

## *El mito indio en la perspectiva del mito indoeuropeo*

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS

El mundo religioso y mítico de la antigua India constituye un vasto y casi inabarcable conjunto que nunca ha dejado de ser objeto de la atención de los historiadores de la Religión y la Literatura y que ha ejercido y sigue ejerciendo una enorme influencia. Como las lenguas de la antigua India, su religión y su mito han estado siempre en el centro del interés de quienes se han ocupado de reconstruir los orígenes indoeuropeos, que son nuestros antiguos orígenes. Pero, de otra parte, el Veda primero, las religiones hinduistas después, el budismo y el jainismo más tarde, junto con sus derivaciones especulativas y filosóficas, han hecho aportaciones originales e importantes al acervo de la humanidad. Dar un cuadro, siquiera sea superficial, de algunas de ellas, colocándolas sobre el trasfondo de la herencia indoeuropea, es lo que intentamos.

Los indoeuropeístas se centraron, primeramente, en el estudio religioso, mítico y ritual del *Veda*. Por más que sus partes más antiguas hayan sido redactadas, según se piensa, hacia el siglo XII a. de C. en el noroeste de la India, es claro que representan un estadio religioso y mítico más antiguo. En los documentos mitanni, a comienzos del s. XIV, aparecen ya los dioses indios Mitra, Varuna, Indra y los Nāsatya (es decir, los dos ásvin); y entre los iranos aparecen contrapartidas de dioses indios como Soma, Mitra (como *Vṛθrağna* o «matados de Indra»), lo que los hace remontar, al menos, a fines del tercer milenio a. de C. Coincidencias con otros pueblos indoeuropeos, como la del «Cielo padre» del Veda (*Dyaus pitā*), los griegos (*Ζεὺς πατήρ*) y los latinos (*Iuppiter*) nos llevan más atrás todavía. O véase la de los Ásvin, los gemelos divinos en sus blancos caballos, y los Dioscuros griegos; o la de los diversos dioses del Sol, la Luna y la Aurora.

Ciertamente, nuestras comparaciones deben detenerse en la fase de los pueblos indoeuropeos que a partir de ese tercer milenio se extienden hacia Occidente por la ribera septentrional del Mar Negro y por el Sur y el Norte de los Cárpatos, para derivar antes y después hacia el Sur: la India y el Irán, Grecia, Italia, Hispania. Aunque a veces los elementos religiosos de esos indoeuropeos eran más antiguos: el dios del tiempo hetita, asentado en dos montañas y con sus emblemas tauromorfos, responde al mismo tipo religioso de Dyaus y Zeus. Pero con frecuencia, el panteón y sus mitos se ha renovado hasta tal punto en los distintos pueblos indoeuropeos, que los dioses tienen en cada uno de ellos no sólo nombres diferentes, sino también rasgos diferentes. Agni es el fuego y el dios del fuego en la India, mientras que la palabra correspondiente es sólo el fuego entre los latinos y eslavos (pero hay la *Ugguns mate*, la «madre del fuego» en Letonia); y dioses del fuego como el Hefesto griego y el Vulcano latino tienen rasgos propios, como los tiene la diosa del hogar, Hestia en griego, Vesta en latín.

Este es un ejemplo entre mil: veremos algunos más en lo que sigue. La reconstrucción exacta de la mitología indoeuropea es imposible, y estudios sobre los orígenes indoeuropeos de los dioses indios, tales como los de V. M. Hillebrandt<sup>1</sup>, R. V. Oldenberg<sup>2</sup> o L. V. Schröder<sup>3</sup> están demasiado lastrados por teorías generales que hoy apenas hallan eco, al pretender reducir cada dios a un prototipo astral o naturalista. Más equilibradas son obras como la de H. D. Griswold<sup>4</sup> o la de J. Gonda<sup>5</sup>: obras más bien descriptivas, que hacen ver hasta qué punto las funciones y temas míticos de los diferentes dioses se repiten en varios y se asocian en formas en parte diferentes de como sucede con otros dioses indoeuropeos. Como muy bien dice Gonda (*Ob. cit.*, p. 52), un dios es un todo dotado de vida propia, no una suma o agregado.

Esto se ve también cuando estudiamos una obra sobre la religión indoeuropea, tal la de F. Cornelius<sup>6</sup>. Dyaus es semejante al Perkunios de los bálticos y otros pueblos, un dios de la encina que puede haber sido un dios indoeuropeo existente junto al primero. Pero otro rasgo de Dyaus o de su contrapartida griega y latina, el rayo, se asocia en la India con Indra, mientras que entre los germanos se refiere a un dios propio, Thor (igual entre los celtas). En cambio, en cuanto protector del juramento y la justicia, es Varuna el que le sustituye en la India. Paralelamente, Poseidón en Grecia y Wotan entre los germanos tienen rasgos comunes, pero también diferenciales: Poseidón no es dios de los muertos.

<sup>1</sup> *Vedische Mythologie*, 2.ª ed., Breslau, 1927-29.

<sup>2</sup> *Die Religion des Veda*, 3.ª ed., Berlin, 1923.

<sup>3</sup> *Arische Religion*, Leipzig, 1923.

<sup>4</sup> *The Religion of the Rigveda*, Delhi, 1971.

<sup>5</sup> *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960.

<sup>6</sup> *Indogermanische Religionsgeschichte*, Munich, 1942.

Así podríamos seguir. El *Veda* nos presenta un panteón de dioses aproximadamente antropomórficos y que cubren, en lo esencial, los mismos campos que los dioses indoeuropeos: aunque con un reparto de funciones diferente. Dyaus no es ya apenas otra cosa que un simple dios del cielo al que se invoca. A su lado está Indra, que viene a ser un nuevo rey de los dioses y es guerrero: lucha contra los demonios como Zeus contra los titanes, ayuda a los indios contra las razas no indoeuropeas, es también dios de la lluvia y la fecundidad. Su victoria contra Vṛtra que retenía las aguas se interpreta hoy como el trasunto de un mito cósmico. Indra es un gran bebedor de *soma*, la bebida sagrada que le da fuerzas, está asociado igualmente a hazañas eróticas. Y luego está Agni, el dios-sacerdote, dios del fuego, dios solar, dios erótico, dios liberador y castigador de los malos; dios, también, relacionado con el crecimiento de plantas y animales. Son rasgos éstos que están aún más presentes en Varuna, dios protector de la humanidad, pero, al tiempo, dios cósmico que mide el Universo con sus tres pasos; dios de las aguas y la fecundidad también.

Y podríamos seguir hablando de Mitra, de los Ásvin, de Rudra y de los demás. Quizá sea esto suficiente, para una primera panorámica, sin embargo. Las semejanzas y diferencias con los dioses griegos y germánicos, por ejemplo, están a la vista. Los dioses indios son «figuras» en buena parte, originales: son menos personales, más cósmicos y distantes, más próximos entre sí, pese a todo. Por otra parte, carecen de ciertos rasgos que luego se difunden y que, quizá, provengan de elementos prearios. Por ejemplo, la diosa es siempre secundaria, subordinada al dios, su figura es borrosa: la mujer de Indra se llama simplemente Indrāni: luego será muy diferente. Carecen también estos dioses védicos de una asociación al ciclo de la vida y la muerte, como ocurrirá luego con Śiva: Yama es en el *Vedā* un dios especial de los muertos. No hay nada comparable a Dioniso o Demeter (o, en Oriente, a las parejas Tammuz-Istar e Isis-Osiris) hay algunos mitos del nacimiento de los dioses, no de su muerte. Rudra, que da la muerte y libera de la enfermedad, anticipo de Siva, es lo más próximo.

También existen otras que podríamos llamar lagunas. En la India no se ha especializado un dios de la guerra, tal el Ares griego o el Wotan germánico o el Marte latino (por otra parte, asociado a la fertilidad de los campos); ni una diosa guerrera y protectora como Palas o las valkirias o una que proteja el matrimonio como Hera. Donde se ha avanzado más por el camino de una especialización es en el caso de los dioses del derecho y la soberanía, Mitra y Varuna, dioses ya arios, como se dijo: pero también anticipamos los aspectos cósmicos y de fecundidad de Varuna. Y Mitra es un dios guerrero entre los iranos.

Pienso que la estructura del panteón hindú y las características de los dioses que lo componen hacen muy difícil clasificaciones como las antiguas entre dioses naturales y personales o la moderna de Dumézil

entre dioses de las tres funciones: la mágica y legal, la guerrera, la nutricia.

Pues, efectivamente, ciertos dioses indios están muy condicionados por el contexto social y pueden parcialmente interpretarse a partir de éste: Agni es el sacerdote, Mitra y Varuna responden a un ordenamiento jurídico y humano, Indra y los Marut son guerreros, Tvastṛ es un artesano, etc. Pero esa clasificación deja escapar demasiadas cosas por sus mallas. Ya hemos señalado dioses cuyas funciones son de dos o tres clases: regia y guerrera, legal y de fertilidad, etc. No es demasiado diferente la posición de Gonda<sup>7</sup> cuando dice que la tesis de Dumézil es «einseitig» y que clasificar a Mitra y Varuna como dioses solamente soberanos<sup>8</sup> es demasiado especulativo. Son esto y más y también lo son otros que son a la vez guerreros y dioses de la vida. Y es también la opinión de Polomé<sup>9</sup>, cuando habla de la flexibilidad entre las funciones, de que son sólo un aspecto parcial y dinámico. Por otra parte, no hay duda de que Dumézil ha hecho aportaciones muy importantes en el terreno de la comparación de los mitos indios y los de otros pueblos indoeuropeos, aportaciones que recogeré más adelante al tiempo que otras conocidas desde antes o que pueden añadirse.

Hay que notar, de otra parte, que los grandes dioses del *Veda* son poco míticos; quitando algunas cosas sobre sus relaciones de parentesco y otras generales sobre su actuación en el proceso cósmico, poco se nos cuenta sobre ellos. Quizá el más personal de todos sea Indra con su carro de caballos overos, su maza o su hacha, su espalda poderosa, su vientre y su labio de bebedor de *soma*, sus mil testículos. Todo esto no rompe las asociaciones con el toro, paralelas a las de Zeus. También es personal Rudra, el cazador salvaje que recorre el monte rodeado de los rudras. Pero quizá, en parte, esto se deba al carácter mismo de la poesía védica, que es por definición himnica y no narrativa.

En todo caso, es también Indra el que más está asociado a mitos varios. Como decía más arriba, su mito central es el de la muerte de Vṛtra, que oscila entre ser un elemento impersonal («el cierre») y una serpiente o monstruo. Remonta, sin duda, a un mito indoeuropeo, testimoniado no sólo por el dios iranio Vərəθrağna, es decir, «matador de Vṛtra»<sup>10</sup>, sino por mitos paralelos: el griego de Tifón, el hetita de Ilyankas, entre otros.

Pues bien, ya adelantábamos más arriba que este mito es considerado hoy<sup>11</sup> como un mito cósmico. De las aguas originales brotó un terrón de

<sup>7</sup> *Ob. cit.*, pp. 5, 83.

<sup>8</sup> Cf. G. DUMÉZIL: *Mitra-Varuna*, Paris, 1948.

<sup>9</sup> «Indo-European Culture, with special attention to Religion», en *The Indoeuropeans in the fourth and third Millenia*, Ann Arbor, 1982, pp. 156-172.

<sup>10</sup> Cf. G. DUMÉZIL: *El Destino del guerrero*, México, 1971, p. 140 y ss.

<sup>11</sup> Sobre todo a partir del trabajo de W. NORMAN BROWN, en *JAOS* 61, 1941, p. 79; cf. también F. B. J. KUIPER: *Ancient Indian Cosmogony*, New Delhi, 1983, p. 11 y ss., 50 y ss.

tierra que luego se hizo montaña: Indra, matando a Vṛtra, la abrió y brotó el agua y el fuego. Después, Indra elevó el cielo. Hay luego dos mitos paralelos o derivados: Indra libera para los Angiras las vacas encerradas por Vala (recuérdense las de Gerión y las que robaban Hermes y Caco), mata extrañamente a Namuci («el que sostiene») con la espuma que le procuran los Aśvin y la diosa Sarasvatī —mito que Dumézil ha comparado al romano de Mecio Fufecio<sup>12</sup>— y su hijo «el tercer Āptya» mata al Tricéfalo —mito que a su vez Dumézil compara con el de los Horacios y los Curiacios—<sup>13</sup>.

Nos hallamos ante mitos indoeuropeos que son o cósmicos o, probablemente, derivados de éstos. Cósmicos son los mitos de Varuna: ha separado el cielo y la tierra, ha tendido la tierra como un tapiz para el Sol, el aire sobre los árboles, ha sujetado los picos montañosos; ha medido todo el Universo con sus tres pasos.

Y a los orígenes del mundo nos llevan los conflictos de dioses y demonios y, entre los primeros, de *devas* y *asuras*, los dioses mágicos, creadores.

Es muy indoeuropeo, en definitiva, el panorama de los dioses y de los mitos del *Veda*, por más que los primeros se repartan las funciones de una manera a veces original. Y predominan los mitos cósmicos, que han tendido a retroceder en la mitología de los otros pueblos indoeuropeos: ello está sin duda en conexión con el papel cósmico de Indra, Agni y Varuna y con la falta de personalismo, en términos generales, de los dioses del *Veda* en relación con los griegos o los germánicos.

Pero, de todos modos, no hay que olvidar que el *Veda* nos da una idea muy parcial de la mitología india. Quizá algunos mitos posteriores, de que hablaremos, sean de raíz antigua: a veces, de las culturas precedentes a la llegada de los arios a la India. Ello explicaría su coincidencia con el ambiente mítico de Egipto, Mesopotamia y los Balcanes, incluso con el griego, en parte influido por este mismo sustrato, al contrario que el de otros pueblos indoeuropeos. Hemos de hablar de ello. En todo caso, es bien claro que en los Purāṇa, en la epopeya y en otros lugares hallamos una renovación mítica completa, un crecimiento que a partir del *Veda* no era previsible.

Pero antes de entrar en este nuevo tema hemos de hacer dos observaciones que consideramos importantes. Una es que, de todos modos, la herencia indoeuropea es importante; otra se refiere a los distintos niveles del mito: mito de dioses y de héroes, problemas que esta división plantea.

Ya hemos citado algunos notables paralelos en el *Veda* entre dioses indios y dioses de otros pueblos indoeuropeos, entre mitos concretos también. Digamos algo más sobre este último punto, sin distinguir entre mito divino y mito heroico, para que, antes de hablar del crecimiento y

<sup>12</sup> Cf. *ob. cit.*, p. 46 y ss.

<sup>13</sup> *Ob. cit.*, p. 26 y ss.

las diferencias de la nueva mitología hindú, cualquiera que sea su origen, se vea que ofrece nuevos temas y motivos de origen indoeuropeo y que el *Veda* es insuficiente para rastrear la herencia indoeuropea en la India.

No sólo Zeus fue salvado por su madre de un padre amenazante: también Indra y Agni, hijos de Dyaus o de Tvastṛ, hubieron de ser escondidos de su padre; el primero acabó matándolo y robando el *soma*<sup>14</sup>, y triunfó aún niño sobre los demonios. No sólo Zeus engendra sin ayuda de mujer: Siva engendra con su solo pensamiento a Bhairava, que cortó la quinta cabeza de Brahma, con su semen al dios-elefante Ganeśa<sup>15</sup> y Brahma engendra con su mente a Sarasvatī. Las relaciones entre la reina y el dios caballo (o al revés), que se expresan en el ritual del *asvamedha*, así como en el mito de Vivaśvant y Saranyū y que también dejan huellas en ritos y mitos celtas, se reencuentran en mitos griegos numerosos<sup>16</sup>. Por otra parte, Kṛṣṇa vence a monstruos que son ya una serpiente (Kaliya), ya un caballo (Keśin), ya un toro (Ariṣṭa), ya un cienbrazos al que le roba sus vacas (Bāna): el recuerdo de Hércules surge espontáneamente. Savitrī acompaña a su marido a la muerte y le salva, con más suerte que Eurídice. La hija de Prajāpati toma, inútilmente, formas animales para huir de los avances de éste: ni más ni menos que Tetis ante Peleo. Podríamos seguir largamente.

Pero quizá deberíamos hablar ahora de los rasgos de los héroes de la epopeya y de los mismos temas centrales de la misma. Por más que el *Mahābhārata* y el *Ramāyana* sean de fecha muy posterior al *Veda*, los paralelos que presentan con la restante épica indoeuropea son importantes. Ciertamente que algunos rasgos de los héroes —su difícil nacimiento, con frecuencia divino, su prueba, sus hazañas— duplican los mitos divinos del *Veda*: y vuelven a reencontrarse en los mitos de otros héroes indoeuropeos como Aquiles, Sigfrido o Cuchulain. Desde los tiempos de Hahn, Nutt y Rank, es decir, desde finales de siglo y comienzos de éste, hay abundante bibliografía sobre el tema<sup>17</sup>. Igual coincidencia hay en los temas centrales de las epopeyas.

El *Mahābhārata* presenta temas bien conocidos en las epopeyas indoeuropeas. El tema de la querella familiar, como en los *Nibelungos*. El de la traición: Dhṛtarāstra y Duryodhana hacen el papel de Hagen o de Ganelón. El de la reconquista del reino: piénsese en la *Odisea*. El de la gran batalla, en la que todos los héroes se encuentran: la de Kurukṣetra es el equivalente de la guerra de Troya o de Roncesvalles o de Bravellir o de Kossovo. A su vez, el *Ramāyana* desarrolla el tema del rapto y la expedición contra los raptos, como la *Ilíada*. Es un ejército aliado el que, como en la propia *Ilíada* o en el *Beowulf*, ayuda al héroe en

<sup>14</sup> Cf. B. PRECIADO-SOLÍS: *The Kṛṣṇa Cycle in the Puranas*, Delhi, 1984, p. 50 y ss.

<sup>15</sup> Cf. W. D. O'FLEHERTY: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Delhi, 1973, pp. 124, 273.

<sup>16</sup> Cf. W. D. O'FLEHERTY: *Sexual metaphors and animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi, 1980, p. 149 y ss.

<sup>17</sup> Cf. B. PRECIADO-SOLÍS: *Ob. cit.*, p. 43 y ss.

desgracia. Y son coincidentes los valores de la fidelidad, el honor y el heroísmo.

En definitiva —y con esto voy a la segunda cuestión previa arriba apuntada— no hay mayores diferencias entre los mitos centrados en los dioses y los centrados en los héroes, salvo las impuestas por el diferente ambiente en que se mueven unos y otros. Bien es cierto que los héroes son, con frecuencia, hijos de dioses: así los Paṇḍavas, con sus padres divinos junto al putativo padre humano Paṇḍu, ni más ni menos que Hércules y tantos héroes más. Aunque no creo —y aquí me permito otra discrepancia frente a G. Dumézil —que los paṇḍavas representan temas de una mitología divina traspuesta a la epopeya: una duplicación de los personajes asignados a las tres funciones<sup>18</sup>.

Por otra parte, el *status* ya divino ya heroico de los personajes es a veces cambiante. Y no tan solo porque los mitos y la epopeya india resultan a veces, como bien dice Dumézil<sup>19</sup>, una inmensa y sangrienta fiesta de disfraces: el caso más conocido, entre otros innumerables, es el del dios Kṛṣṇa encarnado en el auriga de Arjuna. También por intrínsecas vacilaciones. Rāma es primero un rey mortal, sólo luego, en ocasiones, es tratado como un dios. En el *Ramayāna* hay huellas de ambas versiones: es un dios encarnado en un mortal. Y se casa con Sītā, la diosa del Surco que, sin embargo, es casi siempre tratada como una mujer mortal, aunque conserve algunas huellas divinas.

De todas maneras, hay una clara diferencia en el carácter físicamente más que humano de los dioses, en su apariencia cambiante y monstruosa a veces, en sus multiplicaciones infinitas. Hablemos algo de esto: así vamos entrando ya en el tema de lo que hay de nuevo en el mito indio respecto a su base original indoeuropea. Si este elemento nuevo es puro desarrollo de la fase indoeuropea o es, a veces, desarrollo de raíces no arias más antiguas, es algo con frecuencia nada claro, pero sobre lo cual hemos de hacer algunas observaciones, cuando se tercie la ocasión. No siempre es fácil distinguir y en toda la cultura india subyace un sincretismo unido a desarrollos originales.

Pero empecemos por esos rasgos monstruosos e infinitos de los dioses. Pasémosles primero una rápida revista para volver más tarde a los conceptos particulares desarrollados por el mito hindú.

En realidad, los precedentes están en el *Veda* y ya han sido en cierta medida mencionados. Hablamos del escaso antropomorfismo de sus dioses: de Indra con sus mil testículos y con su hacha, trasunto del rayo; de Varuna reorriendo el Universo en tres zancadas y separando el cielo y la tierra. Si pasamos a la edad posterior, al mundo de los Purānas y la epopeya, al de los templos y la escultura también, esa apariencia más que humana de los dioses nos abruma, sobre todo si partimos del mundo mítico que nos es familiar, el derivado de los griegos. Me refiero a esos

<sup>18</sup> Así, G. DUMÉZIL en su *Mito y Epopeya*, Barcelona, 1977.

<sup>19</sup> *Lug. cit.*, p. 37.

dioses con múltiples brazos y cabezas. No se trata ya sólo de dioses inferiores y de monstruos como el tricéfalo, en esto en Grecia hay correspondencia.

El mismo Brahmā, en realidad una personificación de un principio abstracto, la palabra sagrada y creadora, tiene cinco cabezas. ¿Y qué decir de Śiva? Tiene su tercer ojo, que le permite reducir a Kāma a cenizas. Se adorna con horribles serpientes, posee un falo enorme, que otras veces se representa sólo como símbolo del dios. Cuando el demonio Aḍi toma la forma de Parvatī y quiere castrarlo con su vagina provista de dientes, lo mata con su falo terminado en una lanza. Puede hacer subir su semen al cerebro y hacer el amor indefinidamente, sin derramarlo. Su danza terrorífica hace estremecerse a los dioses y acerca el riesgo de una catástrofe cósmica. Como Osiris, copuló siendo cadáver; cuando se le representa con su esposa Kalī danzando sobre él, el falo es lo único vivo de su cuerpo. Unido a Parvatī, o Kalī, ambos dioses se convierten en un andrógino, como Agdistis, el progenitor de Cibebe o Cibebe misma.

Algunos de estos rasgos pueden proceder del fondo preindoeuropeo, dravídico en este caso: he comparado mitos de Egipto y Asia Menor y podría insistirse en los cultos fálicos del neolítico y cuprolítico balcánicos, heredados luego por el Dioniso griego.

No se trata sólo de Śiva. Su mujer, Parvatī, es a veces perfectamente antropomórfica, pero puede dividirse en cien mujeres, como cuando seduce a Śiva y hace el amor con él, en esta forma, sobre el monte Kailasa: su monte propio, el Himalaya. Este tema de la división del dios en una multiplicidad, a veces con propósitos eróticos, se reencuentra varias veces. Cuando Kṛṣṇa, es decir, Viṣṇú, derrota al demonio Nāraka, se queda con sus dieciséis mil esposas y, para evitarse problemas conyugales, construye a cada una un palacio. Curioso, el sabio Nārada va mirando el interior de estos palacios y en cada uno encuentra al dios haciendo el amor con la esposa respectiva. Cuando baila con las *gopis* —que habitualmente son nueve, pero en el *Brahmavaivarta Purāṇa* llegan a 900.000— se multiplica para bailar con cada una.

Otro episodio de la vida de Kṛṣṇa visualiza su infinitud, su identidad con el Cosmos. Yaśodā trata de atar con una cuerda al niño Kṛṣṇa, pero ésta siempre se queda corta. Luego mira en su boca: en ella ve el Universo entero. Piénsese que Zeus es capaz de influir en el cosmos, de hacer la noche doble para prolongar su amor con Alcmena; que en Homero, al fruncir sus cejas hace estremecerse el Olimpo. Pero sigue siendo antropomorfo y Kṛṣṇa no. Es, de todas maneras, en un bien conocido pasaje del *Bhagavad Gītā* donde ese carácter monstruoso y cósmico de Kṛṣṇa-Viṣṇú más claramente se pone de relieve. Voy a citar unos pasajes de mi traducción<sup>20</sup>. Es el pasaje del canto XI en el que se aparece a Arjuna «con su suprema forma divina: de múltiples ojos, de

<sup>20</sup> *Atmā y Brahmā*, Madrid, 1978 (en colaboración con FRANCISCO VILLAR).



múltiples formas admirables, de múltiples joyas divinas, de divinas, múltiples armas blandidas...» «Si en el cielo —continúa— de un millar de soles se elevara de repente la luz, sería semejante a la luz de aquel magnánimo». He aquí, ahora, la palabra de Arjuna:

Veo los dioses, oh dios, en tu cuerpo, a todos, y también a la tropa de seres diversos y a Brahmā el señor, quieto en su asiento de loto, y a todos los sabios profetas y a las divinas serpientes. Con múltiples brazos, vientres, bocas y ojos Te veo, con formas infinitas por todas partes, pero ni tu fin ni tu centro ni tu principio tampoco lo veo, Señor de Todo, Forma de Todo.

Los ojos del dios con el Sol y la Luna, sus mandíbulas y colmillos amenazan al mundo: en ellas entran todos los héroes. Continúa:

apresurados están entrando en tus bocas, terribles por sus colmillos, productoras de espanto. Algunos, cogidos entre los dientes, son vistos con sus cabezas aplastadas... como en el fuego que arde las mariposas entran presurosas para su muerte, así para su muerte entran los mundos en tus bocas, presurosos.

Son terribles estos dioses, todavía cósmicos, unidos a los procesos de la vida y de la muerte en forma que sobrepasa toda concepción antropomórfica: están mucho más allá de los simples dioses que mueven los elementos naturales y que con su sexualidad hacen crecer la vida.

Pero, por otra parte, este carácter desmesurado, terrible y a veces infantil y grotesco de los dioses se refleja igualmente en las complicaciones increíbles de la epopeya, en sus meandros sin fin; se refleja en las infinitas esculturas de las fachadas de los templos; se refleja en los mitos en que junto a los dioses intervienen personajes heroicos o humanos, o dioses menores y demonios, ascetas y reyes. Mitos cambiantes y variables, contradictorios con frecuencia.

Los dioses, en estos mitos, intervienen de acuerdo con sus esferas de influencia, con su personalidad. Como he dicho más arriba, es bien frecuente que, pese a todo, se den coincidencias entre dioses y mitos diversos. Pero, de todas maneras, pienso que es importante presentar aquí algunos mitos de Śiva y de Viṣṇú, que en el hinduismo representan, convencionalmente, el dios destructor y el dios conservador, respectivamente. Y de Kṛṣṇa, un dios salvador, heroico. Vemos que las cosas son complicadas: el paralelismo con mitos de otros pueblos indoeuropeos es ilustrativo.

Comencemos por Śiva, del que algunas cosas hemos dicho ya. En él se dan el principio de la vida, representado por su falo y por su erotismo en tantos y tantos mitos, y el de la muerte; también algo que es bien propio de la India: Śiva, a más de un gran amador, es un gran asceta. El problema es el de cómo se combinan estos elementos.

Como queda dicho no hay en la India un dios que reproduzca el esquema del dios que nace o que llega de lejos, que es muerto, que

retorna otra vez al cabo del año: quizá sea un esquema no indoeuropeo, que en la India, en este caso, no ha penetrado. La idea de la fecundidad está unida a la del agua, la lluvia y el sol, en la concepción ya védica de dioses como Indra, Agni y Varuna; y la muerte tiene un dios separado, Yama. Sólo Rudra, precedente de Śiva, tiene aspectos salvadores y de muerte; pero tampoco un mito de ese tipo. Ni lo tiene Śiva.

Pero el esquema indoeuropeo del dios de la muerte y de la vida, de la enfermedad y la salud está en Rudra y en Śiva como está en Apolo y en Dioniso, por ejemplo. Śiva es el destructor del mundo al fin de un período y está unido a mitos diversos de muerte y destrucción. Envía tormenta, enfermedad e inspira acciones malvadas; el campo de batalla es su lugar propio. Cuando Dakṣa ofreció un sacrificio a todos los dioses y olvidó invitar a Śiva, éste destruyó la ofrenda. La épica lo identifica con la muerte, *Kāla*, y lo califica de Shairava, «cruel», Śiva es *nātarāja* «rey de la danza», y uno de los aspectos de esta danza es destructor. Cuando muere su esposa Satī, Śiva danza enloquecido a través de los tres mundos, con el cadáver en brazos, y está a punto de destruirlos: los dioses han de arrebatarle el cadáver.

Pero, al tiempo, Śiva pone fin a la danza de la Muerte y a danzas que diríamos epidémicas, que llevan a la muerte. El sabio Mankaṇaka, por ejemplo, danza inconteniblemente y Śiva golpea su dedo, que cae convertido en cenizas: el sabio se da cuenta de lo que es el hombre, y cesa. Esta danza es una danza orgiástica, unida al tema de la sexualidad.

En Śiva se unen, contradictoriamente, el aspecto de la sexualidad desbordada, unida a temas fálicos y a crudas descripciones naturalistas, con el del ascetismo. Śiva es, en ciertos mitos, un asceta verdadero, que luego pasa a la actividad sexual; o es, también, el falso asceta seductor.

Śiva, con su tercer ojo, abrasa a Kāma, el Amor, que trata de apartarlo del ascetismo y de llevarlo al amor de Parvatī, pero cuando ésta, finalmente, logra conquistarlo, ha de resucitar a Kāma. Es adúltero, seduce a la mujer de Gautama, que le maldice y condena a llevar la marca de mil *yonis* en su cuerpo. Falso asceta, seduce a las mujeres de mil ascetas en el bosque. Pero hay versiones contradictorias: en algunas, Śiva es castrado, en otras son las mujeres las que le acusan falsamente.

Śiva inventó el trato sexual, cuando hizo comer a los hermanos primordiales píldoras con un hechizo amoroso. Como Lingo, es el inventor del culto del falo, el *liṅga* —en realidad, sin duda, más antiguo que él—. Por la maldición de los sabios, el *liṅga* de Śiva cae a tierra y lo abrasa todo. Esa peligrosa sexualidad sólo encuentra cura en la unión con Parvatī: su símbolo es el *liṅga* en el *yoni*. El andrógino es otro símbolo de lo mismo.

El tema del ascetismo, *tapas*, es, naturalmente, estrictamente indio y concretamente, postvédico. Funciona de un modo extraño para nosotros. Parvatī logra mediante el *tapas* el amor de Śiva; otras veces éste, con él, controla su sexualidad. Pero en ocasiones corre desenfrenada en innúmeras historias. Es Parvatī, en algunas de ellas, la que rompe abruptamente la

unión con sus amantes. Una fantasía erótica desenfundada, con los temas ya mencionados de la *vulva dentata* y el *penis aculeatus*, del cadáver que copula, del coito sin fin, dominan esta extraña mitología, que va mucho más allá de los amores adúlteros, sin ulteriores descripciones, de un Zeus o un Apolo. Pero Śiva no sólo actúa él: seduce a los ascetas, enviándoles apsaras o gandharvas, crea un falo en cada miembro del brahmán Sumitra para que pueda satisfacer a un demonio femenino que lleva un *yoni* en cada miembro. Usa a su propia hija para alejar del ascetismo a Sukra. Provoca el incesto de los hermanos primordiales con ayuda de escorpiones y hormigas negras con que asusta a la hermana y la empuja a los brazos del hermano.

Un todo desbordado de sexualidad impregna el mito indio, mezclándose extrañamente con comportamientos ascéticos y con la omnipresencia de la muerte. Śiva está en el centro, aunque, como veremos, estos motivos se expongan en otras leyendas diversas.

Muy diferentes son los mitos de Viṣṇú. Se centran en sus intervenciones para salvar al mundo. Lo logra en sus sucesivos *avatāras* o transformaciones. Convertido en pez, pone a salvo el arca en que el primer hombre, Manu, se había refugiado del diluvio: mito con raíces mesopotámicas evidentes. Como tortuga, sostiene el monte Mandara, con el que dioses y demonios removían el mar de leche, para obtener la bebida de inmortalidad. Como jabalí, salva a la tierra a la que un demonio había lanzado a lo profundo. Así sucesivamente.

Es claro que la mitología india desarrolla temas antiguos, temas cosmogónicos y de salvación, al servicio de una nueva idea religiosa: del mismo modo que ha organizado y desarrollado mitos diversos al servicio de esa otra idea, difícil para nosotros de seguir, de Śiva. Igual habría que decir, para poner un ejemplo más, de la religión de Kṛṣṇa. Es bien sabido que Kṛṣṇa está en el centro de una religión, centrada en el comienzo en la región de Mathura, pero ampliamente difundida luego, que reposa sobre el concepto de la *bhakti*, el amor de los fieles. Arranca probablemente del siglo VI a. de C., pero su desarrollo principal es a partir de los últimos siglos previos a nuestra era. Es notable la columna erigida en Takṣila por un griego, Heliodoro, devoto del dios, en torno al 100 a. de C. y es el *Bhagavad Gītā*, como se sabe, el máspreciado texto de esta religión.

Hemos visto más arriba que algunos de los mitos de Kṛṣṇa se corresponden con otros griegos de Hércules: en el libro de Preciado-Solís pueden verse otros muchos, por más que se hayan presentado dudas, a veces, a la identificación de Kṛṣṇa con el Hércules venerado por los indios de que hablaba el griego Megástenes, que vivió en Pāṭaliputra hacia el 300 a. de C. como embajador de Seleuco Nikator<sup>21</sup>. Por otro lado, no es que se trate de una correspondencia exacta de Hércules: se

<sup>21</sup> Cf. A. DAHLQUIST: *Megasthenes and Indian Religion*, Estocolmo, 1962. Este autor identifica al Hércules de Megástenes con Indra.

trata de un héroe del mismo tipo, delador de monstruos, protector de la raza humana.

Kṛṣṇa nace tras un presagio adverso dado a su tío Kaṁsa. Una voz le previene contra el octavo hijo que ha de nacer del matrimonio de Vasudeva y de su prima Devakī. Matará a seis, se salvará el séptimo, Baladeva, mediante el extraño recurso de trasplantar su embrión al vientre de una segunda esposa; y el niño Kṛṣṇa, el octavo, se salvará para vengarse al fin de Kaṁsa: como Hércules de Euristeo, Jasón de Pelias. Hay los temas del niño de fuerza milagrosa; de su salvamento, llevado por su padre Vasudeva a través del Yamunā, en la cabeza, cubierto por el rey de las serpientes; luego se hace un púgil consumado, como Hércules, y mata a una serie de monstruos y demonios arriba mencionados, para terminar matando a Kaṁsa. Sus víctimas son espíritus de los muertos, criaturas malignas de otro mundo.

Pero Kṛṣṇa no es sólo el destructor de estos monstruos, es también el pastor amante de las *gopis*, que con él danzan. La danza de Kṛṣṇa es como la de Śiva, pero sólo en sus aspectos entre músicos y eróticos, según las descripciones. Kṛṣṇa, junto a las *gopis*, es como Apolo junto a las musas o Wotan junto a las valkirias. Y hay luego el mito decisivo, cuando Kṛṣṇa-Viṣṇú se encarna en el auriga de Arjuna y predica la nueva doctrina del amor y predica la salvación mediante el yoga de la acción, al tiempo que mediante el del conocimiento.

Una vez más, hallamos temas y mitos antiguos adaptados a la nueva religiosidad, usados como simbolismos de la misma.

Otro tema que habría que tratar en conexión con éste es el siguiente. La religión del *Veda* es, ya lo decíamos, predominantemente masculina. Las diosas juegan un papel subordinado respecto a los dioses. No hay ninguna diosa destacada, no puede calificarse de tal a Uṣas, la Aurora. Otras son esposas o correlatos de los dioses respectivos. No existen paralelos de diosas del eros, de los muertos, de la guerra, de la fecundidad, como pueden ser, con variantes diferentes, Demeter, Kore, Atenea, Artemis en Grecia, Frija, Holda y las valkirias entre los germanos. Sin duda, los elementos femeninos, que eran minoritarios en la religión indoeuropea, han sido reducidos.

Pues bien, en la religión y mitos de los Purāṇas ha habido una tendencia en sentido contrario: quizá por el influjo, se ha pensado, de los pueblos prearios del Indo, en cuyas ciudades de Mohenjo Daro y Harappa se han encontrado huellas del culto de la diosa, como entre los pueblos preindoeuropeos del Danubio y Asia Menor (piénsese en Šatal Hüyük), en Mesopotamia y en Egipto. En todo caso, hay una fuerte evolución, que desemboca en las corrientes religiosas del śaktismo, en que la diosa unida a cada dios expresa su potencia, y del tantrismo. Ya en el Ramāyana Rāma y Sītā se equilibran, en cierto modo: ella es originariamente la diosa del Surco, una diosa agraria. Este dominio femenino es a veces desahogado y brutal: ya hemos hablado de Kalī danzando sobre el cadáver de Śiva y fecundada por su falo. Kalī es una

diosa de la vida y de la muerte que lleva a su máxima potencia las ideas del culto de Śiva. Y lo mismo Dūrgā, otra encarnación de las mismas ideas.

Que hay influjo del sustrato preario parece claro porque en ocasiones los mitos de este tipo proceden de la esfera tamil. Devī mata a Mahiṣa con su espada fállica. Y hay el mito de la diosa castradora. Los sectarios de Kalī y de Devī, a su vez, se hacen eunucos, para asemejarse a la diosa y dar la imagen de ese dominio femenino: ni más ni menos que los *galli* del culto de Cibele, una diosa minorasiática que debe compararse con estas concepciones. En la iconografía tántrica, el marido aparece como cadáver, ya hablamos antes de Śiva frente a Kalī. El ciclo de la vida y de la muerte se expresa ahora en mitos con dominio femenino, el varón es un puro auxiliar sin importancia, odiado incluso y muerto. Mayor distancia del *Veda*, imposible.

Ese predominio femenino se expresa, a partir de un cierto momento, en el predominio de historias eróticas en mitos ya no divinos o en los que el dios juega un papel subordinado. Toda la iniciativa amorosa está en las mujeres. Veamos, por ejemplo, el mito de Pramohinī y las otras cuatro mujeres gandharvas.

Las cinco gandharvas se bañan, cogen flores, hacen un ídolo con arcilla, lo adornan, danzan en torno suyo. Ven al hijo del sabio Medanidhi y se enamoran de este joven asceta. El las rechaza, pero vuelven al día siguiente y le abrazan, le piden matrimonio. El las maldice y las convierte en demonios hembras; ellas a su vez le maldicen y le convierten, a su vez, en demonio. Más tarde, el asceta Lomaśa llega al lugar donde estos demonios viven y el joven se le acerca: su antiguo ascetismo le permite acercarse a Lomaśa, el ascetismo de éste le hace invulnerable a los demonios. El joven cuenta a Lomaśa la historia de lo sucedido y el sabio devuelve a todos su forma original, aconsejando el matrimonio de las cinco gandharvas con el joven. Viven todos felices hasta que llegan al mundo de Viṣṇú.

Véase a dónde ha ido a parar el antiguo motivo de la diosa o doncella, una Perséfone o una Kore, raptada por el dios mientras recoge flores en el prado. Ahora son las doncellas las que llevan la iniciativa y las que triunfan. En el mito intervienen los temas de la ascesis, de la maldición que logra un efecto automático, del lazo poligámico (que otras veces es inverso: los cinco paṇḍavas casados con Draupadī).

En el mito indoeuropeo los temas eróticos —unión de un dios y una mortal o al revés— están unidos en el tema del hijo y de la fuerza creadora del dios. También aquí es esta la raíz, sin duda: se ve claro en los mitos de Śiva. Pero los indios han desarrollado, a partir de aquí, un erotismo a veces desatado, a veces sutil: se cultiva ya de por sí. Incluso en las parejas monogámicas, como la de Nala y Damayantī o la de Savitrī y Satyavān, antes aludida, el amor está centrado en la mujer. Igual en la historia de Śakuntalā o en la de la yakṣī del Meghadūta. El

tema de la añoranza es el que domina. Los aspectos ligados a los cultos de fecundidad y al sexo, desaparecen.

Todo el mito épico y puránico, también el del teatro, está lleno de historias eróticas de este tipo, centradas en la mujer, y con final feliz. Puede decirse que los elementos guerreros y de otro tipo, disminuyen en importancia.

Hay otros rasgos más de este mito, todavía. La magia, la maldición, las transformaciones o encarnaciones de dioses, la intervención de los demonios, lo dominan. Nos movemos en un mundo nuevo. En él la impronta del ambiente religioso y tradicional de la India hace que no podamos hablar aún plenamente de aquello a que los nuevos relatos se acercan: la novela erótica. Es un largo recorrido, de todos modos, el que ha llevado de los mitos cósmicos y masculinos del Veda, a través de otros relacionados con la vida y con la muerte, a los mitos eróticos y femeninos a que nos estamos refiriendo.

En ellos reinan el antropomorfismo y los sentimientos humanos como el amor y el ascetismo: los efectos de la maldición o de la intervención demoniaca son transitorios.

Como mejor puede percibirse esto es mediante la comparación de la *Iliada* y el *Ramāyana*. Subyace a ambos poemas un tema de epopeya que es el mismo: la mujer raptada, la expedición de los amigos del rey su marido para su rescate. Helena y Sītā son originalmente diosas luego convertidas en heroínas, botín ordinario en las expediciones guerreras. Era tradicional organizar en torno a este tema una epopeya. Pero, ¡qué diferencia!

Es el honor de Menelao y la solidaridad de los Atridas y sus aliados lo que está en juego en la *Iliada*: sobre Helena cae una luz ambigua y no se llega a su rescate. Es la expedición guerrera lo que interesa.

En cambio, en el *Ramāyana*, la alianza con Sugrīva y episodios guerreros como la muerte de Bāli, son accesorios. Los aliados de Rāma son Hanuman y sus monos, interviene el rey de las aves Sampāti, así como rakṣasas numerosos (incluido Rāvana, el raptor), dioses disfrazados (Śiva como Rāma, Parvatī como Sītā, la gacela muerta por Rāma es realmente Mārīca, el propio Rāma es Viṣṇú). Hay toda clase de prodigios: hazañas sobrehumanas de Lakṣmana y Rāma, el jardín maravilloso de Rambhā, Hanuman convertido en un ser gigantesco, sentado luego en su cola enrollada múltiples veces, haciendo arder el palacio de Rāvana. Pero, en definitiva, todos estos elementos divinos y maravillosos no hacen sino centrar la historia de Sītā raptada por Rāvana, buscada por Rāma con la ayuda de los monos. Sītā es fiel: no sucumbe a los halagos y amenazas de Rāvana, no es una Helena. Y Rāma la somete a la prueba del fuego y si luego duda y la abandona, ambos esposos vuelven a encontrarse. Hay, una vez más, un tema de comedia con final feliz o de novela. Y es Sītā la más humana de los dos, la más moderna en su tratamiento. El tema de la diosa agraria perdida y reencontrada se ha

transformado en una historia de amor humano, de añoranza y de felicidad.

Todo este breve esquema no hace justicia a los episodios múltiples de la epopeya: algo que desborda lo habitual en otras epopeyas indoeuropeas, aunque también en ellas, los excursos y digresiones sean frecuentes. Más difícil aún es resumir el *Mahābhārata*, esa epopeya monstruosa, infinita.

Hay que decir que en ella, para comenzar, son los temas guerreros los que dominan: en un ambiente, ciertamente, en que intervienen dioses, monstruos y demonios, conjuros mágicos, maldiciones, milagros, en que los héroes cambian a veces la guerra por el ascetismo. Podemos considerar que el *Mahābhārata*, en el que los temas eróticos tienen menos importancia, continúa más fielmente los temas de la antigua épica indoeuropea, pero adaptados al ambiente indio postvédico que ya conocemos.

En él se refleja, para empezar, una sociedad en que dominan los valores de tipo heroico, continuación de la indoeuropea, como hace ver el libro de N.K. Sidhanta<sup>22</sup>. Y en cuanto a la composición y el estilo formulario, también continúa claramente aquella tradición<sup>23</sup>.

Pero lo hace en forma terriblemente distorsionada. Las digresiones y detenciones del argumento son infinitas, todo el poema es un vasto tapiz de figuras innumerables cuyas historias se entrecruzan. El mito épico indoeuropeo adquiere matices que queremos poner de relieve con un poco más de detención.

Los motivos épicos indoeuropeos son claros, ya dijimos algo de ellos más arriba. Tenemos los guerreros de la frontera, expulsados por dos veces del reino, que buscan y logran al final reconquistarlo. Tenemos la lucha de dos clanes de la misma familia, los Pāṇḍavas y los Kauravas, primos entre sí. Hay el motivo de la usurpación del reino, que correspondía a Yudhiṣṭhira, el mayor de los Pāṇḍavas, y que es usurpado por el mayor de los Kauravas, Duryodhāna: Yudhiṣṭhira lo reconquista al final. Hay el concurso del arco, como el de la *Odisea*, y hay la gran batalla final en que todos se encuentran. Los héroes Pāṇḍavas son, en realidad, hijos de dioses. De éstos y de tantos otros temas podrían fácilmente ponerse paralelos estrictos en otras epopeyas indoeuropeas, ya lo hemos anticipado.

Pero después de ello, el panorama es muy diferente. Kuntī y Madrī, las mujeres de Pāṇḍu, logran tener hijos de los dioses gracias a un *mantra* o conjuro mágico; ya antes Kuntī tuvo así otro hijo: Karṇa, cuyo padre es Sūrya, el Sol, mientras que los padres de los Pāṇḍavas son Dharma (de Yudhiṣṭhira), Vāyu (de Bhīma), Indra (de Arjuna) y los Ásvin (de Nakula y Sahadeva, cuya madre es Madrī; Kuntī lo es de los primeros). Que un héroe sea en realidad hijo de un dios es tradicional; pero no que el dios haya sido atraído por un *mantra*. Y hay otras historias extrañas. Dhṛtarāṣṭra nace ciego, porque su madre ha cerrado

<sup>22</sup> *The heroic age of India*, Londres, 1929.

<sup>23</sup> Cf. R. K. SHARMA: *Elements of Poetry in the Mahābhārata*, Berkeley, 1964.

los ojos en el coito; y sus hijos, ciento, proceden de partir una masa de carne. Pāṇḍu a su vez nace pálido, porque su madre palideció al engendrarlo; y no puede tener contacto sexual porque moriría (como al final sucederá), es la maldición de la gacela muerta por él, que es un asceta en realidad. Es entonces cuando intervienen los *mantra*. Y sus cinco hijos se casan con la misma mujer, Drūpadī.

Una y otra vez se repiten temas semejantes. Kṛṣṇa es en realidad Viṣṇú y Ásvatthāman, hijo de Droṇa que intenta vengar a los Kauravas derrotados, es Śiva; como en ciertos momentos Dharma se encarna en Vidūra (un Pāṇḍava bastardo) y aún en el perro de Yudhiṣṭhira. La lucha que Ásvatthāman encabeza es cual corresponde a Śiva: entra en el campamento dormido de los Pāṇḍavas rodeado de monstruos, su dardo que destruiría el mundo sólo por Kṛṣṇa es desviado, pero mata en el vientre a los embriones aún no nacidos. El tema de la maldición se repite otras veces: por ejemplo, cuando la destrucción del pueblo de Kṛṣṇa, que se mata a sí mismo en lucha fratricida con ayuda de cañas que se hacen mazas. Y hay milagros, como la resurrección del nieto de Arjuna.

Y no son estos los únicos motivos indios. Hay el del juego de dados, en que Yudhiṣṭhira pierde su reino (episodio doblado en la historia de Nala). El del sacrificio del caballo o *ásvamedha*, que celebra el mismo Yudhiṣṭhira tras la victoria. Y hay los elementos ascéticos y filosóficos. Los pāṇḍavas conversan en el bosque con los eremitas, al bosque y al ascetismo se retira Kuntī al final de la obra, Arjuna quiere renunciar a la batalla fratricida y Yudhiṣṭhira al reino; reciben la enseñanza de Kṛṣṇa. Al final, Yudhiṣṭhira alcanza el paraíso. Y se añaden historias ascéticas, como la del rey Śibi que salva la vida de una paloma con un peso igual de su carne.

Un fondo guerrero, indoeuropeo, a veces caballeresco, otras brutal, con intervención de los dioses, ha dado paso a un producto mixto en que los héroes expresan en ocasiones ideales brahmánicos y los dioses se encarnan en ellos ya para luchar, ya para adoctrinarlos. Conjuros, maldiciones, nacimientos y muertes extrañas, todo se encadena en la enorme y a veces irreal fiesta de disfraces de que hablaba Dumézil. En ella no faltan los episodios de corte erótico a que arriba aludíamos. —

Es, sobre fondo indoeuropeo, un nuevo mundo este de la India de la época gupta, a la que hemos de atribuir la mayor parte de este nuevo aspecto del mito. Habría que completarlo con las leyendas, aludidas al principio, de las nuevas religiones del jainismo y el budismo, que florecieron desde el s. VI a. de C. y luego sufrieron las consecuencias de la nueva expansión brahmánica. Las leyendas de la vida de Buda, por ejemplo, constituyen ya una verdadera y nueva mitología. Pero mucho más las de los bodhisatvas predecesores suyos que multiplicaron al infinito los relatos del Mahāyāna. No faltan en ellas ni las intervenciones de dioses como Indra y las apsaras ni las de animales que, como el pequeño elefante que liberó al viejo de la trampa, simbolizan al propio Buda.



No podemos profundizar aquí en este tema. En realidad, queda ya muy lejos de los orígenes indoeuropeos que investigábamos en los mitos de la India.

Podemos, con esto, concluir. No es nada fácil separar, de entre los innumerables mitos de la India, aquellos de raigambre indoeuropea de los procedentes de un vasto substrato, que llamamos dravídico por comodidad, pero es mucho más amplio, y que es común o semejante al de todo el Oriente de los Balcanes a Egipto y Mesopotamia. Y hay el problema de que el *Veda*, la fuente más antigua, es una fuente muy parcial: en fecha posterior aparecen cosas indoeuropeas que en el *Veda* no hallaron cabida, cosas no indoeuropeas que quizá penetraron posteriormente en la cultura india.

En todo caso, el *Veda* es un trasunto fiel de temas y motivos míticos indoeuropeos, apenas contaminados; pero ha sido interesante ver en qué medida los organiza en forma diferente, a veces. Sólo más tarde hallamos esos otros nuevos elementos, más desarrollos de los indoeuropeos. Y resulta un mundo mítico complicado, fascinante, contradictorio. No puede explorarse mediante criterios simples y clasificaciones únicas: es demasiado complicado para ello. Hemos intentado, simplemente, destacar algunos rasgos, dar una idea de conjunto que insiste en lo que hay de diferente dentro de un ambiente común. Destacan, junto a las herencias antiguas, los nuevos mundos del erotismo, del ascetismo y de lo mágico y lo desmesurado y grandioso. No puede negarse que, por muchos que sean los elementos comunes, este mundo mítico es bien diferente del griego, romano o germánico, a que estamos acostumbrados. Y, sin embargo, también encontramos, todavía, algo de común.

