

PAO RAFFETTA, TESIS DE LICENCIATURA EN ESTUDIOS ORIENTALES
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR, 1999. ARGENTINA, BUENOS AIRES.

TABLA DE ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN.....	2
1. CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO.....	3
1.1 MARCO HISTÓRICO	3
1.2 MARCO RELIGIOSO.....	5
2. EL MITOLOGEMA PROTO-INDOEUROPEO.....	8
2.1. EL SACRIFICIO Y LA IDEA DE TOTALIDAD.....	9
3. EL PRIMER REY, EL PRIMER SACERDOTE Y EL SEÑOR DE LOS MUERTOS.....	14
3.1 EL PRIMER REY Y EL PRIMER SACERDOTE: CASO INDOIRANIO.....	14
3.2 EL CASO IRLANDÉS: EL SEÑOR DE LOS MUERTOS.....	20
4. TRANSFORMACIONES.....	23
4.1 EL MITO DE LA CREACIÓN: CASO INDOIRANIO.....	23
4.2 EL MITO DE LA CREACIÓN: CASO IRLANDÉS.....	28
CONCLUSIONES.....	35
APÉNDICE	39
FUENTES.....	43
BIBLIOGRAFÍA Y ARTÍCULOS:.....	44

TABLA DE ABREVIATURAS

LENGUAS

Skt.: Sánscrito

Ger.: Germano

Av.: Avéstico

Ir.: Irlandés

IIr: Indoiranio

Lat.: Latín

IE: Indoeuropeo

PIE: Proto-Indoeuropeo

TEXTOS FUENTE

AV: Atharva Veda

Bd.: Bundahišn

D.î.D.: Dâdistân-î Dînik

Dk.: Dînkard

MS: Manu-Smṛiti

RV: Rg Veda

SB: Satapatha Brâhmana

SBE: Sacred Books of the East

TBC: Táin Bó Cúailnge

ZAv: Zend Avesta

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo, en primer lugar, realizar una exposición y explicación de la teoría que sostiene la existencia de un mitologema primitivo proto-indoeuropeo (PIE) de creación del mundo a partir del sacrificio conjunto de un hombre y un bovino. Esta teoría es sustentada por Bruce Lincoln, particularmente en sus obras "Priests, Warriors and Cattle"¹[1981] y "Death, War, and Sacrifice"² [1991].

En segundo lugar, analizaremos las transformaciones que sufre este mitologema en el pensamiento indoeuropeo (IE), tomando como muestra las formas que asume en las tradiciones indoiraniana (Iir) y celta irlandesa.

Antes de abordar la exposición del mitologema y su posterior análisis, expondremos brevemente en el primer capítulo el marco de ubicación histórica y religiosa en el que se desarrolla el mito al que haremos referencia. En el segundo capítulo se expondrá el mitologema protoindoeuropeo reconstruido. En el tercer capítulo nos ocuparemos de examinar en forma más detallada a los protagonistas de los mitos referenciados, exhibiendo la posición que ocupan en la conformación del *corpus* mítico. El cuarto capítulo explica las transformaciones que ha sufrido este mitologema conforme al contexto en el que se lo analice. Finalmente resumiremos las conclusiones a las que hemos arribado. El apéndice que se incluye al final del trabajo contiene las versiones transliteradas en su idioma original de algunos de los textos que hemos utilizado como fuentes.

¹Lincoln, B.: **Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions**, University of California Press, Berkeley, 1981. Existe edición en castellano: **Sacerdotes, Guerreros y Ganado**. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 1991. El Dr. Lincoln es profesor en las Universidades de Minnesota y Chicago.

²Lincoln, B.: **Death, War, and Sacrifice**. The University of Chicago Press. Chicago, 1991.

1.CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO

1.1 MARCO HISTÓRICO

Se denomina proto-indoeuropeo (PIE) al tronco común indiferenciado del que *a posteriori* van a surgir los diversos grupos indoeuropeos, como así también al período histórico previo a la diferenciación de las ramas indoeuropeas (IE). Se calcula que éste se extiende temporalmente desde el 4500 al 2800/2500 a.C. Aunque no ha sido posible probar la indiferenciación completa de estos grupos en este período, tampoco existe evidencia suficiente para demostrar la existencia de la diferenciación antes del 2800-2500. Es en este último período que aparecen los primeros grupos indoeuropeos diferenciados del tronco común proto-indoeuropeo: hititas e ilirios, que, según diversos autores, manifiestan la diferenciación entre el 2500 y el 2300.

Resulta sin embargo indispensable hacer notar que estas fechas están sujetas a constante revisión, a medida que se dispone de nuevos elementos para delimitar con mayor precisión los períodos históricos. Sobre estas dataciones existen grandes discrepancias entre los investigadores. En este estudio seguiremos la postura de aquellos que consideran como PIE al período comprendido entre los años 4500-2800/2500 a.C. y como IE al período posterior a la diferenciación.

Debemos situarnos ahora en el período proto-indoeuropeo y en los movimientos de pueblos pastores que se desplazan desde las estepas eurasiáticas hacia Europa y el sur de Asia. Moviéndose constantemente y en oleadas sucesivas, estos grupos humanos se desplazan en busca de pasturas para su ganado, y van encontrando a su paso poblaciones no IE, sedentarias o en proceso de semi sedentarización. Siguiendo a Mallory³ podemos ubicar al tronco común PIE en la región comprendida entre los mares

Negro y Caspio. Estos núcleos humanos pueden considerarse, casi con absoluta certeza, antecesores directos de los pueblos que hablan lenguas IE diferenciadas.

Durante la segunda mitad del tercer milenio las migraciones continuaron en oleadas sucesivas a través de Asia y Europa desde su patria originaria en el corazón de la estepa euroasiática hacia la India, Irán, el Mediterráneo, Europa y los valles de Asia Central hasta las puertas mismas del Imperio Chino.

La irrupción de estos pueblos PIE fue a veces violenta⁴, e incluía las correrías en busca de ganado, el saqueo y el robo. Pero una vez establecidas las rutas migratorias más convenientes pareció verificarse un movimiento continuo de pequeños grupos que se asimilaban lentamente a las poblaciones sedentarizadas. En estas poblaciones ya mixtas se fue produciendo un proceso de amalgama e indoeuropeización que duró por lo menos dos mil años. Las lenguas se fueron desarrollando así a partir de la fusión entre estos pueblos, y lo mismo sucedió con la cultura material. Los recién llegados asimilaron la tecnología de los pueblos sobre los que se asentaban, imponiendo su lengua y, en la mayoría de los casos, también su cosmovisión. Pero lo que nos importa más es la estructura mítico-religiosa que se desarrolló a partir de esta amalgama.

³ Mallory, J.P.: *In Search of the Indo-Europeans*, Thames & Hudson, London, 1992. Para una exposición detallada del problema acerca de la ubicación de la patria de origen de los protoindoeuropeos sugiero la lectura de Mallory, quien resume brevemente las largas discusiones entre los diversos autores desde un punto de vista crítico, alineándose en una postura próxima a la de M. Gimbutas, quien sitúa la patria de origen de los IE en la región pónico-caspia, en las estepas del sur de Rusia.

⁴ Hay gran cantidad de evidencia de estas irrupciones violentas en las zonas excavadas por la arqueóloga M. Gimbutas en lo que ella denominó Cultura de la Europa Antigua (civilización de tipo agrario, 6500-4500a.C.). Se encontraron vestigios de templos quemados, pero la mayor destrucción se registró entre todos aquellos elementos que, de una u otra manera, representaban a la diosa: figurillas, estatuas, pinturas, etc.

1.2 MARCO RELIGIOSO

Éstos llevaron consigo una concepción del hombre frente al cosmos, una estructura social y un conjunto de creencias religiosas basadas en un modelo tripartito proto-indoeuropeo que englobaba tanto el aspecto social como el religioso. Este modelo comprende tres funciones bien definidas y complementarias: la **soberanía** y manejo de lo sagrado, la **guerra** y la fecundidad-**fertilidad**. Este esquema fue propuesto y ampliamente desarrollado por Georges Dumézil⁵ y sus seguidores.

La primera función corresponde, como dijimos anteriormente, a la soberanía y el manejo de lo sagrado: el orden de la sociedad y el del cosmos dependen de la primera función. En el plano divino nos encontramos con los dioses celestes soberanos, ordenadores y reguladores del cosmos y sus leyes. En el plano humano esta función está desdoblada y es representada por los reyes (soberanía) y los sacerdotes (manejo de lo sagrado). Cada uno de ellos asume el dominio sobre uno de estos dos aspectos, generándose, en cierto sentido, un proceso de mediación/intercesión entre ambos planos.

No obstante ello, es preciso destacar la existencia entre los IE de una concepción que sostiene que el rey trasciende las tres funciones, porque reúne en sí la esencia de las tres clases sociales. La exposición más detallada de esta idea se realizará en el capítulo 2.1.

Debemos señalar la existencia de diferencias, algunas de ellas significativas, en el concepto de Soberanía en India y en Irlanda. La más notable de estas diferencias corresponde al ámbito de emanación de ésta: en India está asociada al sol y a lo celeste, y por lo tanto es conferida por los dioses celestes soberanos; bien puede decirse que “desciende” del cielo al rey. En cambio, en Irlanda la soberanía está en relación con la tierra, y es conferida por la *Diosa de la Soberanía* a través de la

⁵ Dumézil, G.: **Mito y Epopeya I**, F.C.E., México DF, 1996; **Los Dioses de los Indoeuropeos**, Seix Barral, Barcelona, 1970.

unión simbólica entre el rey y la tierra; con características ctónicas ésta “asciende” de la tierra al rey⁶.

Esta relación entre la *Soberanía* y la tierra nos remite a su vinculación con la tercera función, sin que por esto se vea afectada la asociación evidente entre la primera función y el poder que deviene de la soberanía.

La segunda función está relacionada con el uso de la fuerza y su tarea es la de brindar protección y seguridad a las otras dos. En el plano divino esta función está representada por los dioses de la guerra, quienes se ocupan de la defensa y del ataque. Algunos de ellos beben bebidas embriagantes y, en algunos casos, se asocian con los dioses de la primera función para enfrentar a los de la tercera. Puesto que para ellos la batalla constituye un fin en sí mismo, en los períodos de paz relativa se transforman en una amenaza difícil de controlar para su propio grupo en cuanto se encuentran embriagados y sin la motivación de la lucha. En el plano humano la segunda función corresponde a los guerreros, con las mismas características que los dioses de la guerra. Los guerreros humanos conforman el ejército ‘tradicional’, dentro del cual se verificó la existencia de sociedades de tipo iniciático y con ritos propios, y aunque su capacidad bélica provee seguridad al resto del pueblo, se tornan a veces una amenaza interna, exactamente igual que sus pares divinos⁷.

⁶ Esta asociación entre la Soberanía y la tierra probablemente esté en relación directa con las influencias de los pueblos sustrato, ya que no es una idea netamente IE.

⁷ Cabe aclarar que los reyes, en el plano humano, casi siempre pertenecen a esta segunda categoría, dado que en general la realeza se extrae de la segunda función: los reyes son en general elegidos entre los guerreros (incluso en Irlanda, donde la soberanía adquiere connotaciones ctónicas).

La tercera función se relaciona con la fecundidad y por anexión con la salud, la fertilidad, la prosperidad, etc. ⁸ De alguna manera esta categoría, la más amplia en cuanto a que engloba una gran diversidad de aspectos, sostiene a las otras dos. En el plano divino nos encontramos con los dioses de la fertilidad, las diosas relacionadas con la tierra y la vegetación, los dioses médicos, patronos del comercio, del ganado, etc. En el plano humano esta función es cumplida por el sector de la población al que pertenecen los pastores, artesanos, campesinos, comerciantes, médicos, etc. Estos son el sostén del conjunto de la sociedad, y el motor del desarrollo económico.

El cuadro de la página siguiente muestra la correlación entre planos, actores y funciones:

Esquema IE	Primera Función (*)	Segunda Función	Tercera Función (*)
Plano Divino	Dioses celestes soberanos	Dioses guerreros	Dioses relacionados con la tierra y la fecundidad, médicos...
Plano Humano	Soberanía (Rey) Manejo de lo sagrado (Sacerdote)	Guerreros	Mercaderes, agricultores, médicos, ganaderos...

NOTA (*): Recordemos la inversión de la procedencia de la Soberanía en el caso irlandés.

Este marco socio-religioso indoeuropeo debería provenir, a nuestro juicio, de una cosmovisión proto-indoeuropea. Esta cosmovisión se articula alrededor de un mitologema primitivo de creación del cosmos a partir de un sacrificio primordial, tema que abordaremos a continuación.

⁸ Si bien no existe evidencia concluyente acerca de si el valor básico de la tercera función está representado por la fecundidad o por la fertilidad, nos inclinamos por el primero. Ello así por cuanto este valor aparece como de mayor centralidad en una economía pastoril y guerrera como la de los pueblos IE, a diferencia del rol central que la fertilidad tiene en los pueblos de economía agrícola. Estos valores, sin embargo, están tan intrínsecamente relacionados que muchas veces es difícil separar uno del otro.

2. EL MITOLOGEMA PROTO-INDOEUROPEO

A partir del estudio comparado de diversos mitos de creación IE, Bruce Lincoln reconstruye un mitologema proto-indoeuropeo según el cual al comienzo del tiempo existían dos hermanos gemelos (un sacerdote, *Manu⁹ y un rey, *Yemo¹⁰) junto con un bovino. *Manu ofrece a su hermano y al bovino en lo que constituye el primer sacrificio ritual y desmembra sus cuerpos para conformar el cosmos, creando el paisaje y extrayendo las tres clases sociales del cuerpo del rey, *Yemo. Así da origen a los animales y las plantas (especialmente las hierbas medicinales) a partir del cuerpo del bovino y al resto del cosmos a partir del cuerpo de *Yemo, quien se transforma, después de su muerte, en Señor de los Muertos y como tal en ancestro de la humanidad¹¹.

Es preciso aclarar que este no es un mito que pueda encontrarse en forma completa en ningún *corpus* mítico, sino que es una unidad de sentido mítico, un mitologema, una reconstrucción de un modelo proto-indoeuropeo del que podemos encontrar ecos en los diversos mitos IE.

Si consideramos a los protagonistas de este mitologema dentro del marco tripartito propuesto por Dumézil podemos decir que: *Manu corresponde a la primera función como Primer Sacerdote, el primero en realizar un sacrificio; *Yemo pertenece a la segunda función¹² y el bovino a la tercera. *Yemo no es sólo un rey, es también el Primer Rey, el primer hombre muerto y, por lo tanto, el Señor de los Muertos. Así es que los dos primeros hombres, gemelos, se reparten la humanidad: para *Manu los vivos,

⁹ *Manu: "hombre", Skt. Manu, Ger. Mannus, inglés Man. El asterisco (*) se utiliza para indicar una palabra reconstruida PIE.

¹⁰ *Yemo: "gemelo", Skt. Yama, Av. Yīma, Lat. Geminus (de donde se derivaría Remus), Ger. Ýmir, Ir. Emon.

¹¹ Bruce Lincoln: **Death, War, and Sacrifice**, p. 7.

¹² La concepción IE de que el rey trasciende las tres funciones, y las contiene al mismo tiempo podría ser un reflejo del mitologema, en donde el conjunto de la sociedad fue extraído del cuerpo del primer Rey, *Yemo.

para *Yemo los muertos¹³.

La importancia de este mitologema radica en que nos ofrece un compendio de las ideas PIE subyacentes al pensamiento indoeuropeo: las ideas cosmogónicas y sacrificiales, la estructura tripartita de la sociedad y la identidad entre micro y macrocosmos. Pero estas ideas se plasmarán de manera diferente en el *corpus* mítico de cada pueblo según las influencias que reciba de los pueblos sustrato y las circunstancias particulares de cada grupo indoeuropeo en el momento de la composición oral definitiva de los mitos propios de cada rama.

2.1. EL SACRIFICIO Y LA IDEA DE TOTALIDAD

Las ideas subyacentes a este mito serían, según Lincoln:

- a) la estratificación vertical de la sociedad en las tres clases ya mencionadas;
- b) la creencia de que el rey contiene en sí la totalidad del orden social y está dispuesto a sacrificarse por su pueblo;
- c) la idea de que el sacerdote tiene como principal responsabilidad la realización del sacrificio, el acto creativo por excelencia;
- d) la concepción de que el cuerpo del Hombre Primordial es un modelo microcósmico (y fuente) del universo, y que éste es una proyección macrocósmica del mismo¹⁴.

¹³ Esto es más claro en India y en Irán que entre otros pueblos IE. En el caso indio, por ejemplo vemos que "in the Puranic age Manu is Yama's brother -both children of Saranyu and Vivasvat. Of the two brothers Manu is the lord of the living, and Yama of the dead." Bhattacharji, **The Indian Theogony**, Anima Publications, American Edition, p. 103.

¹⁴ Bruce Lincoln: **Death, War, and Sacrifice**, p. 8. Nos gustaría aclarar que este Hombre Primordial es microcosmos en cuanto está contenido dentro de los límites del cuerpo de un gigante y que al producirse el desmembramiento y trascender los límites de su propio cuerpo se transforma en un macrocosmos, dado que surge de un *macranthropos*

Sobre la división vertical de la sociedad en las tres clases mucho puede decirse, pero lo que nos importa es que como modelo social es un reflejo de un modelo divino. Es al mismo tiempo una mitificación y una legitimación de la jerarquía tripartita. Es un reflejo a nivel humano de una estructura jerárquica divina y es, al mismo tiempo, la organización de un panteón divino a imagen y semejanza de la sociedad de los hombres. En el pensamiento indoeuropeo esta correspondencia entre el plano humano y el plano divino, donde cada uno es reflejo del otro, supone una cosmovisión tripartita, a la que la sociedad humana y divina se ajustan.

Si tomamos en cuenta que la sociedad en su conjunto surge del cuerpo de *Yemo, el primer Rey, a partir de su desmembramiento, entendemos que éste sintetiza en sí la totalidad de la estructura tripartita y la trasciende. Es por esto que el rey humano, identificándose con *Yemo sintetiza la totalidad de la sociedad humana. *Yemo trasciende la totalidad micro-macrocosmos, porque tanto el microcosmos como el macrocosmos surgen de él a partir del sacrificio. *Yemo reúne en sí, entonces, (a) la totalidad del cosmos y (b) la totalidad del cuerpo social. La correspondencia entre *Yemo y el rey humano permite el desarrollo de la idea de un soberano que trasciende y contiene en sí la esencia de las tres clases IE. Es por esto que la sociedad en su conjunto surge y depende del cuerpo del rey: porque, míticamente, surgió del cuerpo del Primer Rey. Así fue, probablemente, como se desarrolló en muchas culturas IE la idea de que la sociedad es a imagen del rey y que por lo tanto éste debe ser un símbolo de rectitud, justicia y benevolencia, debe proteger a la sociedad y servirla, para que ésta pueda ser próspera. Los defectos en un rey, tanto morales como físicos, eran considerados como desfavorables para el conjunto de la sociedad y se encuentran historias que narran la abdicación o destitución de un rey que pierde ocasionalmente alguno de sus atributos o presenta alguna imperfección física (pérdida de la vista, pérdida de un miembro, etc.). En esos casos podía perder la corona y, a veces con ella, la cabeza.

Entre algunos pueblos IE (especialmente celtas y germanos), se narran las historias de reyes que han sido sacrificados en la antigüedad. El sacrificio de un rey

repetiría el sacrificio de *Yemo, recreando el cosmos y la sociedad. Tanto en India como en Irlanda el sacrificio del rey fue sustituido por el sacrificio del caballo, debido a la asociación de éste con la realeza y la soberanía. El sacrificio del caballo es propio de las coronaciones reales y su objetivo sería asegurar el bienestar de la sociedad. A propósito del sacrificio del caballo y su relación con la soberanía debemos destacar que las circunstancias que lo rodean en ocasión de las coronaciones reales presentan, en India y en Irlanda, diferencias que se deben a la distinta concepción de la procedencia de la Soberanía: en India, el sacrificio del caballo (*Asvamedha*) tiene connotaciones solares: este animal es asociado al sol y a lo celeste. Durante el *Asvamedha* se simula la cópula entre el caballo y la reina consorte, como intermediaria entre la soberanía (celeste o solar) y el rey. En Irlanda la coronación de un soberano incluía la simulación del acto sexual entre el rey y una yegua. Ésta representaba a la diosa de la Soberanía y tenía connotaciones netamente ctónicas, no celestes. En ambos casos la Soberanía es conferida a través del equino: un caballo en India, una yegua en Irlanda. Y esa soberanía es celeste en India, ctónica en Irlanda.¹⁵ En ambos casos el animal era sacrificado, simbolizando la muerte del rey, necesaria para la renovación del cosmos.

Y es el sacerdote quien va a ocuparse de la realización del sacrificio como lo hizo *Manu al comienzo del tiempo. *Manu realizó el primer sacrificio, aquel que dio origen al cosmos. Y es por esto que todo sacrificio va a reactualizar el acto cosmogónico originario y que todo sacerdote será simbólicamente *Manu. Su función, y al mismo tiempo su obligación, es la realización correcta del sacrificio para asegurar la recreación periódica del universo, cargando así con toda la responsabilidad del resultado del sacrificio, ya que un sacrificio mal realizado puede tener desagradables e inesperadas consecuencias.

Fue quizás en India donde la clase sacerdotal alcanzó el mayor poder y donde más ha dependido la sociedad del sacrificio. Las teorías sacrificiales y las complejas prácticas

¹⁵ La inversión de la concepción de la naturaleza de la Soberanía (celeste en India, ctónica en Irlanda) es paralela a la transposición del caballo por la yegua en Irlanda.

rituales hicieron que en India los brahmanes tuvieran una posición privilegiada con respecto al resto de la sociedad. En Irán la reforma zoroastriana condenó duramente el sacrificio, especialmente aquellos de carácter sangriento, y las libaciones de *haoma* (Skt. *soma*), prácticas que fueron abandonadas en tiempos de la reforma pero que luego continuaron realizándose.

Entre los pueblos IE va a ser muy importante la idea de que el cuerpo humano y el cosmos están compuestos de la misma materia prima, el mismo sustento material, el cuerpo de *Yemo. La materia constitutiva del hombre es entonces idéntica a la materia constitutiva del cosmos. Lo que se observa es una transformación periódica de esa materia (ej.: huesos en piedras, carne en tierra, pelo en plantas, aliento en viento). La identidad absoluta entre macrocosmos y microcosmos es explicada del modo más sencillo: el mundo fue creado a partir de *Yemo, por lo tanto el cosmos es igual al hombre, cambiando la forma de la materia, no su naturaleza.

A partir de allí podemos observar la redistribución permanente de la materia que, según el pensamiento indoeuropeo, cambia constantemente de formas para conformar, alternativamente, el microcosmos y el macrocosmos. Y el motor de esta alternancia de formas es, justamente, el sacrificio. Un sacrificio original realizó la primera transformación: el Hombre Primordial en cosmos, el microcosmos en macrocosmos, proceso que se invierte en el surgimiento de cada nuevo hombre, cuando el macrocosmos se transforma en microcosmos, y en el momento de la muerte ese proceso vuelve a revertirse.

Hay una relación homológica entre el todo y las partes, y son los sacerdotes, justamente, los que conocen esta identidad entre el microcosmos y el macrocosmos, indispensable en el momento del sacrificio pero también, por ejemplo, en el momento de administrar una curación, ya que la curación es una imitación de la antropogonía y, por lo tanto, una reversión de la cosmogonía, dado que la materia del cosmos se aplica para dar vida al hombre, tanto como la materia del hombre fue utilizada, simbólicamente, para dar vida al cosmos.

En este contexto el sacrificio es la acción codificada que permite la transformación de la materia en vida. **Este conocimiento fue codificado y transmitido en los mitos de creación (de cosmogonía y antropogonía), y reactualizado en rituales tales como las curaciones y los sacrificios humanos. Debería ser entonces obvio que este último rito (el sacrificio humano) no era sólo un asesinato bárbaro sino también un serio ejercicio intelectual, presidido por sacerdotes que consideraban haber dominado los secretos del universo, secretos que empleaban para el bienestar -incluso para garantizar la existencia misma- del universo.**¹⁶

¹⁶ Lincoln: *Death, War, and Sacrifice*, p.183: "This knowledge was encoded and transmitted in myths of creation (cosmogony and anthropogony), and enacted in such rituals as healing and human sacrifice. It should thus be obvious that the latter rite was not just barbaric slaughter, but was also a serious intellectual exercise, presided over by priests who considered themselves to have mastered the very secrets of the universe, secrets which they employed for the well-being -indeed for the very existence- of the universe." (La traducción es nuestra) Lincoln se refiere aquí específicamente al caso irlandés.

3. EL PRIMER REY, EL PRIMER SACERDOTE Y EL SEÑOR DE LOS MUERTOS

En este capítulo analizaremos las transformaciones sufridas por los personajes del mitologema PIE, prestando mayor atención a las formas que adoptan en el motivo indoiranio ya que, sin olvidar el caso irlandés, es en India y en Irán donde encontramos mayor cantidad de información fidedigna en lo que respecta a las variantes indoiránias de *Yemo y *Manu.

3.1 EL PRIMER REY Y EL PRIMER SACERDOTE: CASO INDOIRANIO

Como ya hemos visto anteriormente *Manu y *Yemo, el primer sacerdote y primer rey respectivamente, adoptan, luego de la diferenciación IE y con el transcurso del tiempo, formas propias que les permiten transformarse paulatinamente hasta alcanzar un alto grado de independencia e importancia dentro del *corpus* mítico.

(a) *Manu

Es quizás en India donde Manu conserva mejor su posición como primer sacrificador y donde más elementos se conservan del mito original. En los Vedas, Manu aparece simplemente nombrado como ancestro de la humanidad, a la que se hace referencia como "*Progenie de Manu.*"¹⁷ Ya en período brahmánico su figura adquiere mayor relevancia y comienza progresivamente la identificación entre el sacerdote humano y Manu.

¹⁷ Rg Veda. I, 80, 16; I, 124, 2; II, 33 13.

En la Satapatha Brâhmana, donde es considerado el inventor de los ritos sacrificiales,¹⁸ encontramos un mito muy curioso que tiene algunos elementos que nos recuerdan el mitologema PIE:

“Manu was in possession of a bull. Into him had entered an Asura-killing, foe-killing voice; and by his snorting and roaring the Asuras and Rakshas were continually being crushed, thereupon the Asuras said to one another: ‘Evil, Alas! This bull inflicts upon us! How can we possibly destroy him?’ Now Kilâta and Âkuli were the two priests (brahman) of the asuras.

“These two said, ‘God fearing, they say, is Manu: let us two then ascertain!’ Then they went to him and said: ‘Manu! We will sacrifice for thee!’ He said: ‘Wherewith?’ They said: ‘With this bull!’ He said: ‘So be it!’ On his (the bull’s) being killed the voice went from him.

“It entered into Manâvi, the wife of Manu; and when they heard her speak, the Asuras and Rakshas were continually being crushed. Thereupon the Asuras said to one another: ‘Hereby even greater evil is inflicted on us, for the human voice speaks more!’ Kilâta and Âkuli then said: ‘God fearing, they say, is Manu: let us two then ascertain!’ Then they went to him and said: ‘Manu! We will sacrifice for thee!’ He said: ‘Wherewith?’ They said: ‘With this thy wife!’ He said: ‘So be it!’ And on her being killed that voice went from her” (SB I, 1, 4, 14-16).

Los elementos que nos recuerdan el mitologema PIE son:

(1) Manu posee un toro, que es sacrificado;

(2) Manu posee una esposa, Manâvi (creemos que la figura de Manâvi reemplaza aquí a *Yemo en el lugar del gemelo), quien es también sacrificada.

Estos dos elementos nos parecen suficientes para pensar que estamos frente a

¹⁸ “Manu, indeed, worshipped with sacrifices in the beginning; imitating that, this progeny (of his now) sacrifices” *Satapatha-Brahmana*. I, 5, 1, 7.

una estructura muy antigua, que se remonta al período PIE en la que Manu sacrifica a su hermano (aquí representado en la persona de Manâvi) y a un bovino.

Por otro lado tenemos el mito de una gran inundación, de la que sólo se salva Manu, gracias al consejo dado por un pez al que él mismo salvó. “(6b) *The flood then swept away all these creatures, and Manu alone remained here. (7) Being desirous of offspring, he engaged in worshipping and austerities. During this time he also performed a pâka-sacrifice:*¹⁹ *he offered up in the waters clarified butter, sour milk, whey, and curds. Thence a woman was produced in a year: becoming quite solid she rose; clarified butter gathered in her footprint. Mitra and Varuna met her. (8) They said to her, ‘Who art thou?’ ‘Manu’s daughter,’ she replied. ‘Say (thou art) ours,’ they said. ‘No,’ she said, ‘I am (the daughter) of him who begat me.’ They desired to have a share in her. She either agreed or did not agree, but passed by them. She came to Manu. (9) Manu said to her, ‘Who art thou?’ ‘Thy daughter,’ she replied. ‘How, illustrious one, (art thou) my daughter?’ he asked. She replied, ‘Those offerings (of) clarified butter, sour milk, whey, and curds, which thou madest in the waters, with them thou hast begotten me. I am the blessing: make use of me at the sacrifice!*²⁰ *If thou wilt make use of me at the sacrifice, thou wilt become rich in offspring and cattle. Whatever blessing thou shalt invoke through me, all that shall be granted to thee!’ He accordingly made use of her in the middle of the sacrifice; for what is intermediate between the fore-offerings and the after-offerings, is the middle of the sacrifice.*²¹ Los versos siguientes identifican a esta *hija de Manu* con Idâ (SB I, 8, 1,11), que es el nombre que recibe el ritual doméstico de *sam-ava-do* (“cortar completamente”), y que consiste en cortar la ofrenda sacrificial -generalmente en cuatro o cinco partes-. Idâ es también identificada con el ganado, ya que “*el ganado consiste en cinco partes*”

¹⁹ O *Pâkayagña*: simple oblación de comida cocida preparada en el fuego doméstico.

²⁰ Es importante señalar que, en este caso, como en el Purusasukta, la víctima se ofrece voluntariamente en sacrificio.

²¹ *Satapatha-Brâhmana* I, 8, 1, 6b-9.

(SB I, 8, 1,12). A partir de los sacrificios que realiza luego Manu obtuvo descendencia y repobló la tierra (SB I, 8, 1,11), siendo por eso considerado progenitor de la humanidad. Una vez más vemos, entonces, el reflejo del mitologema PIE en el cual Manu crea a partir de un sacrificio de desmembramiento, y en este caso en particular la víctima es una “*hija de Manu*” (como ya hemos visto se aplica este epíteto a los humanos en general).

Podemos decir entonces que Idâ es una *humana primigenia*, ya que fue concebida por el propio Manu al comienzo del período post-inundación (que es lo mismo que decir ‘al principio de los tiempos’) y que es identificada al ganado. Tenemos entonces varios elementos conocidos: (a) un sacrificio -humano-primigenio; (b) la identificación entre esta primera víctima sacrificial y el ganado; (c) el ‘parentesco’ entre el sacerdote y la víctima -que nos recuerda los gemelos-; (d) el desmembramiento de la víctima y (e) la creación a partir de este sacrificio. Vemos entonces que todos estos elementos son coincidentes con la estructura general del mitologema PIE y nos permite pensar que estamos nuevamente frente a otro reflejo indio del mismo mito.

En Irán la figura de Manu pierde importancia en la literatura avéstica zoroastriana, apareciendo con más frecuencia en el Bundahišn, donde es identificado con Mânuskîhar. En los textos de la tradición pahlavi tenemos la permanente referencia a un tal Mânuskîhar (histórico?), autor del **Dâdistân-î Dînik**, compuesto alrededor del siglo IX d.C., donde se habla de él de la siguiente manera: “*So these are so many answers of these questions provided, and are given explanatory from the exposition of the religion and the statements of the high-priests of those of the primitive faith, and are the nature of the teachings of Mânuskîhar, son of Yûdân-Yîm, pontiff of Pârs and Kirmân, and director of the profession of priests, ordered to write*” (D.î.D. XCIV, 13).

En el **Dīnkard VIII**, 12 y ss. volvemos a encontrar a Mânuskîhar, esta vez como ancestro de un linaje de reyes: "*The descendant of Mânuskîhar, Kavî-Kavâd, who was progenitor of the Kayâns and ruler of Irân; and the expiating ruler Keresâsp.*" (Dk. VIII, 12).

Es posible entonces que detrás de la figura de Mânuskîhar se profile la figura de *Manu: ya que Mânuskîhar reúne en su persona la paternidad de la realeza con el origen de la tradición sacerdotal, situándose como ancestro tanto de reyes como de sacerdotes.

(b) *Yemo

En los Vedas la figura de Yama, hijo de Vivasvat y hermano de Manu, se asocia permanentemente con la muerte y a la muerte misma se la denomina Yama, por extensión (RV X,165,4: *Adoration to that Yama, to Death!*)²². Se lo denomina Rey de los Muertos y Señor de los Padres (antepasados muertos que moran junto a Yama). Se pide ser liberado de la existencia en el mundo de Yama (Yamasâdana), evitar el descenso a su reino, pleno de oscuridad y peligro (AV VII,53,1: *When, O Brhaspati, thou didst liberate (us) from existence in yonder world of Yama;* en el AV VIII,1,10 leemos: *Do not follow this path: it is terrible! I speak of that by which thou hast not hitherto gone. Darkness is this, O man, do not enter it! Danger is beyond, security here for thee.*); pero al mismo tiempo es el sitio donde moran los Padres (RV X,14,7-8: *Thou wilt see (there) Yama and the divine Varuna. Meet with the fathers, meet with Yama.*)²³ En período brahmánico comienza a aparecer la idea de un mundo de Yama al que se accede mediante el sacrificio: SB IV,3,4,27: *And, moreover, he who sacrifices, sacrifices with the hope 'May there be a place for me in Yama's world!'*. Y en el que Yama reina no ya como un ser

²² Rg Veda X,165,4: *tâsmai yamaya namah astu mrityâve.*

²³ Rg Veda X,14,7-8: *yamâm pasyasi vârunam ka devâm, sâm gakkhasva pîrî-bhih sâm yaména.*

cruel y despiadado sino como un rey justo que castiga a los pecadores pero que premia a aquellos que realizan los sacrificios.

El Manu-Smṛiti lo llama "*Lord of justice*"(MS VII, 7). Y en este aspecto el MS equipara al rey con Yama: *As Yama at the appointed time subjects to his rule both friends and foes, even so all subjects must be controlled by the king; that is the office in which he resembles Yama* (MS IX, 307).

En Irán se mantiene la figura de Yîma, hijo de Vîvanghat, como primer rey y rey de los muertos, pero la aparición (tardía) de la figura de Gaya Maretan (forma avéstica del Gayōmart parsi) como primer hombre y primer mortal despoja a Yîma de esos atributos. Sin embargo la asociación entre Yîma y Yama es tan fuerte que no cabe casi ninguna duda de que en la antigüedad Yîma haya sido considerado el Primer Hombre.

Yîma fue el primer rey, y recibió los instrumentos de la soberanía de mano del mismo Ahura Mazda: *Then I, Ahura Mazda, brough two implements unto him: a golden ring and a poniard inlaid with gold. Behold, here Yîma bears the royal sway!* (Vendidad II,7). Pero Yîma recibió la muerte de manos de su hermano (aquí llamado Spitur) y fue cortado en partes: *Spitur was he who, whith Dahak, cut up Yim* (Bundahišn XXXI, 5). Yîma reina dentro de lo que se llama la *cerca de Yîma*, un lugar donde no hay infelicidad, dolor, vejez ni muerte y que se sitúa bajo la tierra. Indudablemente estamos frente al reino de los muertos. Yîma es entonces Señor de los Muertos, manteniéndose fiel al esquema proto-indoeuropeo.

3.2 EL CASO IRLANDÉS: EL SEÑOR DE LOS MUERTOS

Según el *Leabhar Gabhála Éireann*²⁴, cuya compilación concluyó en el siglo XII pero que se remonta a tradiciones seguramente más antiguas, Irlanda estaba habitada por los Tuatha Dé Danann (los antiguos dioses) cuando los primeros gaélicos, Míl y sus ocho hijos junto con un ejército, llegaron del mar (desde España) a conquistarla. Liderados por su jefe, Donn, el mayor de los hijos, entran en Irlanda pero son rechazados por los Tuatha Dé y obligados a embarcar nuevamente. En el mar muere Donn y es enterrado en la isla de Tech Duinn (literalmente *Casa de Donn*), al sudoeste de Irlanda, hoy llamada **Bull Rock**. Desde allí reclama a sus descendientes, los irlandeses, que vayan a su morada después de la muerte “*co tech nDuind frisndálcit mairb*.”²⁵ Evidentemente estamos frente a la estructura mítica proto-indoeuropea según la cual el Primer Rey y ancestro de los hombres (en este caso Donn, ancestro de los irlandeses) es también el primer muerto, quien se transforma en Señor de los Muertos.

Al transformarse en Señor de los Muertos Donn adquiere las características de un dios terrible y a la vez benéfico, con ese carácter ambivalente propio de los dioses de los muertos; creador de tormentas y naufragios y al mismo tiempo protector del ganado y los granos.²⁶ Según un relato antiguo, una hueste de hadas del Otro Mundo quiso robar el ganado de un granjero irlandés, que fue rescatado y devuelto por Donn. Desde entonces se lo considera protector de los rebaños.

²⁴ Nombre en gaélico del *Libro de las Conquistas de Irlanda*.

²⁵ En gaélico, ‘*al hogar de Donn donde los muertos tienen cita.*’

²⁶ Proinsias Mac Cana: **Celtic Mythology**, Chancellor Press, London, p. 37.

Donn se afianzó en la tradición irlandesa como Señor de los Muertos y adquirió suma importancia en el *corpus* mítico. Tal importancia que con la composición del Táin Bó Cúailnge, que narra la lucha entre los dos más maravillosos toros de Irlanda²⁷, recibió un lugar simbólico en la épica al asociarse su nombre al del toro vencedor, el Donn Cúailnge.

Esta asociación entre Donn (hijo de Míl) y el toro Donn de Cúailnge se ve reforzada por otras relaciones entre este dios y el bovino:

(a) La morada de Donn, Tech Duinn, cambió su nombre por Bull Rock (literalmente *Roca del Toro*), asociando directamente a Donn con el toro homónimo;

(b) Existe también, aunque en menor medida, la asociación entre Donn (hijo de Míl) y el dios Cernunnos²⁸ (literalmente '*astado*'), Señor de los Animales y relacionado con la fertilidad, usualmente representado con cuernos de toro o ciervo sobre su cabeza y acompañado por dos animales: una serpiente (generalmente con cuernos y de carácter claramente ctónico, que simboliza la fecundidad), y un otro animal con cuernos, ya sea un ciervo, un carnero o un toro. Este dios Cernunnos se relaciona con el Donn Cúailnge de manera directa. Como veremos luego con más detalle en el capítulo 4.2, los dos toros que generan el núcleo dramático principal del Táin Bó Cúailnge no son más que reencarnaciones de los dos porquerizos divinos del Síid, "*avatars of the herdsman-god*"²⁹ que no es otro que Cernunnos.

Por otra parte, César en *De Bello Gallico*, llama a Cernunnos *Dis Gallii Pater*, asociándolo con Dis Pater (dios del mundo subterráneo y Señor del Reino

²⁷ Ver capítulo 4.2

²⁸ Aunque este nombre pertenece a una deidad celta continental, se aplica a todos los dioses de estas características, independientemente de la variedad de nombres locales con los que se lo denomine en las distintas regiones de Europa y Asia. La similitud entre este dios y la divinidad representada en los sellos de Mohenjo Daro, a la que generalmente se hace referencia como proto-Siva Pasupati (Señor de los Animales) ha sido notada hace ya mucho tiempo y ha dado lugar a un gran número de especulaciones sobre el origen de esta forma iconográfica y su distribución por Europa y el Cercano Oriente.

²⁹ P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, p. 50.

de los Muertos). César también asocia a Donn con Dis Pater. Aunque Julio César no sea una fuente muy confiable, debido a su tendencia a equiparar las divinidades celtas con las romanas, podemos pensar que no estaba equivocado al asociar a Donn con el Señor de los Muertos. Y creemos que no nos equivocamos al decir que, en última instancia, Donn no es más que la forma celta de *Yemo, en cuanto Señor de los Muertos.

4. TRANSFORMACIONES

El mitologema primitivo representa la cosmovisión de los proto-indoeuropeos a propósito de la naturaleza y origen del hombre y el cosmos. Las transformaciones que sufre obedecen a distintas causas, determinadas según las circunstancias particulares de cada rama IE.

Dado que este mitologema, en su forma proto-indoeuropea, ha desaparecido, sólo puede ser reconstruido a partir de determinados elementos dispersos en las diferentes culturas IE. Algunos de sus elementos constitutivos podemos encontrarlos en India, Irlanda, Irán, Escandinavia, Roma, esparcidos en el mito, la leyenda, la épica, etc.³⁰

En el siguiente capítulo analizaré algunas de esas transformaciones, ocupándome especialmente de las formas indoiraniana y celta (irlandesa).

4.1 EL MITO DE LA CREACIÓN: CASO INDOIRANIO

Entre los indoiranios se conservan muchos elementos del mitologema proto-indoeuropeo. Tanto en la India védica como en Irán se conserva la muerte y desmembramiento del primer hombre, y aunque sólo en Irán se mantiene explícitamente la figura del bovino, Lincoln sostiene que el reflejo de la figura del bovino original se conserva en el mismo nombre de Purusa, el gigante primordial de la cosmogonía védica.³¹

³⁰ En India los brahmanes pondrán énfasis en el aspecto sacrificial del mitologema, los irlandeses lo transformarán en un combate por la posesión de ganado, los sacerdotes mazdeos lo verán como el combate entre las fuerzas de Ahura Mazda y Ahriman, en Noruega será narrado como la lucha contra los gigantes del hielo representados por Ymir y los romanos historizarán el mito para contar la historia de la fundación de Roma luego de la muerte de Remo.

³¹ Lincoln cita a Otrebski, "Aind. purusah, pumân und Verwandtes", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 82, (1968): 251-252, quien sostiene que Purusa debe ser interpretado como «un compuesto que combina una palabra para designar a "hombre", (scr. pû-, como en pû-mân y en pû-tra-), y una palabra para designar a "toro", (scr. vrsa, rusa- por metátesis)». Lincoln, *Sacerdotes, Guerreros y Ganado*, p. 95

Tanto en India como en Irán la idea del sacrificio humano fue duramente condenada. La reflexión sacerdotal posterior, correspondiente al período más tardío de las ramas india e irania, parece haber intuído en el acto sangriento primordial un matiz de “falta”. Aunque necesario para la creación del cosmos, fue considerado un acto violento al fin. En India la idea del desmembramiento de un gigante primordial (Purusa), del período védico tardío fue paulatinamente reemplazada por el (menos cruento) sacrificio de Prajāpati del período brahmánico. La reforma zoroastriana, que condenaba duramente los sacrificios sangrientos, transformó este mitologema en la lucha entre los poderes del bien, representado por Ohrmazd, y las fuerzas del mal, encabezadas por Ahriman, y la muerte y desmembramiento del primer hombre (Gayōmart) se transformó en el primer embate del mal sobre la humanidad. Es por esto que fueron reemplazados por libaciones y ofrendas vegetales (aunque los sacrificios animales se siguieron realizando).

El mito de la creación a partir de la muerte del primer hombre lo encontramos en India en el Rg Veda X, 90, o *Purusasukta*, y en el Bundahišn iranio. Transcribiré a continuación aquellos versos que detallan la creación a partir del desmembramiento de Purusa en el Rg Veda X, 90,8-14:

8. From that great general sacrifice the dripping fat was gathered up. He formed the creatures of the air, and animals both wild and tame.

9. From that great general sacrifice Rcas and Sāma-himns were born: Therefore were spells and charms produced; the Yajus had its birth from it.

10. From it were horses born, from it all cattle with two rows of teeth: From it were generated kine, from it the goats and sheep were born.

11. When they divided Purusa how many portions did they make? What do they call his mouth, his arms? What do they call his thighs and feet?

12. The Brāhman was his mouth, of both his arms was the Rājanya made. His thighs became the Vaisya, from his feet the Sudra was produced.

13. The Moon was gendered from his mind, and from his eye the Sun had birth; Indra and Agni from his mouth were born, and Vāyu from his breath.

14. *Forth from his navel came mid-air; the sky was fashioned from his head; Earth from his feet, and from his ear the regions. Thus they formed the world.*³²

Vemos aquí que luego de su muerte en manos de los dioses Purusa es desmembrado para ser transformado en cosmos y se convierte en el sustento material de la creación. Se mantiene la figura del primer hombre sacrificado y, según Lincoln, también la del bovino (ver nota 31), y aunque desaparece de este mito la figura de *Manu (ya que el sacrificio lo realizan aquí los dioses) reaparece en otros mitos como primer sacerdote y el primero en realizar los sacrificios (RV VIII, 10; X, 63; X, 70). Manu se transforma en el primer hombre, ancestro, padre y modelo de los hombres, codificador de la sociedad y "autor" del Manu-Smṛiti o Código de Manu, fundamento ético-legal de la sociedad, redactado por brahmanes, y atribuido a Manu.

Ciertamente Purusa es *Yemo. Y esto lo vemos a través de la identificación de Purusa con Yama (la forma India de *Yemo). Purusa es Prajāpati (SB VI, 1, 1, 5), y Prajāpati es el tiempo -Kala- (SB I, 6, 3, 36: "*Now Prajāpati is certainly the Year, and his joints are the two joints of day and night (that is dawn and twilight), the full moon and the new moon, and the beginning of the seasons*".)

Yama, como Señor de los muertos, es también llamado Kāla y se identifica entonces con Purusa/Prajāpati: "*The Year (Prajāpati) doubtless is the same as Death (Yama-Kala), for he it is who, by means of day and night, destroys the life of mortal beings and then they die: therefore the Year is the same as Death, and whosoever knows this Year (to be) Death, his life that (Year) does not destroy, by day and night before old age and his full (extent of) life... And he, indeed, is the Ender, for it is he who, by day and night, reaches the end of the life of mortals, and then they die: therefore he is the Ender, and whosoever knows this Year, Death, the Ender, the end of his life that (Year) does not reach, by day and night, before old age, and he attain his full (extent of) life.*" (SB X, 4, 3, 1-2)

³² RV X, 90, 8-14. The Hymns Of The Rig Veda. Motilal Banarsidass, Delhi, 1987. (Ver Apéndice)

Vemos entonces que *Yemo, en la mitología india, ha prestado distintos aspectos a diversos personajes que terminan identificándose entre ellos. Purusa, el Hombre Primordial y sustento material del cosmos, se identifica con Prajāpati, el Año, llamado Kala (en su acepción "tiempo"), y ambos se relacionan con Yama, el Señor de los Muertos, también llamado Kala (en su acepción "muerte")

En la versión irania del Bundahišn leemos:

«En el mes de Frawardin, en el día de Ohrmazd (día del Año Nuevo), él (Ahriman) asaltó al mediodía, y el cielo tuvo miedo, como una oveja tiene miedo de los lobos. Después vino el agua, colocada bajo la tierra, como está dicho (en el Avesta). Después perforó hasta el centro de la tierra y entró. Entonces llegó hasta las plantas, entonces llegó hasta el buey y Gayōmart. Después levantó hasta el fuego. Como una mosca, él asaltó toda la creación.

«Esto también se dice (en el Avesta): Cuando el único buey creado se fue, cayó sobre su lado derecho; cuando Gayōmart se fue, (cayó) sobre su lado izquierdo³³.

«Está dicho en la religión: cuando el único buey creado se fue, él dejó allí sus tuétanos, crecieron las cincuenta y cinco especies de grano y las doce especies de plantas sanadoras.

«El semen del buey se llevó hasta la Luna. Allí lo purificaron y él (Ohrmazd) creó los animales domésticos de todas las clases (a partir del semen). Primero (creó) dos bovinos, un macho y una hembra; más tarde, una pareja de cada especie sobre la tierra apareció en el hogar Ario sobre (un espacio de) ocho hāsars, que son iguales a tres frasangs (entre 18 y 22 km.). Como se dice (en el Avesta): debió a su valor, el ganado vacuno se creó dos veces: una en el buey (único creado), y otra junto con los animales domésticos de todas las especies.

«Está dicho en la religión: Creé a los hombres en diez especies (diferentes). El primero fue el que era radiante y de la blancura del ojo, esto es, Gayōmart, y el noveno a partir de Gayōmart fue de nuevo Gayōmart. El décimo fue el mono, del que se dice que es el último de la humanidad.»

«Cuando la enfermedad atacó a Gayōmart, éste cayó sobre su lado izquierdo. De su cabeza apareció el plomo; de su sangre, el estaño; de su médula, la plata; de sus piernas, el hierro; de sus huesos, el cobre; de su grasa, el cristal; de sus brazos, el acero; y desde su raíz del alma, el oro, por el que los hombres ahora dan sus almas, debido a su valor.»

«Desde la izquierda la muerte entró en el cuerpo de Gayōmart. (desde aquel entonces) la muerte viene sobre todas las criaturas hasta la Renovación.»

«Cuando Gayōmart eyaculaba mientras se iba, ellos purificaron ese semen en la luz del sol. El fuego, Nerosang, veló sobre sus dos partes recibiendo Spandarmad (la tierra) una parte. estuvo cuarenta años en la tierra.»³⁴

Aquí la creación se realiza a partir de los restos tanto de Gayōmart como del buey, conservando los personajes del mito originario. La función sacerdotal es cumplida en los dos casos (Bundahišn y Purusasukta) por los dioses, que vienen a cumplir aquí el rol de *Manu. Sin embargo el motivo sacrificial desaparece en la versión irania, como dijimos anteriormente, transformándose la muerte del buey y de Gayōmart en el primer embate de las fuerzas del mal sobre la humanidad.

La creación de las plantas medicinales, los animales domésticos y los granos a partir del buey prueba la asociación entre esta figura del mitologema proto-indoeuropeo y la tercera función de Dumézil. Este es uno de los casos donde se ve más claramente esta asociación.

³³ La izquierda tiene, entre otros, un simbolismo asociado a la muerte y a la oscuridad.

³⁴ Selección del Bundahisn en Lincoln: *Sacerdotes, Guerreros y Ganado*, p. 92-3. El remarcado es mío. (Ver Apéndice)

Los metales creados a partir del cuerpo de Gayōmart se asocian, según Lincoln, con las siete esferas celestes del universo³⁵. En cualquier caso es claro que a partir de la muerte de Gayōmart comienza un proceso de cosmización y que la materia prima de ese cosmos recientemente creado son los restos mortales del cuerpo de Gayōmart.

El esquema indoiranio que sigue al modelo PIE sería el siguiente:

	*Yemo	*Manu	Primer Bovino
RgVeda X,90	Purusa	Dioses	Purusa
Bundahišn	Gayōmart	Ahriman	único buey creado

4.2 EL MITO DE LA CREACIÓN: CASO IRLANDÉS

La historia contada en el *Táin Bó Cúailnge* o “La correría en busca de ganado de Cúailnge” es la historia de la reina Medhbh de Connacht que pretende conquistar al más famoso toro de Irlanda: el gran toro marrón (“donn”) de Cúailnge, el *Donn Cúailnge*, propiedad de un jefe de clan del Ulster llamado Daire, para poder así igualar sus propiedades con las de su marido Ailil, poseedor del gran toro llamado *Finnbennach Aí* (“Cuerniblanco de Ailil”). La reina Medhbh reúne un ejército para combatir a los hombres del Ulster, debilitados por una antigua maldición y defendidos sólo por el joven héroe CúChulain, de tan sólo 17 años. Finalmente la narración termina con un duelo entre los dos toros que, según cuenta el *De Chophur in da Muccida*, “La Pelea de los dos Porquerizos Reales”, uno de los prólogos del *Táin*, son encarnaciones de dos porquerizos al servicio de los reyes del *Síd*,³⁶ poseedores de poderes mágicos y amigos en otro tiempo pero que dejaron crecer entre ellos una rivalidad tal que los transformó en los más grandes enemigos. Compitieron para ver quién de los dos tenía más poder y fueron transformándose a sí

³⁵ Lincoln, *Sacerdotes, Guerreros y Ganado*, p. 95.

³⁶ Reino sobrenatural situado bajo las colinas de Irlanda.

mismos en un combate mágico adoptando la forma de diversos animales, monstruos, guerreros, fantasmas, dragones para tornarse finalmente en gusanos que fueron arrastrados por el agua, bebidos por vacas y renacidos en forma de toros, los dos toros más maravillosos de Irlanda.

Esta historia, compilada alrededor del siglo IV d.C. y puesta por escrito por monjes cristianos entre los siglos VII y IX, recoge elementos del mitologema protoindoeuropeo y los reutiliza en un contexto heroico.

La selección de texto realizada para la exposición del caso celta está extraída de Lincoln: **Sacerdotes, Guerreros y Ganado**, páginas 109-10.

«En lo concerniente al Donn Cúailnge, cuando vio la hermosa tierra extraña bramó tres veces con fuerza. El Findbennach Aí lo oyó. A causa del Findbennach ningún animal macho entre todos los vados de todo Mag Aí se atrevía a emitir un sonido más fuerte que el mugido de una vaca. El Findbennach sacudió su cabeza violentamente y se adelantó al encuentro del Donn Cúailnge.

Entonces los hombres de Irlanda se preguntaron quién sería un testigo para los toros, y todos ellos decidieron que sería Bricriu mac Garbada. -Un año antes de estos acontecimientos en la Correría de Cúailnge, Bricriu había ido de una provincia a otra rogándole a Fergus, y Fergus lo retuvo a su servicio esperando por sus enseres y riquezas. Y una querrela surgió entre él y Fergus cuando jugaban al ajedrez, y Bricriu habló a Fergus de un modo muy insultante. Fergus le dio un puñetazo con la pieza que tenía en la mano, metiendo la pieza en su cabeza y rompiendo un hueso de su cráneo. Mientras los hombres de Irlanda fueron los huéspedes de Táin, Bricriu estuvo todo ese tiempo curándose en Criachu, y el día en que ellos regresaron a ser huéspedes fue el día en que Bricriu se levantó de su enfermedad. -(Y la razón por la que escogieron a Bricriu de ese modo fue) porque él no era más justo para su amigo que para su enemigo. Así que se llevó a Bricriu a un boquete enfrente de los toros.

Cada uno de los toros se percató de la presencia del otro, escarbaron en el suelo con sus patas esparciendo la tierra a su alrededor. Cavaron en el suelo echándolo sobre sus lomos y sus cruces, sus ojos llameaban en sus cabezas como hinchadas bolas de fuego. Sus caras y hocicos se hinchaban como el fuelle de un herrero en una forja. Y chocaban entre sí con gran estrépito. Cada uno de ellos comenzó a cornear, a pinchar, a matar y a hacer una carnicería del otro. Entonces el Findbennach Aí consiguió beneficiarse de la confusión del viajar, errar y moverse del Donn Cúailnge, e hincó su cuerno en su flanco y vertió su rabia sobre él. Su violento ímpetu los llevó hasta el lugar en el que se encontraba Bricriu y las pezuñas de los toros lo pisotearon hasta meterlo a la altura de un hombre en el suelo después de que lo hubieran matado.

Desde entonces se le llama la trágica muerte de Bricriu.

Cormac Cond Longas, el hijo de Conchobor, vio lo ocurrido y se hizo con una lanza a la que empuñó con fuerza y golpeó tres veces con ella al Donn Cúailnge desde su oreja hasta su rabo. "Esta cosa no puede ser para nosotros una maravillosa posesión duradera, dijo Cormac, dado que no puede repeler a un ternero de su misma edad". Donn Cúailnge oyó esto, puesto que tenía un entendimiento humano, y atacó al Findbennach, y durante mucho tiempo y a través de un gran espacio lucharon entre sí hasta que la noche cayó sobre los hombres de Irlanda. Y cuando cayó la noche todos los hombres de Irlanda pudieron escuchar sus ruidos y su alboroto. **Esa noche los toros atravesaron Irlanda en su totalidad.**

Por no mucho tiempo estuvieron allí los hombres de Irlanda por la mañana temprano, cuando vieron al Donn Cúailnge llegar atravesando Crúachu desde el oeste con el Findbennach Aí, una masa magullada, en su cornamenta y sus cuernos. Los hombres de Irlanda se levantaron y no supieron cuál de los toros estaba allí. "está bien, hombres, dijo Fergus, concededle el triunfo. Juro que lo que se hizo con respecto a los toros sólo ha sido un poco en comparación con lo que se hará ahora".

去書

Crúach

El Donn Cúailnge llegó. Volvió su lado derecho hacia Crúachu y dejó allí un montón de hígado de Findbennach. De donde viene el nombre Crúachu Aé ("Hedor de Hígado").

Se adelantó hasta el lugar de ^{Af} Ath Mór y dejó allí el lomo del Findbennach. De donde viene el nombre Ath Luain ("Vado del Lomo"). ^{Luain}

Vino hacia el este hasta la tierra de Meath de Ath Troim ("Vado del Hígado") y dejó allí el hígado del Findbennach.

Sacudió su cabeza orgullosamente y se quitó de encima al Findbennach dejándolo caer sobre Irlanda. Arrojó su muslo tan lejos como Port Lárga ("Puerto del Cuarto Trasero"). Arrojó su costillar tan lejos como Dublin al que se llama Ath ^{Clu} Cliath ("Vado del Costillar"). Después se encaró hacia el norte y reconoció la tierra de Cúailnge y vino hacia ella. Allí había mujeres, muchachos y niños lamentando al Donn Cúailnge. Vieron la frente del Donn Cúailnge viniendo hacia ellos. "¡Una frente de toro viene hacia nosotros!", gritaron. De ahí el nombre Taul Tairb ("Frente de Toro") ^{Tair} que lleva desde entonces.

A continuación el Donn Cúailnge atacó a las mujeres, a los muchachos y a los niños del territorio de Cúailnge e hizo una gran matanza entre ellos. Después de eso volvió su lomo a la colina y su corazón se rompió en su pecho como una nuez.

Hasta aquí el relato y el cuento y el final del Táin.»³⁷ (Ver Apéndice)

En este relato el destino de los restos de la víctima es la creación del paisaje irlandés, una versión en escala reducida de la creación del mundo. El toro despedazado se convierte en el paisaje al darle su nombre. Al nombrar el lugar lo crea: lo hace perceptible y limitado en tiempo y espacio. La creación se realiza no sólo a través de la nominación sino que, además, las partes del toro van a constituir de manera efectiva el paisaje, transformándose en él.

Según Lincoln los mismos nombres de los toros «*recuerdan a los poderes complementarios del rey y del sacerdote: Findbennach, "Cuerniblanco", evocando el brillo del rey, y Donn, "el Oscuro", evocando los poderes druidicos de los sacerdotes, oscuros y misteriosos*»³⁸ Particularmente, esta última apreciación me parece una conclusión forzada que pretende ajustar las funciones de estos personajes del Táin al esquema proto-indoeuropeo a través de una asociación meramente nominal. Aunque creo que hay elementos suficientes para hacer una comparación válida con el mitologema primitivo. Lo que sucede en el caso irlandés es que, aunque se mantienen todas las funciones derivadas de los personajes originales, cambia la distribución de las mismas.

...Y cuando cayó la noche todos los hombres de Irlanda pudieron escuchar sus ruidos y su alboroto. Esa noche los toros atravesaron Irlanda en su totalidad...

Por un lado la idea de que "*los toros atravesaron Irlanda en su totalidad*" nos habla de un combate realizado en la totalidad del espacio, Irlanda se transforma en el cosmos, en el escenario de un combate cosmogónico.

...por la mañana temprano, cuando vieron al Donn Cúailnge llegar atravesando Crúachu desde el oeste con el Findbennach Aí, una masa magullada, en su cornamenta y sus cuernos...

Es importante el hecho de que el combate se realice de noche, porque la noche (que en el pensamiento celta precede al día) es el dominio del caos, la muerte, lo inmanifestado, y se relaciona con el oeste,³⁹ y es desde el oeste que Donn trae al Findbennach en un estado informe, caótico, *una masa magullada*, por la mañana. La lucha tiene lugar durante la noche, símbolo de un caos a partir del cual podrá surgir el cosmos durante el día. Con la llegada del día comienza el proceso

³⁷ En Lincoln: *Sacerdotes, Guerreros y Ganado* páginas 109-10, traducido del Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster, líneas 4854-4919.

³⁸ Lincoln: *Sacerdotes, Guerreros y Ganado*, p. 113.

³⁹ De la misma manera que en India la noche, la muerte y el caos se relacionan con el sur, es por eso que Yama va a tener su morada en el sur.

creativo, de desmembramiento y cosmización, que dará origen al paisaje irlandés, símbolo del cosmos.

Finalmente el Donn Cúailnge hace una gran matanza y muere transformándose en el Señor de los Muertos, a la manera de *Yemo.

Es justamente en Cúailnge donde el Donn hace su matanza, por lo tanto son los suyos los que lo acompañan a la muerte. De la manera en que el Señor de los Muertos lleva a sus propios descendientes a su Reino.

El Donn Cúailnge se transforma en el Primer Sacrificador, luego de desmembrar al Findbennach y constituir el cosmos con sus restos, a la manera de *Manu.

El Donn Cúailnge presta sus atributos a Donn hijo de Míl, el Señor de los Muertos. Esta función, la de Señor de los Muertos, que siguiendo el patrón PIE debería recaer en el Findbennach, por ser el primer muerto y aquel con cuyos restos se constituye el mundo, es tomada por el Donn Cúailnge.

La figura del Findbennach, menos fuerte que la de Donn, pierde los atributos del mitologema primitivo, siendo sólo el primer muerto. Pero mantiene el elemento más importante de todos: es a partir de sus restos que se conforma el paisaje. Es él quien da a los lugares su nombre y su forma. El Findbennach conserva entonces la identidad del primer bovino, aquel que es sacrificado junto con el primer hombre.

Por otro lado, según la historia relatada en el *De Chophur*, podríamos considerar a los dos toros como gemelos. La historia de los porquerizos reales juega aquí un papel clarificador ya que permite suponer que el nacimiento de los dos toros, a partir de las transformaciones mágicas de los dos porquerizos del Sid, en el mismo momento y en las mismas condiciones, recuerda la figura de los gemelos primigenios del mitologema proto-indoeuropeo.

Todos estos elementos no hacen más que recordarnos que estamos frente a dos gemelos primigenios transformados por la tradición en toros rivales. La figura de *Manu tiene su correlato en el Donn Cúailnge, quien realiza el sacrificio de su

hermano para conformar el cosmos irlandés. Pero tan fuerte es el personaje del Donn que retiene también la figura del Señor de los Muertos de *Yemo, quedándose el Findbennach con los atributos del bovino y conservando de *Yemo sólo el carácter de sustento material de la creación. La figura del bovino primordial se mantiene en el Findbennach en tanto que único toro despedazado.

Teniendo en cuenta las transformaciones sufridas por los personajes de la épica irlandesa, el esquema que se correspondería con el modelo original proto-indoeuropeo sería el siguiente:

*Yemo	Findbennach (Sustento material del cosmos) Donn (Primer Rey – Donn, hijo de Míl - y Señor de los Muertos –tanto Donn, hijo de Míl como el Donn Cúailnge)
*Manu	Donn Cúailnge (Realiza el primer sacrificio)
1° Bovino	Findbennach (1° Bovino sacrificado)

Findbennach
cualne

Hay, por lo tanto, desdoblamiento y superposiciones de las funciones de los personajes del mitologema PIE:

*Yemo desdobra su función en tres figuras: el **Findbennach** en tanto que primer muerto y sustento material del cosmos, el **Donn Cúailnge** en tanto que Señor de los Muertos que abre el camino hacia su reino a sus descendientes y finalmente **Donn hijo de Míl** que superponiéndose a la figura del toro Donn, retiene las funciones de Primer Rey, Primer Muerto y Señor de los Muertos;

*Yemo y la figura del bovino se superponen en el Findbennach, en tanto que Primer Muerto y sustento material del cosmos (*Yemo), como en cuanto primer bovino sacrificado del mitologema PIE.

CONCLUSIONES

En primer lugar nos gustaría sintetizar las ideas principales expuestas a lo largo de este trabajo:

- I. Al principio de los tiempos un Sacerdote (*Manu) y su hermano gemelo, un Rey (*Yemo), viajan acompañados por un bovino.
- II. *Manu, desmembrando al Rey y al bovino en un sacrificio ritual, constituye el cosmos a partir de sus partes, estableciendo así el modelo para todos los sacrificios futuros.
- III. Del cuerpo del bovino surgen las plantas medicinales.
- IV. Del cuerpo de *Yemo surge el resto del cosmos y la sociedad humana.
- V. De lo anterior se desprende que el rey, semejante a *Yemo, contiene en sí la esencia de las tres clases sociales IE. Se genera entonces una responsabilidad social sobre el cuerpo del soberano.
- VI. Luego de su muerte *Yemo se transforma en Señor de los Muertos.
- VII. A partir de esta cosmovisión PIE se sustenta la idea de la existencia de una relación homológica entre el microcosmos y el macrocosmos.
- VIII. Esta identidad permite suponer el reflejo, en los planos humano y divino, de la estructura tripartita.
- IX. De la misma manera concibe la idea de la alternancia permanente de la materia entre el microcosmos y el macrocosmos.
- X. Esto permite entrever la concepción que de la vida y la muerte tenían los PIE y comprender las creencias sobre la administración de curaciones y la utilización de plantas medicinales.
- XI. Esta estructura primitiva sufre diversas transformaciones a medida que es desarrollada por los diferentes grupos IE.

XII. En India diversos mitos se fundarán sobre este mitologema:

- i) Mito de Purusa (según el RV X,90): Purusa sintetiza en la figura de un *macranthropos* las características de *Yemo y del bovino; los dioses, al sacrificarlo, toman el lugar de *Manu.
- ii) Mito de Manu: primer sacrificador y primer sacerdote; modelo de sacerdocio y fundamento ético-legal de la sociedad.
- iii) Mito de Yama: hermano de Manu, primer rey, primer muerto y Señor de los Muertos.

VI. En Irán también se desdobra la estructura primitiva:

- i) El primer hombre, Gayōmart, y el primer bovino son muertos y con sus restos se constituye el cosmos. La figura de *Manu es aquí tomada por Ahrimān, dada la condena que pesaba sobre los sacrificios sangrientos a partir de la reforma zoroastriana.
- ii) *Manu se identifica con Mānskîhar, ancestro de sacerdotes y reyes.
- iii) Yima, el primer rey, es muerto por su hermano y se transforma en Señor de los Muertos.

VII. En Irlanda se produce un proceso mucho más complejo que, plasmado en el Táin Bó Cúailnge, refleja el sacrificio primigenio bajo la forma de un combate (“cósmico”) entre dos toros. Las figuras del mitologema original sufren desdoblamiento y superposiciones.

- i) La figura de *Manu es tomada por el Donn Cúailnge.
- ii) La figura del primer bovino es tomada por el Findbennach.
- iii) *Yemo se desdobra en:
 - a) Señor de los Muertos:
 - Donn Cúailnge
 - Donn hijo de Míl
 - b) Primer muerto y sustento material del cosmos
 - Findbennach

iv) En el personaje del Findbennach se superponen en tanto que sustento material del cosmos:

- a) *Yemo
- b) Primer bovino

v) En el personaje de Donn se superponen:

- a) *Manu, como primer sacrificador
- b) *Yemo, como Señor de los Muertos

Hemos visto hasta aquí cómo una estructura mítica proto-indoeuropea se encuentra en las raíces mismas de la cosmovisión de los pueblos indoeuropeos. Y encontramos que, en los mitos cosmogónicos IE, subyace un modelo mítico de origen PIE. Esta estructura, reconstruida por el Dr. Lincoln, fue tan fuerte como para subsistir durante milenios, transformándose, pero sin perder su identidad. La misma ha influenciado los mitos de prácticamente todos los pueblos IE, y la encontramos, tras diferentes máscaras, pero sin embargo reconocible, a lo largo y ancho de Europa y Asia. Las razones de su mutación a lo largo de la historia obedecen a diversas causas, algunas ya mencionadas anteriormente, que nos gustaría sintetizar aquí:

- (a) Causas Externas: la influencia de los pueblos sustrato sobre los que estos pueblos PIE en vías de diferenciación se iban asentando;
- (b) Causas Internas: la influencia de los diversos polos de poder actuando dentro de cada grupo;
- (c) Influencia Ecológica: la suma de las influencias internas y externas en un medio dado;⁴⁰

⁴⁰ Influencia que motiva cambios sutiles sobre los motivos básicos, por ejemplo la transformación del bovino en vaca, toro, buey, loba, etc. Estos cambios, que pueden obedecer a factores ecológicos, no están de ninguna manera desvinculados de las influencias culturales.

Para concluir nos gustaría agregar que, cuando hablamos de indoeuropeos, no hablamos sólo de una unidad lingüística o una estructura tripartita típica, sino que hablamos también de una cosmovisión fundada en una suma de elementos proto-indoeuropeos (aparentemente) dispersos. Estos elementos que encontramos disgregados en el *corpus* mítico constituyen, en realidad, la piedra fundamental de la unidad IE. Y cuando algunos elementos parecen haberse perdido en el camino, los reencontramos transformados, disfrazados, escondidos... pero están allí, una y otra vez, recordándonos que **los mitos tienen más poder que la realidad**.

APÉNDICE

Presento aquí las versiones transliteradas, en su idioma original, de los fragmentos seleccionados:

Del Purusasukta, Rg Veda X,90 citado en Lincoln, **Sacerdotes, Guerreros y Ganado**, página 92:

8. tásmād jajñát sarvahútah sámhrtam prsadājyám / paśún tánś cakre vāvyayān āraṇyān grāmyās ca yé //

9. tásmād jajñát sarvahútah rcah sámāni jajñire / chāndānsi jajñire tásmād yájus tásmād ajāyata //

10. tásmād áśva ajāyanta yé ké cobhayādatah / gávo ha jajñire tásmāt tásmāj jātá ajāváyah //

11. yát púrusam vy ádadhuh katidhá vy ákalpayan / múkham kim asya kaú bāhu ká urú pāda ucyete //

12. brāhmanò śya múkham āsid bāhu rājanyāh krtáh / uru tát asya yád vaiśyah padhyām śudro ajāyata //

13. candráma mánaso jātás cáksoh sūryo ajāyata / múkhād índras cāgnís ca prānád vāyur ajāyata //

14. nábhyā āsid antáriksam śirsno dyaúh sám avartata / padbhyām bhúmir díśah śrótrāt táthā lokán akalpayan //

Del Bundahišn: Texto de Evrard Tahmuras Dinshaji, ed., *The Bundahišn, being a Facsimile of the TD Manuscript N°2* (Bombay, 1908) en Lincoln: **Sacerdotes, Guerreros y Ganado**, p. 93. Selección de los capítulos III,12-14; IV,1; X,1 y ss; XIV,3 y ss.

mah I Frawardín roz I Ohrmazd andar dward

nemroz, uš asman edon us be tarsed ciyon

gospand az gurg, pas o ab mad *ce guft ku: azer I en

zamig winared ested. uš pas mayanag I zamig suft;

andar ayed. o I urwar mad; pas o gaw [ud] Gayōmard

mad; pas o ataxš abar mad. magas homanag pad harwisp

ud dahišn be dward.

(página 42, líneas 4-10)

eniz gowed ku: ka gaw ekdad fraz
widard pad dašn dast obast. Gayōmard pas an ka
be widard pad hōy dast [obast].

(página 46, líneas 3-5)

gowed pad den ku: ka gaw ekdad be widard anoh
kuš mazg be frested, jorda abaz rust 50 ud 5 sardag ud 12
sardag urwar I bešaz.

(página 93, líneas 9-11)

šusar [I] gaw abar o mah payag burd. anoh be palud hend.
gospand[an] purrsardag fraz brehened. nazdist 2 gaw ek nar ud ek
madag, pas az har sardag I juxt I andar zamig 8 hasar ke 3
frasang homanag, pad Eranwez paydag bud. ciyon gowed
ku: arzomandih [I] gaw ray 2 bar dad, ew bar pad gaw ud
ew bar abag gospand[an] I purrsardag

(página 94, líneas 4-9)

pad den gowed kum:
mardoman fraz brehened 10 sardag, nazdist an I rošn I
sped I doysar I ast Gayōmard, ta 10 sardag ciyon ek
Gaytmard 9om az Gayōmard abaz bud. 10om kabig [I]
mardoman nidom gtwed. ka Gayōmard wemarih abar mad
pad hoy dast obast. az sar srub; az *xon arziz: ud az mazg
*asem; az pay ahanag; ud az astag roy; ud pih *abgenag; ud az
baza polawad; az gyan be šawišn zarr o paidagih ayed,
ke nun arzomandih ray mardoman abag gyan be dahend.
hōyag margih pad tan I Gayōmard andar šawed, harwisp daman ta
frašgird margih abar mad. ka Gayōmard andar widerišnih toxm
be dad, an toxm pad rošnih [I] xwaršed be palud hend.
uš 2 bahr *Nerosang nigah dašt, ud bahr I Spandarmad padired.

40 sal andar zamig bawed.

(página 100, líneas 3-15; página 101, línea 1)

Del **Táin Bó Cúailnge** en [http://vassun.vassar.edu/~sttaylor/Cocley/Battle Of Bulls](http://vassun.vassar.edu/~sttaylor/Cocley/Battle%20Of%20Bulls), capítulos 28 y 29:

28 - Damgal na tarb (The Battle of The Bulls)

Imthdsa in Duind Chualngi sunnda innossa. Atchonnaic sén in tír n-álaind n-aneóil, rabert a thrí resse gémmend bar aird.

Atchuala in Findbennach Aí e-side. Ní lamad míl firend géisecht bad airdde na gdasacht aci-side eter cethraib átha Aí uile, Ath Moga ⁴¹ Ath Coltna, Ath slissen 7 Ath mh-Bercha.

Acus go Cruachain d'indsaigid in Duind Chualngi.

Is and-sain ra raidsetar fir hErend, cia bhud fhiadnaisi dona tarbaib. Is sed ra raidset uile go m-bad é Bricriu mac Garbada. Daig bliadain resin scel sa tanad bó Cualngi, tanic Bricri d'fhaigde Fhergusa assin chociud i n-araile. Acus ra fhost Fergus aze é ic irnaide ra sétaib 7 ra máinib. Acus darala eturru ic imbirt fhidchilli 7 Fergus. Acus atrubairt-sium aithis móir ra Fergus. Dabert Fergus béim da durn dí-som, 7 dind fhir báí na láim, go ro thoilg in fer na chind 7 go róebriss cnáim ina chind. In fat ra bátar fir hErend i sluagud na tána, é-sium ga leiges i Cruachain risin ré sin. Acus in lá thancatar din t-shluagud, is é sin lá ra érig-sium. Daig ní ra choitchinniu Bricni da charait andá da namait. Acus tucaid far bernaid i fiadnaisi na n-dam é.

Atchonnaic cách a cheile dina tarbaib 7 foclassa bdrach dóib and, 7 fócerddetar in n-dir thairsiu. Ra chlaitar in talmain dar a formnaib 7 dar a slinneócaib 7 ra ruamnaigsetar arruisc ina cendaib dóib immar chaera tenda tentide. Ra bulgsetar a n-óli 7 a sróna mar bulgu goband i certchai.

Acus rabert cách díb blasceim brátha d'indsaigid a cheile. Ra gab cách díb bar tollad 7 bar trégdad 7 bhar airlech 7 bar essorgain araile. And-sain ra immir in Findbennach Aí meirbfelech a astair 7 a imthechta 7 na sliged bar in Donn cualngi 7 ra sháid adairc ina thaeb 7 brissis bdrach fair. Is sed rucsat arruathur, go hairm i m-bae Bricni, go ro bertsatar inhgni na tarb ferchubat fir i talmain é arna bás, conid aided Bricni and-sain.

Atchonnaic Cormac Condlonges mac Conchobair aní sin. Acus ro gabastar fogeist dar bo

⁴¹ El signo 7 tiene en gaélico un valor semántico similar a &.

lán a glacc 7 ra bert tri beimmenna don Dond Chualngi ó ó goerboll. Ní rap sét suthain suachnid ddn in sét sa, bar Cormac, daig na tic de laég a chomáisi bhádéin do dinhgball. Atchuala Dond Cualngi anní sein, agus bae ciall dunetta aice, 7 ra impa risin Findbennach. Agus gommarálaid dóib assa aithle d'imbualad ri ré cían 7 ri remis fota, go ro laig inn adaig bar feraib hErend. Agus a ra laig inn adaig, ní fabi ac feraib hErend acht estecht re fdaim 7 re fothrom. ía shirset na daim hErind uili inn aidchi sin.

29 - Aus in Duib Cualngi (The Account of The Brown Bull of Cualnge)

Nir bho chian d'fheraib hErend da m-batar and mochrad arna barach, go faccatar in Dond Cualngi dar Cruachain aniar 7 in Findbennach; i ina ascarnaig ar a bhernaib 7 ar a adarcaib. Ra eirgetar fir hErend 7 ni fheatatar chia dina tarbaid ra bae and. Maith a fhiru, bhar Fergus, leicid a oenur mase in Findbennach ;i fhail and, agus mas é in Dond Cualngi, leicid a choscor leis.

As annsin ro ergetar na (seacht) Maine do diogail a aigh et a (irgla) ar in donn Cuailnge. Cait i tiagait na fir (ud), ar Fergus. Tiagait do marbadh in Duinn Cuailnge, (ar cach,) accionaidh a mhignioma. Natiur-sa brethir is bec in-dernad im na tarair i farrad na n-dinhgentar innossa. [...]

Tanic in Dond cualnge. Tuc a dess ri Cruachain. Agus ra fhacaib cruach da oeib and, go rop de ata Cruachna Ae.

(Tanic) roime iersin co sruthair Fionnglaisi (7 ro) ibh digh asin sruth agus an ccom(airet) boi ac ibe na dighe, nir leg (bad)da don t-sruth thairis. Ro tocaibh a cend (iar sin), cur tuitetar slindena in finnbea(nnaigh) uadha ann sin, conidh Sruthair in lethe (aderar) fria.

Tanic reme go himmargain Atha moir ra fhacaib a lon in Fhindhennaig and, go rop de data Ath luain.

Tanic sair reme i crich Mide co Ath troim, go ro fhacaib a throram ind Fhindhennaig and.

Tuargaib a chend go diinhg 7 ra chroth in Findbennach de fo hErind. Ra chuia a laraic de co Port large. Ra chuir a chliathaig uad go Dublind rissa raiter Ath cliath.

Tuc a aged fa thuaid fair assa aithle, agus tuc aichni far tír Cualngi, agus tanic da hindsaigid. Is and ra batar mnaa 7 meicc 7 mindoene ac coinud in Duind Chualngi. Atchondcatar-som a thaul in Duind Chualngi da saigid. Taub tairb chucaind, bar iat-som. Conid de ata Taul Fairb ó shein anall.

And-sain imsoe in Dond Cualngi fa mnaib, maccaib 7 minddoenib tiri Cualngi, agus curis ar mor furri. Tuc a druim risin tilaig assa aithle, agus ro maid cncmaidm da chhire na chliab. Go roib a hus 7 a imthusa 7 a deired na tanad gonici sein.

FUENTES

Hymns of the Atharva Veda. Trad. M. Bloomfield en Sacred Books of the East, vol. 42. Motilal Banarsidass. Delhi, 1987.

Manava-Dharma-Sastra. Trad. J. Alemany y Bolufer. Librería de los sucesores de Hernando. Madrid, 1912.

Pahlavi Texts (*The Bundahišn, Zâd-sparam, Dînkard, Bahman Yast, The Dâdistân-Î Dînik and the Epistles of Mânûskîhar*). Trad. E. W. West en Sacred Books of the East, vols. 5, 18, 24, 37 y 47. Motilal Banarsidass. Delhi, 1987.

Rig Veda. Trad. A. Langlois. Maisonneuve Et Cie., Librairies-Éditeurs, 2^e Edition. Paris, 1872.

Táin Bó Cúailnge, edición HTML, en <http://vassun.vassar.edu/~sstaylor/Cooley> (edición bilingüe, 1999), traducido al inglés por Joseph Dunn (1914), transcripción irlandesa de Ernst Windisch (1905).

The Hymns Of The Rig Veda. Trad. R. Griffith. Motilal Banarsidass. Delhi, 1976.

The Laws of Manu. Trad. G. Bühler en Sacred Books of the East, vol. 25. Motilal Banarsidass. Delhi, 1987.

The Satapatha-Brâhmana. Trad. J. Eggeling en Sacred Books of the East, vols. 12, 26, 41, 43, 44. Motilal Banarsidass. Delhi, 1988.

The Zend-Avesta. Trad. J. Darmesteter en Sacred Books of the East, vols. 4, 23 y 31. Motilal Banarsidass. Delhi, 1987.

Vedic Hymns. Trad. F. Max Müller en Sacred Books of the East, vols. 32 y 46. Motilal Banarsidass. Delhi, 1987.

BIBLIOGRAFÍA:

- Bhattacharji, Sukumari: **The Indian Theogony**. Anima Publications. American Edition, 1988
- Bonwick, James: **Irish Druids and Old Irish Religions**. Dorset Press, 1936.
- Branston, Brian: **The Lost Gods of England**. Constable. London, 2nd Edition, 1993.
- Davidson, Hilda E.: **Myths and symbols in pagan Europe**. Manchester University Press. Manchester, 1988.
- Dumézil, Georges: **Mito y Epopeya II. Tipos épicos indoeuropeos: Un Héroe, un Brujo, un Rey**. Fondo de Cultura Económica (F.C.E.). México DF, 1995.
- Eliade, M.: **Mito y Realidad**. Labor. Barcelona, 1985.
- Eliade, M.: **A History Of Religious Ideas (Vol 1: From The Stone Age To The Eleusinian Mysteries)**. The University Of Chicago Press. Chicago, 1981.
- Eliade, M.: **Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition**. Gallimard, France, 1995.
- Gonda, Jan: **Les Religions de l'Inde 1. Védisme et Hindouisme ancien**. Payot, Paris, 1979.
- Hernández Catalá, V.: **La expresión de lo divino en las religiones no cristianas**. B.A.C. Madrid, 1972.
- Keith, A.B.: **The Religion And Philosophy Of The Veda And Upanisads**. Harvard Oriental series vols XXXI-XXXII. Motilal Banarsidass. Delhi, 1976.
- Lincoln, Bruce: **Sacerdotes, Guerreros y Ganado**. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 1991.
- Lincoln, Bruce: **Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice**. The University of Chicago Press. Chicago, 1991.
- Lincoln, Bruce: **Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction**. Harvard University Press. Cambridge and London, 1986.
- Mac Cana, Proinsias: **Celtic Mythology**. Library of the World's Myths and Legends. Chancellor Press, London, 1997.
- Mallory, J.P.: **In Search of the Indo-Europeans**. Thames & Hudson. London, 1992.
- Mc Cone, Kim: **Pagan Past and Christian Present in early Irish Literature**. Maynooth

Monograph 3, St. Patrick's College. An Sagart, Ireland, 1991.

ÓhÓgain, Dáithí: **Myth, Legend, and Romance (An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition)**. Prentice Hall Press. New York, 1991.

Fadhakrishnan, S.: **A Source Book In Indian Philosophy**. Princeton University Press. Princeton, 1957.

Radhakrishnan, S.: **Indian Philosophy**. George Allen & Unwin, Ltd. London, 1966.

Rees, Alwyn and Rees Brinley: **Celtic Heritage: Ancient tradition in Ireland and Wales**. Thames & Hudson. London, 1961.

Tull, Herman W.: **The Vedic Origins Of Karma**. Sri Satgaru Publications. Delhi, 1990 (Sri Garib Dass Oriental Series N° 108).

ARTÍCULOS

Brennemann, Walter: The Drunken and the Sober: A Comparative Study of Lady Sovereignty in Irish and Indic Contexts en *JIES* (Journal of Indo-European Studies) *Monograph N° 21 "Studies in Honor of Jaan Puhvel, part II"*. Washington DC, 1997.

Disterheft, Dorothy: Irish Evidence for Indo-European Royal Consecration en *JIES Monograph N° 21 "Studies in Honor of Jaan Puhvel, part II"*. Washington DC, 1997.

Doniger O'Flaherty, Wendy: Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology en *History of Religions* vol. 19 N° 1, August, 1979. University of Chicago. Chicago, 1979.

Eliade, M. (Ed. in Chief): Celtic Religion en *The Encyclopedia of Religion*. Mac Millan Publishing Co. New York.

Hoffmann, Karl: Martānda and Gayōmart en *German Scholars on India* edited by the Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany. New Delhi. The Chowkhamba Sanskrit Series office vol. II. Varanasi, 1973.

Lincoln, Bruce: Death and Resurrection in Indo-European Thought en *JIES* vol. 5 N° 3. Washington DC, 1977.

MacAn Tsaoir, Iain and O'Dubhain, Searles: Sacrifice, In Ancient Times and Today en <http://www.clannada.org/docs>, 1999.

MacAn Tsaoir, Iain: An Exploration of Death in the Gaelic Paradigm of the Classical Age en <http://www.clannada.org/docs>, 1998.

Panikkar, R.: Yama: A Myth of the Primordial Man en *JIES Monograph Series N° 4* "Essays in memory of Karl Kerényi", E. Polomé ed. Washington DC, 1984.

Polomé, Edgar: Animals in IE Cult and Religion en *JIES Monograph N° 19* "Varia on the Indo-European Past: Papers of Marija Gimbutas". Washington DC, 1997.

Stone, Alby: Penda the Pagan: Royal Sacrifice and a Mercian King en <http://www.gmtnet.co.uk/indigo/edge/penda.html>, 1996