



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

REVISIONES SOBRE LA OBRA DE GEORGES
DUMÉZIL: ESTRUCTURALISMO Y MITOLOGÍA
COMPARADA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciado en Historia

PRESENTA:

Albert Weber Fonseca

ASESORA:

Dra. Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta

Junio 2016

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco el apoyo para esta investigación otorgado por el Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN-400713

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por la oportunidad de estudiar Historia en la Facultad de Filosofía y Letras. A la Dra. Rosa María del Carmen Martínez Ascobereta, quien asesoró este trabajo, por haber siempre estimulado mi interés en el tema y apoyarme desde el primer día. Al Dr. Alberto Vital Díaz, por sus valiosos consejos y recomendaciones. Al Dr. Alejandro Sacbé Shuttera, quien siempre tuvo tiempo y voluntad para escuchar mis dudas y aconsejarme.

A los miembros del sínodo, Dra. Lucrecia Yolotl González, Dra. Hilda Julieta Valdés, Mtro. Felipe Cobos y Dr. Martín Ríos. Por su atenta lectura y apoyo en todo el proceso de titulación, muchas gracias.

A mis padres, por haber sido un soporte incondicional en todo momento, no sólo para la realización de este trabajo, sino en toda mi vida. Estoy eternamente agradecido.

A mis amigos, por estar siempre conmigo. Yo siempre lo estaré para ustedes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS Y CONSIDERACIONES TEÓRICAS.....	14
<i>El siglo XIX: Comparativismo y Positivismo.....</i>	<i>14</i>
<i>Escuela Sociológica Francesa: Sociología y multidisciplinariedad.....</i>	<i>20</i>
<i>Levi-strauss y el estructuralismo</i>	<i>25</i>
<i>El método de Dumézil y la Historia</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO II : LA TEORÍA DE LAS TRES FUNCIONES.....	40
<i>Primera función: La pareja soberana y el principio de dualidad</i>	<i>41</i>
<i>Segunda función: El dios guerrero</i>	<i>48</i>
<i>Tercera función: El aspecto productivo y la fertilidad</i>	<i>53</i>
<i>Críticas al trifuncionalismo y al estructuralismo dumeziliano</i>	<i>57</i>
CAPÍTULO III: MONOGRAFÍAS Y CRÍTICA DE FUENTES.....	67
Comparativismo y Mitología Comparada.....	73
La tradición clásica en Dumézil: Crítica de fuentes.....	78
CONCLUSIÓN.....	109
BIBLIOGRAFÍA.....	115

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de mitologías se piensa constantemente en mundos trascendentales, imaginarios colectivos que han sido utilizados a través del tiempo por todas las culturas para otorgar un horizonte de sentido a esos enigmas e incertidumbres fundamentales que el ser humano nunca ha podido resolver por medio de la experimentación empírica. Nos resulta evidente, entonces, encontrarnos frente a uno de los aspectos más importantes de la historia humana.

Realizar un estudio sistemático de la experiencia religiosa en la totalidad factible de la Historia es una tarea prolongadísima de décadas de trabajo, por decir lo menos. Es un proyecto que pocos especialistas han podido llevar a cabo de una manera satisfactoria, abarcando el fenómeno religioso únicamente en sus manifestaciones más importantes para poder conformar una “Historia general” de dicho aspecto humano. Una empresa tan demandante y comprometedora no será el objetivo de esta sencilla investigación, pues no tratará al fenómeno religioso en su totalidad, sino más bien analizará los modelos epistemológicos que lo estudian, primordialmente utilizados en el siglo XX y sus inmediatos antecedentes.

A mediados del siglo XX podemos encontrar una incipiente y amplia bibliografía sobre Historia de las religiones, rama de la disciplina histórica que cobró gran importancia dentro de la interpretación del hombre como ser pensante y capaz de generar ideas de orden simbólico, no necesariamente ligadas a los procesos racionales. Si delimitamos nuestro objeto de estudio, y nos concentramos específicamente en las religiones de tradición histórica indoeuropea, encontraremos una de las problemáticas más interesantes e importantes dentro de la Teoría e Historia de las religiones. Desde el primer momento en que se pudo conceptualizar a “lo indoeuropeo” como una unidad cultural misma, se dio entrada a distintos métodos y nuevas formas de hacer Historia referente al fenómeno religioso, tal como la Mitología Comparada, o el Estructuralismo, aplicado claro está a la religión como un fenómeno histórico-cultural. Si nos concentramos en los trabajos de este periodo que se acercan al objeto de estudio encontraremos un cuerpo bibliográfico rico en discusiones y distintas teorías acerca del origen de

este importantísimo ente cultural, que resulta tan trascendental incluso para una correcta conceptualización de “Occidente”.

Al centrarnos en este punto específico, no habría mejor forma de aproximación que concentrarnos en la obra del historiador clave Georges Dumézil, quien redefinió y amplió el horizonte de los estudios indoeuropeos, a través de una genial e innovadora comparación de sus mitologías. Por supuesto que ya existía un rubro de investigación que se encargaba de dilucidar la conexión entre dicho corpus de culturas, pero éste se basaba primordialmente en el análisis lingüístico – siendo sus primeros exponentes F. Bopp y Ramus Rask durante la primera mitad del siglo XIX¹–, mientras que este nuevo enfoque se concentró en la comparación de la literatura religiosa, mitológica, perteneciente a cada uno de estos pueblos, mediante el análisis comparativo de los distintos elementos estructurales que conforman dichos imaginarios narrativos.

Si nos quisiéramos adentrar en la obra de este eminente especialista, notaríamos de inmediato que la totalidad de sus escritos consta de un volumen bastante amplio y de una temática altamente variable, aún si bien toda esta sea referente al análisis de la mitología indoeuropea. Tal vez el más grande aporte de las conclusiones dumezilianas es la conocida Teoría de las Tres Funciones², la cual encuentra un patrón estructural en la conformación de todos los panteones de dioses indoeuropeos, con diferentes variantes entre ellos, pero con una estructura que se repite muy claramente en los más importantes textos religiosos de cada caso (los Vedas en la India, los Avestas en el Irán Mitánico, las Eddas y Sagas en la Escandinavia medieval, los cánticos de los Oscetas y Escitas, etc.)

Dumézil propone así su Teoría Trifuncional; un método de análisis que hasta hoy en día sigue siendo considerado por muchos especialistas como óptimo para comparaciones mitológicas dentro de la rama indoeuropea, aunque de la misma forma tiene muchos detractores. En esta teoría se explica que los dioses centrales de cada panteón están sobrepuestos uno a otro en tres lugares de importancia,

¹ Francisco Villar, *Lenguas y pueblos indoeuropeos*, Madrid, Istmo, Colección Fundamentos, 1971, pp. 15-22.

² Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, trad. David Chiner, Barcelona, Herder, 1999, pp. 36-37.

jerarquizados según su representatividad de las necesidades más esenciales para la conservación y el equilibrio del colectivo social. En este caso, como ámbitos necesarios para dicha existencia social, Dumézil propuso: la administración de lo sagrado, la acción guerrera y la productividad material, o en ciertos casos específicos interpretada esta última también dentro de un solo concepto como la fertilidad de la tierra y la fecundidad femenina.

Situemos dentro de su propio contexto a estas *tres funciones* —hablando ya en términos dumezilianos— enfocándonos en la religión védica, que nos servirá para poder ilustrar un esquema de tipo trifuncional. La primera función es ocupada por la dualidad divina constituida por *Mitra* y *Varuna*, (el orden y la impulsividad), la segunda por el dios guerrero *Indra* (fortaleza física y la guerra), y la tercera por los gemelos *Nasatya* o *Ásvin* (fecundidad y abundancia). Estas son las tres funciones que, en diversos puntos del ámbito social indio produjeron un reparto de los hombres en sacerdotes, guerreros y productores respectivamente, es decir, en la conocida división social de castas india de 1.) *brahmana* (sacerdotes), 2.) *ksatriya* (guerreros) y 3.) *vaisya* (productores/comerciantes).

El análisis comparativo es sólo un medio técnico dentro del método de Dumézil para entrar en la búsqueda de estructuras socioculturales que, en última instancia, a través de su estudio especializado, puedan aportarnos un conocimiento válido, científicamente comprobable, sobre aspectos del pensamiento social humano de suma importancia antropológica. La corriente estructuralista de estudio de religión comparada, de la cual nuestro historiador francés se hace parte³, se centra mucho más en la búsqueda de equivalencias simbólicas entre distintas religiones —indoeuropeas en este caso— para su análisis más rico y mejor fundamentado. En otras palabras, niega que ciertos rasgos tan similares sean pura coincidencia, y que por lo tanto no respondan a un mismo legado histórico.

La obra de Dumézil es vasta, tal vez demasiado como para realizar un profundo análisis historiográfico sobre el total de ella en tan pocas páginas, pero intentar hacer un recuento general, analizando la influencia que otras corrientes de pensamiento tuvieron sobre su método, principalmente enfocándonos en la concepción epistemológica estructuralista y la aplicación metodológica de

³ Dumézil. *Los dioses de los germanos*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI, 1973, pp. 22-23.

relaciones comparativistas, no resulta una tarea irrealizable. Aunque sus textos y ensayos sean varios, y su complejidad no deba subestimarse, la búsqueda en su obra de la influencia de la corriente intelectual estructuralista, entre otras, nos dará un eje de investigación, mismo que podrá seguirse sin la preocupación de perdernos en variedad de argumentos o teorías encontradas.

La obra de Georges Dumézil representa un punto culminante tanto para la mitología comparada como para la ciencia de las religiones. A pesar de haber sido fuertemente criticado durante toda su carrera, y hoy tal vez para varios especialistas su obra sea considerada como superada u obsoleta, es innegable que su método de investigación y sus resultados representan la validación de una hipótesis paradigmática en el contexto académico de su momento (acerca de las migraciones indoeuropeas), así como también conforman la base en la que varias perspectivas posteriores se empezaron a construir.

¿Y por qué no decirlo así? La teoría de las tres funciones, vista desde su modelo estructuralista, demostró –a pesar de las críticas que tuvo que afrontar y superar en su momento– que los sistemas teológicos indoeuropeos compartían un mismo origen protohistórico. Entonces estamos frente al hecho de que el tan criticado y ahora obsoleto estructuralismo, brindó puntos de observación sumamente importantes para el estudio de las religiones vistas desde su perspectiva histórica, y estos puntos definieron en mayor o menor medida los estudios posteriores.

Ahora bien, antes de entrar en detalle acerca de las peripecias, límites y puntos de interés acerca de la investigación realizada, cabe precisar el área de la obra de Dumézil que este trabajo intenta abordar. La obra dumeziliana, escrita entre 1924 y 1986, integra aproximadamente en conjunto unas 17 000 páginas. Marco García Quintela, biógrafo de Dumézil, disecciona su obra en 4 etapas cronológicas: 1) Periodo de formación caracterizado por un estudio precoz de las lenguas y un ambiente cultural muy adecuado, propiciado sobre todo por la figura de su padre y ciertos sucesos personales importantes, como el contacto con M. Bréal. 2) Desde 1938 hasta el cambio de década 30-40: identificación de la ideología trifuncional indoeuropea con una constante insistencia en sus bases

sociales para explicar buena parte de sus características, pues en el 3) periodo siguiente se abandona este rasgo específico y se le da mayor importancia a la noción de “ideología” y la propia “realidad” social de ésta. 4) El último periodo se caracteriza por trabajos de síntesis, que reeditan, sistematizan y refunden obras anteriores y nuevas exploraciones en direcciones dispares, e incluso abre la exploración de otros temas.⁴

Los textos de Dumézil analizados en esta tesis corresponden mayoritariamente a las últimas dos etapas, pues se intenta hacer una sinopsis crítica de lo que él mismo consideraba su obra más acabada. Dumézil fue un intelectual que se reescribió muchas veces, buscando llenar los vacíos dejados anteriormente en investigaciones parcialmente inconclusas, matizando más las ideas que lo necesitaban o bien desechando teorías que resultaron tener poco potencial después de una o dos décadas.

Por ejemplo, *El Festín de la inmortalidad* (tesis doctoral de Dumézil), fue leída y aprobada por Antoine Meillet. En este trabajo se estudian con un método comparativo las distintas bebidas mitológicas que otorgan la inmortalidad, pero fue una investigación cuyos resultados recibieron duras críticas por parte de investigadores reconocidos e incluso Dumézil en sus últimos años llegó a repudiarla. Los primeros años de desenvolvimiento académico para nuestro autor no fueron nada fáciles, y estuvieron marcados de poco apoyo interno por parte de colegas más experimentados.

García Quintela afirma que el gran problema de aceptación para la primera etapa de la obra de Dumézil fue que estaba sustancialmente basado en la metodología y las teorías de James George Frazer, y la recién emergente Escuela Sociológica Francesa⁵ criticó arduamente dicha postura teórica. Hasta sus libros de la primera mitad de los años 30 siguen estando marcados por el método de Frazer, algo inaceptable para los nuevos medios intelectuales dominantes en la Francia de ese entonces.

Tal vez gran parte de la disputa académica se deba también en parte a que Dumézil fraternizaba con Ch. Maurras –jefe de la *Action Française*, de extrema

⁴ Marco García Quintela, *Dumézil (1898-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999, p. 14.

⁵ *ESF* a partir de aquí.

derecha– gran representante de la escuela monárquica del intelectualismo en Francia, y acérrimo rival del corte republicano y laico que la nueva *ESF* abiertamente representaba. Es sabido que Dumézil tuvo una inclinación política de derecha tradicional y apoyó las tendencias monárquicas, y aunque no haya influido de manera notable en las conclusiones de sus investigaciones ciertamente fue un factor considerable para las grandes autoridades intelectuales en ese contexto académico.

García Quintela afirma que H. Hubert nunca quiso a Dumézil, y hasta incluso A. Meillet, que veía sus trabajos con simpatía y aprobación, recomendó al joven investigador que buscara carrera en otro lugar que no fuera Francia. Dumézil no encontró apoyo académico en ninguna de las dos únicas corrientes intelectuales que podían habérselo otorgado en su país, fue por eso que tuvo que marcharse a desempeñar sus primeros cargos académicos serios en otros países de Europa.⁶

En 1925 debe mudarse a Turquía –bajo invitación del nuevo gobierno republicano de Mustafa Kemal Atatürk– para enseñar Historia de las Religiones en la Universidad de Estambul. Esta estancia le sirvió para empezar sus estudios caucásicos, familiarizándose con lenguas como el oseta y el armenio, además de haber hecho una ambiciosa labor al rescatar el *ubuj* de sus últimos hablantes históricos. Definitivamente los seis años que Dumézil estuvo en Turquía permitieron a nuestro intelectual un periodo de estudio concentrado que en décadas posteriores agradecería, además de darle tiempo para publicar traducciones personales de las leyendas folclóricas de estos pueblos, comentadas críticamente.

Su papel en la Universidad de Estambul fue tan determinante, que Claude Lévi-Strauss incluso afirmará años después, en su respuesta al discurso de ingreso de Dumézil a la Academia Francesa⁷, que durante esos seis años fue la única Facultad de Letras del mundo en la que los alumnos tenían que pasar por una seria examinación en Historia de las religiones para poderse titular, sin importar de qué carrera fueran.

En 1931 fue invitado como lector de francés en la Universidad de Upsala. Los dos años de estadía en Suecia lo relacionarían estrechamente con Stig

⁶ *Ibidem*, p. 16-18.

⁷ Claude Lévi-Strauss, “Respuesta a Georges Dumézil”, trad. Juan Almela, en *Vuelta*, México, núm. 49, vol. 5, diciembre de 1980, pp. 15-22. *Loc. cit.* p. 16.

Wikander, gran estudioso de la religión indoirania y su lengua. En efecto, desde su exilio académico en Turquía, le tomaría unos ocho años a Dumézil poder regresar a su natal Francia, ahora con la ayuda de su cercano amigo Silvain Lévi que le conseguirá un puesto en la *École Pratique des Hautes Études*⁸ en 1933.

En todo caso es importante resaltar que las afiliaciones políticas de Dumézil, si bien pudieron haber marcado a su autor de determinada forma en el primer ambiente intelectual donde le tocó desenvolverse, no se ven reflejadas en la ejecución de sus investigaciones. ¿Podríamos estar hablando del caso de un intelectual que sencillamente separaba sus orientaciones científicas de sus preferencias políticas personales? Tal vez podamos dar una respuesta afirmativa en este caso, pues las primeras siempre mantuvieron una evolución continua, un cambio constante en matices y perspectivas, una reescritura inevitable de ideas nunca permanentes, mientras que los segundos son un aspecto mucho menos variable.

No debe ser ignorado que Dumézil coqueteó con el fascismo en el momento de su cúspide histórica. Ideas reaccionarias y tradicionalistas salen a relucir si se habla de la vida del investigador en un sentido algo más privado, y su participación como columnista en el diario *Le Jour* es solamente una evidencia de su amistad con Charles Maurras y su adherencia a las ideas conservadoras del monarquismo francés y del nacionalismo integralista de la *Action Française*. No obstante, se sabe que Dumézil estuvo envuelto en actividades masónicas en Francia desde 1936 a 1939, dato que llama la atención acerca de la dudosa coherencia de sus posturas políticas, o tal vez el poco conocimiento que tenemos sobre su praxis de este tipo, pues todo tipo de sociedad secreta fue fuertemente prohibida desde 1925 dentro de la doctrina de Estado de Mussolini y fue un modelo constantemente imitado dentro de otros gobiernos totalitarios del momento.

Sin embargo, no sabemos lo suficiente sobre la vida política de nuestro autor, si acaso podemos dilucidar que sus posturas políticas, algo caprichosas y tal vez extremas para su realidad contemporánea, no representaron una influencia perceptible en sus escritos académicos y su espíritu científico. Es decir, por más críticas fundamentadas que su ideología política pueda (y deba) provocar, no

⁸ EHE a partir de aquí.

parece ser un fenómeno que cause una influencia lo suficientemente perceptible, aunque no todos sus críticos estarían de acuerdo con este juicio.

Arnaldo Momigliano e incluso el mismo Carlo Ginzburg critican fuertemente la postura política de Dumézil, por lo que no debe ser un tema pasado por alto y ciertamente se profundizará sobre ello posteriormente.⁹

De las críticas teóricas que se le llegaron a hacer, tal vez las más arduas fueron las posturas generales que contra su trabajo se hicieron desde la lingüística. En efecto, el formalismo de dichos enfoques lingüísticos rechazaban las conclusiones de Dumézil por no presentar los mismos resultados que los suyos. Frente a esta problemática específica, García Quintela menciona respecto a la actitud de nuestro autor: “También insistió en que los hallazgos lingüísticos eran secundarios en este campo. Batalló sobre todo en contra de los estudios etimológicos de los nombres de los dioses como clave para conocer su caracterización teológica. Serían los mitos, las posiciones relativas de cada dios con respecto a otros, el carácter de los ritos que se les dedican, etc., lo que explicaría su esencia, si además la etimología concuerda con todo lo anterior, tanto mejor, pero, de no hacerlo, no hay razón para cambiar los resultados obtenidos de los demás elementos estudiados”.¹⁰

Pero regresemos a la narración biográfica de la vida intelectual de Dumézil. Con tan sólo dos años de haber entrado en la *EHE*, es nombrado *Directeur d'études*, por lo que su contacto con otros intelectuales más importantes, como M. Mauss y M. Granet se intensifica. Estas relaciones intelectuales resultarán de mucha importancia para Dumézil, ya que en sus trabajos posteriores abandonará sus primeras influencias metodológicas para hacerse de los postulados principales y la metodología de la *ESF*, grandísima moda intelectual de la academia francesa de ese entonces.

Las tensiones políticas de la Segunda Guerra Mundial representaron años oscuros y de poca productividad: en 1939 es movilizad, y debe pasar un año de nuevo en Turquía sin ningún trabajo asegurado, y después, de 1941 a 1943 es expulsado de la enseñanza superior por el régimen autoritario de Vichy a causa de su actividad anterior en logias masónicas que ya mencionamos. Dumézil tendrá

⁹ *Vid. infra* pp. 55-65.

¹⁰ García Quintela, *ibidem*, p. 24.

que mantenerse estos años de impartir clases particulares y no será hasta el final de la Guerra que recupere su puesto como docente universitario.

Sin embargo, a diferencia del difícil ambiente intelectual en el cual tuvo que desenvolverse en los años 30, los primeros años de postguerra no resultaron nada sombríos para Dumézil, ahora cómodamente situado en su país natal. En 1949, con apoyo de Émile Benveniste, ocupará la cátedra de “Civilización Indoeuropea” en el *Collège de France*, donde será colega de Fernand Braudel, Lucien Febvre, Jaques Le Goff, Claude Levi-Strauss, e incluso ayudará posteriormente a otros intelectuales a entrar a la institución, como en el caso de Michel Foucault.

En las posteriores décadas realizará estancias regulares en el Cáucaso para estudiar las lenguas de la zona, además de enseñar entre 1968 y 1972 en las universidades de Los Angeles y Chicago, invitado por Jan Puhvel y Mircea Eliade, respectivamente. En 1978 es elegido miembro de la *Académie Française*, recibido por el mismo Levi-Strauss.

Fallece el 11 de octubre de 1986, a los 88 años de edad.

La presente tesis no tiene el propósito de hacer un recuento total de la obra de Georges Dumézil, ni tampoco pretende esclarecer los motivos políticos o intereses extra-científicos con los que otros autores especularon sobre sus textos, aunque ciertamente se abordará sobre ello llegado el momento apropiado. Este trabajo más bien pretende hacer un análisis historiográfico, buscando entrever la influencia de distintas corrientes intelectuales y el impacto que tuvieron en el producto final dumeziliano, en sus postulados y en las metodologías con que trabajó a través de más de 60 años de investigación, escritura y constantes replanteamientos.

De la misma manera se intenta llegar a reflexiones que nos permitan vislumbrar el potencial aporte que el enfoque epistemológico de Dumézil pueda representar para la disciplina histórica, así como sus inherentes desventajas. También se espera para el resultado final de la investigación, poder medir de manera perceptible el impacto que la historiografía dumeziliana ha tenido en otros investigadores e intelectuales, y en las concepciones generalmente aceptadas dentro de la historia antigua y medieval, así como un particular entendimiento antropológico de “Occidente”.

La tesis consta de tres capítulos. El primero aclarará las cuestiones teóricas de mayor urgencia antes de entrar en un análisis propio de la obra y método dumezilianos, así como también expondrá los antecedentes intelectuales que influyeron tanto en Dumézil como en el ambiente académico dentro del cual se desarrolló y desarrolló su pensamiento. Se explorarán también en este capítulo inicial varias aproximaciones al fenómeno religioso, desde las primeras consideraciones del comparativismo y el positivismo decimonónico hasta la nueva mitología comparada, pasando por tradiciones intelectuales importantes para el contexto como la Escuela Sociológica Francesa.

Posteriormente, en los dos capítulos siguientes, se analizarán distintos tipos de textos académicos que resaltan aspectos diferentes de la obra de Dumézil. La división de su obra en distintas categorías no es cronológica ni temática, pero tampoco arbitraria, pues es la misma catalogación general de su propia obra que el autor esquematizó en la introducción teórica de su libro *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*,¹¹ y que funciona perfectamente para el objetivo de esta investigación.

El segundo capítulo se enfocará por completo en el aspecto más teórico de los postulados de Dumézil. Estamos hablando concretamente aquí de una exposición profunda de la Teoría de las tres funciones, de sus textos principales, así como las expansiones y críticas que sus seguidores y detractores han hecho respectivamente.

El tercer capítulo será el más específico de todos, pues se concentrará en el esfuerzo particular de nuestro autor por rescatar los usos ya no teológicos, sino literarios, que los principales pueblos indoeuropeos dieron a su herencia común, abandonando el cuadro de las tres funciones para enfocarnos en otras partes de la ideología, para éste se tomarán como base las monografías de las cuales fue tan asiduo Dumézil, dedicadas específicamente a cada cultura analizada en su carrera. Dichos trabajos, a pesar de haber sido los primeros experimentos publicados de nuestro autor, también representan buen porcentaje de sus últimos libros más maduros, que no por cortos representan un perezoso o inadecuado ejercicio de síntesis, pues contienen en su estructura todos los principales elementos

¹¹ Dumézil. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, pp. 13-18.

dumezilianos resaltados en esta tesis, reunidos en someros pero concretos análisis de índole monográfica.

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS Y CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Antes de entrar propiamente al análisis de la obra dumeziliana nos proponemos inicialmente hacer un recuento de los primeros intentos de comparativismo en el estudio del fenómeno religioso, moda intelectual que tuvo un auge considerable durante la segunda mitad del siglo XIX y que definió las posturas del siglo siguiente, ya fuera para negarlo rotundamente, o para reinventarlo, como veremos después hizo Dumézil paralelamente a otros investigadores. Nuestro recuento de antecedentes no podría quedarse ahí, pues sería sólo la antesala bajo la cual después Augusto Comte desarrollaría los primeros cimientos de la sociología, que después serán retomados ya iniciado el siglo XX por la importantísima Escuela Sociológica Francesa, que expondría en su momento las posturas más vanguardistas en cuanto a investigación social se refiere, y que constituyen hoy en día toda una tradición de pensar y practicar las humanidades y las ciencias sociales. Posteriormente analizaremos el grado de influencia que el estructuralismo tuvo, como gran moda intelectual que fue, en el método y postulados de Dumézil, guiándonos hacia una fructífera interpretación de su obra como ejemplo seminal de la multidisciplinariedad y acercamiento alternativo a la Historia.

El siglo XIX: Comparativismo y Positivismo

A lo largo de todo el siglo XIX la historia de las religiones se desarrolló bajo el signo del comparativismo. Tal vez el rasgo más particular de éste fue desde su inicio que “expresaba una tendencia a considerar como una misma divinidad las diferentes modalidades *étnicas* de un dios o una diosa, cuyo nombre varía según los pueblos, pero que de hecho seguía siendo la misma”.¹² Las primeras nociones de estas similitudes empezaron a notarse con las obras de Fontenelle y los hermanos Grimm, a través de las asombrosas coincidencias mostradas primero entre las fábulas de los indios y de los griegos, por un lado, y entre los cuentos de

¹² Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 159.

hadas germánicos de antaño y, por otro, las creencias campesinas modernas.¹³ Más específicamente, fue con los trabajos de lingüística comparada de Ramus Rask y F. Bopp que estas notables similitudes cobraron el carácter de observación científica. Es particularmente con Bopp que se da inicio a la gramática comparada –el comparativismo como tal era una moda que para este momento ya había permeado los campos de la biología, anatomía y paleontología– ya que se le atribuye haber sido el primero en utilizar los sistemas gramaticales como puntos de comparación, en vez de sólo el léxico, que, como se sabe, constituye la parte más alterable de un lenguaje en su proceso histórico de cambio. Su trabajo es sumamente importante, ya que logra darle un marco científico a unas ideas vagas que se quedaban en la especulación y la observación inocua. Francisco Villar incluso afirma que fue su postura claramente moderna, por el interés de las lenguas *per se*, y no como portadoras de una cultura, que, llevada a sus últimas consecuencias por Ferdinand de Saussure a comienzos del siglo XX, daría más tarde como origen al estructuralismo.¹⁴

Pero no nos adelantemos tanto en nuestra explicación, y veamos primero de qué manera se acopló el comparativismo al análisis de fenómenos religiosos. Debe decirse que la primera tendencia interpretativa de mitos del comparativismo, conocida indiferenciadamente como “naturista” o “naturalista”, consistía primordialmente en encontrar una degradación o una simbolización de la naturaleza en la explicación mitológica. Max Müller fue el intelectual más leído de esta corriente, con sus teorías heliocéntricas; aunado a él, deben considerarse otros como Adalbert Kuhn (con sus teorías del trueno) y George W. Cox (que aunque cuenta con un exagerado pan-arianismo, fue el primero en acercarse a explicaciones que contuvieran la búsqueda estructural de *motifs* y etimologías).¹⁵

A pesar de haber sido originales para su época, su romanticismo decimonónico (en la búsqueda de orígenes nacionalistas y excesivamente cargados de una connotación cuasi-poética) se hace evidente y peca en momentos de poca científicidad, pues se hace demasiado énfasis en las lenguas y los procesos lingüísticos, dejando de lado una necesaria diferenciación de los contextos sociales

¹³ *Idem.*

¹⁴ Francisco Villar, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁵ C. Scott Littleton, *The New Comparative Religion: An Anthropological assesment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley, University of Los Angeles Press, 1973, pp. 33-35.

e históricos de cada caso; así como también consta de una concentración desproporcionada en el tema del “origen”, dejando de lado el interesarse por el proceso de desarrollo histórico del sistema teológico en cuestión.¹⁶

En términos de historia intelectual del siglo XIX, puede decirse que el concepto del naturalismo y el comparativismo son prácticamente sinónimos. Fue con la *Mitología Comparada* (1856) de M. Müller, principal representante del naturalismo con sus teorías heliocéntricas, que se introduce formalmente el método comparativista en la historia de las religiones. Su investigación partió de importantes descubrimientos lingüísticos anteriores que demostraban la relación entre distintas lenguas indoeuropeas, especialmente un común origen entre el sánscrito y el griego. “Y lo que el sánscrito había llegado a ser para la gramática comparada, lo sería para una mitología comparada la mitología védica.”¹⁷ Pero a partir de un uso excesivo de esta relación entre mitología y lenguaje, Müller vinculaba indebidamente a la mitología con el análisis lingüístico, deduciendo siempre que la comparación entre mitos sólo era permisible en la misma medida que lo era la comparación meramente lingüística. Los cotejos podían ser exactos a nivel de las lenguas, pero demasiados excesos de análisis fueron recreados a partir de esta idea original, y muchas extrapolaciones religiosas se hicieron en medio de un ávido y contagioso entusiasmo, perdiendo el eje fundamental de criterio para resultados epistemológicamente válidos.

Como ya se explicó, este comparativismo pareció enseguida como demasiado estanco metodológicamente, ya que, como se demostró con los excesos interpretativos y los errores de sus primeros exponentes, sólo podía funcionar válidamente al comparar entre sí unos mitos derivados de una misma cultura lingüística.¹⁸ Pero si lo analizamos detenidamente, el verdadero problema radica en que el método como tal no es extrapolable, sino que está acomodado y diseñado para funcionar con el caso histórico en cuestión. En todo caso demuestra siempre que el estudio de cada caso particular debe ser estructurado, esquematizado y estudiado a partir de sus propias categorías internas, pues, como dice Roger Caillois, cada sistema es verdadero en lo que propone, mas falso en lo que

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Meslin, *op. cit.*, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, p. 160.

excluye.¹⁹ Fue justamente esta pretensión de explicarlo todo dentro de una misma relación que ocasionó el fracaso a largo plazo de distintos esquemas interpretativos, por más que hayan marcado pautas importantes, tales como las teorías solares (Müller y discípulos), las teorías astrales (Strucken y la escuela panbabilonista) o incluso el Psicoanálisis (C.G. Jung), por lo menos en cuanto a su análisis del fenómeno religioso se refiere.²⁰

En las primeras décadas del siglo XX, los “neo-comparativistas”, al analizar el método y los resultados de sus antecesores naturistas, llegaron a la conclusión de que es imposible entender cualquier sistema religioso indoeuropeo sin tener la referencia común de deidades, ritos y mitos; así como también es posible estudiar y entender a cualquiera de estos sistemas en un marco comparativo sin tener que considerar las teorías (hoy ya definitivamente descartadas) de los primeros comparativistas Müller y Kuhn.²¹

Las teorías de los naturistas sirvieron para esquematizar la cuestión sobre lo “indoeuropeo” en un marco de análisis mucho más extenso que el planteado originalmente por F. Bopp y Ramus Rask en la primera mitad del XIX, pero su trascendencia llega hasta ahí, pues su método compartido de simbolización de los elementos naturales carece de un rigor científico propio, pero sin duda es el punto de partida para los nuevos investigadores que retomaron las problemáticas indoeuropeas en el siglo XX, cuando el método comparativista había caído en bastante desprestigio dentro del ámbito académico.

Los naturistas habían forzado sus interpretaciones fuera del límite metodológico, y los demás estudiosos –clasicistas, folcloristas, antropólogos, historiadores y filólogos– se fueron deslindando cada vez más de él, convenciéndose de que los postulados teóricos del comparativismo eran inadecuados para alcanzar resultados positivos. Las nuevas tendencias se concentraron en la mitología de una manera mucho más específica, intentando analizarla internamente y así resolver problemas más específicos dentro de sus propias categorías, en vez de resolver ecuaciones de parentesco.

¹⁹ Vid. Roger Caillois, *El mito y el hombre*, trad. Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 16.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Littleton, *op. cit.*, p. 36.

Sin embargo, en 1920 empieza una reacción a este rechazo, ya que resultó imposible entender una religión indoeuropea dada, sin hacer constante referencia al común de deidades, rituales y mitos que todas ellas comparten. En poco tiempo se formó una especie de Escuela Alemana Comparativista -entre los que se cuentan a Walter Otto, Hermann Gundert, Friedrich Cornelius y Franz Rolf Schröder- que partió desde el postulado de que todas estas características en común eran analizables desde el método comparativista y se podía realizar ignorando las interpretaciones ya superadas de Müller, Kuhn, y los demás integrantes de la corriente naturista.²²

Dumézil fue el principal exponente de este “neo-comparativismo” en Francia. A pesar de que pudo haberle tomado quizá una docena de años perfeccionarlo, desde 1924 estuvo trabajando constantemente y la evolución de su sistema va paralelamente de la mano con el desarrollo de este nuevo comparativismo postdecimonónico.

Sin embargo, hubo cierta tendencia dentro del comparativismo histórico que se desarrolló en los primeros años del siglo XX que terminó uniéndose a los análisis antropológicos de la escuela animista para construir un importante sector de la historia comparada de las religiones, que consistía en catalogar los fenómenos religiosos de acuerdo a una comparación que dejara entrever su mayor o menor complejidad. Sin embargo dentro de esta tendencia estaba implícita la creencia en una evolución semejante entre todos los sistemas religiosos de la humanidad, que se desarrollarían siguiendo un proceso idéntico desde el primer culto “primitivo” hasta la institucionalización definitiva de la religión. Una ejemplificación efímera de este tipo de comparativismo sería entender a la religión como el proceso perfecto del animismo hacia el monoteísmo, pasando por un *necesario* politeísmo, sin considerar el número de etapas intermedias e ignorando cualquier concepción de margen de error.

Así podemos ver que existe en esta corriente de principios del siglo XX una evidente influencia de la filosofía positivista comtiana, pues la idea de un proceso de mejora progresiva permanente es definitiva dentro de este modelo interpretativo, y si bien esta visión teológica de raíz cristiana mezclada con un racionalismo muy occidental ya no es defendible en nuestra actualidad, el método

²² *Ibidem*, pp. 34-36.

comparativo que la conllevó resulta todavía esencial para entender el desarrollo de la ciencia de las religiones a lo largo de todo el último siglo.

Como dice el especialista Meslin, toda historia de las religiones debe ser comparativa (en mayor o en menor medida, claro está), pero se deben evitar siempre las analogías superficiales y la siempre presente tentación de disolver, en las comparaciones mismas, la propia especificidad de las experiencias religiosas vividas por el hombre. “Sólo una comparación abonada por la historia y respetuosa de las originalidades permite comprender las razones de tal creación o de tales prácticas religiosas, al restituir las a la cultura en la que se manifiestan”.²³ En este caso específico, son justamente las diferencias las que marcarán o especificarán dentro de un comparativismo lleno de similitudes lo que es importantemente semejante y lo que es diferencialmente propio.²⁴

Así podemos ver en este momento frente a qué tipo de posturas se antepusieron los métodos ideados por los especialistas de la *ESF*, pero, al adentrarnos en ésta, tal vez lo más prudente sea empezar por sus antecedentes comtianos más inmediatos. A pesar de que en algún momento el eminente filósofo francés definió a la religión como una especie de estado subjetivo e irracional con manifestaciones colectivas, para la mitad de su vida había renegado de esta sencilla definición.

Ya para 1848 Comte redescubre el fenómeno religioso y lo cataloga como el primer estado del cual surgirán todas las formas posteriores de organización social.²⁵ De hecho es con Comte que podemos ver el primer intento de adaptar el análisis del fenómeno religioso a la técnica de observación de las ciencias exactas. A pesar de esto, debe decirse también que Comte nunca estableció las leyes ni bases de una sociología de las religiones formalmente hablando.²⁶ La consolidación de dicha disciplina no pasaría hasta la fundación de la *ESF* que ya mencionamos y que desarrollaremos en unos párrafos más adelante.

²³ Meslin, *op. cit.*, p. 161.

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

²⁵ Hay que recordar la ley de los tres estadios, donde Comte explica que la sociedad debe pasar por tres etapas teóricas o filosóficas distintas: 1) el estado teológico, 2) El estado metafísico y 3) el estado científico. El primero es justamente importante porque ahí es donde se genera la capacidad de generar pensamientos de complejidad notable, como la capacidad de crear y entender símbolos.

²⁶ Meslin, *op. cit.*, p. 64.

Sin embargo, resaltar la aportación de Augusto Comte para la posterior sociología de la religión nos resulta en este momento inevitable: fue el primero en concebir los alcances de la sociología como una especie de filosofía de la historia humana, y –como ya mencionamos– al pretender aplicar al examen de los hechos sociales y religiosos los métodos de las ciencias exactas, esbozó también la hipótesis de que todas las reglas de organización social tenían que encontrarse en el contenido de los fenómenos religiosos mismos, de modo que resulta imposible separar el estudio de lo religioso del de lo social, por ser cada uno de ellos coextensivo al otro.²⁷

Este último punto es sumamente importante, porque aunque hoy en día podamos rechazar por medio de otras teorías que el fenómeno religioso es el origen de todo otro tipo de manifestación social, el hecho de que se entienda a cualquier hierofanía o expresión de la religiosidad como un evento ineludiblemente social resulta de la mayor importancia no tan sólo para la *ESF*, sino para cualquier postulado contemporáneo referente a la Ciencia de las religiones en su conjunto.

Escuela Sociológica Francesa: Sociología y multidisciplinariedad.

Ahora bien, desarrollado ya el antecedente comtiano de los fundamentos de la sociología, podemos pasar a un estado posterior de nuestra investigación, para ver ahora el efecto que distintos integrantes importantes de la *ESF* tuvieron en el método de trabajo de Dumézil. Durkheim es el primero en dejar de lado las consideraciones y panoramas anteriores de Tylor, Frazer y Lang al retomar los postulados de Comte: todo fenómeno religioso es semejante a cualquier otro fenómeno social. Todo fenómeno religioso es, pues, respuesta a unas necesidades colectivas concretas, y sólo puede proceder de experiencias y de reflexiones colectivas anteriores. Es así como el origen sociológico de las nociones de *tiempo*, *espacio*, *causalidad*, -en términos ya durkheimianos- revisten de una importancia capital a esta forma específica de sociología. Es en este punto donde empieza a resultar de notable importancia el distinguir entre lo sagrado y lo profano, porque “un objeto, en cuanto tal, no es ni por esencia ni por naturaleza, sagrado. Y sólo

²⁷ *Ibidem.*

llega a serlo por obra de la proyección efectuada sobre él de una creencia en una potencia superior que le es atribuida, ya se trate de *mana, orenda o numen*".²⁸ Entendemos así, entonces, que todo objeto sagrado es, ante todo, un símbolo. De ello logramos comprender también que el problema esencial para el estudioso de la religión no es el origen de la idea de Dios, sino las realidades sociales que son simbolizadas por lo sagrado. Es un estudio, pues, basado no en Dios y su morfología, sino en el Hombre y su colectivo, los cuales son reflejados siempre en los sistemas teológicos que las sociedades mismas idean. Las teorías de Durkheim resultarán de importancia para nuestro tema principalmente por su concepto de "ideología". Específicamente refiere a una estructura intangible cultural que permea la organización social en todos sus sentidos. Si Dumézil explicará posteriormente que es esa "ideología trifuncional" lo que hace que las castas indias se hayan organizado en tres distintas representaciones sociales de las funciones está, ciertamente, tomando los postulados de Durkheim como referencia. De hecho, Dumézil expresará en sus primeras obras más completas que el rito, como una pieza inherente a cualquier sistema teológico, no es nada más que un reflejo, inconsciente o no, de esa ideología social imperante.²⁹ Sin embargo, el ritual no es más importante que otras piezas del rompecabezas cosmológico. La teología, mitología, literatura religiosa, la organización sacerdotal, así como el ya mencionado rito, todos están subordinados a algo más profundo que los liga en un todo significativo. Ese algo más profundo es la *ideología*. Dejemos que C. Scott Littleton nos de una definición más precisa, desde su acercamiento antropológico:

Una ideología inevitablemente forma el núcleo de una cultura; provee el marco de referencia para discriminar qué tipo de fenómenos pueden ser categorizados y así considerados como significativos. Es en términos de su propia ideología que una sociedad estructura sus creencias religiosas, valida su organización social, y, en general, concibe su relación con los fenómenos que la rodean.³⁰

Dentro de la semblanza de Marcel Mauss se rescata el haber profundizado más en el análisis anteriormente propuesto por su tío E. Durkheim. Mauss incluye una ya necesaria multidisciplinariedad, donde más allá del ojo meramente sociológico,

²⁸ *Ibidem*, p. 65.

²⁹ Littleton, p. 115.

³⁰ *Ibidem*, p. 227. La traducción es mía.

reúne a la etnología, la psicología y la historia dentro de un mismo estudio para proporcionar así un enfoque más completo. “La aportación de Marcel Mauss ha, pues, consistido en relacionar cada vez con mayor precisión el estudio de las creencias y de las prácticas mágico-religiosas con el de los marcos sociales que las sustentan”.³¹ Es indudable que ambos, Mauss y Durkheim, insistieron en el análisis de la totalidad de los estados de la humanidad –postura rescatada desde Comte- y buscaron deducir sus estructuras fundamentales. Meslin menciona incluso que la obra de Mauss fue revalorizada importantemente por Levi-Strauss, y “su legítima descendencia habrá que ir a buscarla en el estructuralismo, más que en una sociología de las religiones que nunca entró en sus proyectos”.³² No debe pasarse por alto el hecho de que Mauss fue mentor y posteriormente colega de Dumézil en la *École Pratique des Hautes Études*,³³ donde se cuenta que a esta relación académica se debe que nuestro autor haya adoptado *la méthode sociologique*.³⁴ Debe entenderse que fue principalmente a través de Mauss que la tradición durkheimiana permeó de manera definitiva los posteriores trabajos de Dumézil. Para las décadas de los años 30 y 40, la concepción de la religión indoeuropea como una representación funcional colectiva, así como la revaloración de la importancia social del ritual y distintas consideraciones etnológicas, se hicieron cada vez más evidentes en los textos de Dumézil.

“Por lo que respecta a la sociología de la religión, el interés de su análisis se centró particularmente en observar la función de la religión en las relaciones sociales, en el lugar y significado de ésta en la sociedad y su especificidad respecto a otros sistemas tales como el Estado, las costumbres o la moral”.³⁵ Blanca Solares afirma que dentro del modelo sociológico planteado por Durkheim, y presente en mayor o menor medida en toda la *ESF*, se peca de cierto positivismo, o alguna objetivación excesiva de la religión. Donde sólo se estudian las maneras y las partes tangibles de ella (los ritos, los movimientos, los rasgos, gestos, etc.) pero

³¹ Meslin, *op. cit.*, p. 68.

³² *Ibidem*, p. 70.

³³ *EPHE* a partir de aquí.

³⁴ Littleton, *op. cit.*, p. 39.

³⁵ Blanca Solares “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión” en *Teoría e Historia de las Religiones*, vol. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 27-52.

nunca profundiza en un análisis más hermenéutico, interpretativo de todo lo experimentable dentro del hecho religioso.³⁶

Volviendo a centrarnos en nuestro autor, veremos que 1949 es un momento clave para la evolución del método dumeziliano, y marca un momento importantísimo, tal vez el más importante, para su desarrollo historiográfico. Es admitido como catedrático en el *Collège de France* con ayuda de su cercano amigo estructuralista E. Benveniste, y así como sus condiciones laborales cambian muy positivamente, también se concretizarán sus teorías: con la publicación de *Los dioses de los indoeuropeos* (1952), Dumézil presenta una síntesis de sus trabajos anteriores, en la que la nueva orientación es ahora patente. Se favoreció la idea de una independencia de la esfera ideológica con respecto a las condicionantes sociales y, como consecuencia, un alejamiento parcial de la teoría de la ideología como reflejo de una situación social determinada. Pero, al abandonar la explicación social de los fundamentos de la ideología, no abandona la explicación sociológica ni, por supuesto, regresa al modelo lingüístico.³⁷

Se abandona, eso sí, el método de explicación causal, el explicar las cosas en su origen, que es tan querido y aferrado en la ciencia y en las humanidades, y que parte de la consideración de que conocida la causa de un hecho, el hecho está explicado. Tal como se ve críticamente en la lingüística, donde se explican las palabras por su etimología, mas no por su posición concreta en un sistema de lengua dado.

Justamente, partiendo desde las teorías anteriores de Durkheim, la aplicación de ese método que había hecho Dumézil consistía en entender la ideología como reflejo de la sociedad, concebida así como algo necesariamente anterior o primero. Pero ahora Dumézil insistirá más en los desarrollos concretos de la trifuncionalidad dentro de las realidades de los distintos pueblos indoeuropeos que la actualizan a través del tiempo en su evolución histórica. En lugar de remontarse al pasado, se insiste más en la presencia de ese pasado en la realidad histórica concreta de cada pueblo indoeuropeo.³⁸

³⁶ *Ibidem*, p. 35.

³⁷ García Quintela, pp. 28-30.

³⁸ *Ibidem*, p. 29.

Aquí es justamente donde el método de Dumézil resulta particularmente llamativo a analizarse desde la Historia. La tendencia general de nuestra disciplina es partir del hecho histórico para formular un juicio, en este sentido no puede existir una explicación histórica que no parta de la exposición del hecho o evento. En un sentido meramente teórico, lo que el historiador estudia son hechos históricos, más allá de la historia como tal. El hecho o evento histórico es, dicho de una manera estrictamente tradicional, el objeto de estudio preferido del historiador. Ahora bien, podemos ver desde antes de la última etapa de la obra de Dumézil que su método de análisis dista mucho de centrarse en un hecho histórico particular, pero no por eso deja de ser un análisis histórico en ningún momento.

En esencia, en cualquier texto dumeziliano encontraremos referencias simultáneas a distintos contextos temporales, geográficos y culturales, pero conectados siempre a través de la exposición de procesos puramente históricos. Es aquí donde podemos dilucidar la importancia en el enfoque de su método, pues si bien no representa una revolución en el modelo epistemológico *sujeto-objeto* dentro de la historia, sí elabora una alternativa al mismo.

En su caso particular, Dumézil no referiría al *hecho* como su primigenio objeto de estudio, sino más bien a la *estructura*. Estructura cultural, socioeconómica, teológica o, ¿por qué no?, una especie de manifestación colectiva sistematizada a través del tiempo que nos demuestra, en mayor o menor medida, un origen protohistórico común de ese patrón presente históricamente en distintos sistemas ideológicos, en este caso específico el indoeuropeo.

Asimismo García Quintela menciona que justo con esta percepción es que empieza una etapa de Dumézil como historiador, y él mismo lo afirma en *Mito y Epopeya*:

Dado que toda investigación precisa un domicilio honorable en la República de las Letras, tendría la audacia de solicitar para esta un lugar en el pritáneo de los historiadores, y de los historiadores de acuerdo con la definición más tradicional: los que se esfuerzan por todos los medios razonables por establecer, fechar, explicar hechos, pero que, cuando se dan cuenta que no tienen los medios precisos, rechazan el establecerlos, fecharlos o explicarlos. Es por esta doble vía, positiva y negativa, que me parece merecer este bello albergue: es cierto que los hechos que determina pertenecen a la historia de las ideas más que a la historia de los acontecimientos;

pero no deja por ello de ser historia y además ayuda a desenmascarar acontecimientos falsos aceptados con demasiada facilidad.³⁹

Pues bien estamos viendo en esta cita que los “hechos” a los que hace alusión su trabajo refieren más a estructuras de pensamiento que a eventos concretos. Es decir, en el sentido de que son producto de procesos socioculturales que se desenvuelven en la historia, ¿no son acaso las estructuras de pensamiento hechos históricos como tales también? Dumézil ya no se centrará en la revelación de ese pasado remoto, prehistórico o protohistórico, pues le es evidente ya que lo importante son los procesos, desarrollos, evoluciones y matices históricos que cada cultura genera a partir de ese mismo “origen remoto”.

Si estos últimos cambios metodológicos marcan un momento tan definitivo en la obra de Dumézil, entonces debe considerarse hacer una separación subtemática aquí, pues justo se acerca también la entrada de un nuevo enfoque interpretativo: el estructuralismo, que es justo el tema central de nuestro análisis. Hay que recordar que esta tesis intenta hacer un recuento de la obra total de Dumézil, sino más bien analizar lo que el estructuralismo como gran corriente intelectual dejó en él.

Levi-strauss y el estructuralismo.

Para adentrarnos en el estructuralismo, es necesario tener en consideración que tanto la lingüística como la antropología son ciencias del hombre, y toda cultura es en primer lugar un sistema de comunicación entre hombres. Siendo el lenguaje el sistema de comunicación por excelencia, el estructuralismo parte de la idea de que el método de la lingüística puede ser efectivamente aplicado a otras disciplinas también. Pero para adentrarnos de mejor manera en el pensamiento de Claude Levi-Strauss respecto al fenómeno religioso es necesario recordar que tanto para él como para otros estructuralistas, la diferencia entre lo real y lo imaginario es una concepción racional fundamentalmente occidental y de génesis algo tardía.

³⁹ Vid. Georges Dumézil, *Mito y Epopeya*, vol. III, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 10. // Citado en García Quintela, *op. cit.*, p. 68.

Michel Foucault –quien fuera alumno de Dumézil— incluso afirmarí­a después que tras la historia y hechos de los hombres y su racionalidad subsiste una verdadera arqueología mental.⁴⁰ En este sentido, la estructura no está de ningún lado entre lo real o lo imaginario, sino que pertenece al ámbito de lo inconsciente y, según Levi-Strauss, constituye la manifestación de una lógica elemental, original, situándose en la base misma de todo el pensamiento humano.⁴¹

Pero, por supuesto, para los estructuralistas el simbolismo es mucho más complejo que la bipolaridad real/imaginario, y los elementos a analizar no responden a una exterioridad o interioridad de lo cognoscitivo. Los elementos simbólicos que podemos encontrar en cualquier sistema mitológico no se definen nunca por sí mismos, sino por el lugar que ocupan en una estructura organizacional específica, así como las relaciones que establecen con cada otro elemento compañero. No tienen una significación intrínseca –¿cómo podrían tenerla?— y su sentido es únicamente el resultado de una combinación de esos elementos entre sí, constituyendo así una estructura de pensamiento. Se entendería de esto que la creación mítica es siempre generalizadora: combina en un orden nuevo unos elementos permanentemente invariables. No explica un estado de hecho refiriéndolo a una causa primera, ya que indica sólo los caracteres diferenciales de una especie.⁴²

Para esclarecer más este punto podemos pensar en el modelo lingüístico: el símbolo es análogo al fonema, que sólo existe en una combinación lingüística diferencial. La estructura es, entonces, un conjunto de valores simbólicos considerados en sus funciones diferenciales. Y asimismo, al ser un sistema de relaciones de diferencia, por consecuencia misma lo es también de relaciones de homologías entre elementos que no tienen por sí mismos existencia propia.

El estructuralismo aparece así, entre otras cosas, como una teoría general de la comunicación. El pensamiento straussiano podría fácilmente ser definido como el intento de fundar una ciencia exacta, un medio operatorio de entendimiento casi matemático, que aunque no refiera relaciones numéricas como tales, sí establece la multiplicidad potencial de distintas variables y que, al cambiar

⁴⁰ Vid. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1977.

⁴¹ Meslin, *op. cit.*, p. 176.

⁴² *Ibidem*, p. 185.

sus combinaciones, pueden transformar también sus significados, al más puro estilo del álgebra clásica. De hecho Levi-Strauss maneja dentro de su sistema una división del discurso mítico en elementos mínimos, *mitemas*, análogos en cierta medida a los fonemas de la lingüística. Meslin incluso utiliza la metáfora del caleidoscopio para explicar mejor el funcionamiento del aparato estructuralista: el número de elementos que ofrece es fijo, pero sus combinaciones son múltiples y variables.⁴³

Levi-Strauss afirma que los elementos del pensamiento mítico están concebidos en un punto medio entre los preceptos y los conceptos. De ello resulta que las unidades constitutivas del mito, de las cuales son posibles diferentes combinaciones, están limitadas por el hecho de estar tomadas de la propia lengua en la cual ya poseían un sentido. Se comprende así que lo propio del pensamiento mítico es la elaboración de conjuntos estructurados por medio de otro conjunto estructurado que es el lenguaje. Utiliza residuos, restos de acontecimientos, despojos y fragmentos fósiles, testimonios de la historia de una sociedad. Así, el estudio del mito se basa en analizar las estructuras fundamentales de las sociedades humanas, que gran parte de las veces están basadas en una concepción bipolar del mundo, en una estructura binaria de oposición: día/noche, hombre/mujer, derecha/izquierda, etc. Esta concepción resulta legitimada por la presencia de divinidades conformadas en parejas binarias, divinidades duales que Dumézil analizará posteriormente de manera exhaustiva dentro de los panteones indoeuropeos. Pero entonces estos esquemas binarios de oposición de conceptos, estas visiones dualistas del mundo pueden ser consideradas como una manifestación de la bipolaridad divina, ¿pero no serán, más bien, el resultado de una operación diferencial de la lógica primaria del pensamiento humano?⁴⁴

Entonces, ¿por qué resulta tan importante el estructuralismo? Podemos pensar por el enfoque de Levi-Strauss que los mitos pueden tener un significado a través de su estructura, ya que esta última refleja los elementos fundamentales de la sociedad de la que han salido, o bien actitudes y comportamientos típicos de los hombres fabricantes de ese mito. Pueden asimismo exponer las preocupaciones

⁴³ *Ibidem*, pp. 176-177.

⁴⁴ *Ibidem*, p.p 178-180.

específicamente humanas, causadas por la discordancia entre las normas socioculturales y los instintos y demandas intransigentes de la naturaleza, o bien los propios paradigmas culturales del colectivo. Pero todo esto no implica que el mito no sea portador de una significación intrínseca y que sólo pueda remitir a las costumbres y las técnicas.⁴⁵ Para Levi-Strauss el mito está compuesto por la totalidad de sus variantes y definido por el conjunto de todas las versiones existentes de él (Meslin menciona como ejemplo que dentro del análisis straussiano del mito de Edipo la interpretación de Freud tiene el mismo peso que la versión trágica de Sófocles). Al encontrar la misma validez en cada una de esas variantes, se da una supuesta autorización para realizar un análisis “pluridimensional”.

Pero es necesario introducir una reserva en este exceso metodológico. Hay que tener en cuenta los caracteres particulares del lenguaje mítico y de su transmisión por medio de tradiciones orales y poéticas que conllevan múltiples variaciones sobre un tema específico. Asimismo, estas variaciones pueden responder a un sinnúmero de estímulos— cuestiones técnicas y de estilo, enfoque e intención del autor así como su aproximación temporal— que poco o nada tienen que ver con la estructura social original. También debe mencionarse el problema con respecto del balance de validez que los distintos elementos constitutivos comparten, ya que cada detalle del mito no debe poseer un valor idéntico que le valga el honor de ser integrado en el análisis de su estructura.⁴⁶ Aquí el estructuralismo de Dumézil resuena de manera distinta, pues sus esquematizaciones nunca han sido vistas por presentar una serie de elementos de manera horizontal. En efecto, las estructuras que Dumézil siempre plantea y demuestra constan de un alto grado inherente de jerarquización. Hay elementos que indiscutiblemente presentan más importancia que otros, e incluso pueden llegar a regir hasta cierto punto el comportamiento o la significación de elementos menores. Es cierto que el punto de interés son las relaciones entre los distintos elementos, además de que la multiplicidad de las posibles combinaciones siempre está presente, pero así como se entiende hoy en día en la genética, podemos ver que para cada relación específica ahora hay también un gen (elemento o mitema

⁴⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁶ *Idem*.

en nuestro caso) dominante, que da un matiz específico al resultado final de la combinación.

Más importante todavía para nuestra crítica al método straussiano resulta el hecho de que se niegue a ver en algunas variantes la expresión misma de la evolución histórica, de la diacronía manifiesta en un cambio de costumbres que precisamente hay que justificar por el mito, siempre ignorado bajo el pretexto de que el pensamiento mítico está localizado en la sincronía,⁴⁷ en sistemas cerrados que permanecen inmutados a través de la evolución de la sociedad, como si la cultura material avanzara junto con la historia misma, pero el espíritu humano se conservara petrificado, invulnerable al resto del cambio histórico. Toda hierofanía es histórica, pues es un reflejo de la mentalidad de su tiempo y su sociedad. Prueba de ello es que el culto religioso siempre ha sufrido el paso del tiempo, y debe analizarse dentro del área de la diacronía.⁴⁸

Para complementar este análisis podemos ver la crítica que hace Eric Hobsbawm desde el materialismo histórico acerca del estructuralismo; no porque el materialismo represente un punto de interpretación indudablemente superior, sino porque su crítica hacia el método estructuralista irá aunada a una interpretación puramente histórica, que necesariamente nos acomete para nuestra mejor exposición. La importancia de muchas peculiaridades teóricas del marxismo yace en la historia, pues permite explicar –lo contrario a los modelos estructural-funcionalistas– por qué y cómo se transforman las sociedades. La inmensa fuerza de las teorías de Karl Marx siempre ha recaído en la insistencia de, sí, una estructura social, pero también en su historicidad, o, en otras palabras, su dinámica interna de cambio constante, su *dialéctica*. Podemos ver que la existencia de sistemas o estructuras sociales es un punto en común en ambas interpretaciones, pero dentro del estructuralismo tradicional este esquema se presenta como ahistórico –incluso podría decirse que anti-histórico— y entonces, el énfasis en la historia resulta tal vez más esencial que nunca antes.

Aquí es justamente donde recae la crítica de Hobsbawm al estructuralismo, pues aunque esquemáticamente se presente sofisticado y elegante, en muchos aspectos resulta estéril en la manera que puede renegar de todo sentido histórico.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 165-167.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

Puede que haya dado una alternativa liberadora al abuso de ciertas ideas decimonónicas como el evolucionismo o la obsesión con el “progreso”, pero si nos centramos en una interpretación puramente histórica nos daríamos cuenta de que es justamente de ese abuso del que nos queremos librar, no de la idea del progreso en sí. Justamente de aquí es que Hobsbawm señala:

El desacuerdo es de lo más fundamental. La mayoría de las versiones de análisis funcional-estructuralista son sincrónicas, y entre más elaboradas y sofisticadas son, más confinadas están a una estática social, en la que, si el tema es de interés para el pensador, algún elemento dinamizante debe ser introducido [...] El trayecto más sencillo para el estructuralista es omitir al cambio, y dejar la historia para alguien más, o incluso, como hicieron algunos de los primeros antropólogos británicos, negar tajantemente su relevancia.⁴⁹

Entonces el estructuralismo de corte tradicional straussiano parece ignorar a la Historia en su conjunto. Aquí el cambio histórico se reduce a una permutación en la combinación de ciertos elementos de corte arquetípico que en periodos de larga duración podrán combinarse en patrones diferentes, y en caso de que los límites así lo marquen, agotará en algún momento todas las posibles combinaciones. La metáfora que nos plantea el historiador inglés reluce de creatividad: es como si la Historia fuera el proceso de jugar todas las posibilidades de un partido de ajedrez, pero, bajo qué orden? La teoría estructuralista no contiene el mapa de juego.⁵⁰

En última instancia podemos ver que el análisis de los elementos que conforman una estructura puede proveernos de un mejor entendimiento de las conclusiones potenciales de dicha estructura, estableciendo qué es posible y qué no; partiendo del punto ya aceptado, claro, de que todo fenómeno histórico consta de un proceso y que no puede ser representado totalmente en una estructura estática. Es también posible que dicho análisis pueda darnos más precisión en los estamentos sociales con los cuales la estructura está ordenada, o mejor dicho, jerarquizada. Lo que no nos explica en ningún momento –dentro del modelo sincrónico, claro está— es cómo una sociedad primitiva llegó a ser moderna, o la

⁴⁹ Eric Hobsbawm, “What do historians owe to Karl Marx” en *On History*, New York, New Press, 1997. La traducción es mía.

⁵⁰ *Idem*.

sucesión de las formaciones socio-económicas, o, simplemente, la transición de un momento histórico a otro.

En realidad todo recae en que, así como es ya mucho mejor entendido hoy en día entre los antropólogos sociales, un modelo estructural que contempla únicamente el mantenimiento de un sistema es incompleto e inadecuado para aplicarse válidamente. Es, más bien, la existencia simultánea de todos los elementos, estabilizadores pero también los *disruptores*, los que deben ser reflejados. Sin estos últimos, la dialéctica no entra en ninguna explicación y, por lo tanto, tampoco ningún tipo de transición histórica.

Esta es no es una crítica única de Hobsbawm, pues podemos encontrarla también en el análisis de Meslin acerca del estructuralismo, y de la diferencia entre las aproximaciones de Levi-Strauss y Dumézil:

Así, pues, cada pueblo indoeuropeo ha reinterpretado en un sentido propio las estructuras fundamentales de la herencia común, en su realización de un destino particular, es decir, de una historia colectiva original. Es fácil comprender en qué medida el método seguido por Dumézil, siempre pendiente de mantenerse en la diacronía, puede enriquecer la Historia, pero también cuánto difiere de otros estructuralismos como el de Levi-Strauss.⁵¹

Con todo lo expuesto anteriormente no queda opción más que la reflexión acerca de si el análisis estructural no reduce, en proporciones importantes, el valor del pensamiento mítico. La esencia misma del análisis estructural se basa en la construcción de modelos abstractos obtenidos por la descomposición artificial del objeto estudiado, y después por su reconstrucción en términos de propiedades esencialmente relacionales.⁵² Veamos algunas observaciones que rescatan puntos finales de la interpretación de Meslin acerca de la obra de Levi-Strauss, pero que están desarrolladas más a manera de reflexiones provisionales que como conclusiones:

- 1) Epistemológicamente, el objeto de estudio del estructuralismo es una totalidad, definida por una serie de oposiciones de contrarios. Esta estructura de binarios no es más que la reducción de una sociedad o su "ideología" a un particular objeto de estudio que quepa dentro de las consideraciones epistemológicas del

⁵¹ Meslin, *op. cit.*, p. 167.

⁵² *Ibidem*, p. 184.

estructuralismo. Pero a partir de esta simple reducción de la mentalidad estructuralista, podemos entonces pensar que el espíritu humano está “encadenado” de tal manera?⁵³ Para Levi-Strauss la significación última de los mitos consiste en reflejar algo en relación con el “espíritu”, pero si Levi-Strauss da una explicación tan teórica, ¿no será porque parte del a priori de que la estructura mítica es idéntica a la del espíritu humano, la cual según él es invariable? Todas estas consideraciones parten del punto de vista estructuralista de considerar al “espíritu” como una categoría válida, tal vez incluso una de las razones por las que hoy en día el estructuralismo es considerado como una corriente interpretativa obsoleta.

2) ¿Son válidos los materiales sobre los que el análisis estructuralista basa su teoría explicativa del funcionamiento del espíritu humano? Ya hablamos un poco acerca de la discordancia entre el choque de versiones totalmente dispares de un mismo mito. Pero esta vez nos referimos a algo distinto: ¿Hasta qué punto se puede salir de la diacronía evidente en algunos casos para situarse tranquilamente en una sincronía completa como un observador externo? La gestión científica justifica que el estructuralismo se interese en la sincronía desde el momento en que éste cree poder captarla. Es aquí donde reside la oposición entre su método y el de la Historia. La antropología y la historia son ambas ciencias que estudian la alteridad en las distintas manifestaciones del hombre, pero la historia estudia esta diversidad en el tiempo, mientras que este tipo de análisis antropológico se sitúa en estadios cerrados de perpetua sincronidad cultural. Estamos viendo entonces que Levi-Strauss se opone en su momento a esa concepción acumulativa de la historia de corte hegeliano, negándose a interesarse en la evolución del espíritu humano a través de la variedad de las formas sociales. La idea de la multigénesis resulta rechazada así por el pensamiento antropológico straussiano. Dentro de esta concepción, ninguna cultura, pueblo, colectivo o incluso individualidad crea de manera absoluta, pues toda creación cultural sólo es definida por el grado de combinación entre un número indeterminado –pero supuestamente finito– de distintos elementos arquetípicos que conforman todo el imaginario del espíritu humano, relacionados y combinados en distintos sistemas, como el mitológico.

⁵³ *Ibidem*, p. 194.

Si los elementos son los mismos para todos, antiguos, modernos, primitivos y civilizados, haría falta entonces alcanzar la estructura inconsciente, subyacente en cada institución o en cada contenido, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones. “Su originalidad reposa en el hecho de haber realizado tal tipo de combinación, y no otro. De ello se deduce que la antropología estructural no tiene otra razón de ser que la de establecer el repertorio ideal de las combinaciones posibles y buscar las leyes que rigen dichas combinaciones”.⁵⁴ Es justamente lo que Dumézil intenta hacer dentro del panorama indoeuropeo con su esquema comparativo: encontrar patrones culturales de significación, que a la larga resulten válidos para todo un conjunto de imaginarios compartidos. No se ignora en ningún momento la cierta incredulidad, o la excesiva ambición, que este tipo de planteamiento representa para nuestra época presente, tan variada en decepciones ideológicas e inestable por la hipersubjetividad del agnosticismo postmoderno, llena de incertidumbres y verdades subjetivas. Sólo no debemos ignorar la importancia que estas ambiciones intelectuales representaron en su momento para el mejor entendimiento del fenómeno religioso, ejemplificado todo en este caso en su manifestación indoeuropea.

El método de Dumézil y la Historia.

Las fuentes de comparación utilizadas por Dumézil son varias. Gracias a su excepcional formación conocía gran cantidad de lenguas y sus literaturas tradicionales, pero la amplitud de su comparativismo a lo largo de toda su obra está enfocado principalmente en cuatro áreas indoeuropeas específicas: 1. La india védica, con prolongaciones posteriores y muy comúnmente tratada en conjunto con el mundo iranio de los escitas y sus descendientes los osetas; este tratamiento en conjunto remite constantemente a la primitiva comunidad *indoirania*. 2. El mundo germánico ilustrado a través de las fuentes medievales escandinavas, ya fueran éstas escritas en lenguas locales o en latín, 3. Roma hasta la época augustea,

⁵⁴ *Ibidem*, p. 195.

y 4. El ciclo de los nartas en lengua oseta, incluyendo las variantes de los hablantes de otras lenguas de la región.⁵⁵

Como puede verse, los casos de la mitología griega y céltica, así como el análisis del mundo báltico y eslavo, tienen una presencia apenas anecdótica dentro de todo el corpus de la obra dumeziliana. Las comparaciones sociales o la mención de la jerarquía teológica de distintos dioses pueden ser ocasionalmente expuestas, pero el análisis de sus literaturas no reciben el mismo tratamiento que las enumeradas anteriormente.

Cada especialista que ha estudiado a Dumézil le da su propia interpretación intelectual, matizándolo particularmente con la disciplina académica que a cada quién le interesa más. Si revisamos detenidamente el análisis del especialista americano C. S. Littleton veremos que para él Dumézil representa el máximo exponente del método comparativista dentro del rubro de las mitologías, justamente porque se deslinda del carácter excesivamente técnico de la filología clásica. Littleton encuentra en la innegable multidisciplinariedad de Dumézil su aspecto más llamativo, y le da un gran énfasis a sus aportaciones dentro del campo de la antropología social, pues es justamente esa su formación.⁵⁶ Tenemos entonces como un hecho innegable algo que varios profesionales de las ideas que han trabajado la obra de Dumézil también han notado y resaltado: el método comparatista dumeziliano tiene un innegable carácter de multidisciplinariedad, que como también nos mostró García Quintela con su segura interpretación de Dumézil como historiador, es visible dentro de todos los tintes de análisis sociológicos, antropológicos, filológicos o históricos que se pueden hacer a la obra dumeziliana. La categoría de lingüística se intenta evitar en estos juicios, pues un vistazo más profundo nos dejaría ver de inmediato que, aunque pueda ser el cimiento de donde surgen las investigaciones e interpretaciones posteriores, justo como la de Dumézil, representa un método cerrado y algo inflexible para otros grandes exponentes del análisis de la Ciencia Social, y es justamente contra ese formalismo que la Nueva Mitología Comparada se propondrá. Hay que pensar que la lingüística es considerada una ciencia exacta, y por lo tanto no cede espacio a la

⁵⁵ García Quintela, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁶ C. Scott Littleton, *op. cit.*, p. vii-ix.

subjetividad de argumentos o a la interpretación de datos obtenidos por métodos externos.

Entrenado por el gran francés indoeuropeísta Antoine Meillet e influenciado por el método sociológico de Durkheim y Marcel Mauss, entre otros, quienes a principios del siglo XX se estaban esforzando por diseñar un aproximamiento al estudio funcional de la religión primitiva, Dumézil desarrolló un aproximamiento único hacia la mitología comparada. Al agregar nuevas dimensiones observables funcionalmente orientadas al tradicional estudio comparativo del mito, el folclor y el ritual de las antiguas culturas indoeuropeas, forjó una nueva concepción acerca de la relación existente entre lenguaje, mito y organización social.⁵⁷ Tanto Littleton como García Quintela intentan demostrarnos que esta concepción generada a través de su enfoque tiene suma importancia, no sólo para la Historia y la Antropología, sino para todas las Ciencias Sociales en general. Su historiografía, por aterrizarlo en términos más concretos para nuestra área de estudio, es de tal importancia que aunque un estudioso del fenómeno indoeuropeo rechazara las especificidades de las interpretaciones de Dumézil, su postura tendría que partir aún así de las mismas bases fundamentales, retomadas en cierta medida necesaria de los escritos de nuestro autor francés.

Es importante tener en consideración que a lo largo de este trabajo se piensa ya establecido el hecho de que Dumézil es un estructuralista. Aunque él nunca se haya mostrado tan abiertamente como tal, incluso el eminente Claude Levi-Strauss lo considera así.⁵⁸

Debe especificarse, también, que existe una diferencia fundamental entre el uso aceptado en USA, Inglaterra y Francia del término de “función”, y el uso de Dumézil. No se refiere al estrato social que especifica, ni a la representación innegable de ciertos dioses específicos, o las relaciones entre éstos. Se refiere más bien a la reciprocidad y a la relación bivalente entre una función (I, II o III) y cualquier fenómeno perteneciente a ésta; así como a la relación simultánea que existe en todo momento entre las tres funciones al mismo tiempo.⁵⁹

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Claude Levi-Strauss, “Social Structure” en *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 535.

⁵⁹ Littleton, *op. cit.*, p. 5.

Un punto a resaltar en este momento, ya que se habló tanto del comparativismo como del estructuralismo, son los posibles abusos por parte de los autores que estas aproximaciones pueden o no conllevar. Dumézil mismo siempre mantuvo que sus resultados –y los de sus colegas estructuralistas- nunca fueron matizados al seleccionar específicamente alguna fuente de información frente a otra. Es una manera de decir que el método estructuralista no es –o, más bien, no debe ser- selectivo en la información que analiza para realizar sus investigaciones. Como científicos, consideran que están sencillamente descubriendo una estructura de entrada ya existente en todo el corpus de mitos, ritos y patrones sociales documentados que son estudiados en distintos casos históricos de Europa y Asia. Sin embargo, no sobra preguntarnos hasta qué punto esto puede ser verdad. El tipo de información que debe analizarse no es de la misma naturaleza que aquellos objetos de estudio de las ciencias exactas. Todo mitologista, sin importar lo empírico de sus métodos escogidos, debe darse a la tarea de interpretar toda la variedad de símbolos e ideas que están plasmados en un sistema de pensamiento religioso. Dumézil y varios de estos especialistas, en su afán por validar sus propios resultados, han sido más de una vez fuertemente criticados por forzar los límites interpretativos que su método permite.⁶⁰

Adelantándonos un poco a un tema que se tocará posteriormente en los capítulos de esta tesis, podemos observar que en su etapa de más apego con la *ESF*, y particularmente las teorías de Durkheim, Dumézil manejó permanentemente la idea de que las tres funciones –ese aspecto estructural inherente al sistema religioso indoeuropeo- son nada más y nada menos que una manifestación de la ideología social imperante, esta última derivada en gran medida de la naturaleza de una organización social protoindoeuropea, y común de trasfondo para todas las culturas hereditarias. Esta idea tiene, por supuesto, varias ramificaciones teóricas bastante más complejas, pero en esencia vislumbra de manera sumamente importante un panorama muy llamativo, no sólo para los interesados de las problemáticas de índole indoeuropeo, sino también para cualquier investigador o estudiante interesado en la relación entre cultura, historia y lenguaje. La idea de que existe una relación inherente entre la estructura del lenguaje y la forma de la ideología fue desarrollada en un primer momento desde mucho antes por el

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 66-67.

filólogo pionero Wilhelm von Humboldt.⁶¹ Pero fue a través de los postulados de Dumézil que podemos llegar a la confirmación de esa misma idea: la ideología social, junto con sus representaciones, es expuesta a los mismos procesos históricos que el lenguaje. El hecho de que ambas, ideología social y lenguaje, presenten regularidades análogas en su proceso histórico de cambio después de la separación de la comunidad protoindoeuropea original puede resultar ser la aportación más importante de Georges Dumézil al conjunto de las Ciencias Sociales.

En 1949 Dumézil empieza un largo proceso de síntesis de su propia obra. Al unir y complementar sus ideas de ideología y de sistema, nuestro autor toca varios temas desde perspectivas múltiples, además de que si consideramos la gran influencia que tuvo en otros investigadores contemporáneos es fácil entender por qué a esta etapa de su historiografía se le suele llamar la “etapa floreciente”. A pesar de que en sus trabajos empieza a analizar aspectos cada vez más específicos, Dumézil nunca pierde la perspectiva de su objetivo central, siempre presente e igual en toda su obra madura, que es llegar a un profundo entendimiento de la naturaleza del mito, la sociedad y la ideología indoeuropeas.⁶²

Podemos concluir entonces que la etapa floreciente estuvo marcada por dos tendencias complementarias: una direccionada hacia la síntesis de los postulados referentes a la ideología, y otra hacia la detallada investigación de problemáticas muy específicas, prácticamente monográficas.⁶³ Es justamente esta fase y sus detalles, así como sus relaciones en concreto con el método estructuralista lo que se desarrollará en los capítulos posteriores de esta tesis.

Debe enfatizarse que el método dumeziliano es, en sí, tan único como la misma ideología trifuncional que demostró existir. Al combinar los fundamentos de la sociología durkheimiana con los métodos y postulados de la lingüística histórica, este enfoque puede haber tenido implicaciones importantes para el estudio de la relación entre el lenguaje y la cultura. La ideología de una cultura específica otorgará el marco de referencia bajo el cual los fenómenos son catalogados. Es dentro de los límites culturales de este núcleo ideológico que una

⁶¹ Vid. Wilhelm von Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Península, 1991, 163 p.

⁶² C. Scott Littleton, *op. cit.* p. 138-139.

⁶³ *Idem.*

sociedad estructura sus creencias religiosas, valida su organización social y, en general, se relaciona con los fenómenos que la rodean.⁶⁴

La evidencia de que las antiguas culturas indoeuropeas compartieran una ideología cultural común, paralelamente a unas formas lingüísticas determinadas, da a interpretar que, de hecho, sí existe una relación intrínseca entre la ideología y el lenguaje, y que este tipo de conexión persiste a través del tiempo, haciendo que ambas hayan evolucionado paralelamente. Así como los idiomas hereditarios divergen de una construcción unitaria anterior –el protoindoeuropeo–, la ideología ancestral original también divergirá en distintas aplicaciones de la mentalidad. Y ese no es el límite de este enfoque, pues permitiría con más desarrollo reconstruir los protofonemas, morfemas y patrones sintácticos de ese “protolenguaje” a través de la aplicación del método comparativo, y, así como consideramos a Dumézil uno de los pioneros más importantes, también podemos reconstruir el carácter de esa *protoideología*.⁶⁵

Sin embargo, antes de adentrarnos en el postulado más reconocido de Dumézil –la teoría de las tres funciones– debemos aclarar la semántica que esta función ideológica jugó en los objetivos de nuestro autor. Daniel Dubuisson, uno de los estudiosos más prolíficos de las teorías dumezilianas, afirma que muy prontamente la idea de una correlación entre ideología y sociedad –que él nombra *mirror-image*⁶⁶– presentó dificultades metodológicas graves. La posibilidad de demostrar válidamente una simetría entre ambas resultó cerca de lo imposible, por lo que las nociones de ideología dentro de los esquemas dumezilianos se quedaron siempre en “inclinaciones inocentes”, manejando el concepto de ideología únicamente en sus bases teóricas más sencillas y concibiendo abiertamente que en su sentido funcional conforma una supuesta *Weltanschauung* total, compartida por todos los miembros de una comunidad. “Llamo ideología al inventario de ideas guía que gobiernan el pensamiento y conducta de una

⁶⁴*Ibidem*, p. 227. Littleton afirma que esta concepción de ideología es recurrentemente utilizada en la antropología bajo el término de *world view* o *Weltanschauung*, “visión del mundo” en ambos casos.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 228.

⁶⁶ Dubuisson, “The notion of ideology in the work of Georges Dumézil: A contribution to a Dumézilian epistemology” en *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XXI, núm. 3, Gran Bretaña, 1990, pp. 269-278.

sociedad, y que, por supuesto, no implica ninguna organización particular de la mente, cualquier cosa que eso sea".⁶⁷ Dejemos que una cita del mismo Dubuisson cierre la discusión de este punto específico:

Desde el momento en el que entendió que la ideología de las tres funciones en efecto expresaba una estructura compleja y original, conformada por unidades que eran heterogéneas, pero aun comparable en distancias alejadas y grandes periodos, esta ideología adquirió su propia evidencia específica, y relegó la pregunta esencial de su origen a una posición de importancia secundaria. Independientemente de si esta evidencia es suficiente por sí misma y se prueba convincente, o de si tuviéramos que reabrir la pregunta de ese problema doble sobre el origen y la funcionalidad, el monumental e incansablemente trabajado dossier que nos lega Georges Dumézil se mantendrá como el centro del debate y de nuestra futura investigación.⁶⁸

Dumézil demostró la evidencia de un sistema de tres funciones que existió tanto en Islandia como en el valle del Ganges desde hace por lo menos unos 3500 años y que todavía podía vislumbrarse en el siglo XIX. Todo esto lo llevó a admitir que la durabilidad de dicho sistema de pensamiento requirió de una habilidad perpetuada a través de la tradición textual, aunque por mucho tiempo fue incluso transmitida puramente de manera oral. Fue justamente esta tradición escrita, desarrollada a través de narraciones cuasi-literarias, fórmulas jurídicas o procedimientos rituales, que hizo posible al sistema ser mantenido en la memoria del ser humano por tanto tiempo.

Es justo así que entendemos que para hablar de una ideología, debe existir al mismo tiempo un esquema lo suficientemente abstracto que pueda manifestarse en géneros ampliamente diferentes (jurisdicción, teología, ritual, literatura) y sin embargo estar conjuntados de cierta forma que la homología de sus diferentes formas de expresión permanezca en el imaginario consciente y pueda ser retransmitido, sin importar el medio.⁶⁹

⁶⁷ Citado en Dubuisson, *ibidem*. La traducción es mía. La cita original puede encontrarse en Dumézil, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, París, Gallimard, 1985, p. 312.

⁶⁸ *Ibidem*, *loc. cit.* p. 277-278. La traducción es mía.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 277.

CAPÍTULO II : LA TEORÍA DE LAS TRES FUNCIONES

Una vez localizadas las principales influencias de las líneas de investigación de Dumézil, proseguiremos en este capítulo a tratar de descifrar las peripecias más profundas de su herramienta de trabajo más utilizada, que es también retomada por otros autores: la Teoría de las Tres Funciones. Primeramente haremos un recuento expositivo de en qué consiste dicha teoría, intentando agotar las explicaciones teóricas que nuestro autor legó en distintos textos, revisando cada una de las tres funciones por separado y haciendo comparaciones entre ellas cuando sea necesario. Al mismo tiempo iremos analizando la flexibilidad de dicha teoría, viendo la variabilidad que tanto Dumézil como otros especialistas recalcan en distintos casos específicos, pues si de algo estaremos seguros al final de la exposición será del hecho de que la teoría trifuncional no es de manera alguna una estructura de pensamiento estática e invariable, sino que cada caso concreto la obligará a adaptarse a su propia historicidad. Después, ya que esté agotada dicha exposición primigenia, entraremos en el debate de sus ventajas y desventajas utilizando artículos y críticas de otros autores, tanto admiradores y reproductores del esquema como los más arduos detractores. Es decir, profundizaremos sobre la crítica que se ha hecho a la teoría de las tres funciones, y por lo tanto a la obra general dumeziliana.

Si hablamos de la teoría trifuncional y quisiéramos ejemplificarla, es recomendable remitirnos primeramente al panteón védico, para de ahí partir a las demás aplicaciones estructurales de la trifuncionalidad en los demás sistemas teológicos indoeuropeos. Al revisar la obra de Dumézil, resulta claro que el panteón védico tiene un tratamiento especial, y en ciertos aspectos más detallado, por lo menos en cuanto a la temática específica de las tres funciones se refiere. Puede que no sea la cultura con más páginas dedicadas en su *corpus* total, –ese lugar quedaría reservado para la Roma augustea– pero sí resulta claro que fue la exposición más acabada en cuanto a una esquematización precisa de las tres funciones, y es el más claro ejemplo del impacto perceptible que éstas juegan en la organización de una sociedad.

Esto resulta importante de mencionar pues será justo en su esquematización del panteón védico donde Dumézil encuentra el concepto bipolar de *Mitra-Varuna*, en su libro homólogo de 1940. Aquí reclama que la representación de la primera función siempre constará de dos figuras opuestas, pero complementarias: una paciente, que evoca la noción del contrato jurídico, y otra iracunda que conlleva ella misma el “vínculo”. Posteriormente esta representación dual de la función soberana será trazada en otros panteones indoeuropeos. Pero tal vez lo más importante a resaltar no es la jerarquización de la primera función sobre las otras, sino el hecho de que todas las funciones dentro del espectro del trifuncionalismo se explican en mayor o menor medida por relaciones duales. Además de la ya mencionada primera función, la tercera tendrá el carácter dual más evidente, pero incluso en las divinidades y personajes representativos de la segunda función, siempre ilustrados como guerreros solitarios, presentarán colaboraciones particulares con cada una de las otras funciones, además de estar acompañados comúnmente por algún “dios menor”.

En este sentido vemos el gran carácter de esquematización, de estructuralismo a fin de cuentas, que presenta el método de Dumézil. Pues no se concentrará únicamente en la totalidad del esquema, sino que, al contrario, resaltarán la importancia que cada elemento juega por sí mismo dentro de este complejo engranaje conceptual, y la definición precisa de cada uno de estos componentes sólo será revelada en cuanto a su relación con las otras piezas elementales. Este es un principio estructuralista por excelencia, y a lo largo de este capítulo veremos de qué manera está representado en la teoría más importante de nuestro autor revisado.

Primera función: La pareja soberana y el principio de dualidad

En la discusión acerca del carácter universal o regional de la tripartición divina, la bipartición de la primera función juega un papel importante, mayoritariamente trabajada en el concepto de *Mitra-Varuna*. Dumézil utiliza esta dupla conceptual a lo largo de toda su obra para expresar constantemente que la primera función está habitada por dos ocupantes. Esta función suele atraer pares, como lo son en sus ejemplos más claros *Mitra* y *Varuna*, *Numa* y *Rómulo*, o *Tyr* y

Odín. Esto fue desarrollado *in extenso* en una serie de lecciones académicas dictadas entre 1938 y 1939, hoy en día publicadas como libro bajo el nombre justamente de *Mitra-Varuna*, que consta de ensayos sobre las representaciones duales indoeuropeas de la soberanía, los dioses principales de cada panteón. Estructuralmente hablando, estas parejas soberanas mantienen un carácter complementario, dual, pero la complejidad radica en indicar precisamente dónde se encuentra esta oposición. ¿En qué radica la particularidad de este tipo de par? Podemos pensar en otras dualidades teológicas del mundo, y veríamos que hay diferencias fundamentales. Si ponemos como ejemplo momentáneo la oposición complementaria taoísta del Yin y el Yang, sabríamos que no hay una analogía precisa entre ambos tipos de pareja, pues a la oriental se le pueden asociar un sinnúmero de aspectos más cotidianos, como oposiciones morales o de género sexual, por decir algo. La semejanza entre ambos conceptos no es equilibrada, pues en el caso oriental es una bipartición total del mundo, y en el indoeuropeo sólo representa una parte de la realidad configurada por la primera función.⁷⁰ La oposición *Yin-Yang* es inclusiva, es un principio de clasificación general que puede referir a distintos aspectos sociales, culturales, artísticos, etc. El *Mitra-Varuna* que conceptualiza Dumézil es una pareja de elementos contrastantes exclusivamente dentro del dominio de la soberanía y la administración de lo sagrado.

En realidad Dumézil ya había desarrollado algunos modelos bipartitas indoeuropeos antes de ubicar el concepto específicamente en las parejas soberanas. Desde muy temprano trabajó Dumézil con conceptos pares, que de alguna manera la significación de cada uno de éstos se alimenta cuando se compara. Sus primeras tentativas se consagraron a cuatro problemas antiguos, los que dimanaban, desde hacía un siglo atrás, del establecimiento de las parejas de palabras: *ambrosía-amrta* (1924), *Centauro-Gandharva* (1929), *Urano-Varuna* (1934) y *flamen-brahman* (1935).⁷¹ En su tesis doctoral de 1929, *Le problème des Centaurs*⁷², había llegado a la conclusión de que en distintas culturas había una relación dual perceptible en las festividades carnales de fin de año, donde se

⁷⁰ Wouter Belier, "The First Function" en *Indo-European religion after Dumézil*, ed. Edgar Polomé, *Journal of Indo-European Studies* no. 16, Institute for the Study of Man, 1996. p. 42-43.

⁷¹ Dumézil, *Mito y Epopeya*, t. I, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 11.

⁷² *Le Problème des Centaurs, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Gallimard, 1929.

establecía un *interregnum* moral momentáneo, dominado, según fuera el caso, por los Gandharvas, Godys, etc. El resto del año se seguía el código ortodoxo establecido por los brahmanes y los flamines. De hecho, para *Flamen-Brahman* (1935) ya había conceptualizado a la soberanía divina como un aspecto indoeuropeo de dos caras, y que podía incluso ser apreciado en distintas manifestaciones de instituciones públicas, como lo eran por ejemplo el *rex* y el *flamen* en el caso romano. Podemos ver entonces que la bipartición fue trabajada bastante antes por Dumézil, y el concepto de Mitra-Varuna, y la posterior bipartición soberana indoeuropea, se fueron construyendo poco a poco desde estos trabajos tempranos. De hecho la influencia más directa para nuestro autor de estas interpretaciones duales se encuentra en trabajos anteriores de Frazer, en su interpretación de la pareja *raj-brahman*.⁷³ Después se trató el tema de una especie de dualidad indoeuropea conjuntando estas conclusiones ya mencionadas, pero con el tiempo las primeras teorías empezaron a perder fuerza y el concepto de soberanía se convertiría en uno de los puntos expositivos más recurridos por nuestro autor, que cimentaría las bases bajo las cuales fue posteriormente construida la Teoría de las Tres Funciones.

Pero veremos que este dualismo, contrastante y complementario a la vez, no será exclusivo de la primera función. Patxi Lanceros, en su *Interpretación de la mitología nórdica*, explica que la guerra entre ases y vanes refiere a una polaridad simbólica que es común a varias mitologías y religiones. Esta dualidad se expresa fundamentalmente en las oposiciones *luz/tinieblas* o *cielo/tierra*. Cada uno de los dominios instaurados por la escisión inicial configura un tejido simbólico, un marco categorial y un conjunto de acciones asociadas.⁷⁴ Sin una pretensión de exhaustividad, Lanceros propone una precisa simplificación en las secuencias *luz-cielo-sol-día-padre-dominio* y *oscuridad-tierra-luna-noche-madre-fecundidad*,⁷⁵ representativas éstas de los dos polos simbólicos constitutivos de la estructura mitológica. Lanceros mismo insistirá en el hecho de que el pensamiento mítico-religioso no se reduce a una estructura fija, estática y cerrada, sino que se elabora dinámicamente. En una simplificación estructuralista afirma que la diferencia

⁷³ Belier, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴ Patxi Lanceros, *El destino de los dioses: Interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, Trotta, p. 24.

⁷⁵ *ibidem*, p. 25.

entre las distintas mitologías o religiones radica fundamentalmente en el tipo de relación que se establece con cada polo de la escisión, así como los privilegios y acentos que otorgan a cada uno de los dos ámbitos en tensión.

Cabe mencionar rápidamente que la función soberana es la más compleja, pues no está únicamente constituida por la pareja soberana principal, sino que también se le atribuye una pareja secundaria, menor en jerarquía pero igualmente presente en la representación teológica completa. Dumézil los catalogó como los dioses soberanos menores, y el mejor ejemplo es, nuevamente, el del caso védico de Aryaman y Bhaga. La fórmula de la soberanía es enteramente binaria: una pareja soberana menor adjuntada a Mitra (Aryaman y Bhaga) y otra correspondiente a Varuna (Daksa y Amsa). Esta segunda pareja apenas y aparece fuera de la lista de Aditya y su rastro es imperceptible después de las reformas zoroástricas, así que Dumézil trabajó exclusivamente con Aryaman y Bhaga como la representación de la soberanía menor. Ambos dioses menores actúan en correspondencia al campo funcional mitraíco, es decir, bajo la representación del consenso y el pacto. Simplificadamente podemos decir que Aryaman patrocina los matrimonios, y, por lo tanto, las alianzas que se establecen entre las familias en cuestión, así como el cambio de estatuto legal que sucede en la recién casada, es decir, preside los lazos que mantienen la cohesión entre distintos grupos. Por lo que respecta a Bhaga, se relaciona a menudo con la abundancia y la distribución de bienes que dichos pactos establecen, y como será algo distintivo de su función, también representa la fecundidad, esencia útil del matrimonio en cuestión, pues vela por la distribución de los bienes.⁷⁶

Adentrémonos un poco más en la cuestión de la dualidad indoeuropea y veremos que sus aplicaciones no se limitan a la primera función. De hecho, como lo veremos mejor desarrollado en los siguientes subcapítulos, cada función presentará una forma particular de dualismo funcional. Conforme se fue desarrollando la teoría, Dumézil encontró otros casos concretos de dualidad. Ahora la segunda función constaba de una bipartición también, primeramente localizada en la oposición Indra-Vayu, que fue creciendo en importancia. Su interpretación del *Mahabharata* lo proveyó de, no uno, sino dos representantes de

⁷⁶ Georges Dumézil, *op. cit.*, pp. 136-137.

la segunda función: el impulsivo e iracundo Bhima —casualmente hijo de Vayu— y el cortés y paciente Arjuna. Llegamos aquí a un punto interesante, pues Indra puede ser emparejado con varios otros dioses. Esto será un caso estandarizado en las oposiciones complementarias dentro de la segunda función, por lo que su carácter estructural será menos evidente que el de la función soberana, pero no por ello improvisado, pues es una característica presente también en otras mitologías. La explicación diferencial de caracteres, esa oposición y complementariedad de lo iracundo y brutal con lo cortés y paciente puede verse en otras parejas divinas también. Heracles y Aquiles son un ejemplo de ello. También, en el material germánico, donde hay una evidente invasión ideológica de la segunda función en la primera, llamada por Dumézil como un *glissement guerrier*, Odín es no sólo el dios soberano sino también una especie de dios guerrero. Varios héroes están asociados a él, como Sigurd o Helgi. Thor, por su parte, cuenta a Starkadr entre sus favoritos. Estos héroes están opuestos a sus dioses en la misma manera que lo están Indra y Vayu. Las características de esta oposición, ya explicadas también parcialmente en el esquema de Lanceros, eran claramente visibles desde la identificación original de Mitra y Varuna.

La bipartición complementaria es también perceptible en la tercera función, aún más claramente que en la segunda, pues no es arbitrario que la función agrícola esté conformada en todos los casos por una pareja, muchas veces incluso de gemelos. Los Ashvin védicos son el ejemplo indoeuropeo por excelencia, incluso posteriormente retratados como los héroes Nakula y Sahadeva en el Mahabharata. Los germánicos Frey y Freya, también representados más tradicionalmente como Freyr y Njördhr muestran la extensión de esta complementariedad. Belier incluso menciona que esta particular bipartición de la tercera función puede visualizarse en el caso griego de Cástor y Pólux, al uno ser hijo de un mortal y el otro de Zeus;⁷⁷ el primero muere miserablemente, mientras que su hermano es invitado por Zeus a residir en el Olimpo bajo el derecho de dioses. Recordemos que Rómulo y Remo presentan una distinción similar entre ellos, pues uno muere sin honor y el otro regresa personificado como el dios Quirino después de su muerte. La misma

⁷⁷ Wouter Belier, *Decayed Gods: origin and development of Georges Dumézil's "Idéologie tripartite"*, Leiden, Brill, 1991, p. 156.

oposición es visible en los Nasatyas, los cuales tal vez sean la manifestación más clara del binomio cielo-tierra expuesto ya a través de las palabras de Lanceros.

Podemos concluir de esto que el concepto de Mitra-Varuna es importante porque demuestra la particular dualidad indoeuropea como ningún otro, y al especificar los detalles más concretos, también es una prueba de la naturaleza no universal de la tripartición indoeuropea. Como ya se vio rápidamente, es importantísimo resaltar también que los términos de oposición y complementariedad expuestos desde el inicio de la teoría trifuncional en la figura de los dioses soberanos resultaron también ser aplicables a ciertas divisiones entre las otras dos funciones.

Esta bipartición soberana podemos verla claramente en los panteones védico y germánico, mientras que en Roma tenemos que buscarla en su historiografía más temprana, en la pareja Rómulo-Numa. Recordemos que en estos binomios puede hablarse de un polo “abogado”, preocupado por los contratos y convenciones sociales, la legalidad y el poder de la palabra; y de otro, “salvaje”, impulsivo e iracundo. Al hacer este balance dentro de las parejas soberanas, se percibió una bipartición paralela, ya no como un concepto abstracto, sino manifestada simbólicamente en dos tipos de mutilaciones. El dios abogado es manco (“*le manchot*”), mientras que la divinidad salvaje es tuerta (“*le borgne*”). En sus investigaciones se encontró suficiente material para llegar a diversas interpretaciones. Las más constantemente trabajadas, y que a su manera exponían mejor el problema fueron dos: Mucio Scaveola y Horacio Cocles en la historiografía romana; y Tyr y Odín en la mitología escandinava. Vemos en estos casos dos tipos de bipartición: tanto la complementariedad soberana como el binomio del manco y el tuerto. La pareja Odín-Tyr resulta de particular importancia, pues presenta ambos fenómenos estructurales, pero sufre de sus propias especificidades. Si vemos las características generales de ambos miembros del binomio soberano arquetípico Mitra-Varuna, es muy evidente que el vínculo entre ambas divinidades se manifiesta en sus textos sagrados, al ser mencionadas en conjunto seguidamente, de una manera notablemente sistemática. Este tipo de conexión estructural no es evidente en el caso de Odín y Tyr, además que si bien es clara la equivalencia de simbolismos entre Odín y Varuna (iracundo, mágico, brutal),

varios especialistas reclamarán que no lo es tanto entre Tyr y los caracteres cordiales y justiciosos de Mitra.⁷⁸ ¿Cómo es, entonces, que llegó Dumézil a la conclusión de trabajar un vínculo simbólico entre Tyr y Mitra?

Odín y Varuna son magos que *vinculan*, así como también son dioses con claras preferencias por la elite guerrera. Claro que presentan diferencias, pero pueden ser explicadas, la principal es su relación con la segunda función. Odín opera desde ésta, mientras Varuna lo hace desde afuera. Esto puede explicarse dado a ese matiz del *glissement militaire* dentro de la teología escandinava, ya expuesto anteriormente. Ese mismo matiz militar es justamente lo que hace que Tyr sea considerado Marte en su *interpretatio romana*. La verdad es que el material germánico no deja entrever transparentemente una oposición conceptual entre Odín y otra deidad. Inicialmente Dumézil consideró a Mithotyn y Ullr como el complemento del dios mago, basándose en dos leyendas transmitidas por Saxo Gramático.⁷⁹ Al no encontrar una conclusión epistemológica favorable, Dumézil optó por otra variante, pues ya otros investigadores habían identificado similitudes entre Ullr y Tyr con anterioridad. Como el representante de la organización política germánica *Thing*, Tyr fue un pináculo jurídico del poder, en contraste con el mágico y militarizado Odín. La relación de ambos dioses soberanos germánicos con la guerra se explica por ese *glissement militaire* o *guerrier* mencionado anteriormente. Belier señaló que el contraste Odín-Tyr no fue suficientemente demostrado como una contraparte a la pareja Varuna-Mitra. Reclama que no se hizo un análisis elaborado de los textos religiosos escandinavos que permita a las similitudes entre ambos dioses emerger por sí solas. Con mucho, probaron ser el resultado de teorías y modelos interpretativos donde los elementos fueron limitados. La conclusión del crítico es que el concepto Mitra-Varuna obligó a Dumézil a buscar a alguna deidad opuesta a Odín, y no al revés, o sea que la pareja Odín-Tyr, si es que existe, otorga la posibilidad de acoplarse a lo establecido por el concepto Mitra-Varuna, pero la conclusión de ello no es nunca evidente.

La crítica de Belier es perspicaz, y tiene cierta razón en identificar una necesidad teórica que a fin de cuentas exigía la comprobación del modelo

⁷⁸ Belier, *The First Function*, pp. 58-59.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 65.

duméziliano, si quería cimentarse como una explicación convincente. Sin embargo, Dumézil mismo siempre insistió en que la trifuncionalidad –y con ella la bipartición teológica indoeuropea, entre otras cuestiones locales– no se comportaría de la misma manera en cada esquema cultural. El hecho de que la bipartición entre Odín y Tyr no presenta una calca del concepto Mitra-Varuna no la hace una propuesta menos válida. Hay panteones indoeuropeos donde la bipartición tal vez no sea tan perceptible, pero sí la trifuncionalidad. Evidentemente las características disímiles –que son muchas– entre védicos y germánicos consolidarán cosmovisiones acomodadas a cada idiosincrasia. No obstante, el comentario de Belier nos lega una advertencia cierta, que es estar atentos a cualquier ampliación innecesaria o excesiva entre cualquier modelo comparativo, sea este duméziliano o no.

En *La Saga de Hadingus* se muestra el interés de Dumézil por mostrar la importancia de esta saga de gramático, así como lo hará también con otros textos después en *Mito y Epopeya*, y exponerlos como “mitologías noveladas”.

De hecho, en la mitología escandinava la oposición de los Ases y los Vanes es doble. Hay entre ellos una diferencia de función, los primeros disponen de la gran dirección real, mágica, jurídica y combativa del mundo (Odín, Tyr, Thor), los segundos patrocinan la riqueza, la fecundidad, la voluptuosidad, hasta la obscenidad (Njordr, Freyr, Freya). Hay también, por consiguiente, una desigualdad de rango, por estar, desde tiempos indoeuropeos, jerarquizadas las funciones y no ser la fecundidad (etc.) sino la tercera y última, por debajo de la alta magia y de la fuerza guerrera. Saxo conserva, sí, una diferencia en la acción y una desigualdad de rango, pero ya no las fórmulas como lo hacía la teoría pagana.⁸⁰

Segunda función: El dios guerrero.

El estudio de la segunda función no consta de una sistematización completa como la primera función soberana, religiosa y jurídica: tal vez porque los teólogos responsables de la ideología nunca reflexionaron con tanto cuidado sobre estas actividades tan apartadas de las suyas, o también puede ser porque las realidades

⁸⁰ Georges Dumézil, *Del mito a la novela: La Saga de Hadingus*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 94.

de los hechos hayan contrariado definitivamente la teoría. De suerte que la comparación no ha deslindado aquí tanto una *estructura* como *aspectos*, ni siquiera todos coherentes.⁸¹

La fuente más inmediata para trabajar los aspectos de la segunda función es definitivamente *El destino del guerrero*. Al concentrarse específicamente en la función guerrera, los tres ensayos de los que consta la obra están particularmente concentrados en el papel de Indra, tal vez la figura de segunda función mejor definida en los panteones indoeuropeos. Sin embargo, las comparaciones con otros sistemas teológicos son constantes, por lo que el libro no termina siendo una sencilla monografía. Se está lejos con estos tres ensayos de agotar todo lo que se ha dicho acerca de la función guerrera, pero definitivamente con esta aproximación se intenta rescatar los puntos más importantes, los centros del debate que sirvieron como los hilos explicativos definitorios de esta problemática teológica.

Podremos ver que existe una dualidad también en esta función, como en el caso de Mitra y Varuna. Sin embargo, estas parejas guerreras constarán de otros elementos estructurales, pues no presentarán una articulación complementaria como en el caso de los soberanos, pero cuando menos serán irreducibles el uno al otro. Esto puede verse en Bhima y Arjuna, representados en el *Mahabharata*. Equivalentemente representados en la epopeya están sus padres Vayu e Indra. Heracles y Aquiles ilustran de la misma manera esta tipificación en los griegos. Pero, siempre aclaró Dumézil, es en el mundo germánico, con la alteración cultural del *glissement guerrier* que le es propia, donde esta distinción tiene mayor importancia. “[...] el segundo nivel se ha desbordado abundantemente sobre el primero, de suerte que el principal dios soberano, el Odín escandinavo, resulta ser, a la vez, uno de los dioses más ocupados en la guerra”.⁸² Esto sucede, claro está, sin que se le superponga en ningún momento al dios soberano escandinavo –quien preside las batallas- el campeón Thor, voluntariamente solitario. Esta relación estructural entre ambos recuerda la que hay también entre Indra y Arjuna o entre Vayu y Bhima.

La existencia de sociedades de guerreros, catalogadas originalmente como *Männerbunde*, fue otro de los temas necesariamente explorados al tratar el tema de

⁸¹ Georges Dumézil, *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, trad. Juan Almela, Siglo XXI, México, 2008, p. 4.

⁸² *ibidem*, p. 5.

la función guerrera. El caso más utilizado por Dumézil es sin duda el de los *Marut*, de la mitología védica, también denominados *máryah*. Dumézil trajo el tema a colación a partir de las investigaciones de Stig Wikander, que en su exitosísimo libro *Der arische Männerbund* ya explicita la inherente relación estructural que puede ser percibida en este particular grupo guerrero. Antes de Dumézil ya habrá otros especialistas que rescaten la exposición de Wikander y profundicen sobre el tema de la representación funcional de la guerra en el oriente medio, como será Geo Widengren en su importante obra *Der Feudalismus im alten Iran* (1969).

Pero será hasta las investigaciones de Dumézil que se encontrará una relación comparativa en otros casos indoeuropeos. Su argumento va en aras de demostrar que los germanos de la antigüedad y de la alta Edad Media también conocieron tales *Männerbünde*, pero el doble valor funcional soberano y guerrero presente en su patrono Odín hizo que estas organizaciones tuvieran también características de los dos niveles, constituyendo así un tipo original, y un caso único incluso entre indoeuropeos.⁸³

No está de sobra insistir en la organización de *El destino del guerrero* en tres partes: los dos primeros ensayos reproducen, con cambios considerables, dos partes de un libro anterior llamado *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956). El tercer ensayo renueva una parte de *Mythes et dieux des Germains* (1935), así como también retoma algunos artículos breves publicados en la *Revue de l'Histoire de las Religions*. “Ocupa así su lugar en la que será la última serie de mis manifestaciones, ya no programa ni *Vorarbeiten*, sino balance al lado de *La religión romaine archaïque* (1966), de *Mythe et épopée* (1968)”.⁸⁴ Seguimos de esta manera bajo lo establecido en esta tesis, acerca de rastrear la metodología dumeziliana a través de sus obras cumbre, por lo general las últimas, que manifiestan la última etapa de desarrollo de nuestro autor, dejando atrás ideas inconclusas o poco pulidas que con los años fueron claramente superadas. La práctica de autocorrección y actualización teórica vuelve a hacerse presente en su obra.

No sólo él debe actualizar sus propias hipótesis. Dumézil siempre invitó a una crítica que abra nuevos senderos interpretativos: “continúo deseando que, en

⁸³ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 8-9.

cada provincia indoeuropea, especialistas mejor armados que el comparatista, pero sensibles a las razones comparativas que condujeron a la imagen que se les somete, tomen por su cuenta el tratamiento de la parte que les concierna, precisen sus detalles, y también la exploren más completamente, le descubran prolongaciones que, dando materia a nuevas indagaciones comparativas, pudieran desembocar en nuevas proposiciones indoeuropeas.”⁸⁵

Una cuestión difícil de resolver concierne al alcance que debe concederse a las correspondencias halladas entre varios casos del dios guerrero, como aquellas entre la leyenda de Tulo Hostilio y la mitología de Indra, al punto hasta donde es lícito suponer un legado indoeuropeo común. Es difícil pensar que el puro azar haya reunido distintos episodios complejos en varios personajes funcionalmente homólogos, que presenten una dirección y tantos elementos comunes. Pero todo se explica con holgura admitiendo que hindúes y romanos, aquí como en las concepciones de los dioses soberanos Varuna y Mitra por una parte, o de los personajes fundadores Rómulo y Numa por otra, han conservado la misma materia ideológica, tratándola los unos en escenas del Gran Tiempo, de la historia cósmica y suprahumana, los otros en momentos del tiempo romano, en sucesos de los anales nacionales.⁸⁶ Esta distinción entre ambas filosofías, la védica y la romana, se tratará con más detalle en el siguiente capítulo.

En este caso Dumézil está hablando más sobre una “materia ideológica” más que “mítica”. Es por una cuestión de ideología que las correspondencias entre estos casos resultan llamativas y por la conclusión que se desprende de las escenas, no por el detalle de las afabulaciones que en uno y otro caso pueden resultar poco similares. En su análisis entre caso romano y caso védico notamos dos observaciones:⁸⁷

1. La idea de una victoria necesaria, de una victoria en combate singular que, animado por el representante de la función guerrera, ya sea rey o dios, “alcanza un héroe tercero sobre un adversario triple”, que conlleva una purificación de la sociedad en su conjunto a través de la persona del tercero. Una especie de chivo expiatorio después de haber sido campeón.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁶ Dumézil, *El destino del Guerrero*, p. 65.

⁸⁷ *ibid*, p. 44-45.

2. La idea de una victoria obtenida no por combate, sino por sorpresa, que responde a su vez a una traición, sucediéndose ambas a la manera de una solemne convención de amistad.

Aquí podemos ver la ciencia, moral y política, que según nos dice Dumézil los administradores indoeuropeos de las categorías sacerdotales y sus herederos védicos y latinos expusieron en escenas dramáticas de su literatura. En dichas escenas, los personajes, los lugares, los intereses, los adornos podían renovarse; y los niveles literarios también, ya sea epopeya o historia. “El resorte seguía siendo el mismo. Y de una colección de tales resortes bien acoplados consta por doquier la conciencia moral de los pueblos”.⁸⁸

Esto nos recuerda al otro paralelo, revisitado múltiples veces en la obra dumeziliana, de la pareja categórica del Manco y el Tuerto: en la escena en que Horacio Cocles, apodado el Cíclope, tiene él solo a raya al ejército etrusco y salva a Roma de una eminente invasión; en la escena paralela el otro salvador de Roma, Mucio Scaveola, se convierte en el Manco quemándose la mano derecha ante el rey etrusco en gesto que garantiza una afirmación falsa. La afabulación no es enteramente distinta a la expuesta en la epopeya nórdica, donde Odín, el dios tuerto, paraliza a los combatientes durante la guerra, mientras que el dios Tyr pierde la mano derecha en las fauces del lobo Fenrir, como prenda de una mentira similar, para salvar a la comunidad de los dioses. Si bien los episodios no son historias equivalentes en sí, sí lo son la relación entre el conjunto de las acciones y el de las mutilaciones: el ojo único fascina e inmoviliza al adversario; la mano derecha deliberadamente sacrificada como garantía de una afirmación hace que el adversario crea tal promesa, de la cual depende la salvación de la sociedad. “¿Cómo pensar que semejante correspondencia, compleja y preñada de sentido, fuera fortuita, cuando que no ha sido señalada en parte alguna fuera del mundo indoeuropeo, cuando que —sobre todo— no hace sino valer una forma particular del díptico general en que los indoeuropeos distribuían los modos de la primera función, magia y derecho?”.⁸⁹

⁸⁸ *ibid.*, p. 67.

⁸⁹ *Idem.*

La tercera función: el aspecto productivo y la fertilidad.

Vimos que la función soberana comparte aspectos con sus compañeras. Estas similitudes se reflejan en el contacto que cada uno de los dos polos complementarios en la primera función contrae con las otras dos. Una fórmula elaborada por uno de los herederos intelectuales de Dumézil nos puede facilitar parcialmente el entendimiento de dicha relación logística: $F1a/F1b = F1a - F2 / F1b - F3$.⁹⁰

De esta manera entendemos mejor por qué la función primera es considerada como soberana siempre dentro de su teología, pues rige hasta cierto punto las características definitorias de las otras dos. En algunos casos específicos, como se ve en el panteón escandinavo, la segunda función puede permear a la primera, mezclando el campo de acción de ambos dioses soberanos, pero la primera función se mantiene como la principal mientras que la segunda sigue actuando bajo la lupa de la guerra. La tercera función por su parte, puede relacionarse estrechamente con un polo de la primera en la cuestión del contrato, pero siempre se mantiene dentro de su propia funcionalidad e incluso es notorio que nunca marca una influencia clara en ninguna de las otras dos.

Primeramente se puede repetir de la tercera función que también presenta una clara estructura dual, representada muchas veces en hermanos e incluso hasta en gemelos. En los textos sagrados indoeuropeos se habla más de una vez de las cualidades de los gemelos divinos, esta noción se halla en un nivel conceptual que deriva en la fecundidad, en la multiplicación y en la producción. Dumézil insistió mucho tiempo que esta función se ve representada siempre en última instancia en el acto sexual tanto de humanos como de animales.⁹¹ Esto es cierto, pero en su última etapa Dumézil extenderá el campo de influencia de esta función ideológica, pues al abstraerse aún más podemos ver que refiere a la producción material misma, ésta no limitada al ámbito exclusivamente fecundo. A lo largo de ejemplos muy distintos se ve que la tercera función es la de representatividad más variada,

⁹⁰ Esta formulación está elaborada por N.J. Allen en "Romulus and the fourth function" en *Indo-European Religion after Dumézil*, ed. Edgar Polomé, Washington, Institute for the Study of Man, Journal of Indo-European Studies, no. 16, 1996, pp. 13-36.

⁹¹ *Mito y Epopeya*, t. I, pp. 54-55.

pudiendo representar la producción, la salud, la fertilidad o incluso la riqueza, la opulencia. Gracias a esta organización funcional jerárquica, y también al rechazo que un Dumézil más maduro hiciera hacia las teorías de fertilidad de las escuelas mitológicas de los años 20 y 30, la tercera función ha recibido claramente menos atención que las otras dos, no tan sólo en la obra de Dumézil, sino también en los numerosos estudios de sus seguidores. Cristiano Grottanelli propone que si se le hubiera dado más atención a los asuntos históricos y simbólicos relacionados con la producción, entendiéndose aspectos de la actividad agrícola y sus productos, manejo de animales y labores especializadas, constituiría una importante corrección al trifuncionalismo dumeziliano.⁹²

Este texto es tal vez el único artículo académico particularmente enfocado en la tercera función. Grottanelli se preocupa específicamente por desarrollar que la relación inherente, poco tratada tanto por Dumézil como por los especialistas, entre la segunda y la tercera función, responde a una jerarquización de roles, es decir, que la tercera función “sirve” a la segunda. El autor propone distintos casos narrativos concretos donde la segunda función sirve a la tercera, configuraciones simbólicas donde figuras de la tercera función ayudan a divinidades o héroes guerreros en su lucha contra monstruos o usurpadores, aun cuando estos sucesos no tratan sobre el equilibrio de un macrocosmos, sino con la fundación o la reforma de un orden social concreto, basado en la regla legítima de un monarca.⁹³

En los casos presentados por Grottanelli, los artesanos o productores que ayudan al dios guerrero o héroe son particularmente similares a la típica pareja de gemelos resaltada por Dumézil y Wikander. Tal es el caso, como demuestra el autor italiano, de la victoria de Apolo sobre la *drakaina* en Delfos, y la ayuda que este dios griego recibe de los hermanos Trofonio y Agamedes. Estos aparecen como constructores en el Himno Homérico referente a Apolo⁹⁴, y se relacionan con la tercera función en cuanto que están relacionados con la sanación. Lo mismo pasa con el héroe persa Ardashir, que es ayudado por los hermanos Burz y Burzatur en su lucha contra el voraz dragón en el *Libro de Ardashir*, fechado

⁹² Cristiano Grottanelli, “Dumézil, The Indo-Europeans, and the Third Function” en *Myth and Method*, ed. Laurie Patton y Wendy Doniger, Virginia, University Press of Virginia, 1996, p. 128-146. *Vid.* p. 131.

⁹³ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁴ *idem.* / *Vid.* Homero, “Himno a Apolo” en *Himnos homéricos; Batracomiomaquia*, ed. Antonia García Velázquez, Madrid, Akal, 2000, pp. 87-103.

aproximadamente en el 650 a. C. Aunque ambos tienen más una pinta de sacerdotes, se disfrazan de cocineros para poder entrar al recinto del monstruo, y lo matan dándole de beber metal derretido. El episodio es comparable a un caso encontrado en el folclor ruso, rescatado en el siglo diecinueve por A. N. Afanasjev: el héroe, Iván, pelea contra una especie cósmica de serpientes y es finalmente salvado, ante todas las adversidades, por los santos Cosmas y Damián, representados como herreros divinos que asesinarán a la serpiente madre sosteniendo su lengua con tenazas al rojo vivo, pegándole con sus martillos. A estos datos Grottanelli incluye un último caso celta, extraído del ciclo artúrico: los dos asistentes que sirven a Arturo, Kei y Bedwyr, son su senescal y su copero, respectivamente. En su versión de la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, estos dos ministros, asociados con la abundancia de la comida y bebida —tal como los “arcángeles” zoroástricos Haurvatat y Ameretat, recuerda Grottanelli— acompañan a Arturo en su expedición contra el gigante del Monte Saint Michel; no tienen ninguna participación en la pelea, pero Bedwyr corta la cabeza del gigante después de que éste es derrotado por Arturo.⁹⁵

En estos cuatro casos podemos ver cómo figuras funcionales de gemelos o parejas asociadas a la tercera función, ya sean artesanos-productores o especialistas asociados a la comida y bebida, ayudan a un héroe asociado a la segunda. La manera en que cada pareja asiste al guerrero difiere ciertamente, pero hay un patrón común claro, y la relación entre los dos ayudantes y el héroe guerrero puede incluso ser comparativamente trasladada hasta relaciones más complejas, como la existente entre el dios guerrero Indra y los gemelos Ásvin en la mitología védica.

Grottanelli aboga por demostrar que en las narrativas míticas de distintas culturas europeas y asiáticas hay figuras representativas de la tercera función que colaboran en mayor o menor medida con la segunda función. Lo que más intenta resaltar es que estas formas de colaboración difieren en su tipo y presentación, mas funcionalmente representan lo mismo. Los distintos tipos de colaboración que Grotannelli encuentra son los siguientes: 1) administración de los alimentos y bebidas, 2) producción de armas poderosas para la batalla del héroe contra el ser anticósmico, 3) desmembramiento del cadáver del monstruo ya que ha sido

⁹⁵ Grottanelli, *ibidem*, pp. 137-138.

aniquilado por el guerrero, o 4) la construcción de una nueva estructura cerca de su cadáver. Todas las figuras de la tercera función revisadas por Grotanelli son sirvientes o complementarias a la segunda función, como se ve en cualquiera de estas cuatro distintas posibilidades funcionales. Algo importante a recordar es que en todos estos episodios míticos el guerrero de la segunda función siempre será el protagonista, y la tendencia general es que la figura de la tercera función juegue un papel subsidiario, aunque habrá también casos más complementarios donde el héroe, aún actuando como un guerrero, sea presentado como miembro de la clase productora.⁹⁶

Lo interesante de la metodología de Grotanelli es que utiliza material indoeuropeo no antes trabajado por Dumézil. Extiende el análisis de las Tres Funciones a rubros donde la pluma dumeziliana no se había aventurado. Si bien utiliza su teoría, trabaja con los aspectos menos detallados de ella, pues es el único especialista quizá que desarrolló una investigación enfocada específicamente en la función productora. Bien rescata la relación que mantiene con las otras dos, pero únicamente para aclarar el funcionamiento de la tercera en un engranaje más complejo. Llama también la atención la preocupación estructuralista que Grotanelli expresa en sus ejemplos, pues siempre recae en un recuento —bastante exhaustivo a veces— de los elementos presentes y la relación que se establece entre ellos. Esta presencia de estructuralismo, con una clara tendencia comparativa para resaltar las similitudes entre tradiciones narrativas distintas, hacen parecer en ciertos momentos que se está leyendo un artículo del mismo Dumézil. La influencia que nuestro autor francés marcó para toda una generación de investigadores comparativistas e historiadores de las religiones se nos hace evidente cuando citamos el párrafo concluyente del artículo de Grotanelli, el cual especifica que no por ser un modelo viejo deja de renovar la curiosidad naciente en las mentes académicas de nuevos investigadores, de donde nacerán posteriormente ideas frescas :

Lo que podemos aprender de Dumézil es su independencia de cualquier lealtad metodológica preconcebida, su capacidad de reconsiderar y revitalizar ideas ya fosilizadas, su habilidad para criticar y cuestionar hasta sus logros aparentemente

⁹⁶ *Ibidem*, p. 140.

más sólidos –en suma, la disposición que nunca perdió, de empezar de nuevo siempre que la necesidad surja.⁹⁷

Críticas al trifuncionalismo y al estructuralismo dumeziliano

Este rubro es importante porque retoma autores que criticaron durante muchos años la facilidad con la que Dumézil utiliza la teoría de las tres funciones para supuestamente asociar o justificar posturas neo-fascistas. Tal vez el reclamo más notorio por mucho tiempo fue la crítica política que realizó el historiador italiano Arnaldo Momigliano a las teorías dumezilianas. Para él, la relación histórica de larga duración que Dumézil detalló en *Mythes et dieux des Germains* (1938), entre las medievales *Männerbunde* germánicas conocidas como los cuerpos de *berserker* y el detalle ideológico de organizaciones paramilitares como los cuerpos S.S. durante el régimen nazi, respondía a una tendencia filogermánica, y por lo tanto nacionalsocialista. Como argumento, Momigliano insiste en que Dumézil presentó una orientación tendenciosa en su escrito (del cual no menciona referencias textuales), y lo asocia con sucesos de su vida personal, como el hecho de que su primer trabajo publicado, *Le Festin d'immortalité* (1924), estuviera dedicado a Pierre Gaxotte, el secretario personal de Charles Maurras, que como ya se dijo anteriormente fue el principal representante del movimiento monarquista de extrema derecha *Action Française*.

Sin embargo, ¿qué tan cierto resulta ser esta filiación de Dumézil con la derecha política en estos turbulentos años precedentes a la Segunda Guerra Mundial, el mayor conflicto ideológico del siglo? Se ha mencionado ya que no puede ser negada su participación parcialmente pasiva en eventos de esa índole, y su relación con personalidades claramente identificadas con la extrema derecha es más que evidente. Pero, ¿de qué nivel de involucramiento político estamos hablando? ¿Acaso esta tendencia influyó en sus investigaciones, matizó sus resultados? Carlo Ginzburg, uno de los más reconocidos historiadores del siglo XX,

⁹⁷ *Ibidem*, p. 141. La traducción es mía.

da una respuesta a su colega y compatriota, respecto a esta problemática política e historiográfica en Dumézil.⁹⁸

Ginzburg resalta que, a pesar de la posterior crítica de Momigliano, la pluma de Dumézil se preocupó por permanecer en una completa neutralidad acerca de hacer un juicio sobre el nacionalsocialismo. No hay elogios rastreables en realidad, pero tampoco ningún tipo de condena, y esta última sea tal vez la razón principal por la que Momigliano reclama la investigación de Dumézil como sospechosa. En un sentido estricto, *Mythes et dieux des Germains* se preocupa específicamente por demostrar que los símbolos y formas de la mitología germánica son retomados ideológicamente por el nacionalsocialismo en un sentido de *continuidad*, en una manera de legitimación.

Una razón que Ginzburg sitúa para poner en entredicho la postura de Momigliano es el hecho de que, en general, el libro obtuvo críticas favorables de buena parte de la academia francesa. El ejemplo más significativo es el de Marc Bloch, el cual encuentra en la interpretación de Dumézil una lectura fresca e innovadora sobre un probable origen de la organización social y la ideología cultural indoeuropea. Estamos hablando de uno de los más importantes historiadores de su época, reconocido no tan sólo en Francia, y que además figura hasta hoy en día como el mártir del intelectualismo judío durante el período de guerra, fue soldado en ambas guerras mundiales, y asesinado por la Gestapo durante la ocupación por su trabajo sobre la Resistencia francesa. Ginzburg argumenta que Bloch trabajó por muchos años con procesos históricos de larga duración, lo que pudo haber marcado el interés particular por las investigaciones de Dumézil, que en este caso intentaba rastrear cómo el reciente proyecto político de Alemania encontraba una legitimación ideológica en la recuperación de elementos de su mitología antigua.⁹⁹

En realidad, cada crítico vio en Dumézil algo diferente. Levi-Strauss incluso opinó que el mejor antídoto contra la fascinación del “espíritu indoeuropeo” que tanto daño causó, está en la teoría trifuncional, la cual demuestra que es una

⁹⁸ Carlo Ginzburg, “Mitología germánica y nazismo: Acerca de un viejo libro de Georges Dumézil” en *Mitos, emblemas, indicios: Morfología e Historia*, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 16.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 177-178.

“forma vacía”, y que a lo largo de los siglos ha sido llenada de contenidos filosóficos, políticos o sociales diferentes. No existe una esencia racial, cultural ni ideológica que la defina, más que su propio patrón estructural.¹⁰⁰

Pero regresando a la discusión historiográfica entre Ginzburg y Momigliano, podemos ver que, para ambos, la identificación de Dumézil con las tendencias fascistas del momento están basadas en sus relaciones interpersonales, y se deslindan importantemente de discutir sus escritos académicos. En 1937 nace en París el *Collège de Sociologie*, curiosísimo injerto de temas maussianos en una institución que más allá de su explícita adhesión a los grupos de vanguardia (dadá, surrealismo), proponía organizarse a la manera de una orden religiosa o de una sociedad secreta.¹⁰¹ Precedida principalmente por Georges Bataille y Roger Caillois (este último muy cercano a Dumézil), este grupo intelectual se concentraba en mezclar los nuevos avances metodológicos y epistemológicos en las *sciences de l'homme* con la búsqueda para explicar los fenómenos más propios del espíritu, fundando una “sociología sagrada” que estudiaría detenidamente las conexiones históricas existentes entre las diferentes manifestaciones del poder, lo sagrado y la representación mitológica. Ginzburg insiste en resaltar las posturas “extremadamente ambiguas” dentro de dicha sociedad académica, marcando una dudosa indulgencia respecto a las ideologías de ultra-derecha. Utiliza como argumento la atracción que Bataille confiesa en una carta escrita en 1934 que habla sobre símbolos mortuorios, pendones negros y calaveras, donde dice que no debe permanecer como dominio exclusivo de la propaganda fascista,¹⁰² así como también menciona las divagaciones de Caillois sobre una comunidad aristocrática compuesta de individuos despiadados y tiránicos que harían frente a los rigores de una inminente era glacial que provocaría una selección implacable.¹⁰³ Ginzburg insiste en una especie de fascinación que ambos intelectuales sufren por los elementos visuales y simbólicos de dicho extremismo político, pero luego afirma que dicha sociedad como tal estaba conformada por un grupo de intelectuales sumamente heterogéneo, entonces no puede ser preciso asociarla con una agenda

¹⁰⁰ Claude Levi-Strauss, “Respuesta a Georges Dumézil”, trad. Juan Almela, en *Vuelta*, México, núm. 49, vol. 5, diciembre de 1980, pp. 15-22.

¹⁰¹ Ginzburg, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 190-191.

¹⁰³ *Idem*.

política específica. Por sus filas pasaron tanto antisemitas como discípulos de Mauss posteriormente fusilados durante la guerra, por lo que la asociación directa de Dumézil con el *Collège* no puede demostrar mucho, aunque su cercanía con Bataille y Caillois claro que puede matizar la interpretación de sus investigaciones como pecadoras de cierta indulgencia política.

De ninguna manera se pretende defender las ambiguas posturas políticas de dichos personajes académicos (Dumézil incluido). La postura presente aquí va más por el camino de establecer que la postura del *Collège de Sociologie* era ambigua por la variedad de personajes que lo conformaban, pues en realidad en un primigenio inicio era un grupo de discusión intelectual de carácter más bien informal, y sin una clara y específica agenda política que seguir en su conjunto. Es evidente el coqueteo que en estos años tuvo Dumézil con tendencias y grupos políticos de corte de derecha, aunado además a su fascinación con las estructuras de organización masónica. ¿Pero en este punto se puede hablar de una teoría intelectual que no esté influenciada por la praxis política de su autor? En la mayoría de los casos seguramente no, pero también debe decirse que la inclinación de Dumézil fue mayoritariamente pasiva, pues todos los argumentos que hay en su contra quedan en detalles o pequeñas cartas personales. Estrictamente hablando, en sus textos pudo visualizarse muy poco o nada sobre esta supuesta filiación nazi, y además sus trabajos criticados son los más tempranos, que serán totalmente renovados en las décadas posteriores.

Pero la crítica de Momigliano hacia Dumézil no se limitará únicamente al ámbito político, pues en textos posteriores trabajará más profundamente sobre cuestiones puramente metodológicas. Insiste en que su método responde a una situación académica generalizada en Francia, la cual, en respuesta al historicismo alemán, se centró en investigar especificidades pero terminó convenientemente concluyendo con amplias generalizaciones. Remarca que en esta generación de académicos será fácil encontrar una cierta debilidad metodológica en el exceso de esquematización en ciertas áreas de investigación, donde los documentos son escasos y el trabajo de campo es también poco. Momigliano insiste en que esto es todavía más claro en el estudio de la Historia de las religiones llevada a cabo por Mircea Eliade (que aún siendo rumano reclamó en Francia su hogar intelectual) y

en Georges Dumézil, los cuales han producido generalizaciones que abarcan gigantescos procesos temporales y amplias zonas culturales, y terminan así pareciendo brillantes, pero que están basadas en demasiada poca documentación e insuficiente material.

Aun así, Momigliano resalta que será solamente en Francia donde este tipo de trabajos se desarrollarán tan entusiastamente, estas investigaciones que realizan exploraciones de las mentalidades y de los fenómenos religiosos colectivos. Afirma que encontrar paralelos metodológicos en universidades fuera del ambiente académico francés será de suma dificultad.¹⁰⁴ La academia francesa estará mucho más preocupada por la elaboración de un método que pueda capturar lo mejor posible los eventos que conforman nuestra idea de la realidad, a diferencia de otras tendencias internacionales, particularmente la alemana, que buscarán mejor un profundo desarrollo de la teoría del conocimiento histórico y sus alcances epistemológicos.¹⁰⁵ Para Momigliano, aunque el marxismo haya dejado una irremediable huella en figuras intelectuales como G. Lefebvre o E. Labrousse, insiste en que la mayoría de los historiadores franceses siguen dominados por las enseñanzas metodológicas y el ejemplo moral que representan Marc Bloch, un verdadero mártir intelectual, y de su amigo y compañero en armas Lucien Febvre. Pero debe decirse que para el momento de escritura de estos ensayos, Momigliano apenas y empezaba a vislumbrar el nacimiento de la Escuela de los Annales, la cual renovó la historiografía contemporánea, creando un intercambio único entre la sociología y la historiografía. En realidad, aunque Momigliano nunca lo especifique ni mencione directamente, su crítica parece finalmente estar dirigida hasta cierto punto al estructuralismo. El exceso de esquematización el cual reclama, y la poca concentración en fuentes concretas representa únicamente un reclamo de poco escrutinio metodológico y de pobreza epistemológica. Sin embargo, Dumézil jamás ofrecerá argumentos sin basarse antes en alguna fuente clásica o medieval, pero el problema estará en que para Momigliano estas fuentes nunca fueron la mejor elección para llevar a cabo el análisis que el método de Dumézil requiere.

¹⁰⁴ Arnaldo Momigliano, "Historicism in contemporary thought" en *Studies in Historiography*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969, p. 234.

¹⁰⁵ *Ibidem* p. 233.

Momigliano no es partidario de la teoría sobre procesos de historización. Reclama en Dumézil también estar basado en fuentes que, aunque sean muy trabajadas, no son las mejores para reconstruir la realidad religiosa de los primeros siglos de historia romana. Simónides e Íbico representan fuentes más útiles que Catón o Livio. Pero estos poetas antiguos no representan un esfuerzo historiográfico, su obra es reconocida como alta poesía pero hoy en día ningún profesional de la historia recurrirá a los versos de Simónides de Ceos para reconstruir algún vacío historiográfico. Además la comparación de Momigliano resulta ineficaz al reconocer que ambos ejemplos son griegos.

Momigliano dice que una vez que la interpretación de cualquier hecho histórico se ha vuelto multilateral, incluso el uso del método comparativo tendrá que adaptarse a esta misma multilateralidad. El comparativismo ya no puede satisfacerse tan sencillamente como antes se hacía desde el principio unidimensional de la lingüística o la historia jurídica. Para Momigliano la comparación aislada de instituciones es tan inútil como lo es la de palabras individuales. Ejemplificándolo en la comparación entre *flamen* y *brahman*, para él, el establecer que ambos términos tengan un mismo origen no es suficiente.¹⁰⁶ Por otra parte, el carácter mismo del comparativismo multilateral puede guiar hacia errores garrafales: el autor insistirá en que sólo bastan un par de catalogaciones imprecisas para alterar la interpretación completa de una civilización. Ejemplifica rápidamente diciendo que en la interpretación de unos términos al respecto de la tenencia de la tierra depende la manera en la que se suele caracterizar la economía de los reinos micénicos y de qué manera se diferencian de, digamos, los hititas. Otro caso sería qué interpretación darle a la naturaleza de la *curia* romana dependiendo del grado de legitimidad que se le otorgue al comparar la estructura tribal de la sociedad romana con algunos pueblos griegos.

Para Momigliano el comparativismo suele hacerse partícipe de una ilusión, la cual entiende apriorísticamente que hay una uniformidad en el proceso de desarrollo cultural de todos los pueblos, generando una inminente falsificación involuntaria. La propiedad privada o colectiva, el totemismo, la estructura de organización tribal, la mentalidad mágica son, *per se*, nociones ya ambiguas,

¹⁰⁶ Arnaldo Momigliano, "The consequences of new trends in the History of ancient law" en *op. cit.*, p. 245.

potencialmente interpretadas de distintas maneras. Momigliano insiste en que es justo esta ilusión la que hace pensar que la humanidad evoluciona invariablemente y en procesos regularizados para cada caso cultural diferente: de la propiedad colectiva a la privada o del animismo al totemismo, cayendo en una simplificación de la realidad. La comparación con fines históricos debe centrarse en el mejor entendimiento de documentos existentes, no en llenar vacíos presentes en la documentación bajo la suposición de una uniformidad de desarrollo social ya mencionada. Pero este comparativismo puede ser aun más peligroso si presupone, ahora no sólo una uniformidad de desarrollo sino también una unidad estructural original, de la cual supuestamente divergirán diferentes senderos evolutivos posteriores. Llegado a este punto Momigliano se centra específicamente en la obra de Dumézill, mencionando que una crítica de su obra es importante, pues representa, en su momento de escritura, el intento más famoso e influyente de reconstruir una mentalidad prácticamente prehistórica. Le parece inadecuado que Dumézil sostenga que tantos aspectos de la civilización romana puedan ser interpretados como el remanente de una ideología indoeuropea, percibida ahora a través de la permanencia de ésta en la tripartición funcional que pervive en el imaginario romano, comparándola con otros rasgos ideológicos que también sobrevivieron en otras áreas indoeuropeas. Las características de una civilización hipotética son formuladas en base a una interpretación, también hipotética, de civilizaciones ya existentes.¹⁰⁷

Cuando Momigliano expresa que “dentro del comparativismo ya civilizaciones enteras están siendo reconstruidas en la base de textos dudosamente interpretados”,¹⁰⁸ se refiere a errores metodológicos de un laxo uso de filología: no se puede deducir por completo la naturaleza de una institución únicamente a partir de su etimología, como si la naturaleza del *ius* o los poderes del *rex* se clarificaran por completo al ser tratados en su puro principio etimológico. ¿Pero entonces, el análisis filológico ni siquiera debería ser aplicado? Su crítica cae en un exceso, pues aunque insista en el hecho de que varios de estos idiomas no están completamente estudiados y así se puede cometer el error de ignorar parcialmente su estructura gramatical y vocabulario, podemos decir que en el caso de Dumézil,

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 245-246.

¹⁰⁸ *Idem*.

su conocimiento de las lenguas con las que trabajó solía ser profundo, aunque no perfecto siempre, y ciertamente tuvo críticas fuertes a partir de sus interpretaciones filológicas y las conclusiones a las cuales llegaba por medio de ellas.¹⁰⁹ Pero también debe resaltarse el hecho de que si no hubiera sido por la identificación de muchas de estas similitudes de corte idiomático, el comparativismo mismo se habría visto metodológicamente muy limitado, hasta el punto de no poder sostenerse. Es muy cierto que el exceso de comparaciones lingüísticas puede conllevar a la ilusión y al error –incluyendo varias de las conclusiones tempranas de Dumézil– pero su aplicación, o por lo menos el intento de hacerlo correctamente, no debería ser desestimado.

Existe una oposición historiográfica entre la tradición analista, cronológica, y la estructuralmente organizada historia jurídica. En una historia política o militar, el recuento cronológico reclamará principal importancia metodológica frente a otros enfoques, pero en el estudio de las instituciones y los conceptos, lo que cuenta será la conexión estructural entre estos distintos elementos, dándole a cada organismo político o convención sociocultural su propia fisionomía particular. Cada tendencia tiene su debilidad. El analista tendrá un respeto a veces excesivo por la cronología que podrá volverse en una falta de atención por los movimientos de larga duración; por otro lado el historiador estructural, en su predilección por las explicaciones a través de construcciones sistemáticas, llegará siempre necesariamente a alguna conclusión incluso cuando ya no haya documentos en los cuales apoyarse, confiando, muchas veces ciegamente, en la coherencia interna que su propia hipótesis mantiene. Si conectamos esta crítica con lo dicho anteriormente sobre Dumézil, Momigliano se refiere a que la historia estructural suele delinear instituciones en ciertos periodos de manera casi arbitraria, las cuales podría decirse que no había razón para pensar que en serio existieran desde un primer momento. Pero Momigliano no es tan negativo, pues afirma que justo en el punto de encuentro entre ambas tradiciones es que puede haber nuevos descubrimientos.¹¹⁰ Su crítica es cierta en el sentido de que esta llamada historia estructural, de la cual podríamos hacer aquí a Dumézil como un

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 247.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 247-248.

notable exponente, puede llegar a abusar de la confianza que pone en su propia hipótesis, restándole importancia al trabajo de fuentes y de campo y asumiendo que la supuesta existencia de alguna institución se explica por el paralelo encontrado. Pero lo que más interesante resulta de su reflexión es en realidad su propuesta, al entablar que una cooperación de los métodos de tradición analista con las esquematizaciones de la Historia estructuralista nos puede llevar a resultados mejor fundamentados. De hecho el trabajo de fuentes de Dumézil no resulta pobre en ningún sentido analístico, pero profundizaremos en eso en el capítulo siguiente.

Dentro del tema de la trifuncionalidad hubo teorías de otros especialistas que intentaron extender el alcance de la postura inicial de Dumézil. N. J. Allen afirma que dentro de este esquema hay espacio para considerar una cuarta función, enfocada en la “otredad”, y teniendo una connotación tanto positiva como negativa. El *Rex Sacrorum*, Rómulo, Eneas y Júpiter son todas figuras manifestativas del valor positivo de esta cuarta función.¹¹¹ Donde parece haber una identificación con la primera función, una relación inherente en ambas, en realidad el autor lo ve como parte del sentido positivo de esta nueva función expuesta. En sí, su ensayo relaciona a la primera con el aspecto positivo de la cuarta, no trata mucho acerca de ese otro aspecto negativo con el cual supuestamente cuenta, ni con qué otra función estaría relacionada, por lo tanto sus conclusiones serán limitadas, pero aún así muestran una extensión interesante de la teoría original.

Allen menciona que los rasgos característicos de una cuarta función pueden ser difíciles de encontrar, fácilmente confundidos con los de la primera. Así como define una forma de “otredad”, es solamente adecuado que se tenga que manifestar “afuera” del rango de acción directo de las otras tres. Sin embargo, insistirá en que su conceptualización no debe centrarse tanto dentro de un rubro espacial, ya que refiere más a una ideologización de lo que está afuera o “mas allá”, y que presenta algo que es cualitativamente distinto, un *otro*. Óptimamente, la interpretación trifuncional tradicional ubica a cada una de las tres primeras *varna*, las clases

¹¹¹ N. J. Allen, “Romulus and the fourth function” en *Indo-European Religion after Dumézil*, pp. 14, 25-26.

sociales del hinduismo clásico, dentro de las tres funciones, mientras que la cuarta clase, la de los *sudras*, representa una clase heterogénea y fuera de la tripartición social original ya que estos son esclavos. Es justamente la idea de Allen que esta cuarta clase está insertada en una cuarta función, representativa a su manera de una exclusión o otredad, siempre más críptica y menos aprehensible que las otras, además de ser exterior al no estar incluidas dentro de la sociedad por su esclavitud. Recordemos que hacia 1950 Dumézil reconoció que la ideología tripartita no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de un sociedad, de la división tripartita real de esta sociedad, según se ve en el modelo indio. Por el contrario, allí donde se le puede constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un ideal y, al mismo tiempo, un medio para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo.¹¹²

¹¹² Dumézil, *Mito y Epopeya*, t. I, p. 14.

CAPÍTULO III: MONOGRAFÍAS Y CRÍTICA DE FUENTES

Ya hemos hablado en la introducción de cómo se encuentran distribuidas las obras de Dumézil para su estudio en esta tesis. Este capítulo corresponde precisamente a su creación monográfica, y que a su manera abarca también todas esas temáticas “secundarias” que no fueron tratadas en una primera aproximación. Es decir, trata sobre esos aspectos que no corresponden ni a la Teoría de las Tres Funciones ni a un análisis centrado exclusivamente en los textos religiosos de cada caso, son trabajos que se construyen a través del comparativismo, y es así como cobran importancia dentro de la vasta obra de Dumézil. Una visión más panorámica de este corpus entero hasta nos permitiría decir que forman parte de un conjunto estructural, o por lo menos *estructuralistamente* pensado, pues la importancia de cada una saldrá a relucir al momento en el que sus postulados se comparan con los de otras obras similares del mismo autor, haciendo una especie de *corpus* monográfico que cobra particular relevancia al trabajarse comparativamente.

Esta serie inaugura la hora de los balances. Roma es la primera y la más ampliamente tratada con *La religion romaine archaïque* (1966), editada en inglés como *The Archaic Roman Religion* (1970). Ciertas prolongaciones que no tuvieron cabida en este grueso trabajo de dos volúmenes fueron publicadas posteriormente en *Idées romaines* (1969) y en *Fetes romaines d'été et automne suivi de dix questions romaines* (1975), pero la verdad es que el grueso del trabajo centralizado en rescatar lo indoeuropeo en el mundo religioso romano se encuentra en *ARR*, que consta de más de 700 páginas. En esta monumental obra no tan sólo se distinguen los aspectos puramente indoeuropeos y su realización en la teología de corte romana, sino que también se hace una importante distinción entre los dioses pre- y post-capitolinos, ya que ambos refieren a influencias distintas, así como también se analiza un desarrollo importante de la gran capacidad de abstracción desarrollada en distintos conceptos jurídicos y morales, algo imposible de realizar en otros casos históricos indoeuropeos donde las fuentes de primera mano son mucho más limitadas. Tal vez la tesis más importante para la academia contemporánea sea la demostración de una particular hipótesis historiográfica, pero eso lo revisaremos más detenidamente después en este mismo capítulo.

Respecto a los germanos, la colección de ensayos que resultó ser *Les dieux des Germains* (1959) fue una ampliación de *Mythes et dieux des germanes* (1939), que hizo un balance concreto de la estructura teológica trifuncional en el panteón escandinavo. Sin embargo, la traducción al inglés, *Gods of the Ancient Northmen* (1973), editada por el profesor Einar Haugen de la Universidad de California, resultó expandida por cuatro apéndices que no estaban incluidos en la obra original (y de los cuales no contamos con ninguno traducido al español). En estos apéndices se da énfasis en los considerados “dioses menores”, como Byggvir, Beyla y Heimdallr, además de entrar en el tema de la estructura social escandinava y la relación que entraña con su mitología. En total se estima que el tratamiento de la religión escandinava abarca un cuarto del total de obra publicada de nuestro autor.¹¹³

Las demás partes del programa especificado en *Los dioses soberanos de los indoeuropeos* (1977), libro sintético de la obra de Dumézil, están en proceso de realización para cuando se escribe dicho estado de la cuestión. Ahora ya sabemos que esos proyectos trajeron como resultado libros como *Escitas y Osetas*, cuyo título original es *Romans de Scythie et D’Alentour* (1978). Para el resto del capítulo se considerarán otros estudios que no son propiamente monografías, pero que cuentan con un carácter comparativo innegable y que aportaron casos concretos que no podían ser ignorados. Para este punto es necesario reconocer ya que el método comparativo funcionará en gran parte del capítulo como un eje conductor, a través del cual podremos adentrarnos en la naturaleza estructuralista del pensamiento de Dumézil mientras conocemos al mismo tiempo similitudes teológicas importantes a la hora de catalogar dichos panteones.

Pero no sólo monografías se consultaron para este capítulo, pues los esbozos investigativos de *La cortesana y los señores de colores* (1983), recopilación de pequeños proyectos potenciales de investigación, representan una respuesta específica, más que nada una solución académica concreta a distintas nuevas problemáticas. La idea de la obra no es gratuita, pues surge de la necesidad de contextualizar el camino de las nuevas investigaciones a los ojos críticos de un nuevo ambiente intelectual para el momento de su escritura, mucho más poblado y

¹¹³ Udo Strutynski, “Introduction, part II” en Georges Dumézil, *The Gods of the Ancient Northmen*. ed. Einar Haugen, Los Angeles, University of California Press, p. XIX.

rico en ideas variadas. “El peligro para nuestros estudios -dice Dumézil- no es ya, como hace 30 o 40 años, el verse asfixiados en el huevo, excluidos de la alta sociedad científica; hoy es, más bien, la afluencia de trabajadores de buena voluntad, a veces insuficientemente preparados contra varias tentaciones que conozco bien, por haberlas padecido hasta 1938, y aún más tarde quizá, y que en los años que corren han sido la causa de nuevos perjuicios.”¹¹⁴

Lo llamativo de esta obra, además de estar construida en pequeños ensayos concretísimos sobre temas tentativos de investigación aún más particulares, es que es de los últimos textos publicados de Dumézil, apenas tres años antes de su muerte. En *La cortesana* aprovecha para traer a colación consejos metodológicos para estudiar al fenómeno religioso indoeuropeo dada la situación académica justo al final de su vida, partiendo de lo que puede aportar la *Nueva Mitología Comparada* al joven y entusiasta estudioso. El autor alerta sobre tres *tentaciones* de enfoque a las cuales los investigadores más jóvenes son susceptibles, dando lugar a erróneas interpretaciones o a conclusiones excesivamente indulgentes. Recordemos que para el momento en que Dumézil escribe esto han pasado ya unos 50 años desde la formación de la Nueva Mitología Comparada, por lo que estas observaciones, o recomendaciones de trabajo para el recién iniciado, van en camino a alertar sobre el entusiasmo del comparativismo y los cuidados que el dicho investigador debe tener para no caer en sobresimplificaciones o errores comunes.

1. La primera tentación podría llamarse la tentación del manual. Esta toma en consideración la ardua catalogación y organización de los distintos elementos, ya sean simbólicos, rituales, sociales, etc., que conforman esa idea de una *estructura* cultural de pensamiento, un imaginario indoeuropeo propiamente dicho. Dumézil advierte que aunque esta esquematización lleva varios años haciéndose y ha dado ciertos resultados positivos, cada vez son más y más los elementos en la década de los ochenta que son desmentidos por investigaciones de índole diferente, por lo que es un error confiar ciegamente en que esta “estructuración” otorgará siempre un panorama teórico estable del cual partir para toda nueva investigación. Nuestro autor recomienda paciencia y mayor

¹¹⁴ Dumézil, *La cortesana y los señores de colores: Esbozos de mitología*. Traducción de J. A. Castell. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 7-8.

humildad, pues la indagación está en pleno desarrollo. “Una familiaridad atenta con la progresión difícil, con los meandros y atascos de las indagaciones es más formativa, incluso más excitante, que la lectura de un manual prematuro.”¹¹⁵

2. La segunda tentación alerta sobre encontrar estructuras trifuncionales con excesiva indulgencia crítica. Con sencillos empujoncitos o con conjuntos artificiales de elementos dispares, interpretando y suponiendo mucho, se han propuesto numerosas triadas que sencillamente no se sostienen ante el ojo más crítico. Lo mismo pasa con otros expedientes derivados de la trifuncionalidad, como los tres pecados del guerrero, que si bien siempre es grato encontrar ampliaciones de este esquema, no siempre es posible trasponerlo en otros panteones a partir de la menor provocación.¹¹⁶
3. La tercera tentación apunta a un tipo particular, pero numeroso, de estudiosos. La mitología comparada atrae fácilmente a los lingüistas que han sumado éxitos en la entendida “gramática comparada” de las lenguas indoeuropeas. Pero Dumézil hace un tajante corte aquí, y menciona que no toda similitud o equivalencia etimológica puede apuntalar a la solución de un problema estrictamente histórico. Es cierto que estas aproximaciones lingüísticas otorgan un apoyo de inigualable valor como un elemento metodológico de verificación, pero ese grado de positivismo no puede ser volteado a intentar determinar aspectos sociohistóricos a partir de la comparación meramente etimológica. “Por su relativa simplicidad y gracias al juego combinado de leyes que el gran número de datos concordantes permite establecer, los hechos de lengua, y ante todo la fonética, llevan consigo posibilidades de transformación y de sustitución que hacen que el estudio comparativo se mueva por momentos con el rápido y riguroso andar del álgebra: basta con referirse a ecuaciones fonéticas establecidas anteriormente para justificar nuevas confrontaciones. Tal vez por falta de repertorio suficiente de datos, pero sobre todo porque, en el dominio indoeuropeo, los mitos, los temas épicos, las instituciones mismas tienen una complejidad muy otra que los sonidos o las relaciones de sintaxis, el tratamiento que requieren ni puede ser igualmente expedito; incluso para iluminar

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁶ *Idem*.

convenientemente un punto que parece pasible de comparación hay que tener en cuenta el conjunto donde aparece, y todo caso es especial.”¹¹⁷

En este último punto podemos percibir cierta ambigüedad en el aspecto estructuralista que queremos resaltar en la obra de Dumézil. Por una parte, es sabida la gran relación que dicho enfoque filosófico mantiene con la lingüística y las estructuras de formulación del discurso, pero por otra, Dumézil insiste en no abarcar esta perspectiva con un sobre-entusiasmo, aduciendo que la comparación lingüística nunca debe ser sobrepuesta prioritariamente a la comparación elemental de su “estructuralismo histórico”, por describirlo de alguna forma. A esto va aunada su mención de considerar cada caso particular, siempre dentro de la estructura general, pero también tomando en cuenta sus propias particularidades. Sin embargo, no podemos negar que al concentrarse en las relaciones que cada elemento desarrolla con otro, es más que evidente una aproximación estructuralista en su método.

Ésta es la manera más generalizada de presentar los postulados de *La cortesana*, pues si bien se presentan debates especializados a través de sencillas propuestas de investigaciones posibles, el objetivo siempre es proporcionar una guía para el investigador neófito. Sin más, Dumézil concluye sobre este tema: “Lo que antecede no formula las ‘reglas’ de un ‘método’: por lo que hace a reglas, no conozco más que las del *Discurso*. No se trata más que de precauciones, fundadas en el buen sentido, pero que se olvidan fácilmente ante las intuiciones, en los impulsos de la investigación.”¹¹⁸

Al centrar nuestra atención en la sección monográfica del corpus dumeziliano, vemos otras problemáticas que curiosamente lo acercan, tanto en una cuestión de enfoque metodológico como de interés temático, al quehacer del *historiador*, y esto no significa que se aleje necesariamente de otras disciplinas, pero sí muestra una cara intelectual distinta, con todas las nuevas preocupaciones que eso implica. Se ha discutido ya la multidisciplinariaidad con la que Dumézil trabajó gran parte de su vida, pero es justo en sus obras monográficas donde podemos percibir una escritura de carácter más *historiográfico*. Notamos que

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

resaltan principalmente dos aspectos que no están presentes en otros de sus trabajos:

1. Uno de ellos es la exclusión del trifuncionalismo como eje de explicación. Pero debe mencionarse que las Tres Funciones no dejan de tener presencia en sus monografías, pues en todos estos casos es siempre el modelo explicativo introductorio a la naturaleza de la teología indoeuropea. En estas obras se demuestra que el comparativismo dumeziliano no depende en su totalidad de la Teoría de las Tres Funciones para llegar a conclusiones válidas acerca de estas religiones, ya que, de hecho, recurre constantemente a comparaciones textuales no trifuncionales dentro de los textos sagrados de cada caso, resaltando aspectos similares entre distintos dioses de panteones diferentes, o equivalencias simbólicas y abstracciones de carácter moral o jurídico. Por su parte esto recuerda al lector que la herencia cultural indoeuropea abarca más aspectos que las Tres Funciones mismas, y la comparaciones pueden aplicarse – deben aplicarse– también entre otros aspectos ideológicos. Al no tener que abordar la presencia del ente trifuncional, se hará una valoración mucho más concisa del papel que juega el comparativismo como recurso metodológico en la obra de Dumézil.
2. El otro aspecto importantísimo que reclama un enfoque especial en este trabajo es el tratamiento de fuentes. Es justamente en este rubro donde saldrá a relucir la cara más historiadora de nuestro autor, con un manejo historiográfico de fuentes clásicas y medievales. Aquí es tal vez donde podemos demostrar con más sagacidad lo planteado anteriormente por García Quintela¹¹⁹ referente a la cara historiadora de Dumézil. Revisaremos en su momento de qué manera hace un escrutinio analítico sobre las aseveraciones historiográficas de Herodoto, Tito Livio, Snorri Sturluson, Saxo Gramático, Nostradamus, Platón, etc. En este segundo rubro encontramos también un distanciamiento del tema indoeuropeo, y el autor incursiona en ejercicios de otra índole, buscando –siempre a través del olfato comparativista entre fuentes clásicas– definir las ramas interconectadas entre diferentes tradiciones narrativas.

¹¹⁹ Marco García Quintela, *Dumézil (1898-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999, p. 68.

Estando así especificadas las dos observaciones principales sobre este corpus monográfico, pasemos adelante a desarrollar cada subtema por separado.

Comparativismo y Mitología Comparada

El libro de *Escitas y Osetas* (1978) corrige aseveraciones viejas de Dumézil. Al ser una de sus últimas obras podemos ver una esquematización madura y sin miedo a la autocrítica. Algo particular de esta obra es que no usa tanto comparativismo como otros libros, sino que se centra en el análisis de fuentes clásicas para el análisis interno del sistema teológico escítico, particularmente en el libro IV de las *Historias* de Herodoto y en algunos fragmentos de Luciano. Sin embargo, es evidente que dentro de su metodología ningún resultado concreto sería alcanzado si no es posible demostrarlo en conjunto comparativo con otros casos indoeuropeos.

Un ejemplo de comparativismo sin ningún matiz trifuncional en el libro de los osetas es el de Soslan-Sosryko, que trasciende hasta los panteones escandinavo, védico y hasta celta. Expongamos a continuación los argumentos utilizados.

Ya desde el siglo XIX se había notado el carácter mitraico del nacimiento de Soslan-Sosryko. “Mithras” no es el sol, pero su nexo solar es seguro y se remonta al Mithra mazdeo y también probablemente al Mithra indoiranio. El disco de *Balsaeg*, presente tanto para osetas como para cherkeses, es una representación clara del disco solar.¹²⁰ Tiene la apariencia y el uso de una rueda de este tipo. Sin duda correspondió en otro tiempo, en mitos, a algún accesorio ritual de solsticio.

Esta hipótesis se convierte casi en una certidumbre por el hecho de que, en una de las variantes osetas sobre la muerte de Soslan, la rueda asesina se llama “Rueda del Padre Ojnon (Juan)”, y está por lo demás al servicio del “padre Juan”, *fjd loanne*, es decir, San Juan Bautista, figura que conocidamente está relacionada con las celebraciones de la llegada del solsticio de verano.

Pero no habría ningún esquema comparativo sin sacar a la luz similitudes de otros panteones. Pues el tema anterior sobre la rueda no se queda ahí, Dumézil amplía su postura comparativista al citar un artículo de Joël Grisward, quien saca a

¹²⁰ Georges Dumézil, *Escitas y Osetas*, trad. Juan Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 91.

la luz varias concordancias precisas entre el oseta Soslan-Sosryko y el irlandés Cúchulainn. De nuevo vemos que el punto en comparación es la consecuencia que dicha rueda tiene sobre la figura mítica de ambos personajes, pues asedia la vida del segundo mientras pone término a la del primero.¹²¹

Cúchulainn se define esencialmente como un héroe circular; el motivo de la rueda, concebido con diferentes modalidades, lo acompaña como un atributo inseparable. Se discierne una verdadera temática del círculo asociada al personaje y a sus hazañas, y que posee indiscutiblemente una función significativa.¹²²

Uno de los juegos que revelan más señaladamente su personalidad se conoce como la proeza de la rueda. Se trata de arrojar al aire, lo más alto posible, una pesada rueda. En este ejercicio el héroe vence a sus compañeros *Conall* y a *Loégairé*, la pelota se pierde de vista y se aleja considerablemente del área de juego, enterrándose en la tierra cuando cae.

Es claro el paralelo que puede trazarse con el juego de la rueda que practican los nartos. Un grupo subía la pesada rueda llamada *J'an S'erax*, provista de dientes de acero, hasta la cima del monte "de las cinco cabezas". Estando arriba, la dejaban rodar cuesta abajo. Sosryko, quien permaneció al pie de la cuesta, la esperó y la subió de nuevo él solo. Los demás empezaron a provocarlo, y lo retaron a que la devolviera con el pecho. Sosryko bajó y al caer rodando la pesada rueda la devolvió de un solo golpe. Después con la rodilla, después con la frente. Ahora bien, Sosryko era invulnerable en todo su cuerpo salvo por una sola parte: su cadera. Instigados por una vieja bruja (el avatar de *Syrdon*) que se aprovechó de la situación, los nartos le ordenan ahora que la devuelva con la cadera, y en el ardor del juego, el héroe olvida su limitación; la rueda lo hace trizas por la mitad y muere al instante. No tan sólo hay un claro paralelo con Cúchulainn en la cuestión de la rueda y el disco, sino también con Bálder en cuanto a las características solares, pero es mucho más claro e importante aún con el proceso de su muerte, el engaño del malicioso Loki y la herida mortal, nuevamente representada de una forma casi imposible en su cuerpo invencible.

Revisemos entonces el paralelismo entre el destino de Soslan-Sosryko y el del dios escandinavo Balder, el hermoso, cuyo triste destino, agenciado por el

¹²¹ *Ibidem*, p. 113.

¹²² *Idem*.

demoniaco Loki, inició la irreparable desventura de la sociedad de los dioses escandinavos. Podemos observar que ambos tienen una cualidad solar, así como también son notables varios otros casos donde las dos figuras confluyen. Pero sin duda la similitud más importante se encuentra en la muerte de ambos. ¿Cómo no pensar en las imágenes de la *Gylfaginning* de Snorri? Balder acaba de caer, pero no herido como Sosryko en la única parte de su cuerpo permanecida vulnerable, sino por la rama de muérdago, única entre todos los seres que no juró jamás hacerle daño. Es similar, sin duda alguna, al hecho de muerte de Soslan al ser cortado por la rueda en el único lugar vulnerable de su cuerpo, aunque los elementos definitivos cambian.¹²³

Podría pensarse que Dumézil debería especificar mejor esto, pues es un punto débil en un esquema estructural donde las piezas equivalentes deben calzar de la misma forma en ambos casos. Sin embargo, como punto a favor de la explicación cabe recordar que ambos infortunios ocurrieron durante la práctica de un juego. Es claro así hasta cierto nivel el sentido estructuralista de esta aproximación comparativista, pues la relación entre ambos dioses la podemos encontrar en elementos tan particulares que otros especialistas podrían considerar como aislados, pero lo cierto es que existen, y que cabe resaltarlos dentro de la idea de una herencia común indoeuropea. Tal vez haya casos más claros de este “estructuralismo dumeziliano”, mejor expuestos en comparaciones de índole trifuncional, pero resaltamos este caso específico justamente porque se aleja de eso ya revisado a lo largo de este trabajo, y se acerca a lo que queremos demostrar con este capítulo final.

Pero recordemos que el estilo monográfico de *Escitas y Osetas* no pretende establecer tan sólidamente una observación comparativa como en otros trabajos, por lo menos en cuanto al espectro indoeuropeo se refiere. Se esfuerza más por encontrar paralelos y declarar similitudes entre distintas versiones locales de las mismas leyendas populares. Es decir, para el autor cualquier caso de procedencia escítica que reclama importancia tendrá su examen en su versión tradicional oseta, pero también en su transliteración cherkés, abjaz, kurgán, kabarda, etc.; siempre y cuando, claro está, se conozca algún testimonio, ya sea escrito u oral, de esa versión.

¹²³ *Ibidem*, p. 105.

Otro aspecto que sería imposible no resaltar a la hora de considerar el comparativismo dumeziliano es ciertamente la estrecha conexión inherente que el autor considera, entre la religión védica y la romana, por mucho sus favoritas y más estudiadas. La ventaja de concentrarnos principalmente en las últimas obras de Dumézil, las más maduras, es que inevitablemente recurrirá a ejercicios de retroalimentación donde se rescata lo más llamativo e importante de ideas anteriores, representadas en libros que tienen ya 30 o hasta 40 años para el momento en el que están siendo revisados autocríticamente.

Ejemplifiquemos esto rápidamente: en *ARR*, podemos encontrar una síntesis de una interpretación comparativa riquísima, y que rescata una redacción de un Dumézil joven, de pluma mucho más filosófica, ya inexistente para el momento de esta nueva obra tan saturada de casos de estudio, hipótesis eruditas y ejemplos especializados. En efecto, a través de una revisión de sí mismo, podemos encontrar pasajes de un valor sintético inigualable, de teorías e ideas ya fuera del espectro conocido de sus obras.

Sin más, revisemos esta comparación entre sus dos teologías más estudiadas, y que cimenta de manera mucho más clara el sentido de comparaciones futuras entre ellas. Dumézil compara, pero al mismo tiempo distingue ambas filosofías diferenciando en cada ocasión dos polos de mentalidad, diferentes aspectos de la imaginación narrativa de cada una. A continuación se hará una paráfrasis de la exposición dialógica entre la imaginación narrativa de romanos y védicos, aclarando las disimilitudes filosóficas entre ambas ideologías. Usamos el concepto de ideología en este caso, pues en varias cuestiones de mentalidad el pensamiento romano no es propiamente teológico, por lo menos no en varias de las cuestiones tratadas aquí. Se podría incluso ampliar la interpretación situando a otras mentalidades indoeuropeas en alguno de los dos polos de estas siguientes oposiciones, pero la ubicación polar variaría para cada caso, obscureciendo así la interpretación dialéctica. En aras de una mejor comprensión trataremos la comparación como la hace Dumézil, pero la reflexión acerca de los otros panteones queda pendiente en el lector. A continuación parafraseamos una preciosa reflexión filosófica, que bien puede interpretarse como un ejercicio, muy sintético, de historia de las mentalidades.

Los romanos piensan de manera *histórica*, mientras que los indios lo hacen a la forma de la *fábula*. Ambas culturas son capaces de imaginar narrativamente el pasado, pero ¿qué tanto aborda dicho pasado? Entre los romanos este pasado tiene que ser relativamente reciente, tiene que poder imaginarse no tan sólo en el tiempo, sino también en el espacio; debe concernir a los hombres y no a criaturas imaginarias, y debe cernirse lo más posible a la lógica de la cotidianeidad. Por contraste, en las narraciones indias podemos encontrar un gusto por las inmensas estrechuras del tiempo y el espacio, en sus plumas hay cabida tanto para las imprecisiones temporales fantásticas como para las grandiosas monstruosidades, así como para eventos tan improbables que fácilmente son considerados milagros.

Los romanos piensan en un sentido de *nación*, mientras que los indios lo hacen *cósmicamente*. Los primeros narran historias que tengan que ver exclusivamente con la “historia romana”, y que a su manera expliquen algún detalle en la organización de la infraestructura citadina, el origen de una regla de conducta o de alguna ley. En cambio, los mitos indios están mucho menos preocupados por efemérides de significación patriótica; narran y buscan el origen, las vicisitudes y el ritmo del Todo, se centran en la idea del Universo más que en la concepción del hombre.

Los romanos piensan en un sentido *práctico*, mientras los indios lo hacen de manera *filosófica*. En la lógica romana no hay especulación; si se está en una posición de actuar, si se está claro en la mente propia sobre el objetivo deseado, se está entonces satisfecho, y no hay necesidad de buscar un entendimiento más profundo. Esto a diferencia de la mentalidad india, donde se vive en el mundo de las ideas, en la contemplación, consciente siempre de los peligros del acto, del deseo y de la existencia misma.

Los romanos piensan de manera *relativa y empírica*, mientras que los indios lo hacen de manera *absoluta y dogmática*. El pensamiento de los primeros siempre está pendiente sobre la evolución de la vida y su cambio, pero de una manera la cual justifica este mismo cambio y lo acepta. El edicto del pretor, los votos en la *comitia*, los duelos entre magistrados, todo esto aseguraba un justo balance entre la tradición y las demandas del presente. La mentalidad india está más bien preocupada por lo inmutable; para ella el cambio es sólo una ilusión, una demostración de imperfección o un sacrilegio. Siendo esto visto así, las máximas

que regulan las relaciones humanas deben ser siempre las mismas, incambiables, así como la organización social misma, así como el *dharma*.

Mientras los romanos piensan en cuestiones de *política*, los indios reflexionan sobre la *moral*. Teniendo una sociedad bastante secularizada y apartada de una religión pública, el centro de las reflexiones y esfuerzos cae en la *res publica*. Todos los deberes y regulaciones, y consecuentemente todas las narrativas que forman parte del tesoro cultural romano están alineadas de una u otra forma con la política, ya sea en instituciones públicas y procedimientos o en la casuística del consulado, el censor o la tribuna. Para los indios, desde los estamentos más bajos de la sociedad hasta los brahmanes, todo ser humano está envuelto en los dioses y lo que representan.

Finalmente, los romanos piensan *jurídicamente*, mientras que los indios lo hacen *místicamente*. Los romanos aislaron muy tempranamente la idea de *persona*, pero es en esta idea, en la autonomía, estabilidad y dignidad de un individuo, que se construyó el ideal de las relaciones humanas, el *ius*, con los dioses únicamente como testigos y garantes. En la India, por otro lado, se dio la idea de que los individuos son solamente apariencias engañosas y que sólo existe una conciencia única, suprema y universal. Las relaciones entre los seres, sean estos humanos o no, refieren más a una interpenetración que a una negociación de opuestos; en cada asunto, incluso en el más cotidiano, el principal participante es el gran invisible, en el cual todos los seres visibles se unen de una u otra forma bajo sus propias acciones.¹²⁴

La tradición clásica en Dumézil: Crítica de fuentes

La influencia de Tito Livio en el mundo moderno es bastante rastreable.¹²⁵ Gilbert Highet, uno de los más influyentes clasicistas del siglo pasado, nos lo demuestra en

¹²⁴ Los pasajes anteriores son una paráfrasis de la conclusión de Dumézil al comparar ambas ideologías. Se utilizó como base gran parte del texto dado a su inigualable valor expositivo, mientras que una cita textual habría sido innecesariamente prolongada. El texto original puede verse en *ARR*, t. I, pp. 115-117.

¹²⁵ Tito Livio fue traducido temprano, en comparación con otros autores clásicos, aunque esto siempre dependió de los libros disponibles en cada momento, pues como es bien sabido, no contamos hoy en día con todos los libros de historia que escribió, y los que tenemos se fueron descubriendo poco a poco. Se sabe que Bocaccio hizo una versión de la obra disponible para su tiempo y circunstancia, y Bersuire, amigo de Petrarca, produjo una

su importantísima obra *The classical tradition* (1949). Podemos trazarlo desde Shakespeare, en su poema *The rape of Lucrece* (1594), donde confirmamos que el seminal literato inglés conocía por lo menos el primer libro con la historia de Tarquino y Lucrecia¹²⁶, hasta el nacimiento del teatro moderno y el nuevo intento de adaptar las lenguas llamadas vulgares a los modelos dramáticos clásicos, como en el caso de Tissino, ya que su obra *Sophonisba* está basada en los relatos de la “Reina Africana” en los libros 28, 29 y 30.¹²⁷

Higuet resalta incluso la influencia de los autores clásicos en los intelectuales de la Revolución Francesa, los cuales al ser de clases sociales altamente educadas los leyeron intensamente durante toda su preparación intelectual. Higuet afirma que los grandes relatos de heroicidad y de grandeza civil de los clásicos dieron la firme idea a los futuros revolucionarios de que habían nacido en una época de corrupción y obscurantismo, que debía ser reformada para alcanzar los grandes ideales antiguos.¹²⁸ Los discursos de Cicerón, la biografía del conspirador revolucionario Catilina escrita por Salustio, los primeros libros de Livio sobre los más tempranos años de la República y los intensos recuentos de los emperadores de Tácito, todos jugaron un papel importantísimo en la formación del imaginario intelectual de esta generación de revolucionarios.

La influencia de la tradición clásica de la cual habla Higuet ya había sido problematizada por los historiadores desde la primera mitad del siglo XIX. Fue el financiero e historiador danés Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) el primero en criticar los estamentos objetivos de la historiografía antigua, proponiendo el

versión en francés que no fue reemplazada hasta 1582. En español la primera versión verdaderamente influyente fue la que hizo Pedro López de Ayala, canciller de Castilla (1332-1407). Schöfflerlin y Wittig tradujeron todos los libros conocidos en ese entonces de 1505 al alemán, y su edición fue expandida por Carbach en 1523 ya con nuevos descubrimientos. La primera versión completa en inglés fue de Philemon Holland en el año de 1600. Vid. Higuet, *La tradición clásica: Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, 2 vols., p. 118.

¹²⁶ Para el resto de la investigación se utilizó la edición en inglés. Higuet, *The Classical tradition: greek and roman influences on western literature*. Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 204.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 136.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 393.

primer método moderno de análisis historiográfico para fuentes grecolatinas, haciendo énfasis en la distinción de la naturaleza entre fuentes de primera y segunda mano.¹²⁹

Esto dio la idea, incluso para todo el análisis historiográfico de años posteriores, de que debe tratarse con cuidado a cualquier texto que haya sido escrito con amplia distancia temporal de los sucesos que relata, y que hay que hacer todo lo posible para penetrar en su método, estilo y fuentes de información, tanto comprobadas como probables, que dicho historiador utilizó. Esto es importantísimo, aun más en las situaciones donde solamente un único testimonio existe y no se puede creer todo lo que se dice en el texto. La influencia de Niebuhr fue definitiva para la crítica de fuentes clásicas, y de hecho hoy en día sabemos que fue de las primeras lecturas de Dumézil, seguramente motivada por el afán clasicista de su padre.¹³⁰

Highet pone un ejemplo que no podría ser más adecuado para nuestro caso. La autoridad máxima para la historia primigenia de Roma es Tito Livio, pero menciona que él fue tan remoto de los tiempos de Tarquino y Horacio como un hombre de mitad del siglo XX lo fue de la Guerra de las Rosas. En este sentido, la curiosidad niebuhriana nos llevaría a buscar qué clase de evidencias pudo haber encontrado y utilizado Livio, tanto contemporáneas a él mismo como al hecho histórico del cual habla. Es decir, ¿a qué clase de información tenía en realidad acceso Tito Livio? La conclusión de Niebuhr fue que sus principales fuentes fueron baladas, transmitidas de manera oral por generaciones, y en este sentido, si esto fuera cierto, no podríamos llegar a otra conclusión más que afirmar que el recuento histórico de Tito Livio debe ser mucho menos confiable de lo que parece en primera instancia, ya que evidentemente estaría cargada de matices melodramáticos y cuasi-literarios por una parte, y de sobresimplificaciones y falsedades por otra.¹³¹

El problema radica en que no tenemos evidencia ni siquiera de que estas baladas hayan existido, por más probable que parezca. Si hacemos el mismo análisis que Niebuhr hizo a otros autores clásicos revisando sus pasiones

¹²⁹ Highet, *The Classical tradition*, pp. 472-474.

¹³⁰ G. Schade, "Dumézils 'Idéologie Tripartite'" en *Hermes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, no. 135, vol. I, 2007, pp. 1-12.

¹³¹ Highet, *Idem*.

personales, se puede decir también que el mismo Niebuhr pecaba de una exaltación romántica del campesinado y el folclor popular, digna de su generación revolucionaria, y que por lo tanto no duda en ningún momento del alcance que estos cantos pudieron haber tenido, además de la gran cantidad de información que podían transmitir.¹³²

Sin embargo, al contrastarlo con interpretaciones posteriores, la propuesta general de Niebuhr se queda muy corta: La teoría más aceptada es que nuestro autor utilizó una fuente principal para cada sección de su narrativa, mientras consultó fuentes secundarias para corregir datos o complementar aspectos no completos. Varios han indicado que lo más probable es que las fuentes para la primera década sean Licino Macer y Valerio Antias, ambos considerados precursores de la tradición analista más estudiada de Roma. Lamentablemente el análisis que se pueda hacer de ambos es bastante limitado, pues la obra entera del primero se perdió y del segundo apenas se rescataron fragmentos inconclusos. Sabemos que Licino fue un político populista, por lo que es deducible que su historia mostrara una tendencia favoritista hacia las causas plebeyas. Antias, por el otro lado, apoyó siempre la causa del régimen establecido y la aplicación del poder vertical. De esta manera podríamos llegar a la conclusión de que Tito Livio parafraseó a Licino cuando habla bien de la plebe y a Antias cuando se muestra favorable con las acciones del Senado y la consolidación del poder patricio. Sin embargo, no es muy claro en Tito Livio en ningún momento el partido político por el cual quiera abogar y sí es notable la búsqueda de cierta neutralidad. En distintas ocasiones apoyará a uno y otro bando, pero siempre reprobará la postura extrema de cualquiera.¹³³

Este análisis no es gratuito, pues va de la mano con la importancia de la interpretación de Dumézil acerca de la historia temprana de Roma, y particularmente los textos que estudia de Livio, entre otros autores. Dumézil deduce que dichos relatos son de carácter mitológico más que histórico. Llama la atención que ambas interpretaciones, la de Niebuhr y la de Dumézil, se complementan. Si bien Niebuhr demostró con anterioridad la naturaleza dudosa de los textos historiográficos romanos más tempranos y propuso un método más

¹³² *Idem.*

¹³³ John Briscoe, "The First Decade" en *Livy*, ed. T. A. Dorey, Edinburgo, Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 9.

preciso y moderno, Dumézil contribuyó con una demostración definitiva de esta problemática, evidenciando los paralelos que estas narraciones comparten con otros relatos indoeuropeos de claro tinte mitológico.

Se puede decir como Highet mismo afirma a través de las palabras del poeta e historiador Thomas Macaulay (1800-1859), que fue a partir de los acuciosos postulados de Niebuhr acerca de la objetividad en el análisis de fuentes, que Leopold von Ranke desarrolló su teoría de la disciplina histórica, muchas veces catalogada como positivista, y la escritura descriptiva de la Historia como *realmente fue*.¹³⁴

Pero si no podemos encontrar ninguna evidencia contemporánea y nuestros estudios siempre demostrarán ser tardíos e imaginativos, cómo podemos descubrir eso que no nos está diciendo el texto solo, lo que pasó realmente, para decirlo en términos rankeanos. Niebuhr diría que por la inferencia, ya que los productos culturales no son algo que exista de manera efímera, sino que permanecen a través de las mentes y el tiempo, trascendiendo incluso entre sociedades no contemporáneas, y siendo algo hasta cierto punto perceptible, aunque no haya testigos oculares que nos lo puedan remitir.

Siempre podemos reforzar nuestras inferencias al buscar paralelos en otros casos, como hizo Niebuhr al resolver problemas complejos sobre la historia económica romana al aplicar su conocimiento de la evolución histórica del campesinado del norte de Europa, así como su propio conocimiento aplicado como experto en finanzas públicas.¹³⁵ Utilizó también el concepto de evolución social, entendiendo que hay distintas fases de desarrollo por la cual pasan las civilizaciones, y que al tener huecos de información en algún punto temporal específico en ciertos casos, siempre se puede recurrir al comparativismo, a la búsqueda de paralelos en otros casos con un proceso similar, para así completar el rompecabezas. Por más que este concepto sea algo considerado como anticuado hoy en día, es clara la importancia que juega dentro del esquema metodológico de Niebuhr para la búsqueda de paralelos, conformando un proceso epistemológico *comparativo*.

¹³⁴ Highet, *op. cit.*, p. 473.

¹³⁵ *Idem*.

¿No es acaso esto también como el comparativismo de Dumézil, el cual busca patrones narrativos y características paralelas en los distintos *corpus* de textos teológicos de todo el espectro cultural indoeuropeo? Sí lo es, pues el francés busca paralelos de un carácter estructural, hasta podría decirse que son patrones. Si bien Niebuhr lo busca en el comportamiento de los flujos económicos, sus transformaciones y su impacto en la sociedad, Dumézil lo hará en las similitudes entre las estructuras de narración mitológica entre distintos sistemas teológicos. La similitud cae en el hecho de que ambas son metodologías comparativas.

Highet afirma que estas observaciones sirven para todo tipo de historia, y en cierto sentido es cierto, pero la aplicación de las observaciones de Niebuhr están totalmente dirigidas a la forma de escritura historiográfica antigua, más que nada basada en fuentes orales, incluso algunas presenciales o de distinta naturaleza. Pero no podemos ser tan laxos con el pensamiento de Highet, pues, ¿no escribimos hoy en día nosotros también a miles de años de distancia de nuestro objeto de estudio? Y sin embargo, es común el considerar nuestra tradición académica ante todo como el último destello vanguardista de nuestra propia disciplina.

Pero concentrémonos ahora sí en el comparativismo dumeziliano, y veamos primeramente qué importancia juega para la concepción moderna de la historiografía romana, en palabras del ya recurrido Michel Meslin:

Mientras que hasta entonces los hechos comprobables de los orígenes romanos sólo aparecían como los principios poco seguros de una historia poco comprensible y sólo se podía acoplar con los diversos testimonios materiales al precio de grandes dificultades, el análisis dumeziliano demuestra cómo esos mismos hechos sólo adquieren una explicación satisfactoria si se les considera como resultado de una herencia indoeuropea, desarrollada y tergiversada en el medio étnico de los Latinos. Desarrollo que se efectuó en el sentido de una esquematización y de una abstracción generalizadas.¹³⁶

¹³⁶ Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 163.

En efecto, Dumézil insiste en el hecho de que la leyenda de la guerra entre los latinos de Rómulo y los sabinos de Tito Tacio, y su subsiguiente fusión en una sola civilización, es consistente en su desarrollo y en su significación con el tipo de historia que, en otras áreas indoeuropeas, también fue la base narrativa de los mitos de conformación de la sociedad divina, originalmente separada en dos grupos opuestos de dioses, comúnmente hostiles, pero posteriormente fusionados.¹³⁷ Es el mismo caso que lo mencionado anteriormente con Quirino, el cual no es originario del mismo grupo divino que sus colegas funcionales Júpiter y Marte, y fue adoptado dentro del panteón central a partir de la resolución de un conflicto entre ambos bandos.

Tito Livio tuvo que insertar todo tipo de eventos en su historia de los años tempranos de Roma. No tan sólo en los libros I y II, y tampoco sólo en la primera década, sino en toda su obra se puede ver una revisión amplia de conflictos militares y políticos desarrollados con un fuerte tinte de epicidad, acuciosas intrigas políticas llenas de emotividad y hasta relatos descriptivos de la plebe y la voluntad de las clases populares, todo esto escrito bajo un único estilo literario que sobrevivió por milenios para llegar hasta nosotros.

Evidentemente hay partes donde el material documental de Tito Livio no dio abasto suficiente y le fue imposible hacer un recuento objetivamente completo, pero demuestra hasta cierto punto también cierta vocación por la verdad de la cual goza su obra, la que si bien no es considerada como un ejemplo a seguir dentro de los parámetros epistemológicos actuales de la historiografía, sí hace evidente una intención inicial y lo cimienta como una fuente obligatoria para la reconstrucción del mundo antiguo.

A través de los numerosos años durante los cuales trabajó Dumézil, la idea de la civilización indoeuropea progresó apreciablemente a través del estudio comparativo. El estudio comparativo de los documentos más antiguos de la India, Irán, Roma, Escandinavia e Irlanda permitió concebir un corpus e identificar así distintos hechos, tanto sociales, lingüísticos y religiosos, que son comunes entre varias de las culturas mencionadas. Muchos de estos acuerdos son de un carácter

¹³⁷ Dumézil, *ARR*, vol. I, p. 164.

tan singular que no pueden interpretarse de otra manera más que como un legado hereditario de concepciones socioculturales indoeuropeas.

Pensemos por un momento en el origen de la civilización romana, o por lo menos la narración “histórica” que los mismos romanos concebían como el inicio de su cultura. Para adentrarnos al tema tenemos que ir a la tradición analista, conformada por varias obras de autores clásicos, las cuales representan las fuentes primarias de Dumézil para tratar el tema romano. Son específicamente los capítulos 8-13 del *Ab urbe condita* de Tito Livio que más utiliza Dumézil para guiarnos al argumento principal. Empecemos por poner aquí una cita recurrente de Livio (I.9.3-4), en palabras de Rómulo, que nuestro autor utiliza para situar el origen de la sociedad romana:

Las ciudades al igual que las demás cosas nacen de lo más pequeño, las que son ayudadas por su valor y por los dioses, llegan a alcanzar gran poderío y excelso nombre, ni el favor divino había estado ausente al nacimiento de Roma, ni el valor había de faltar a sus habitantes en lo futuro; por consiguiente, no les pesara como hombres mezclar con otros hombres su estirpe y su sangre.¹³⁸

Entendido de esta manera, la historia de la formación de la sociedad romana es paralela a aquellos relatos míticos de otros pueblos indoeuropeos. Estos relatos cuentan cómo fue formada la sociedad “presente”, empezando con dos grupos diferentes, opuestos en algún momento por una guerra con altibajos de derrota y éxito para ambos bandos, y finalmente fusionados en un solo grupo nuevo ya concretada la paz, que representaría la síntesis final.

Esta guerra mítica se divide en dos episodios, los cuales favorecen cada uno a alguno de los dos bandos, para después resolverse en una última decisión.

1. Primero está el episodio de Tarpeya. Está contado de diferentes maneras, pero al parecer la forma más pura es la versión de Tito Livio (1.11.5-9): Tito Tacio, la cabeza de los adinerados sabinos, usando como una especie de soborno varios utensilios de oro y joyas, seduce a esta hija romana que está encargada de vigilar la entrada al Capitolio. Al lograr infiltrarse así fácilmente en esta

¹³⁸ Tito Livio, *Ab urbe condita, Desde la fundación de Roma, libros I-II*, ed. Agustín Millares Carlo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1998, p. 16.

fortaleza, la ventaja estratégica es notable y la victoria de los sabinos parece casi inminente.

2. Y cuando están por finalmente conseguir la victoria, empieza el segundo episodio. Esta vez es Rómulo quien toma la ventaja (Liv. 1.12.1-9). En el curso de la batalla entre los Sabinos, quienes controlan el Capitolino, y los acompañantes de Rómulo, los cuales han sido acorralados hasta el Palatino. Estos últimos empiezan a desesperarse y empiezan una retirada desordenada. En ese momento Rómulo alza su espada hacia el cielo y dice “Oh Júpiter, siguiendo las órdenes de tus auspicios, eché aquí en el Palatino los primeros cimientos de una ciudad. Ya los Sabinos poseen la fortaleza comprada con un crimen... mas tú, padre de los dioses y de los hombres, rechaza de este lugar por lo menos al enemigo, libra de terror a los romanos y deténlos en su vergonzosa fuga. Yo te consagraré aquí, bajo el nombre de *Júpiter Estator*, un templo que sea testimonio de la posteridad de que gracias a tu eficaz ayuda logró salvarse la ciudad”. Termina el discurso con “Romanos, Júpiter Optimo Máximo os manda resistir y reanudar el combate”.¹³⁹ Así vemos de qué manera Rómulo contraataca al soborno sabino apelando a la ayuda del soberano Júpiter, prometiéndole al dios un culto eterno ya que sus auspicios han garantizado la grandeza de Roma. Su intervención mágica ha cambiado por completo la fortuna de la batalla.

Vemos el significado de estos dos episodios en las características principales de cada bando: los romanos y los sabinos, Rómulo y Tito Tacio, batallan en términos iguales. Ni el coraje ni la habilidad guerrera distingue a uno del otro en ningún momento del relato. La distinción radica en que cada uno tiene sus propios medios para influir en la victoria final de cada episodio. Tito Tacio recurrirá a su fortuna de joyas y piedras preciosas para sobornar a la mujer guardia; Rómulo, por otro lado, cumple un papel de semidios, de contacto directo con lo divino, pues obtiene directamente de Júpiter la victoria final, privilegio dado a ningún otro mortal. Dumézil establece que para entender la estructura lógica de todo este ordenamiento, solamente es necesario plantear la imposibilidad de imaginar dichos roles de manera invertida. Es decir, que sea Rómulo el que recurre al

¹³⁹ Tito Livio, *Ab urbe condita*, p. 21 // Dumézil, *ARR*, pp. 68-69.

soborno por medio de *sus* riquezas y que sea Tito Tacio quien obtiene el milagro directamente de Júpiter. La conclusión nos viene a la mente cuando nos damos cuenta de que esta versión invertida perdería todo sentido estructural, pues cada personaje, considerado como un engranaje exclusivo y único en este complejo sistema, actúa de acuerdo a su caracterización propia, solo de acuerdo a las funciones las cuales estructuralmente representa.¹⁴⁰

Así terminó la guerra. Ambos reyes se consolidan como colegas dentro de una misma sociedad sintética, y cada uno instituye un culto distinto: Rómulo un culto único a Júpiter, y Tito Tacio a una serie de dioses relacionados con la fecundidad y la fertilidad de la tierra, entre los cuales el principal sería Quirino. Es así perceptible de un punto a otro la conexión lógica dentro de la estructura del relato. Es la historia en tres estadios mitológicos de una sociedad completa, empezando con un preámbulo original en el cual los componentes funcionales se encuentran separados: 1) la presentación de estos componentes separados. En este momento por lo menos uno se presenta como superior a otro, pero incompleto; 2) la guerra, en la cual cada componente demuestra su genio funcional (riquezas por un lado, manipulación de lo sagrado o *magia* por otro); 3) una asociación de estos componentes en una nueva sociedad unificada, imprevista pero ahora definitiva.

Y así empieza, mitológicamente hablando, no sólo la historia de Roma sino la de varias otras sociedades indoeuropeas. Estamos ahora frente a un mito fundacional, y que comparativamente podemos exponer incluso como un mito de fundación de la sociedad indoeuropea, adaptado a cada caso concreto pero manteniendo una esencia narrativa innegable.

Veamos entonces ahora este mismo caso en el panteón escandinavo. En la teología de esta religión, Ases y Vanes viven en perfecto acuerdo, sin querella ni celos, y este entendimiento permitió al cultista asociarlos sin precaución alguna para la plegaria y el culto en general. En este mismo sentido los poetas medievales responsables de las sagas y demás textos religiosos no tuvieron problema en designar con la denominación de Ases a la unidad de la comunidad divina, en

¹⁴⁰ Dumézil, *idem*.

realidad compuesta por ambos bandos. La jerarquía sigue evidenciándose, estando los Ases primero, como superiores a los Vanes.¹⁴¹

Pero en un profundo nivel mitológico, esta unión acordada en el buen entendimiento y el respeto, no existió desde siempre. En un remoto pasado mitológico, los dos grupos divinos vivieron separados, aunque vecinos. Posteriormente entraron en ardua guerra, y finalmente, como acto de tregua, los Vanes más distinguidos se unieron al grupo de los Ases, consolidando la paz y la unidad de la comunidad divina.

Dicho evento puede encontrarse referido en varias fuentes, las más importantes son: 1) las estrofas 21-24 de la *Völuspá*, “La visión de la adivina”, escrita en el siglo X, donde se hace un recuento en verso de la historia de los dioses; 2) el capítulo 4 de la *Skáldskaparmál* y 3) los capítulos 1, 2, 4 y 5 de la *Ynglingasaga*, estos dos casos escritos en el siglo XII por el poeta islandés Snorri Stúrluson; y 4) el capítulo 7 del primer libro del *Gesta Danorum*, texto histórico del danés Saxo Gramático, considerado como el primer esfuerzo en consolidar una historia completa de Dinamarca. Sin embargo aquí nos topamos con una problemática de fuentes, ya que estos textos no cuentan con una interpretación homogénea. Los dos primeros presentan el acontecimiento en términos claramente mitológicos, mientras que los dos subsecuentes lo trasponen a términos de historia y geografía.¹⁴²

Desde 1903 Bernhard Salin (1861-1931) propuso una explicación de la “invasión de los Ases” tal y como está descrita en la *Ynglingasaga*, viendo las narraciones de Snorri como una fuente histórica precisa y dándole una interpretación literal a los sucesos militares narrados en dicha saga. Con ciertos matices, esta versión fue el modelo explicativo con que muchísimos historiadores se aproximaron a dicho evento histórico hasta bien entrado el siglo XX.¹⁴³

Así, el relato de Snorri, comprendiendo el episodio de la guerra de los Ases y los Vanes y su posterior reconciliación, conservaría el supuesto recuerdo de grandes acontecimientos históricos, brindándoles una momentánea autenticidad.

La narración coincidía con las hipótesis de asentamiento histórico en Escandinavia: la larga migración de un pueblo siguiendo un itinerario preciso, del

¹⁴¹ Dumézil, *Los dioses de los germanos*, pp. 6, 12-17.

¹⁴² *ibidem*, pp. 16-17.

¹⁴³ *Idem*.

norte del mar Negro hacia Escandinavia, y de una lucha entre dos pueblos, uno adorador de los Ases y otro de los Vanes. Hay tres corrientes: 1) H. Schück y E. Mogk propusieron una guerra de religión; 2) la mayoría, sin embargo, como H. Güntert y E. A. Philippson, se inclinaron por una guerra puramente étnica y política, una clásica guerra de conquista en la vieja historia europea; 3) no faltó, claro está, quien viera en estas narraciones la invasión misma de los indoeuropeos en la Germania, sensiblemente más antigua.¹⁴⁴

Por otro lado, Dumézil da otra interpretación de la misma fuente, deslindándose por completo de las tres anteriores explicaciones “historizantes”. Junto con otros especialistas como O. Höfler, Jan de Vries y W. Betz, se resisten a esta visión historizante y rechazan esta idea de transcripción de acontecimientos históricos a lenguaje mítico.

No negamos por cierto los cambios materiales, las invasiones, las fusiones de pueblos, la dualidad de civilización que se observa, arqueológicamente, en el suelo de la Germania, entre lo que había antes de los indoeuropeos y lo que siguió a su invasión. Tampoco discutimos que las religiones germánicas, escandinavas notablemente, hayan evolucionado con el correr de los siglos. Pero pensamos que la dualidad de los Ases y los Vanes no es un reflejo de estos sucesos, ni un efecto de esta evolución; que se trata de los dos términos complementarios de una estructura religiosa e ideológica unitaria, de dos términos cada uno de los cuales supone el otro y que trajeron a la vez, articulados ya, aquellos indoeuropeos que habrían de ser los germanos.¹⁴⁵

Dumézil intenta explicar que la guerra inicial de los Ases y los Vanes manifiesta únicamente de manera espectacular –pues tal es la función del mito– la oposición conceptual que justifica su coexistencia. En este sentido estructural debe entenderse que la oposición es también complementariedad, y que en este caso los Ases y Vanes se ajustan, se equilibran para mayor bien de una sociedad humana que tiene igual necesidad de protectores en ambas partes. Más concretamente, se propone demostrar en tres breves puntos¹⁴⁶ la fragilidad y contradicciones

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 19.

internas de la crítica de fuentes *historizante*, indicando al mismo tiempo la principales razones positivas que su tesis estructuralista recomienda:

1. Entre los principales documentos relativos a la guerra de los Ases y los Vanes que fueron enumerados anteriormente, la tesis *historizante* se funda únicamente en el tercero, siendo éste la *Ynglingasaga* de Snorri. Ni la *Völuspá* ni los *Skáldskaparmál* sitúan el conflicto en alguna zona geográfica. Tampoco suponen migraciones, y sitúan a los participantes en el espacio y tiempo impreciso del mito. En cambio, esta otra obra de Snorri sí se expresa en términos de geografía e historia, e incluso ofrece una sincronía con Roma. Pero estos términos, estas precisiones tan diferentes entre ambas obras de Snorri, resultan sospechosas. Snorri, esta vez, quiere ser historiador, genealogista. No solamente reduce los dioses a haber sido reyes que murieron y se sucedieron, sino que hasta localiza en el mapa del mundo conocido las razas divinas así humanizadas, confiándose para ello a retruécanos, excelentes a veces (Ases-Asia), otros poco logrados (Vanes-*Vana-kvísl*, Tanais). Dumézil afirma que si Snorri establece inicialmente a Ases y Vanes a orillas del mar Negro, en la desembocadura del Tanais, no es por el oscuro recuerdo de alguna migración, ni siquiera por conciencia de una gran ruta comercial de Crimea a Escandinavia, sino simplemente arrastrado por juegos de sonidos en una época en que las consonancias, las etimologías a medias, eran argumentos históricos apreciados.
2. Quienes utilizan esta argumentación de Snorri, nos dice Dumézil, caen en un hoyo de contradicción y arbitrariedad. Snorri localiza la guerra antes de cualquier migración en la frontera de "Asia", en las bocas del río Don, hoy en día localizado en la Rusia europea, desembocando en el mar de Azov. Sólo terminada la guerra y establecida la reconciliación es que Odín, llevando consigo a sus nuevos súbditos, los tres grandes Vanes, emprende la expedición que lo conducirá a fin de cuentas al Upland sueco. De modo que si se da crédito a este texto, la formación de la religión unitaria habría ocurrido lejos de Escandinavia y de la Germania, antes de cualquier encuentro de una cultura agrícola con otra guerrera. Ahora bien, es en Escandinavia y en el norte de Alemania donde hay rastros arqueológicos de una dualidad y de una sucesión de culturas, y es esta zona geográfica la cual habría de pensarse como el escenario del contacto, del

choque y la posterior fusión de ambos pueblos. Habrá otras interpretaciones que sólo tomen la idea del conflicto y reconciliación de dos culturas e ignoren la localización geográfica textual para facilitar un escenario en la Germania septentrional y así librarse de la contradicción de Snorri, pero Dumézil saca a relucir su historiador interior y acusa de igual manera: “¿Qué criterio objetivo permite decidir que tal o cual indicación del texto es un recuerdo, un documento de utilidad para el historiador, en tanto que tal otra no pasa de fantasía?”.¹⁴⁷

3. Como último punto se hace un análisis algo más profundo que los anteriores. Si vemos las tres fuentes, en todas llama la atención la abundancia de detalles de otro orden, de detalles concernientes a las fases de la guerra, o las cláusulas de la paz, o los dioses intercambiados entre bandos, así como el carácter de cada uno y aventuras que pueden desarrollarse entre ellos fuera del conflicto central. Estas precisiones minuciosas y pintorescas no son, de ninguna manera, representaciones históricas, y de ningún modo podrían evocar costumbres de los pueblos supuestos en conflicto. Estos aspectos son claramente ignorados por los historizantes, calificándolas fácilmente de adornos secundarios. ¿Pero no representan acaso algo interesantísimo dentro de la lógica mitológica? ¿Es viable cuando se utiliza un documento mítico, pasar así por encima de todo el rico detalle de su contenido? Dumézil opina que ciertamente no. “El historiador de las religiones debe, como todo historiador, ser dócil a los documentos. Antes de preguntarse qué elemento puede extraer al servicio de una tesis, tiene que leerlos y releerlos, compenetrarse pasivamente de ellos, cuidando de dejar en su lugar todos los elementos, tanto los que lo obedecen como los que se le resisten. [...] hay ante todo que comprender su propia estructura”.¹⁴⁸ Operando así de acuciosamente, lo que se pierde entonces por el lado de lo que parecía ser historia, puede ser recuperado en teología, en inteligencia del pensamiento religioso subyacente a los documentos.

A esta visión estructuralista se le podría oponer la afirmación de que conduce potencialmente a resultados arbitrarios, al espejismo intelectual. En efecto, lo contado por Snorri, así como las alusiones de la *Völuspá*, no parecen querer

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 22-23.

transmitir ningún tipo de información religiosa, por más elementos pintorescos o extraños que se le puedan adjudicar. Es aquí donde las consideraciones comparativas intervienen para garantizar que los relatos considerados constan efectivamente de un sentido religioso. Como se ha visto a lo largo de la tesis, en este caso específico se habla, por supuesto, de consideraciones comparativas indoeuropeas, que implican filiación común y que no son sencillas tipologías universales.¹⁴⁹

Como ya vimos anteriormente con los romanos, comprobamos que la idea del conflicto entre dos grupos divinos y su posterior reconciliación no es exclusiva al caso escandinavo de los Ases y los Vanes. Es aquí, al ver este evento comparativamente entre dos tradiciones que podemos entenderlo como una especie de mito fundacional indoeuropeo. En Roma, no hay ya mitología, y es en la epopeya de los orígenes principalmente expresada por Tito Livio donde sobreviven las narraciones que guardan el legado antiguo.

Es justamente la narración acerca del nacimiento de la Ciudad la que ofrece el paralelo mencionado. La comparación recae no sólo en la sencilla narrativa de los dos bandos en conflicto, sino en varios detalles símiles que adornan el mito de igual manera en uno y otro caso. Los episodios equivalentes de la *Völuspá* se hacen evidentes al compararse con los matices del mito romano: los ricos y voluptuosos Vanes mandan a los Ases una mujer llamada *Gullveig* (Embriaguez del oro) que corrompe los corazones, principalmente los de las mujeres; por otra parte, Odín recurre constantemente a sembrar el pánico fatal en el ejército enemigo, lo que equivale a la desmoralización que evoca el mismo Júpiter Estator.¹⁵⁰ Estos y otros ejemplos cimentan claramente la relación y el origen común que existe en ambas narrativas. Por su parte, también comprueba tajantemente en su momento de publicación que los episodios de la primera etapa considerada histórica de Roma no son más que mitos, folclóricamente transmitidos por generaciones y recopilados formalmente en prosa majestuosa por Tito Livio, y otros.

La guerra de Rómulo y Tito Tacio representa un ejemplo temprano de la historización de mitos, de la trasposición de fábulas en eventos concretos,

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Los dioses de los germanos*, p. 37-38.

supuestamente verídicos. Este proceso fue frecuentemente usado tanto por los analistas como por sus predecesores, y es muy característico de Roma durante toda esta etapa.

A lo largo de las primeras décadas del siglo XX se descubrieron comparativamente otros casos similares dentro del mismo fenómeno de trasposición, así como en la historia de la primera guerra de la República. La estructural antítesis entre Rómulo y Numa muestra dos tipos distintos de poder, opuestos pero ambos necesarios, que se corresponden también con los mostrados por los dioses soberanos védicos Varuna y Mitra.

Toda la historia del tercer reinado, especialmente lo referente a la victoria del tercer Horacio sobre los tres curiacios reproduce asimismo la carrera mitológica del dios-guerrero védico Indra, particularmente la victoria del héroe *Trita* sobre el demonio de tres cabezas.

Consideremos también el caso de los dos héroes mutilados, Horacio Cocles y Mucio Scaveola en el caso romano, el tuerto y el manco, ambos perdiendo ojo y mano respectivamente al defender heroicamente la ciudad romana ante la invasión etrusca a cargo de Porsena. Es un claro paralelo con el caso escandinavo, el cual también tiene su versión del manco y el tuerto ejemplificada en los dioses Odín y Tyr. El primero sacrifica su ojo y recibe sapiencia sobrenatural como compensación, mientras que el segundo salva al mundo divino en su totalidad al engañar al lobo *Fenrir*, pero sacrifica su mano en el acto.¹⁵¹

De esta manera podríamos concluir, por medio de las ideas de Dumézil, que la manera más simple de explicar esta cuestión en común es admitir que romanos y escandinavos, ambos, recibieron este escenario de una tradición anterior y que simplemente adaptaron los detalles a su propia geografía, historia, y costumbres, introduciendo los nombres de pueblos, personas y héroes que su propia actualidad sugería.¹⁵² El caso romano es tal vez el más particular, pues el mito ha sido transferido del mundo de los dioses al mundo de los hombres, y sus héroes no son seres divinos sino grandes hombres de Roma, que han adquirido a su vez las características más reconocibles de esos dioses.

¹⁵¹ Todos estos casos particulares pueden verse resumidamente en *ARR*, vol. I, p. 75-76.

¹⁵² *Ibidem*, p. 73.

El tratamiento por parte de Dumézil de Tito Livio como fuente de primera mano no se queda exclusivamente en rescatar aspectos indoeuropeos de la primera República romana. Existe otra obra de nuestro autor, rara vez consultada por los especialistas, que aborda la temática de la lírica “profética” de Michel de Nostredame (1503-1566), mejor conocido como Nostradamus, el cual resulta sumamente interesante porque prosigue, como en todo el resto de su obra, con una metodología comparativa-estructuralista, centrada ahora en encontrar influencias clásicas a través de un minucioso estudio filológico del vocabulario del profeta. Este texto es, más que nada, sobre Dumézil mismo, sobre sus métodos científicos e incluso sobre distintas cuestiones de su vida académica y personal. Es un ejercicio brillante de comparativismo y de reconstrucción de ideas.

En este proyecto Dumézil aplica su modelo teórico del *pensée extériorisée* a Nostradamus. ¿Por qué Nostradamus? Este oscuro místico del siglo XVI nos parecería de inmediato como un tema muy alejado de la zona de concentración de Dumézil, quien pasó toda su vida desarrollando métodos comparativos de sociología e historia a través de un particular enfoque lingüístico. El centro de este ensayo radica en el comparativismo mismo, y cómo este método puede reconstruir un marco mental específico al externalizar y hacer visibles las tradiciones escriturarias que formaron ese marco en un primer momento.

Si dos mentes diferentes internalizan una misma tradición en dos tiempos históricos distintos, entonces un comparativista podría encontrar un vínculo entre estas distintas mentes al examinar esa tradición en sus formas *externalizadas*. Esto es lo que Dumézil hace al vincular una misma tradición que encuentra reflejada en la obra de Tito Livio, quien escribió justo al inicio del primer siglo de nuestra era, con lo que pasó por la mente de dos figuras históricas quienes independientemente internalizaron esa misma tradición en el contexto de su propia formación clásica.¹⁵³

Esas dos figuras son Nostradamus, en el siglo XVI, y Luis XVI, en las postrimerías del siglo XVIII. Aunque bien viendo la obra completa, al final la verdadera importancia de la tradición clásica no caerá en la comparación entre profecía y hecho histórico en referencia al último monarca francés. La influencia clara de Tito Livio que Dumézil revela al final estará más bien situada en otros

¹⁵³ G. Nagy, “Foreword” en *The Riddle of Nostradamus*, pp. vii-viii.

fragmentos que tratan la profetización de monarcas y líderes políticos europeos, pero con un carácter menos preciso y muy críptico como para relacionar con algún hecho histórico en concreto.

Si vemos la tradición internalizada en la mente de ambos pensadores, pareciera que los versos opacos de Nostradamus en efecto profetizaron lo que sucedió en la mente de Luis XVI en los últimos caóticos momentos de la dinastía. Sin embargo, si vemos esa misma tradición externalizada por el comparativista, podemos ver unas reacciones análogas por dos mentes diferentes para dos contingencias históricas también claramente diferentes. Vemos así, variaciones motivadas por un mismo proceso mental de pensar la tradición.¹⁵⁴

Ya planteada la tesis principal de esta oscura obra de Dumézil, queda referirnos al particular estilo en el cual decidió transmitir sus ideas. El medio escogido es una narrativa cuasi-platónica, conteniendo diálogos llevados a cabo en la década de los años veinte. Esta práctica ficticio-literaria en la esencia argumentativa de la obra nos deja con una referencialidad histórica oscura. No podemos saber concretamente, dentro de estas recreaciones dialógicas, qué hechos están trasladados desde la memoria del autor y cuales otros son completa ficción. “Es inútil buscar claves. He mezclado constantemente el recuerdo y la ficción. [...] después de sesenta años, ¿cómo iba yo a lograr una justa repartición de las voces?”¹⁵⁵. Se pueden dar distintas posturas e interpretaciones al respecto, pero no hay suficiente material de la vida personal de Dumézil como para poder establecer verdades comprobables respecto a las vivencias expresadas aquí, además de que dichos sucesos son de un carácter inherentemente personal al autor, sin registro alguno, que representa una imposibilidad para el lector externo de comprobarlo válidamente. Cualquier esfuerzo por encontrar lucidez en este embrollo simbólico-literario pasaría por dificultades para justificar sus argumentos si no fuera porque es claramente un brillante ejercicio en el método comparativo y de reconstrucción.

Para todo esto podemos decir que, en todo caso, es seguro tomar los episodios del capítulo como representaciones de vivencias personales, pues no

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. viii.

¹⁵⁵ Dumézil, “A Pierre Nora” en *Nostradamus, Sócrates*, trad. Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 7. Este prefacio sólo pudo encontrarse en la edición en español.

cambia el valor epistemológico de las hipótesis en cuestión. Hay que recordar que los dos ensayos ubicados en esta misma obra no buscan en realidad llenar un fin memorístico o de diario. Son, en todo caso, proyectos de investigación desarrollados en un discurso particular que escapa a la usual formalidad del texto académico.

Dentro de los aspectos más oscuros de la obra podemos encontrar referencias a un tema que se nos ha dificultado en esta tesis y que ha sido de sus ámbitos personales más criticados: la vida política de Dumézil. El ensayo tiene un subtexto que funciona como apología para la tendencia de derecha de nuestro autor, el cual es cuidadosamente diferenciado del matiz fascista que caracterizó a varios de sus cercanos que estuvieron ampliamente involucrados en el movimiento de *Action française*. Al final, la derecha que muestra intencionalmente Dumézil no se ubica dentro del fascismo, sino dentro del realismo (del francés *royalisme*, no del monarquismo). Esta autocaracterización se hace relevante en los pensamientos puestos en la mente de Luis XVI en el bosque de Varennes.¹⁵⁶ Hay otros subtextos también, que hablan sobre el hedonismo y libertinaje de los involucrados en la masonería, al más puro estilo académico francés, entre las élites de la década de los años 20.

En resumen, se puede afirmar claramente que el libro esconde sutilmente una agenda política, gran parte de ella expresada en el código de un elitista francés con una educación clásica propia de la clase alta. Incluso los nombres de los personajes están ingeniosamente codificados, como si intentara recobrar aspectos específicos de un mundo que, para su momento de escritura, ha dejado de existir en su totalidad. Aún así, su postura no es sólo nostálgica. Dumézil claramente intenta remarcar esos aspectos específicos para rectificar su reputación académica y personal.

La trama del libro está centrada en los últimos meses de vida del personaje llamado M. Espopondie, un viejo académico erudito, al cual Dumézil, en una caracterización joven de él mismo, ayuda a deshacerse sistemáticamente de viejos papeles de su archivo personal, más que nada borradores de ensayos y proyectos inconclusos. Con cada visita de este joven Dumézil de 25 años, juntos revisan el contenido de cada uno de los papeles, guardando muy pocos que pueden resultar

¹⁵⁶ G. Nagy, *Op. cit.*

de interés, y tirando la gran mayoría al fuego casero de la chimenea del profesor. En una tarde particular Dumézil encuentra un manuscrito sobre los versos proféticos de Nostradamus, y que parecen haber sido extrañamente cumplidos en la época de Luis XVI.

Dumézil logra así salvar al texto de las llamas. Lo guarda en casa, donde lo lee una y otra vez, y a partir de ahí el texto rescatado es discutido con cada nueva visita en el pasar de las tardes. Estas discusiones se prolongan y profundizan cada vez más, llegando incluso a incluir nuevos personajes, otros investigadores jóvenes, los cuales aportan ideas frescas al debate desde otras disciplinas y perspectivas metodológicas.

Ahora bien, si nos adentramos en los personajes veríamos que “M. Espopondie”, descrito en el libro como un distinguido orientalista, es una representación codificada de Claude-Eugène Maître, restaurador del *Musée Guimet* y quien fue el primer director de la *École française d'Extrême-Orient*. De hecho, el texto está dedicado a Henri Sauguet, quien fue el secretario personal de Maître durante los sucesos reales en los que la narración está basada. Incluso el nombre ficticio de “Espopondie” es un juego filológico, ya que proviene del verbo latino *spondeo*, que en su conjugación de primera persona singular perfecta, (*sponpondi*) refiere a una promesa, compromiso, o contrato de una persona con otra, tal como el pacto presente entre el autor con su mentor.

Otro personaje, “M. Leslucas”, es un código para Pierre Gaxotte, a quien Dumézil dedicó su tesis doctoral de 1924, *Le festin de immortalité*¹⁵⁷, y que incluso fue publicada en los *Annales du Musée Guimet*. Curiosamente, Gaxotte fue el secretario particular de Charles Maurras, que como ya hemos mencionado en otros capítulos, fue la figura clave del movimiento político de *Action française*. En este sentido sólo debemos recordar que la *Action française* de 1924 fue muy distinta de lo que se convirtió en los extremos fascistas de la década de los años 30, cuando Dumézil ya no formaba parte de este grupo político, ahora sí claramente fascista.

El prologuista Gregory Nagy nos dice: “El simbolismo del libro entero es evidente. Dumézil, como cualquier práctica memorística, resalta algunas cuestiones a cambio de ocultar varias otras, así como su maestro M. Maître quemaba

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. x.

la mayoría de sus papeles pero salva unos cuantos. Este libro es la selección personal de Dumézil".¹⁵⁸

Una actitud claramente estructuralista-comparativista es muy perceptible en esta obra. No sólo trata sobre Nostradamus, pues el libro en realidad contiene dos ensayos, uno es el ya mencionado referente a distintos versos del profeta que con el paso del tiempo fueron directamente relacionados con el destronamiento de Luis XVI; el segundo, rara vez comentado, es una disquisición filológica sobre el verdadero significado de las últimas palabras de Sócrates, según lo relatado en el diálogo platónico del *Fedón*. Ambos textos, de naturaleza más bien ensayística, se desenvuelven en un aura de diálogo y discusión, jugando abierta aunque sutilmente con el fenómeno de la ficción en la narrativa científica, un elemento nunca antes visto en nuestro autor.

El primero ya se explicó antes, mientras que el segundo se desarrolla con el argumento de una especie de sueño, donde Dumézil, al lado en este caso también de un fallecido y querido mentor, se embarga al mundo de los muertos para entablar una discusión con dos antiguos sofistas que tienen su propia interpretación sobre la dichosa frase de Sócrates: "Critón, le debemos un gallo a Asclepio."

Pero volveremos a Sócrates en su momento, concentrémonos primero en Nostradamus y la peculiar naturaleza narrativa con la cual Dumézil aborda el tema. Una cita puede dejarnos más claro esta cuestión, así como mostrar un poco del aproximamiento estructuralista que se aborda en el trabajo:

That is where we stopped. Espoondie was visiby tired. After the light supper that was our usual routine I suggested that, this evening once again, we give up on exploring and burning the personal past of the master of the house. As I was taking my leave he said, 'If you have time, go over the *philological framework* of this old demonstration and complete it. Treat Nostradamus like a serious author. *Make a glossary of his words*. Explain him through himself. It is more reliable than emptying dictionaries of old French onto his quatrains. In three days you will reread or summarize my text for our young friends and we shall hear what they have to say about it."¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. x-xi.

¹⁵⁹ Dumézil, *The riddle of Nostradamus*, p. 41. El resaltado es mío. Utilizo en este caso la traducción al inglés, pues demuestra con mejores términos el carácter filológico de la

Después de varias disquisiciones sobre la simbología textual del vocabulario de Nostradamus, Dumézil interviene en su narración ficticia diciendo que encontró un texto posterior escrito por el tal Espopondie, que en su traducción se titula *Una fuente para Nostradamus: Tito Livio*. Pone en palabras de Espopondie que dicho texto prueba que Michel de Nostredame “hizo trampa”. ¿Cómo es esto? Se refiere a que no es que haya inventado cosas, sino que enriqueció esa supuesta concepción del futuro con elementos narrativos traídos directamente desde el pasado. Las instituciones romanas y la historia de Roma misma, como ha sido transmitida por anticuarios y analistas, era tan familiar para él como lo era también para algún culto lector contemporáneo a Dumézil –o incluso hasta más. Los humanistas del renacimiento estuvieron ensimismados trabajando con Aulo Gelio, Varro, los sumarios de Verro Flaco, y eso sin mencionar la gran influencia que representó Livio o Plutarco. “Todo ciudadano de la República de las letras, fuera moralista o poeta, filósofo o médico, se benefició en mayor o menor medida de este conocimiento, dependiendo siempre, claro está, del arte que practicara. ¿Por qué no – pregunta Dumézil en palabras de Espopondie- también los adivinos?”.¹⁶⁰

Dumézil menciona que incluso no se sorprendió, unos quince o veinte años después de haberse encontrado con el texto de Espopondie, al descubrir que la primera mención en la historia de la literatura francesa de la triada de los sacerdotes romanos *flamines* fue en las centurias de Nostradamus.¹⁶¹ El tema particular de los *flamines* ha sido tratado también anteriormente en otro capítulo de esta tesis.

Pero vamos de una buena vez al análisis de los textos mismos que Dumézil propone. De este próximo fragmento rescataremos nada más la mención de un gran individuo legislador que cambiará para siempre el curso de la iglesia. No otorgará por sí solo mucho sentido hasta que se le compare con los fragmentos posteriores.¹⁶²

investigación. La traducción al español de este mismo párrafo puede encontrarse en *Nostradamus. Sócrates*, p. 64.

¹⁶⁰ *The riddle of Nostradamus*, p. 83.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁶² *Idem*.

*De sang troyen naistra coeur Germanique
Qui deviendra en si haute puissance (
Hors casera (gent) estrange Arabique
Tournant l'Eglise en prestine preeminence (eminence)*

(De sangre romana nacerá un corazón Germano
Quien llegará al gran poder
Sacará a los extranjeros Árabes
tornando la Iglesia en una eminencia prístina)

Sigamos con este segundo fragmento, para analizar ambos posteriormente¹⁶³:

*Tous les degrez d'honneur Ecclesiastique
Seront changez en dial quirinal:
En Martial quirinal flaminique,
Puis un Roy de France le rendía vulcanal*

(Todos los grados de honor eclesiástico
serán cambiados en un Dial Quirinal
en el marcial flamín Quirinal
Y un rey de Francia lo hará vulcanal)

En este fragmento se describe una metamorfosis, una paganización de la jerarquía eclesiástica, y la intervención de un Rey francés. En la segunda y tercera línea Nostradamus se refiere a la principal triada romana sacerdotal (*Flamen Dial, Flamen Martial, Flamen Quirinal*) que sirven respectivamente a las figuras de Júpiter, Marte y Quirino. Es importante señalar que en un texto como éste no es arbitrario el orden en el que están mencionados, pues responde a la doctrina del *ordo sacerdotum*, donde justamente el orden jerárquico de los sacerdotes está basado en honores desiguales, *discrimina dignitatis*.¹⁶⁴

¹⁶³ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶⁴ *Idem*.

Aún más evidentemente surge Tito Livio como fuente cuando lo comparamos con este pasaje del *Ab urbe condita* (I.20.1-3), que refiere a Numa Pompilio.

Consagró luego sus cuidados a la creación de sacerdotes, aunque él mismo ejecutaba la mayor parte de las ceremonias que hoy están a cargo del flamen dial; pero previendo que en aquella ciudad belicosa habían de abundar los monarcas más semejantes a Rómulo que a Numa, caudillos que en persona marcharían a la guerra, quiso evitar que los ritos que eran de competencia regia se viesen abandonados, y nombró un flamen destinado constantemente al culto de Júpiter, al que adornó con un traje especial, concediéndole, además, el uso de la silla curul, semejante a la de los reyes. A éste añadió dos flámenes, destinado el uno al servicio de Marte y el otro al de Quirino.¹⁶⁵

Pasemos al tercer fragmento, localizado en la cuarteta 75:¹⁶⁶

Montera haut sur le bien [pour:lieu?] plus à dextre

Demourera assis sur la Pierre quarrée,

Vers le midy posé à sa semestre

Baston tortu en main, bouche serrée

(Subirá al lugar, más a la derecha

Permanecerá sentado en la piedra cuadrada

Viendo hacia el sur, puesto en su izquierda

Un palo doblado, la boca cerrada)

Este fragmento define las primeras acciones rituales del dicho gran individuo. La influencia clásica se nos hace presente cuando lo comparamos nuevamente con otro fragmento de Tito Livio, que sin duda refiere los mismos símbolos religiosos:

Habiéndole llamado Roma y siguiendo el ejemplo de Rómulo, que solo se adueñó del poder y fundó la ciudad después de consultar los agüeros, mandó Numa que se explorase la voluntad de los dioses. Conducido luego al alcázar por un augur, que, a

¹⁶⁵ Tito Livio, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶⁶ Dumézil, *The riddle of Nostradamus*, p. 87.

causa de esta acción honorífica retuvo en lo sucesivo este público y perpetuo sacerdocio, tomó asiento en una piedra, con el rostro vuelto hacia el mediodía. El augur se situó a su izquierda, con la cabeza cubierta, llevando en la mano un báculo recurvado y sin nudos, al que llamaban "lituus". Luego, una vez que hubo abarcado con su mirada la ciudad y el campo romano, e invocado a los dioses, delimitó unas regiones en el cielo, desde el oriente hasta el ocaso, asignando al mediodía las partes de la derecha y al septentrión las de la izquierda; fijando luego un punto en el sitio más lejano que los ojos podían alcanzar, lo determinó mentalmente; entonces, trasladando el "lituus" a su mano izquierda, y colocando la diestra sobre la cabeza de Numa, rogó de esta manera: "¡Oh, padre Júpiter! Si es lícito que este Numa Pompilio, cuya cabeza toco, sea rey de Roma, pídotte que con claros indicios nos reveles tu voluntad, dentro de los límites que acabo de señalar." Pronunció a continuación los auspicios que solicitaba, y así que se manifestaron, Numa, declarado rey, descendió del templo.¹⁶⁷

Cuando analizamos estos versos juntos, las expresiones de Nostradamus parecen ser más claras. Ese "palo doblado" es justamente el "báculo recurvado" que vemos en el texto de Tito Livio, el *lituus*. La "boca cerrada" no refiere a alguna característica de carácter silente, sino, nos dice Dumézil, responde al *silentium*, requerido ritualmente para la consagración del auspicio. La "piedra cuadrada" es el asiento donde el *inauguratus* (el consagrado) se sienta teniendo en cuenta los cuatro puntos cardinales. Las palabras que refieren a tendrá que subir al lugar alto, refiere al lugar más alto de Roma, el *auguraculum* del Capitolio, donde fue la *inauguratio* de Numa.

Dumézil no da mayor explicación de ciertos cambios en las especificidades durante el traslado de la versión latina a la de Nostradamus. Las más perceptibles, como el hecho de que las dos personas del rey sentado y el sacerdote al lado estén fusionadas en una sola, o que la orientación de la persona sentada en la profecía sea la opuesta a la de Numa, sólo responden para Dumézil a una "despaganización" de la escena, ya que si la *inauguratio* de ese restaurador cristiano imaginado por Nostradamus debe ser realizada a la manera original pagana, debe aunque sea haber algún tipo de cambio en el código.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Tito Livio, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶⁸ Dumézil, *The riddle of Nostradamus*, p. 87. La traducción es mía.

Dumézil no presenta mayor razón para la utilización del “vulcanal” al final del segundo verso más que una comodidad filológica. “...el pseudo-profeta, en una inspiración filológica, puede tan sólo haber escogido entre una colección de flamines sugerida por Varro o Macrobio, la palabra que proveyera una rima fácil y adecuada con ‘Quirinal’.¹⁶⁹

Con el análisis de estos fragmentos es que Dumézil narra que el supuesto Espopondie le demostró que Nostradamus inventó, o aunque fuera exageró la profecía al trasponer segmentos de Tito Livio que refieren a los orígenes de Roma para referirse al futuro de la Iglesia. Su erudición le proporcionó así inspiración literaria. Dumézil refiere este episodio como esencial para un juicio que después hará él mismo sobre la misma cuestión al recordar en sus lecturas de las centurias de Nostradamus algún pasaje no exactamente similar, pero que definitivamente también recordaba a estos episodios fundacionales de la *inauguratio* de Numa en el *Ab urbe condita* de Tito Livio. Dentro de la narración pseudo-ficticia Dumézil se toma un momento para buscar un pasaje del cual se acordó, y leyendo de su propia copia del libro presenta el siguiente fragmento, perteneciente a la cuarteta 5.6:¹⁷⁰

*Au Roy l'Augur sur le chef la main mettre
Viendra prier pour la paix Italique:
A la main gauche viendra changer le sceptre,
De Roy viendra Empereur pacifique.*

(El augur vendrá a poner su mano en la cabeza del rey
Y orará por la paz itálica
Se cambiará el cetro a la mano izquierda
de Rey llegará a ser Emperador pacífico)

Este fragmento es el propuesto por Dumézil, y pueden identificarse varias cosas. Vemos fácilmente la promoción de un rey a emperador. Fue la regla antigua en el Sacro Imperio Romano-Germánico y fue también lo que quiso reproducir Bismarck en la unificación de 1871 en la figura del rey prusiano. Dumézil menciona que es

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 90.

un hecho factible a reproducirse históricamente, y que tan sólo en la Edad Media pueden ejemplificarse tres o cuatro casos seguros de realizaciones de este mismo ritual. El profeta traspuso conscientemente la ceremonia clásica en un anacronismo, cuando en palabras de Tito Livio, Numa se convierte en el sucesor de Rómulo. Hay que resaltar el cambio de carácter de uno a otro, el cual está expresado tanto en la segunda como cuarta línea, ya que Numa en un sentido simbólico representa la paz, opuesto al combatidor Rómulo.

Habiendo visto ya la apropiación de la tradición clásica en este caso concreto de Nostradamus, analicemos, ahora sí, la segunda parte del libro, el caso de Sócrates, para regresar a nuestra problemática inicial planteada en este capítulo acerca del tratamiento de fuentes clásicas por parte de Dumézil. La disquisición de este ensayo, *“Debemos un gallo a Asclepio...”: Divertimento sobre las últimas palabras de Sócrates*, se centra justamente en eso, las últimas palabras expresadas por el filósofo en su lecho de muerte, según se encuentra narrado en el *Fedón* de los *Diálogos* de Platón. Cabe resaltar, que de nuevo Dumézil prosigue con su metodología del *penseé exterioriséé*, y la narrativa se encuentra entremezclada con explicaciones eruditas en una especie de diálogo literario.

En este caso la temática se desarrolla nuevamente a través de discusiones entre los personajes, siendo los dos principales un joven Dumézil y el orientalista Gustave Charles Toussaint (1869-1938). La frase en discusión es: “Oh, Critón, debemos un gallo a Asclepio, ¡paga la deuda y no olvides!”. Para este momento debemos tener claro que Asclepio era el dios griego de la medicina y la curación, y el gallo el tributo usual que se le ofrecía para la cura de malestares y enfermedades.

El joven Dumézil cree, como es la hipótesis general y más aceptada para el momento histórico de la discusión, que las últimas palabras de Sócrates refieren a un tributo al dios Asclepio por la curación, con la muerte, del malestar que representa filosóficamente la vida, ese momento final de descanso que prosigue a ese proceso de incontenible sufrimiento que es la vida misma. Dumézil lo expresa con gran confianza, pues es una interpretación bastante difundida y que comparte con distinguidos clasicistas. Toussaint, presentado como un verdadero sabio y viejo académico, difiere, exclamando que Sócrates no era ningún budista, y que

dicha interpretación contiene un tono oriental erróneamente atribuido que recuerda a los parámetros del concepto *dukkah*, la asignación budista para la ansiedad y el sufrimiento terrenal. El argumento impresiona tanto al autor que esta interpretación lo marcará por años posteriores.

Después de la muerte de Toussaint, Dumézil siguió encontrándose con interpretaciones insatisfactorias por parte de otros intelectuales sobre la misma problemática, similares siempre a su propio entendimiento del problema antes de conocer a Toussaint. La temporalidad narrativa cambia justo después de este suceso, y ahora el ensayo se desarrolla en un sueño de Dumézil, causado después de leer una vez más la misma interpretación errónea en un poema de Lamartine sobre la muerte de Sócrates.¹⁷¹

En el sueño Dumézil se reencuentra con Toussaint en una especie de limbo donde se encuentran pensadores de distintas épocas, pero sobre todo clásicos sofistas. Toussaint invita a Dumézil a discutir la cuestión con dos escritores antiguos, llamados Cosifidio y Gefirio según la traducción española, los cuales supuestamente Dumézil reconoce pero nunca demuestra quiénes son en realidad, restándoles cualquier tipo de caracterización y ubicándolos como dos voces genéricas del sofismo que funcionarán para aportar una exposición dialógica del problema

La problemática radica primeramente en una pregunta: ¿por qué dedicarle un gallo a Asclepio? El sentido de la acción es fácil de deducir, pues el dios, como ya se mencionó, es reconocido por su comportamiento medicinal y curativo. El sacrificio del gallo al dios Asclepio no es nada más que un conocido ritual dentro de la praxis de la teología griega. Ahora bien, la pregunta reformulada sería: ¿por qué debe Sócrates y compañía un tributo a Asclepio?

Ya mencionamos que la idea de curar el padecimiento que es la vida con el alivio que representa la muerte es, en este caso para Dumézil, inaceptable, ya que según se desarrolla en este diálogo escrito por él, esta idea contrariaría por completo la filosofía vitalista de Sócrates. Pero entonces, ¿a qué clase de curación alude la frase, si para el momento del diálogo ningún personaje está especificado como enfermo? En realidad, nos demostrará el autor, refiere a una curación del

¹⁷¹ Alphonse de Lamartine, "La mort de Socrate" en *Premières Méditations Poétiques*, París, Hachette et Cie. / Jouvot et Cie, 1897, pp. 211-242.

pensar erróneamente, a una contaminación del espíritu, mas no necesariamente del cuerpo.

Aquí el diálogo hace una distinción: a través de un par de ejemplos de textos trágicos clásicos, se ejemplifica que así como existe un malestar del cuerpo, también existe un malestar del alma, del espíritu, que se manifiesta a través de la contaminación del pensamiento, y que nos conduce a nublar el raciocinio filosófico, y, por lo tanto, moral y humano. Cosifidio nos aclara:

La enfermedad que hace decaer el cuerpo es pues la hermana gemela de la opinión falsa que corrompe el alma. La enfermedad corporal no puede ser tratada por la turba de los ignorantes, sino por el único especialista, el hombre de Asclepio, el médico; la opinión falsa, que procede las más de las veces de una sumisión irreflexiva a la opinión de la multitud, no puede ser esclarecida más que por un juicio esclarecido, filosófico, fundado en principios ciertos. Se trata en verdad de restablecer el equilibrio del ánimo, de tornarlo *phrónimos*, que traducirías como gustes, sano, sabio, regulado. [...] el *aphrón* es el “enfermo del espíritu”. La tarea del filósofo, la misión que el dios de Delfos ha confiado y que su demonio le ha recordado a menudo a Sócrates, y que no le permite callar, es que transforme a los *aphrones* en *phrónimoi*, en una palabra, que los cure.¹⁷²

Tenemos que interpretar así que Critón y sus compañeros sí están enfermos, Sócrates los cura a través del diálogo, cambiando su condición espiritual afectada y curando así su mente. La curación que le vale un gallo a Asclepio es la de Critón mismo: Sócrates, médico del pensamiento, conduce a su viejo amigo hasta la opinión sana. Critón se pone de parte de la Ley, y al hacerlo está sanado. Pero este tratamiento es meramente intelectual, al argumento de Gefirio donde dice que no es lo mismo curar una condición de la mente a curar un padecimiento físico.

Antes de llegar a cualquier resolución definitiva, Gefirio sintetiza la conclusión de Dumézil de la siguiente manera: Critón y sus compañeros sí se encuentran enfermos. Cosifirio recitará su propia interpretación, expandiendo la frase misma de Sócrates y concluyendo así toda la idea del diálogo, conjuntando el análisis del *Fedón* con una lectura interpretativa también del *Critón*, e incluso podemos rastrear en ella esa idea que mezcla la amistad temporal con el amor filosófico, la cual está desarrollada en el *Fedro* : “Critón, la otra mañana, yo, tú y, a

¹⁷² Dumézil, *Nostradamus. Sócrates*, p. 160.

través tuyo, nuestros amigos, recibimos por mi sueño el aviso que puso término a la enfermedad de vuestros espíritus y a los efectos intelectuales y sentimentales que tenía o corría el riesgo de tener sobre el mío. Le debemos pues al dios que cura, el gallo de las curaciones. ¡Pagad, no olvidéis!"¹⁷³

El estructuralismo sale a relucir en este análisis ensayístico al analizar cada uno de los elementos incluidos en la frase. Más que un análisis histórico o incluso filosófico, la explicación linda en un detallado escrutinio filológico de los elementos que componen toda la idea, sintetizada en la frase en cuestión. Todas las posibilidades gramaticales y ambigüedades de voz en su griego original, así como cada uno de los elementos que conforman la idea: el gallo, Asclepio, Critón, etc., son minuciosamente escrutados para otorgar una interpretación puramente estructuralista del problema. Es un claro ejemplo, como también podemos confirmar en el ejemplo de Nostradamus y Tito Livio, de que Dumézil no siempre requirió de su herramienta trifuncional, ni siquiera incluso de la temática indoeuropea, para desarrollar investigaciones con un acercamiento comparativista y estructuralista.

Vayamos por partes: es estructuralista en el sentido de que cada uno de los elementos constitutivos de una sola idea es analizado hasta el más mínimo detalle, es decir, se estudia desde el punto de vista de cómo está expresado gramáticamente (género, número, declinaciones, etc.) pero también se toman en cuenta todas sus posibilidades semánticas (¿qué puede significar el gallo en este contexto?, ¿por qué el tributo a Asclepio, y qué representa?, ¿Por qué está dirigido el discurso personalmente a Critón?).

Por otra parte, es claramente comparativista pues es bastante claro que Dumézil nunca analiza uno solo de estos casos dialógicos más que sacándolo de su propio contexto, utilizando su metodología en ambos casos del *Penseé exteriorissé*. En el texto de Nostradamus vimos que la naturaleza de las distintas centurias no pudo ser satisfactoriamente explicada hasta que éstas se compararon con otras tradiciones literarias, y al haber encontrado similitudes significativas se pudo llegar así a una conclusión comparativa, epistemológicamente válida. En el caso de Sócrates, el *Fedón* se pone en contexto al analizarlo con pasajes de textos trágicos

¹⁷³ *Ibidem*, p. 178.

ajenos a la naturaleza filosófica de los diálogos platónicos, además de también traer a colación el análisis de otros diálogos, el *Critón* y el *Fedón*, y así lograr hacer sentido del papel que Critón como personaje, pero aún más importante, como elemento generador de significado dentro de una estructura discursiva, juega dentro de la frase socrática que da pie al desarrollo entero del ensayo.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas revisamos las principales influencias de comparativismo que retomó Dumézil para fundar esa escuela que hoy conocemos como la Nueva Mitología Comparada; también vimos la particular aplicación comparativa de la Teoría de las Tres Funciones, única en Dumézil, que posteriormente inspiró a distintos especialistas en diferentes lugares del mundo a expandir este esquema comparativo-estructural y a construir explicaciones cimentadas en la ubicación de patrones y de símiles teológicos en las distintas mitologías indoeuropeas, ligando así la teología con la Historia, y dándole una explicación fundamentalmente de larga duración; finalmente revisamos las obras monográficas de Dumézil, localizando principalmente sus interpretaciones historiográficas más importantes, y estudiando su metodología más próxima al quehacer del historiador, es decir, su crítica y discriminación de fuentes, y su particular argumentación de una lingüística histórica. Sin embargo, esta tesis no estaría completa si no se hiciera un recuento final del aporte que ese particular estructuralismo dumeziliano propone para la disciplina histórica en específico, pero también de manera general a la academia y al quehacer intelectual

En todas las sociedades y principalmente en la India védica, en la Roma de los primeros siglos, entre los germanos de Tácito o de Snorri, y tanto en la religión como en las instituciones sociales y políticas, lo que los documentos más antiguos nos muestran no es la nada seguida de un nacimiento y un crecimiento progresivo; nos presentan un estado de cosas ya complejo en el que los numerosos elementos no solamente se yuxtaponen sino que se articulan: es decir, en definitiva, unas estructuras.¹⁷⁴

Vemos así el preámbulo de una de las posturas más abiertamente estructuralistas de Dumézil, planteado desde una de sus primeras obras, y por lo mismo una de las exposiciones más tempranas de la teoría trifuncional. La existencia de la estructura, o por lo menos la concepción de ésta, de la idea de su funcionalidad, es evidente. Como vimos anteriormente, Dumézil planteó dos interpretaciones historiográficas de una misma problemática histórica. Por una parte están los

¹⁷⁴ Dumézil, *Los dioses indoeuropeos*, p. 70.

estructuralistas, los cuales no ven en el fenómeno un número de elementos acumulados y posteriormente asociados, sino un corpus más complejo. Para ellos lo importante a explicar es la estructura misma, el origen de ésta. El origen de los elementos particulares resulta de mucho menos importancia ya que la estructura ha sido descubierta. “Para ellos, el conjunto no se reduce a la suma de los elementos ni puede explicarse por una acumulación casual seguida de una acomodación; una silla no es simplemente la suma de unos trozos de madera y de unos clavos, ha sido necesario proyectarla”.¹⁷⁵

Por otra parte, están los *historizantes*, que resultan escépticos al hablar de la estructura y las aplicaciones que de ella se hacen. Se interesan más bien en los elementos que la componen y ven en ellos los únicos datos objetivos e indiscutibles. Intentan estudiar el origen de éstos y así poder explicar la razón de su inserción en la sociedad. En todo caso la idea de una estructura ideológicamente funcional es secundaria, o incluso ilusoria. “Para los que piensan así, el problema esencial es el de determinar el origen de los diversos elementos antes de su composición, de localizar y fechar, por lo menos relativamente, la aparición de esos elementos.”¹⁷⁶

Dumézil siempre estuvo interesado en la nomenclatura teórica de la disciplina histórica, y lo demostró textualmente en varios escritos. No fue una decisión arbitraria que hiciera la semblanza del historiador recién fallecido Jacques Chastenet (1893-1978) para su discurso de ingreso a la Academia Francesa en 1980.¹⁷⁷ Su propia identificación como historiador, o una especie nueva de uno, se ve reflejada a lo largo de todo su discurso.

Abundan las maneras de ser historiador, y quienes apoyan unas y otras no renunciarán sin más ni más al ejercicio bastante vano de comparar sus ventajas. Todas son buenas, incluyendo la manera novelada, a condición de que reconozca ser tal. Casi a cada generación alguna escuela enuncia una doctrina, propone una reforma, sin darse siempre cuenta de que Agustin Thierry o Mignet, Michelet o

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 70.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 71.

¹⁷⁷ Dumézil, “Discurso de ingreso a la Academia Francesa”, trad. Juan Almela, *Vuelta*, México, Imprenta Madero, vol. 5, num. 49, abril de 1980, pp. 7-14.

¹⁷⁷ *Mito y Epopeya*, t. I, p. 246.

Taine ya las habían formulado, o hasta el conservador Guizot, ángel guardián de este cuadragésimo sillón.¹⁷⁸

Vemos así la importancia metodológica que representaba para él el trabajo historiográfico, y la importancia de visitar investigaciones históricas de generación en generación. Ninguna historiografía otorgará la verdad absoluta sobre ningún hecho particular, y la visión de cada historiador o corriente responderá más a las necesidades de su propio contexto. Con esta siguiente cita podemos vislumbrar que Dumézil era consciente de la fragilidad del esquema epistemológico histórico, y que cada nueva idea siempre aporta algo importante, aunque sea para su propio tiempo y contexto académico:

Volver con frecuencia, casi periódicamente, a las materias históricas más importantes es legítimo y hasta necesario. Una época lejana, una alta figura analizada en 1920 o analizada en 1950 no tienen ni igual fórmula ni igual sabor, y los buenos historiadores no se repiten ni más ni menos que los buenos pintores cuando legan, de siglo en siglo, escenas tradicionales.¹⁷⁹

¿Cuál podríamos decir, entonces, que fue contextualmente su legado para nuestra disciplina? Dumézil explica claramente en *Mito y Epopeya* su postura histórica-estructuralista, que funciona en este caso también como una respuesta a las preconcepciones metodológicas de la corriente historizante:

Cuando un pueblo, o más bien cuando los intelectuales de un pueblo son inducidos, por reflexión autónoma o por imitación de vecinos prestigiosos, a representarse “los primeros tiempos”, ¿cómo precederán de otra forma? No tienen más que leyendas o “retazos de leyendas”, a las que dan un significado de conjunto (generalmente el de una creación progresiva de la realidad social de la que tienen experiencia), distribuyéndolas y orientándolas de acuerdo con los “esquemas” conceptuales, antiguos o recientes, que se les imponen.¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸⁰ *Mito y Epopeya*, t. I, p. 246.

Dice François Dosse que no se puede hablar tanto de un solo estructuralismo como de estructuralismos. Al final del recorrido triunfal marcado por los años cincuenta y sesenta, el fenómeno recubre una realidad plural, lógicas interdisciplinarias singulares e individuos concretos. Aunque se puede hablar claramente de un momento, una moda estructuralista, Dosse aclara que lo que se puede percibir es más un mosaico inconexo de metodología que una escuela lineal.¹⁸¹

A mediados de los años sesenta, las tentativas de Louis Althusser y Michel Foucault tuvieron sin duda alguna una voluntad unitaria para agrupar alrededor de una filosofía renovada todas las investigaciones de las ciencias sociales, modernizando su metodología y auto-reconociéndose bajo el término estructuralista.¹⁸² Pero rápidamente, para los últimos años de la década de los sesenta, aparecerán fisuras metodológicas que pondrán de manifiesto un carácter sobre-generalizador, frecuentemente identificado como artificial. Llegará el momento en que el tan marcado entusiasmo se convertirá en duda, y gran parte de los intelectuales anteriormente identificados con el estructuralismo retrocederán o particularizan sus aproximaciones epistemológicas para evitar el calificativo, ahora peyorativo, de estructuralista. Tal vez sea Levi-Strauss el único intelectual de renombre que no abandonará nunca el mote, pero al apartarse de los azares de la actualidad fue olvidado por esa actualidad misma. Es justo aquí donde se vuelve de interés la obra de Dumézil, pues él mismo renegará en varias ocasiones ser un estructuralista, incluso promete en algún momento el abandono del término “estructura” en su totalidad, para demostrar que su línea interpretativa no es dependiente de tal concepto. Sin embargo, veremos que este proceso de abandono no será tan cierto como el mismo autor lo afirma.

El estructuralismo de Dumézil, junto con el de Levi-Strauss, llegará a patrocinar la carrera académica de figuras intelectuales notables, facilitando su entrada a la academia y cimentando así un círculo de intelectuales de escuela estructuralista, así como proporcionando el más importante matiz metodológico para algunos de los casos. Presentemos unos casos de la influencia institucional que esta escuela tradicional del estructuralismo generó, y que devinieron en redes académicas de importante trascendencia. La más representativa de estas figuras

¹⁸¹ François Dosse, *Historia del estructuralismo, tomo II: el canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. María del Mar Llinares, Madrid, Akal, 2004, p. 9.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 9-10.

es, como se mencionó anteriormente en el primer capítulo, Michel Foucault, quien compite por entrar al *Collège de France* en 1969 y es elegido, ganándole el puesto a figuras de grande presencia como Paul Ricouer. Su nombramiento se remonta al rotundo éxito de la publicación de *Las palabras y las cosas* (1966), y fue notablemente impulsado por Dumézil, Jules Vuillemin y Fernand Braudel. Posteriormente obtendrá la plaza para una cátedra, a la cual bautizará como “Historia de los sistemas de pensamiento”, y que es ubicada desde un primer momento dentro de la órbita del estructuralismo. Dosse insiste que el nombramiento de Foucault en el seno de esta canónica institución sólo es concebible si se resitúa el trabajo de Foucault en el interior de la órbita estructuralista, es decir, su nueva distinción académica le permite, en estos años inmediatos, unirse a Georges Dumézil y Claude Levi-Strauss en la legitimación y consagración del pensamiento estructural. Dosse menciona que en 1975 Foucault hará el mismo favor a Roland Barthes, y posteriormente se formará un núcleo esencial conformado por Lévi-Strauss, Dumézil, Émile Benveniste y Pierre Bourdieu. El *Collège de France* –o por lo menos una importante sección de él– consagra así al estructuralismo como momento intenso y fecundo del pensamiento francés. Sin embargo esto será el punto más alto del período de triunfo institucional, descrito así por Dosse, el cual, con la entrada de los años setenta, verá un declive notorio, y abrirá muy prontamente un proceso de fragmentación y disolución.¹⁸³

Las teorías estructurales de Dumézil permitieron a otras líneas de pensamiento prescindir de categorías filosóficas atemporales para enfrentarse con la historia, a partir de una aproximación de tipo antropológico. Como rápido ejemplo, Dosse menciona el caso de Jean-Pierre Vernant, el cual, previamente influenciado por las teorías globalizadoras de Mauss del “hecho social total” y la psicología histórica de Ignace Meyerson, orientará sus investigaciones hacia el hombre griego, sus categorías de pensamiento y sus herramientas mentales. Es justamente en este estadio, en 1958, que Vernant analiza los mitos griegos según el modelo trifuncional propuesto por Dumézil, para poder así, como él mismo afirmará, proceder como un estructuralista consciente y voluntario.¹⁸⁴ La relación

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 160-161.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 254.

entre ambos prosperará a través de un intenso contacto académico, y será Dumézil, posteriormente también junto con Lévi-Strauss, quienes patrocinarán la inserción de Vernant al *Collège de France*. En 1975 entra Vernant, y junto con él una rama particular del estructuralismo, la incipiente antropología histórica. Dentro de su trabajo puede verse que la historia no se encuentra estática, y sus aplicaciones verán movimiento entre distintas fases, el cambio constante y el flujo entre distintos estadios de contexto, y esta especie de psicología antropológica tendrá una fuerte base de movimiento clarísimamente basado en los modelos teóricos de la ciencia histórica.

Además, Vernant engloba todos los aspectos de la vida de los griegos para ser pensados en conjunto, a diferencia de una tendencia que separa a los fenómenos insertos en la realidad para examinar su lógica interna e inmanente. Vernant se hará partícipe indiscutible del estructuralismo, y siempre abogará por reivindicar firmemente la coherencia de su metodología al intentar tranquilizar las inquietudes expresadas por corrientes enteras en cuanto a la tendencia, o “pecado”, de la expulsión de la historia en las explicaciones estructurales: “El estructuralismo no es para nosotros una teoría acabada, una verdad ya constituida y que iríamos a buscar a otra parte para aplicarla seguidamente a los hechos griegos. Nosotros tenemos en cuenta sin duda los cambios de perspectiva que estudios mitológicos (...) han aportado en los últimos años, cuya validez probamos en nuestro campo, pero sin perder nunca de vista lo que tiene de específico el material sobre el que trabajamos.”¹⁸⁵

Como un tercer ejemplo podemos ver que, conciliando marxismo y estructuralismo, Georges Duby propuso una lectura atenta a los fenómenos estructurales reconciliados con la diacronía. Experimentó, junto con toda su generación, el desafío lanzado por los antropólogos a los historiadores. Esto le permitió pasar de las cuestiones de orden económico al rubro de lo simbólico, sin disociar o enfrentar nunca estas dos aproximaciones. Dosse nos explica que intentó evitar una mecánica de la causalidad, buscando más que nada correlaciones, mas no causas y efectos. Es esa particular postura filosófica del

¹⁸⁵ J. P. Vernant, “Intervento conclusivo” en *Il Mito Greco*, Ateneo Bizoni, 1973, p. 397-400. // Para la traducción citada *vid. Dosse, op. cit.*, p. 256.

estructuralismo que lleva a pensar que “todo está determinado por todo y que todo determina todo”.¹⁸⁶ Prosigue: “Contra la vulgata mecanicista del reflejo, Georges Duby opone la coalescencia de los niveles de una sociedad en sus diversas manifestaciones materiales y mentales. Y propone a los historiadores un nuevo programa, el de una historia de las mentalidades concebida no como un medio para desembarazarse de la historia social, sino como su vanguardia.”¹⁸⁷

Dosse explica que el libro más estructuralista de Duby, *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*¹⁸⁸, lleva la huella de Dumézil. “Debo mucho a Georges Dumézil. Este libro no habría sido escrito sin él, pero él no es historiador, es un lingüista, se ocupa de estructuras. En tanto que historiador de la sociedad, quise captar esta imagen en sus operaciones y articulaciones con lo concreto.”¹⁸⁹ Duby retoma el esquema trifuncional de Dumézil, pero invierte su propuesta principal según la cual este esquema sería una estructura mental propia de los indoeuropeos. Para Dumézil el mito es primero, pero Duby propondrá que la estructura sólo es una idea propuesta, será en la historia donde todo sea determinado. Para Duby, lo meramente ideológico desempeña un papel completamente distinto al simple reflejo de la dominación económica. “La estructura no es en este caso, al contrario, un arma contra la historia; es el objeto de una posible reconciliación entre dos aproximaciones que al principio se presentan como antagónicas.”¹⁹⁰

En estos ejemplos anteriores podemos ver la amplia influencia de Dumézil en distintos aspectos del espectro intelectual francés. Los tres ejemplos mencionados exponen tres casos distintos de impacto: influencia institucional (Foucault), metodología multidisciplinaria (Vernant), y un estructuralismo dirigido hacia la Historia, o bien, una Historia estructuralista (Duby). Podemos ver así, que ya fuera institucional o teórico-metodológico, el impacto de Dumézil es rastreable en las huellas del ambiente intelectual de su momento, y aunque el estructuralismo como tal haya demostrado tener vigencia para los estándares académicos de las

¹⁸⁶ Dosse, *op. cit.*, p. 263.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ Georges Duby, *Los tres ordenes, o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo Firpo, Madrid, Taurus, 1992.

¹⁸⁹ Dosse, *ibidem*. El autor elaboró una entrevista con Georges Duby.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 265.

décadas inmediatamente posteriores a su consolidación, la obra de vida de nuestro autor se presenta como demasiado importante para ser rotundamente ignorada.

Los recovecos negativos, la discordia política y tal vez también la sobresimplificación o generalización de resultados son características que las lecturas más críticas no podrán dejar pasar de lado, pero tampoco deberían serlo el gran impacto que tuvo en toda una sección importante de una generación del intelectualismo francés.

Bibliografía

- Belier, Wouter. *Decayed Gods: Origin and development of Georges Dumézil's 'Idéologie tripartite'*, Leiden, Brill, 1991.
- Briscoe, John. «The First Decade» en *Livy*, ed. T. A. Dorey, Edinburgo, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Caillois, Roger. *El mito y el hombre*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Calonne, David Stephen. «Georges Dumézil and Armenian Myth» en *Armenian Review* 44, no. 4 (Invierno 1991), p. 37-49.
- Dosse, Francois. *Historia del estructuralismo, tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. María del Mar Llinares, Madrid, Akal, 2004.
- Dubuisson, Daniel. "The notion of ideology in the work of Georges Dumézil: a contribution to a Dumézilian epistemology" en *Journal of the Anthropological Society of Oxford* XXI, no. 3 (1990), p. 269-278.
- Dumézil, Georges. *Archaic Roman Religion*, trad. Philip Krapp, vols. I-II, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.
- . *Del mito a la novela: La Saga de Hadingus*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Dumézil, Georges. "Discurso de ingreso a la Academia Francesa" en *Vuelta* (Imprenta Madero) 5, no. 49 (diciembre 1980), p. 7-14.
- . *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, trad. Juan Almela, México, Siglo XXI, 2008.
- . *Escitas y osetas*. trad. Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *La cortesana y los señores de colores: esbozos de mitología*, trad. por J.A. Castell. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- . *Le Problème des Centaurs, étude de mythologie comparée indo-européene*. París: Gallimard, 1929.
- . *Los dioses de los germanos*, trad. Juan Almela, Siglo XXI, 1973.
- . *Los dioses de los indoeuropeos*. Trad. María Ángeles Hernández, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- . *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.
- . *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*. París: Gallimard, 1985.

—. *Mito y Epopeya*, trad. Eugenio Trias, vols. II-III, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

—. *Mito y Epopeya, t. I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, trad., por Eugenio Trias, vol. I, Barcelona, Seix Barral, 1977.

—. *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations of Sovereignty*, trad. Derek Coltman, Nueva York, Zone Books, 1988.

—. *Nostradamus, Sócatres*, trad. Juan Almela. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

—. *The Riddle of Nostradamus: a critical dialogue*, trad. Betsy Wing, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1977.

Frejeiro Blanco, Antonio. «Los dioses indoeuropeos» en *Historia 16*, no. 108 (abril 1985), pp. 105-112.

García Quintela, Marco. *Dumézil (1898-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.

Ginzburg, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1989.

Grottanelli, Cristiano. "Dumézil, the Indo-Europeans, and the Third Function" en *Myth and method*, editado por Wendy Doniger y Laurie Patton, Virginia, University Press of Virginia, 1996. p. 128-146.

Hight, Gilbert. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, Traducido por Antonio Alatorre, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

—. *The Classical tradition: Greek and Roman influences on western literature*. Oxford. Clarendon Press, 1959.

Hobsbawm, Eric. "What do historians owe to Karl Marx" en *On History*. Nueva York: New Press, 1997.

Homero. «Himno a Apolo.» en *Himnos homéricos; Batracomiomaquia*, editado por Antonia García Velázquez, Madrid, Akal, 2000.

Humboldt, Wilhelm von. *Escritos sobre el lenguaje*. Editado por Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Península, 1991.

Kinder, Hermann, y Werner Hilgemann. *Atlas histórico mundial: de los orígenes a la revolución francesa*, Madrid, Akal, 2006.

Lamartine, Alphonse de. "La mort de Socrate" en *Premières Méditations Poétiques*, París, Hachette et Cie., Jouvot et Cie., 1897, p. 211-242.

Lanceros, Patxi. *El destino de los dioses: interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, Trotta, 2003.

Lévi-Strauss, Claude. "Respuesta a Georges Dumézil" en *Vuelta* 5, no. 49 (diciembre 1980), p. 15-22.

—. "Social Structure" en *Anthropology Today*, editado por A. L. Kroeber, Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 524-553.

Littleton, C. Scott. *The New Comparative Religion*, Berkeley, University of Los Angeles Press, 1973.

Livio, Tito. *Ab urbe condita, Desde la fundación de Roma, libros I-II*. Editado por Agustín Millares Carlo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978.

Momigliano, Arnaldo. "Historicism in contemporary thought" en *Studies in historiography*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969, p. 221-238.

—. "The consequences of new trends in the History of ancient law" en *Studies in Historiography*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969, p. 239-256.

Puhvel, Jaan. *Comparative Mythology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989.

Schade, Gerson. «Dumézils 'Ideologie tripartie'» en *Hermes* I, no. 135 (2007), p. 1-12.

Solares, Blanca. "Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión" en *Teoría e Historia de las Religiones*, vol. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 27-52.

Villar, Francisco. *Lenguas y pueblos indoeuropeos*. Madrid, Istmo, 1971.