Dumézil late la idea de que el núcleo de una mitología está constituido por una visión colectiva de la sociedad, y en el caso de las mitologías de los pueblos indoeuropeos esta visión parece haber sido la de una división tripartita de las funciones sociales, reflejadas naturalmente (y fundadas en) el mundo divino:

1ª función: *soberanía, religión* (reyes y sacerdotes).

2ª función: *fuerza* (guerreros).

3ª función: *bienestar humano y fecundidad* (producción de bienes alimentos, mujeres en su función sexual, medicina).

Esta concepción tripartita del mundo propia de los IE se ve reflejada en la frecuencia de las triadas divinas, en los planteamientos de las hazañas de sus héroes, en la organización de la sociedad o incluso más sutilmente en una noción subyacente general de cuál debería ser el Orden adecuado en muchos campos de la vida humana.

Estas tres funciones forman un todo jerárquico. Cada una de las funciones implica las otras dos, lo que se manifiesta bien en unas relaciones armoniosas bien en una tensión productiva entre ellas (especialmente entre las dos primeras y la tercera).

Esta propuesta duméziliana no se agota en sí misma, sino que se propone como un entramado general para el estudio de las diferentes tradiciones religiosas y para detectar en relatos muy diversos la "indoeuropeidad" de cada uno de ellos. Es un método de análisis de los mitos, y al mismo tiempo una especie de piedra de toque que permite orientarnos sobre el carácter más o menos antiguo de cada uno de ellos, prescindiendo del ropaje formal, de los datos externos.

El planteamiento de Dumézil supone que en una religión cambian con toda facilidad justamente los datos externos, los más llamativos, los susceptibles de reflejarse en la comparación léxica: los nombres de los protagonistas de los mitos son fácilmente reelaborados, a menudo simplemente para conseguir dioses nacionales nuevos, no compartidos con los de los vecinos. Los mismos hechos pueden ser atribuidos a distintos protagonistas, divinos o heroicos, y a antiguos mitos se les viste con nuevos ropajes que respondan a las necesidades determinadas por la nueva sociedad a la que sirven.

En cambio el componente conservador inherente al hecho religioso se refleja en el mantenimiento más prolongado de las estructuras ideológicas profundas, las que servían como guía de ordenación del mundo y por tanto como guía rectora de las acciones humanas. La metodología duméziliana nos lleva, pues, a buscar huellas de la ideología tripartita de los indoeuropeos en la base de relatos y mitos escasamente coincidentes en temas y protagonistas. Nos permite analizar de manera idéntica cosas diferentes, y por tanto compararlas.

Un buen ejemplo de la productividad del método de análisis duméziliano puede ofrecérselo el análisis de relatos, formalmente alejados, que reflejan la tensión existente entre las tres funciones y el desastre que resulta de colocar la tercera función por delante de las otras dos, de la necesaria subordinación de la tercera función a las dos primeras, dado que en la tercera función se unen fuerzas de doble cara, que pueden ser a la vez beneficiosas (si están ordenadas) o maléficas (si no lo están).

Podemos así relacionar la historia de Paris y sus tres manzanas con una serie de relatos populares germánicos sobre el tema común de la triple opción. Las tres diosas que se presentan ante Paris, Hera, Atenea y Afrodita, no sólo representan típicamente las tres funciones (encarnadas en diosas lo que es una reelaboración ya enorme) sino que ofrecen a Paris la elección entre tres dones estructurados según el esquema trifuncional (reinado sobre muchas tierras, conquista y gloria guerrera, y una bella mujer). La elección de Paris, trastornando el orden jerárquico, conduce necesariamente al desastre para él y su pueblo. La buena elección habitual en el protagonista de los cuentos populares le lleva a la felicidad.

La teoría de Dumézil, sujeta a fuertes críticas pero con defensores tan ilustres como M. Eliade, por ejemplo, ha sido reivindicada en las dos últimas décadas (*cf.* F. Scott Littleton, 1982; E.C. Polomé, 1982), y lo ha sido volviendo a ofrecer nuevas pruebas de su productividad, de manera que en este momento no puede ser ignorada en absoluto. Gran número de estudiosos actuales la toman más o menos en cuenta, si no como guía única de su estudio, orientándose como antes sólo a la búsqueda de rasgos de tripartición en tradiciones donde no es evidente como la griega, sí en cambio como entramado general en que insertar las deducciones, o incluso como guía para centrar el tema (*cf.* Ward, 1968).

La peor de las críticas al método no es la validez del esquema tripartito en tal o cual tradición religiosa, sino su posible elevación a sistema ideológico universal o cuasi-universal. Nuestro objetivo (saber algo sobre la religión de los indoeuropeos) exige contar con un método común de análisis para todas las tradiciones, *que no sea universal*, porque si lo fuera su fuerza identificadora se reduciría a cero.

Realmente la explotación de las posibilidades abiertas por la teoría duméziliana en el ámbito de la religión indoeuropea está aún por completar. La mera estructura del universo de los dioses deja abierto el campo para interrogarse por el ascenso o descenso de jerarquía de unos u otros, cuál es el nivel de primera reestructuración y cómo se refleja ésta en la reacomodación de las demás funciones. Por ejemplo, el dios soberano de doble cara de la antigua tradición indoeuropea, reflejada en su escisión en dos dioses diferentes, Mitra y Varuna, en

el mundo indo-iranio, sufre una fuerte reestructuración en la mayoría de las tradiciones históricas, buscando una racionalización moral. Y el concepto de Soberanía de cada sociedad lleva a reacomodar a los dioses, elevando al primer nivel al dios guerrero en las sociedades fundadas en el caudillismo civil (es el caso del Odinn germánico), o al dios-sacerdote (Dagda en Irlanda, Brahma en la India posvédica) en las sociedades donde los grupos sacerdotales asumen funciones rectoras en la sociedad.

III. LOS ELEMENTOS DEL RELATO.

Hay una tercera aproximación al tema que trata de recuperar la posibilidad de conocer algo más concreto sobre el ropaje externo de la religión IE, sobre los mitos. Ésta parte de un ámbito un tanto diferente, pues aprovecha los resultados obtenidos en el análisis literario, una vez que éste sale más allá del estudio de la fórmulas lingüísticas e incorpora a la comparación los conceptos de análisis del relato literario que parte de los componentes narrativos, de la comparación de las estructuras internas del relato. Esto es, se trata de someter los relatos mitológicos que conocemos al mismo tipo de análisis del relato al que se sometería un texto literario, y a partir de él agrupar dentro de un mismo tipo los relatos que nos dan componentes narrativos comunes y/o estructura interna común. Este tipo de análisis no nos permite recuperar el relato o mito originario (un relato único y unitario), pero sí trazar líneas de unión entre relatos diferentes y descubrir estructuras narrativas heredadas, y reflejadas originariamente en uno o varios relatos diferentes (Grottanelli, 1986; J.F. Nagy, 1990).

En realidad esta aproximación no es nueva. Procede en último término de Grimm, que intentó comparar los relatos mitológicos de las diferentes tradiciones con el fin de llegar a ofrecer un *catálogo de temas y motivos tradicionales indoeuropeos*. Y aparece combinada con las exigencias etimológicas y/o lingüísticas desde los primeros momentos de nuestra investigación (en las obras de gran F. Max Müller, por ejemplo). La diferencia estriba en el método de análisis literario y en nuestro mejor conocimiento de las técnicas, estructura y componentes narrativos. Como siempre en el trabajo comparativo, la formalización del análisis es lo que ofrece puntos de apoyo a la comparación.

De la posibilidades abiertas por esta aproximación a la comparación de textos mitológicos podemos ofrecer algunos ejemplos que ilustran bien a nuestro juicio el método seguido y la validez de sus resultados.

III.1. *El mito de la cabeza viva: la muerte de Orfeo* (Nagy 1990, pp. 199-238).

El relato de la muerte de Orfeo en sus variadas versiones le da pie a J.F. Nagy (1990, pp. 214-221) para trazar las líneas maestras de un curioso relato IE que refleja también el carácter mágico y poderoso de la palabra: el de las cabezas vivas, las cabezas parlantes. Recordemos la historia de Orfeo: enamorado excesivamente de su esposa Euridice obtiene tras su muerte el permiso de ir a buscarla al Hades pero no logra conducirla de nuevo a la tierra pues a última hora ésta vuelve la cabeza y debe regresar.

Apenado, Orfeo permanece célibe y odia a todas las demás mujeres. A consecuencia de este odio un grupo de mujeres, de ménades, que se encuentran con él lo matan, despedazándolo. Su cabeza, separada del cuerpo flota a través del río Hebro hasta llegar a Lesbos donde profetiza compitiendo con los oráculos tradicionales de Apolo (otras versiones, por ejemplo la de Conon, narran el encuentro de la cabeza incólume por un pescador y que aún seguía cantando).

No es la de Orfeo la única cabeza viva del área indoeuropea. Relatos similares se encuentran en la tradición céltica e incluso en la India, y desde luego es un tema narrativo casi universal, como el de cualquier otro miembro del cuerpo que conserva vida separado de su todo originario, pero las coincidencias entre los diversos relatos son lo suficientemente grandes en las tradiciones IE como para que se pueda establecer un cierto patrón común heredado entre las cabezas parlantes de Orfeo, Súaldainn, Mímir y el indio Dadhyañc, todos ellos personajes que pertenecen al ámbito de la inteligencia: son poeta, bardo, sabio o "el más inteligente de los Ases".

Todas estas historias siguen, según J.F. Nagy (1990) un mismo esquema narrativo que se ajusta al esquema siguiente:

La Cabeza Oracular

Versión	Griega	India	Nórdica	Céltica
Protagonista	Orfeo	Dadhyañc	Mímir	Súaldainn
1ª Fase Discordia	misoginia	Indra contra los Ásvinas	descontento de los Vanes con los Ases	feminización de los guerreros del Ulster
2ª Fase Decapitación	descuartizado por las Ménades	implantación de una cabeza de caballo	decapitación	decapitación
3ª Fase El Poder de la Cabeza	ejerce como Oráculo en Lesbos	revela el arte de la medicina	pasa a ser la consejera de Odinn	rompe la maldición de Macha contra los guerreros

1ª Fase. Se produce una situación de discordia, bien entre las tres funciones, entre los sexos o entre el panteón divino, que amenaza gravemente el Orden necesario para la subsistencia del mundo y que es susceptible de conducir al desastre. En el caso de Orfeo es su misoginia desarrollada tras la muerte de Eurídice que introduce una antinatural discordia entre los sexos, en la historia india y germánica el conflicto es entre dos grupos de dioses que mantienen entre sí una constante tensión o que han llegado a una precaria paz, y en el caso del relato céltico la maldición de Macha ha provocado una distorsión de las funciones de los

dos sexos, al dejar a los guerreros del Ulster "débiles como la mujer después del parto".

2ª Fase. El protagonista, causante de la discordia, o simplemente "atrapado en medio" del conflicto, es decapitado, lo que provoca su muerte en tres de las versiones, en tanto que en la India ve sustituida su cabeza por una equina.

3ª Fase. Su cabeza, sin embargo, continúa viviendo, y es capaz de seguir cumpliendo sus funciones de transmisor de informaciones por vía oral. Bien este hecho (como en la versión germánica, en que Odinn se conforma con la situación al ver que puede seguir sirviéndose de los consejos de Mímir) o porque tras la decapitación la información transmitida por la cabeza parlante ha adquirido un mayor poder, una nueva dimensión (la de Orfeo se vuelve oracular, la de Súaldainn rompe la maldición de Macha, la de Dadhyañic revela a los Aśvinas el secreto de devolver la vida a los decapitados), el conflicto queda solucionado.

III.2. *Los gemelos y la Gran Madre* (Grottanelli, 1986, pp. 125-152).

Hay un grupo de relatos, que permite poner en relación la historia de Sita (India), la de Macha (Irlanda) y la de la madre argiva y los gemelos Cleobis y Biton (Grecia). Este grupo presenta mayor complejidad y es un buen ejemplo de cómo unos mitos que tratan los mismos problemas con similar material simbólico y narrativo difieren en la diferente organización del material.

Grottanelli, 1986, p. 147, nos presenta en un cuadro, reelaborado por nosotros en la Tabla siguiente, donde se evidencia la combinación de cuatro elementos narrativos en la elaboración de esta historias que se ofrecen como paralelas.

La Madre y los Gemelos

Protagonista	Elementos narrativos			
	Un mal rey ofende a la madre	Los hijos gemelos provocan elogio para su madre	Madre veloz transporta a sus hijos	La madre desaparece
Sita (India)	Está presente	Está presente	<i>No está</i>	Está presente
Macha (Irlanda)	Está presente	<i>No está</i>	Está presente	Está presente
Madre Argiva (Grecia)	<i>No está</i>	Está presente	<u>Está invertido</u>	<u>Está invertido</u>

Cada una de ellas comparte con las demás al menos dos elementos narrativos, los cuales pueden eventualmente presentarse en sentido invertido, esto es, con una relación idéntica entre madre e hijos, pero con distinta dirección de la acción. La comparación del relato muy resumido de las tres historias con la Tabla permitirá aclarar más la relación propuesta.

Macha, una mujer de origen divino, es obligada por el rey del Ulster a enfrentarse en una carrera con sus caballos, pese a estar embarazada y a punto de dar a luz. Ante la amenaza contra la vida de su marido, Macha hace la carrera, la gana y da a luz a dos gemelos al llegar a la meta, desapareciendo tras lanzar una maldición contra todos los varones del Ulster.

Sita es apartada de su lado por Rama porque éste sospecha pese a sus protestas que ha podido mantener relaciones sexuales con Ravana, el demonio que la ha tenido raptada. Tras varios años, los dos hijos gemelos de Sita van a la corte de Rama y cantan la historia de sus padres, lo que provoca el arrepentimiento de éste y la rehabilitación de Sita, la cual aún así no permanece con su esposo sino que se va a la morada de los dioses.

Una madre argiva, deseosa de llegar al santuario de Hera en Argos, es transportada por sus dos hijos, Cleobis y Bitón, uncidos a su carro. Éstos mueren al llegar, pero su piedad filial hace que su madre sea elogiada por todos.

En todas estas líneas de relatos mitológicos donde unos gemelos son puestos en relación con una figura femenina que los supera de alguna manera, y que se sitúan en el ámbito del conflicto entre los sexos y de la crítica/elogia, la ideología patriarcal y masculina de la religión IE permanece intacta. La superioridad de la Mujer de estos relatos representa simplemente el carácter sagrado de mujeres y madres en la sociedad patriarcal, los poderes excepcionales de las heroínas permanecen plenamente en el ámbito femenino de la virtud, energía física y fecundidad, y el respeto que les es debido lo es precisamente por su debilidad frente a la fuerza masculina de reyes y guerreros, en la misma medida en que es sagrado el respeto al huésped por su propia debilidad frente al anfitrión (no olvidemos que también en todas las mitologías encontramos relatos sobre los premios obtenidos por dar la correcta hospitalidad a dioses que visitan de incógnito las moradas de terrestres).

III.3 *La Cosmogonía* (Mendoza, 1994).

Las posibilidades abiertas por este tipo de análisis pueden ser quizá aún mejor ilustradas por el siguiente esquema, resultante de someter a la comparación de estructuras una serie de relatos de mucha mayor complejidad: los que se refieren al proceso de creación del mundo, tomando como base solamente el Proemio a la *Teogonía* de Hesiodo, la *Edda Menor*, la *Visión de la Adivina* y el *Valfthrudnismal* islandés y los himnos de *RV* de tema más claramente cosmogónico.

El resultado que proponemos, no sé si convincente, pero cuando menos discutible, es tanto más apreciable cuanto que:

- En las tradiciones que examinamos no hay una verdadera voluntad de coherencia en el relato de los orígenes. Sólo Hesiodo trata de ofrecernos la verdadera versión de los hechos, el resto son relatos en torno al origen del mundo, no integrados en una voluntad simplificadora o de versión única. Y sin embargo analizados en profundidad la coherencia interna es francamente grande.

- Es visible ya una fuerte reestructuración del mito. Por influencia extranjera, al menos en Hesiodo que lo reformula en términos de sucesión de

generaciones de dioses. Por evolución ideológica, en Hesiodo y en los Vedas, donde apunta ya una elaboración filosófica y un planteamiento abstracto y moral del proceso.

Cosmogonía

	Hesiodo	Nórdico	Vedas
Antes de este mundo: Indistinción	Chaos	No opuestos	Onda Indistinta
Seres Primigenios: <i>Generación espontánea de opuestos</i> <i>Entidades Primigenias</i>	Noche-Día Gea-Urano Gea-Ponto Estirpe de Gea y Urano	Niflheim-Muspell (agua-fuego) (frío-calor) Gigantes del Hielo	Tapas (ardor) Vṛtra ¿Asuras?
Nacimiento de los dioses	Zeus	Ases	Devas
Acto Cosmogónico: Combate dios-monstruo <i>entre dioses</i>	Zeus-Tifeo Urano-Crono Crono-Zeus Titanomaquia	Ases-Ymir ¿Ases-Vanes?	Indra-Vṛtra Devas-Asuras
El nuevo Orden <i>Orden del Universo</i> <i>Desmembramiento</i>	Separación Cielo-Tierra (Crono) Racionalización (Zeus)	 Ymir	Separación Cielo-Tierra (skambha) Garantía en el Orden. Primer Sacrificio Puruṣa

Aún así hay una línea común del relato, que ve la creación no como un resultado de acción divina ("los dioses nacieron después", RV 10.129), sino como un proceso de diferenciación de lo indiferenciado, en virtud de un impulso que está en el interior mismo del no-ser originario. Sólo más tarde se busca el origen de ese impulso (ved. *Tapah*, gr. Ἔρωζ) en un ser personal (ved. *Prājāpatiḥ*). Este proceso sigue la línea conductora de la taxonomía, de la separación de opuestos, uno de los cuales dará origen a los dioses: la oposición mortal/inmortal.

La acción de los dioses es demiúrgica, ordenadora: creados los opuestos, es preciso constreñirlos a colocarse cada cual en su lugar, y asegurar las fronteras de los seres. El Acto Cosmogónico asume siempre la forma de una batalla entre un dios (no siempre el Soberano, y probablemente no originariamente el Soberano)

y las fuerzas de la indistinción: un monstruo o una serie de entidades poderosas y venerables del mundo anterior. En esta batalla no se juega la Soberanía, sino la existencia misma de la Creación. En el propio Hesiodo la lucha contra los Titanes y contra Tifeo se produce tras el relevo generacional.

El resultado de la lucha es la oportunidad de colocar cada cosa en su sitio. Este es el nivel en que se insertan los mitos de desmembramiento, reinterpretados ritualmente en los Vedas pero de los que hay sin duda testimonios más amplios en la tradición IE.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Etimología.

- Fr. Bader, "An IE Myth of Inmersion-Emergence", *JIES* 14, 1986, pp. 39-123.
E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Paris, 1969.
G. Cardona et alii, (eds), *Indo-European and Indo-Europeans*. Filadelfia, 1970.
W. Euler, "Gab es eine idg. Götterfamilie?" en *Meid*, 1987, pp. 35-56.
J. Haundry, "Les Trois Cieux", *Etudes Indo-Européennes* 1, 1982, pp. 23-48.
"Hera et les Héros", *Etudes Indo-Européennes* 12, 1985, pp. 1-51.
W. Meid, ed., *Studien zum idg. Wortschatz*. Institut für Sprachwissenschaft der Univ., Innsbruck, 1987.
E. Seebold, "Der Himmel, der Tag und die Götter bei den Indogermanen", *KZ* 104, 1991, pp. 29-45.
F. Specht, "Zur indogermanische Sprache und Kultur", *KZ* 64, 1937, pp. 1-13.
C. Watkins, "God", en *Gedenkschrift Hermann Güntert*, M. Mayrhofer ed., Innsbruck, 1974, pp. 101-110.
S. Zimmer, "The investigation of Proto-Indo-European history: methods, problems, limitations", *When Worlds Collide*, T.L. Markey y J.A.C. Greppin eds., Ann Arbor (Mich.), 1990.

2. Ideología.

- J. Bonnet (ed), *Pour un Temps. George Dumézil*, Paris, 1981.
G. Duzénil, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943.
Los Dioses de los Indoeuropeos, París, 1952 (trad. española, Barcelona, 1970).
Los Dioses de los Germanos (1953), trad. esp. México, 1973.
Mythe et Epopée, Paris, 1968.
L'Oubli de l'Homme et l'Honneur des Dieux et autres Essais, Paris, 1985.
C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: an Anthropological Assesment of the Theories of G. Dumézil*, Berkeley/Los Angeles, 1982.
E.C. Polomé (ed), *Hommage to G. Dumézil*, *JIES*, Monographs 3, Washington D.C., 1982.
J. Puhvel (ed), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley/Los Angeles, 1970.
Comparative Mythology, Baltimore, 1987.

- J.C. Rivière *et al.*, *G. Dumézil à la Découverte des Indo-Européens*, Paris, 1979.
 B. Sergent, "Les Trois Fuctions des Indo-Européens dans la Grèce Ancienne. Bilan Critique", *Annales (ESC)* 34, 1979, pp. 1115-1186.

3. Componentes narrativos.

- J. Bremmer (ed), *Interpretations of Greek Mythology*, Beckenham, 1987.
 C. Grottanelli, "Yoked Horses, Twins and the Powerfull Lady: India, Greece, Ireland and Elsewhere", *JIES* 14, 1986, pp. 125-152.
 B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation an Destruction*, Cambridge (Mass.), 1986.
 J. Mendoza, "El mundo antes de este mundo. El mito cosmogónico en los *Vedas* y en Occidente", *Mediterráneo y Antiguo Oriente Próximo*, J. Mendoza y F.R. Adrados eds., Madrid (en prensa).
 G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca/London, 1990.
 "Authorisation and Authorship in the Hesiodic theogony", *Ramus* 21, 1992, pp. 117-130.
 J.F. Nagy, *Hierarchy, heroes and heads: Indo-European structures in Greek myth*, en L. Edmunds (ed), *Approaches to Greek myth*, Baltimore/London, 1990, pp. 199-238.
 S. O'Brien, "Dioscouric Elements in Celtic and Germanic Mythology", *JIES* 10, 1982, pp. 117-136.
 J.G. Oosten, *The War of the Gods: the Social Code in Indo-European Mythology*, London, 1985.
 E.C. Polomé, "Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete der Religion", *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, W. Meid ed., Innsbruck, 1987, pp. 201-217.
 Ch.P. Segal, *Orpheus. The myth of the Poet*, Baltimore, 1988.
 D. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley, 1968.
 "On the poets and poetry in Indo-European", *JIES* 1, 1973, pp. 127-143.
 C. Watkins, "How to kill a dragon in Indo-European", *Studies in Memory of Warren Cowgill (1929-1985), Papers from the Fourth East Coast Indo-European Conference. Cornell University, June 6-9, 1985*, C. Watkins ed., Berlin/New York, 1987, W. de Gruyter.
 "The comparison of formulaic sequences", en *Reconstructing languages and cultures*, E.C. Polomé y W. Winter eds., Berlin/New York, 1992, pp. 391-418.