

Héroes indoeuropeos: Arjuna

**Alberto Santos Cancelas
Máster en Ciencias de las Religiones
Septiembre 2011
Trabajo de Fin de Máster
Director: Eugenio R. Luján**

ÍNDICE

1. ARJUNA Y LO SAGRADO. Pág. 3
 - 1.1. Justificación. Pág. 3
 - 1.2. El *Mahābhārata*. Pág. 4
 - 1.3. Dumézil y la trifuncionalidad. Pág. 7
 - 1.3.1. Trifuncionalidad. Pág. 10
 - 1.3.2. La teología de la segunda función. Pág. 13
 - 1.3.3. El problema de la primera función. Pág. 14
 - 1.4. Planteamiento. Pág. 16
 2. UN GUERRERO: ARJUNA. Pág. 17
 - 2.1. Los nombres del guerrero. Pág. 17
 - 2.2. Indra y Arjuna. Pág. 20
 - 2.2.1. Un nacimiento prodigioso. Pág. 21
 - 2.2.2. Guerreros por excelencia. Pág. 23
 - 2.2.3. Guerreros y sexualidad. Pág. 30
 - 2.2.4. Las herramientas del guerrero. Pág. 32
 - 2.2.5. Divergencias. Pág. 35
 - 2.3. Bhīma y Arjuna. Pág. 37
 - 2.4. Karṇa y Arjuna. Pág. 43
 - 2.5. Arjuna, el guerrero. Pág. 46
 3. ASCENSOS FUNCIONALES: ARJUNA. Pág. 48
 - 3.1. Los medios de acción de Arjuna. Pág. 48
 - 3.1.1. Magia. Pág. 48
 - 3.1.2. Clarividencia. Pág. 51
 - 3.1.3. Los *gandharvas*. Pág. 55
 - 3.1.4. Acciones de la primera función. Pág. 57
 - 3.2. La primera función. Pág. 60
 - 3.2.1. Mitra y Varuṇa. Pág. 61
 - 3.2.2. Varuṇa. Pág. 62
 - 3.2.3. Arjuna y Varuṇa. Pág. 64
 - 3.3. Yudhiṣṭhira, Pāṇḍu y Arjuna. Pág. 65
 4. ENTRE LOS DIOSES Y LOS HOMBRES: ARJUNA. Pág. 69
 - 4.1. El error en el análisis trifuncional. Pág. 70
 - 4.2. Arjuna como Pāṇḍu. Pág. 72
 - 4.3. Las promociones del héroe. Pág. 74
 - 4.4. El destino del héroe. Pág. 78
- BIBLIOGRAFÍA. Pág. 80
- LISTA DE ABREVIATURAS. Pág. 83

“How is it that the Pārtha, a baron, has risen to the throne of Śakra? What great merit has he earned, or what worlds won, that he has thus attained to a place that the gods honor?”

(MBh 3(32)45.14)

1. ARJUNA Y LO SAGRADO

1.1. Justificación

El planteamiento del presente ensayo nació de una serie de inquietudes que fueron suscitadas por la lectura de la *Bhagavad Gītā*, sumadas al recuerdo de una serie de lecturas anteriores que de una forma u otra parecían apuntar en la misma dirección. La naturaleza de estas inquietudes residía en por qué Arjuna, un guerrero (el mejor y más característico de los personajes del *Mahābhārata*), tenía a través de Kṛṣṇa la tremenda hierofanía del libro VI, que Rudolf Otto no dudó en seleccionar como ejemplo de su *mysterium tremendum fascinans* (Otto 1980: 89-90). O, para expresarlo de la manera que presentaba mayor interés para nosotros: ¿por qué un personaje de la segunda función indoeuropea desempeñaba, esporádicamente pero de forma muy significativa, roles mucho más propios de la primera?

Estos “accesos a lo sagrado” de la *Bhagavad Gītā* no sólo estaban presentes en la selección de Arjuna como beneficiario de la “revelación” de Kṛṣṇa del canto XI, sino de forma mucho más explícita en el diálogo entre ambos. En boca de Kṛṣṇa se ponen palabras tales como:

Por especial gracia y por mi propio poder, Arjuna, te he mostrado la suprema y radiante, la infinita, universal y gloriosa forma, esa forma que nadie antes que tú, ha podido ver. (BhG IX.44.)

Lo que se destaca es el reconocimiento de Arjuna como un personaje elegido excepcionalmente por Kṛṣṇa para recibir una forma de conocimiento sagrado que no era accesible a nadie más, incluyendo a los propios brahmanes, y por tanto el guerrero gozaba de una aproximación a lo divino casi exclusiva e inédita si atendemos a las palabras de Kṛṣṇa. Sin embargo, no era esto lo que extrañaba y nos planteó las dudas antes mencionadas, pues seguramente la revelación de la *Bhagavad Gītā* a un *kṣatriya* pueda ser explicada por dos motivos bien conocidos para los historiadores de las religiones de la India. El primero es que el *Mahābhārata*, y por tanto la *Bhagavad Gītā*, se escriben siglos después del desarrollo del pensamiento upanisádico más antiguo. En estos compendios de teología especulativa se puede asistir a un paulatino realzamiento de la figura de *kṣatriyas* en materia religiosa: encontramos *upaniṣads* en las que son reyes y guerreros los que poseen un conocimiento especial, único, transmitido en sus familias acerca del *brahman* y el *ātman*, o incluso diálogos en los que los brahmanes buscan la sabiduría de *kṣatriyas* en materia de escatología (Winternitz 1987: 210-211). El segundo motivo es que, durante los siglos II a.C. a II d.C., asistimos en la India a una progresiva toma de interés por parte de *kṣatriyas* por acceder a un contacto más directo con la realidad religiosa, con lo que vemos que esta casta busca abrirse un lugar en la comunicación con una realidad sagrada, lejos de las influencias y el monopolio brahmánicos.

Pero como ya señalamos, no eran estas cuestiones sobre el cambio de religiosidad en la India lo que llamaba nuestra atención. Debemos tener en cuenta que esta proximidad entre el guerrero y lo divino no se halla circunscrita exclusivamente a la *Bhagavad Gītā*. A lo largo de los libros del *Mahābhārata* vemos cómo Arjuna, y sólo él, viaja al mundo de los dioses donde es su huésped durante cinco años (MBh 3(35)163), y no sólo eso, sino que además se convertirá en el discípulo bien amado de varias divinidades y en su leal amigo y servidor (MBh 3(35)162.10-15). Incluso en su propio nacimiento asistimos a una serie de prodigios y pompas divinas sin igual (MBh 1(7)114.14-61.). Y más allá de eso, si bien existen un sin número de epítetos que

Comentario [ERLM1]:

comparan a sus hermanos u otros personajes con divinidades, en Arjuna encontramos insistentes descripciones de cómo su poder y majestad son equivalentes a la de un dios, o directamente se lo denomina dios (MBh 4(45)2.9-19). Atendiendo a todas estas cuestiones, lo que planteó nuestras inquietudes fue pensar que la aproximación excepcional de Arjuna a lo sagrado podía ser un tema propio del conjunto del *Mahābhārata*, y esto podía significar que estaríamos en presencia de la pervivencia de un paradigma indoeuropeo sobre la figura y la teología del guerrero, y que en el acercamiento de este personaje de la segunda función a papeles más propios de la primera, estaríamos ante la traducción en épica de especulaciones de ideologías indoeuropeas. ¿Por qué?

1.2. El *Mahābhārata*

Para responder a la pregunta anterior, debemos ofrecer unas breves líneas sobre la naturaleza del *Mahābhārata*, comenzando por explicar qué es. Se trata, como es bien sabido, de una obra épica de carácter “nacional”¹. Su propio título significa “El Gran Bhārata”, padre de la monarquía universal en la que se centra la epopeya y que gobernaría en el Punjab, y término que en hindi pasará a designar a la propia India; de ahí su carácter nacional. Pero es también la mayor obra épica de la humanidad: está compuesta de entre 78.000 y 100.000 pareados, la mayoría de *slokas* de 32 sílabas, distribuidas a lo largo de 18 libros (Brockington 1998: 52-157, y Puhvel 1987: 69), lo que expresado en una comparación ilustrativa equivale a decir que sus dimensiones equivalen a cuatro veces la suma de la *Ilíada* y la *Odisea*.

De su ingente tamaño se puede deducir que no se trata de una obra monolítica, compuesta en un momento determinado en su conjunto. A lo largo del *Mahābhārata* se pueden encontrar un sin número de insertos, microrrelatos y narraciones paralelas a la trama. Sin embargo, eso no debe hacer pensar que se trata de un “popurri”; es desde luego una enorme recopilación de mitología, teología y también folklore (Brockington 1998: 4-34, y 232-311, Rocher 1986: 53., y Puhvel 1987: 70) pero, a nuestra forma de ver, todos estos insertos paralelos a la trama principal no desvirtúan para nada su perfecta unidad temática, sino todo lo contrario: la complementan añadiendo connotaciones al hilo principal, que de esta manera se ve ampliado en sus significaciones. Así que, como decíamos, se puede apreciar que el *Mahābhārata* es una obra en cuyo génesis intervinieron numerosos autores e incluso escuelas, y cuyo desarrollo es un proceso de siglos².

La mayoría de los autores³ coinciden en ubicar el inicio de su compilación en torno al 500 o 400 a.C., y se extendería hasta el 400 d.C., donde ya podríamos encontrar el *Mahābhārata* “completo”. Las fechas son significativas, ya que coinciden con el final del periodo post-védico y el inicio del periodo clásico hinduista. Se trata, como es bien sabido, de un momento de cambios: el desarrollo de las primeras gramáticas sánscritas⁴,

¹ A diferencia del *Rāmāyana* que posee un carácter más folklórico; para ver las diferencias entre estos: Brockington 1998.

² Habría muchas consideraciones que dirigir sobre el carácter unitario o fragmentario del *Mahābhārata*. G. Dumézil, en su entrevista de *Apostrophes* (<http://www.youtube.com/watch?v=s22TDsiBv3Q>), se aventuraba a pensar que su desarrollo fue producto de una escuela de pensamiento. Aquí no vamos tan lejos, pero desde luego creemos que el texto tiene una perfecta coherencia de contenidos, que lo dota de una enorme belleza.

³ Las opiniones a este respecto se han fundamentado en datos diferentes y llegado a conclusiones igualmente divergentes: un buen muestrario de esto (del que hemos seleccionado estas fechas) se puede ver en Brockington (1998: 41-80.)

⁴ Pensamos en la de Panini

la predicación del “rupturista” Siddharta Gautama, la entrada en el horizonte histórico occidental de la India, y un largo etcétera (Puhvel1987: 68-69). Pero nos interesa remarcar que coincide también con el desarrollo de la otra gran aventura épica (de un carácter muy diferente a la que nos ocupa) de la India, el Ramayana, y la de los Purāṇas más antiguos⁵. Asistimos pues a un periodo de florecimiento literario en el ámbito de la épica, y esto no es casual, pues pensemos que serán estos textos los que contendrán el “peso ideológico” en la incipiente religión hinduista que perpetuará, con notables cambios, la tradición védica.

Este es un hecho de fundamental importancia, porque el contenido de todas estas obras, y pensamos en especial en el *Mahābhārata*, aunque se ha adaptado a la emergente cosmovisión hinduista y se ha teorizado en esos términos, presenta la pervivencia de una serie de contenidos populares y tradicionales. Hablamos por tanto de que en él están presentes toda una serie de creencias para-védicas de una antigüedad equiparable a la de los propios vedas (Puhvel 1987: 70), que habían permanecido durante siglos bajo la religión oficial. Se debe tener en cuenta, por encima de todo, que este carácter popular, o que fueran una serie de creencias supeditadas a la religión oficial, no las convierte en ningún sentido en inferiores. Al hablar de su carácter tradicional o popular, debemos tener presente que estamos hablando de genuinas cosmovisiones que siempre relacionaban estrechamente mitología y realidad; ésa era su forma de entender el mundo y relacionarse con él, y su propia antigüedad aseguraba su validez y veracidad (Rocher 1986: 104).

Por tanto, en el *Mahābhārata* lo que encontramos es un afloramiento de una serie de creencias para-védicas de tipo mitológico y por ende de una gran sacralidad. Esta mitología presentaría toda una serie de contenidos o vinculaciones indoeuropeas, al pertenecer al mismo poso que los propios *Vedas* y responder a las mismas creencias (desde otro punto de vista) que los mismos. Y lo que más nos interesa es que esto no se halla presente tan sólo en las narraciones de microrrelatos o insertos, sino que también condiciona la propia trama principal que traduce toda una serie de temas o motivos de herencia indoeuropea.

Esta trama principal narra, como es bien sabido, el enfrentamiento dinástico que se produce entre los descendientes de Bhārata: las dos familias de primos emparentados por sus padres, los cien Kauravas (hijos de Dhṛtarāṣṭra) y los cinco Pāṇḍava (hijos de Pāṇḍu), entre los que se encuentra Arjuna. La historia es un conflicto por el trono que legítimamente pertenecería al hermano mayor de los Pāṇḍava, Yudhiṣṭhira, pero que por las iniquas y maquinaciones de los Kauravas, dirigidos por Duryodhana, éstos pierden. Las enemistades y conflictos entre ambos se van produciendo desde su infancia, pero con el paso de los años se recrudecen y, tras varias afrentas de los Kaurava, la narración desemboca en el inevitable conflicto anunciado por varios personajes: la batalla de Kurukṣetra.

Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre con la *Ilíada*, la narración del *Mahābhārata* no se inicia *in medias res*. Todo lo contrario, antes de comenzar la historia del conflicto entre los Kurus, la trama se remonta al origen mismo del mundo, y tras contar varias cosmogonías, teogonías, y antropogonías, inicia la descripción de todo el linaje de los protagonistas desde el mismo Manu Vivasvat. Sólo tras esta “lectura introductoria”, y tras haber presentado a los antepasados de los Pāṇḍava, se iniciará la narración de sus aventuras.

Tal y como nos podemos imaginar, en ese retorno *ad originem* literario, hay presentes mitologías de forma clara, hechos de dioses y semidioses que en muchos

⁵ Sobre las cronologías de los Purāṇas, su problemática y sus contenidos, ver: Rocher 1986.

casos aparecen también referidos en los *brāhmaṇas* o en los propios *Vedas*. Pero, cuando antes señalábamos que el *Mahābhārata* traduce una serie de paradigmas míticos de una gran antigüedad remontables a un poso indoeuropeo, no nos referíamos a estos episodios esporádicos. La mitología del *Mahābhārata* está presente en todo su conjunto: su estructura genealógica, sus personajes y su acción principal apuntan hacia una herencia mítica védica, o pre-védica y en última instancia indoeuropea (Puhvel 1987: 82).

La propia estructura de los Pāṇḍava lo atestigua tal y como demostró en su famoso análisis Stig Wikander (en Littleton 1973: 156-161.). Los cinco hermanos traducen el panteón de dioses funcionales, que además son sus propios padres (que engendraron hijos en Kuntī y Madrī en nombre de Pāṇḍu (MBh 1(7)114): Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula y Sahadeva, realizan las funciones de Dharma (transposición en clave hinduista de Mitra), Vāyu, Indra, y los Nāsatya respectivamente). De tal forma que los héroes del *Mahābhārata* representarían el panteón funcional, símbolo del orden armónico necesario para la existencia de un mundo donde reine el *ṛtā* o, en términos hinduistas, el *dharma*. El primero de ellos es un soberano, caracterizado según el tipo Mitra: calmado, sensato, compasivo y sabio. Yudhiṣṭhira sería el único rey entre los hermanos al que los demás siempre se supeditan, respondiendo de esta manera a su papel dentro de la primera función. En la segunda tendríamos a Bhīma y a Arjuna, los dos tipos del guerrero en los que centraremos nuestro trabajo: el primero es el guerrero brutal de fuerza terrible y a veces desbocada; el segundo, el noble caballero, disciplinado, heroico y responsable. Por último, los dos gemelos Nakula y Sahadeva, de los que siempre destacan su gran belleza, y sus cualidades serviles, ejemplificando así la tercera función.

Lo mismo ocurriría con el resto de personajes, algunos de forma explícita tal y como leemos en el libro de las encarnaciones (MBh 1(7)61), y otros atendiendo a su comportamiento en el relato. El propio padre, Pāṇḍu, en su gobierno “a distancia” (MBh 1(7)106.8-14), sus asociaciones a lo salvaje y en el hecho de que haciendo grupo con sus hijos él también sería rey, representaría al tipo Varuṇa (Puhvel 1987: 85., y Dumézil 1999: 175.), completando así con Yudhiṣṭhira el binomio de la primera función. Los dioses “satélite” de esta función también se hallarían presentes en el relato en las figuras de Dhṛtarāṣṭra (Bhaga) y Vidura (Aryaman). Y así sucesivamente todos los personajes, incluso el antagonista de Arjuna, su hermanastro Karṇa, que actúa como transposición de su padre divino Sūrya (Puhvel 1987: 81-86).

Pero dejando de lado que los caracteres de los protagonistas funcionan como transposiciones divinas de una mitología en héroes de una epopeya, la propia trama también se ve condicionada por la presencia de una mitología camuflada. Ya en el prelude de la trama el *Mahābhārata* nos habla de personajes como Kāvya Uśanas, Yayāti, o Vasu Uparicara, todos ellos con correlatos en personajes míticos y folclóricos de otras culturas indoeuropeas (Dumézil, 1996. 187-195, y 241-310). Estos personajes (junto con otros) conforman historias con temas propios de mitologías, como puede ser la teología de la soberanía universal y el papel del rey como *axis mundi* (Dumézil 1996: 171-298, y Puhvel 1987: 256-269). Y, dejando eso de lado, la trama central del *Mahābhārata* se escapa de un análisis diacrónico que trate de ver en ella tan sólo un conflicto dinástico: el enfrentamiento entre los esencialmente nobles Pāṇḍava y los demoníacos Kaurava tiene resonancias míticas, y ya no sólo en los *Vedas*, sino en otras culturas indoeuropeas. Estos ecos apuntan hacia una escatología final camuflada aquí en una batalla entre héroes, del tipo que encontramos en Saxo Grámatico en la batalla de Brávellir (Littleton 1973: 171, Winn 1995: 212-225). Éste, junto con otros paralelismos con el Ragnarök, la escatología irlandesa y el conflicto iranio traducido por el

Zoroastrismo, hacen suponer que responden a un tema indoeuropeo común⁶: el enfrentamiento entre dos grupos que caracterizan cada uno de ellos los rasgos positivos y los mediocres del mundo, destinados a una mutua destrucción equivalente a una conflagración universal, necesaria y deseosa, tras la cual emergería un mundo depurado y renacido (Puhvel 1987: 87-89, y Dumézil 1999: 195).

La ideología visnuita predominante en el *Mahābhārata* manifiesta este conflicto en sus propios términos traduciendo ese enfrentamiento entre los dos polos del hinduismo: Viṣṇu y Śiva, y presentando todo el *Mahābhārata* como un conflicto del *dharma*. Pero a pesar de este “revestimiento” los paralelismos con otras ideologías indoeuropeas son claras, y se ve de forma explícita en el enfrentamiento entre Arjuna y Karṇa, enmarcado de fondo con una hermosísima “falacia patética” de un sol poniente; en ella lo que encontramos es la traducción de un conflicto cósmico en la que el dios de la guerra debe restaurar un orden que ha sido subvertido.

En estas pocas líneas hemos intentado ofrecer un repaso *grosso modo* de cómo el *Mahābhārata* funciona y se articula en torno a la traducción de paradigmas míticos de herencia indoeuropea. Obviamente, unas pocas líneas no bastan para explotar ni tan siquiera reflejar un tema tan vasto, pero confiamos que esta breve explicación, junto con las citas, baste para hacerse una idea del rigor de estos presupuestos. En cualquier caso, teniendo esto en cuenta se aprecia la significación del tema propuesto en este ensayo: si Arjuna, al igual que otros personajes, es una transposición de un paradigma mítico indoeuropeo, ¿qué significación tienen sus acciones propias de la primera función cuando él es un personaje de la segunda?

1.3. Dumézil y la trifuncionalidad

Desde un comienzo hemos estado hablando de funciones e ideologías indoeuropeas, con lo que estábamos claramente remitiéndonos al trabajo y teorías de G. Dumézil. Dejando de lado que cualquier intento de comparativa indoeuropea debe afrontar alguna referencia a este personaje por la tremenda importancia que tuvo en el desarrollo del estudio de las mitologías indoeuropeas, consideramos necesario presentar sus ideas como apunte metodológico, pues son vitales para el desarrollo de nuestro estudio sobre Arjuna. Al mismo tiempo, antes de entrar a exponer las teorías trifuncionales, sus planteamientos y sus presupuestos, es necesario desarrollar una serie de notas correctivas ante ciertos ataques, más o menos fundados, que se han hecho a estas teorías.

Es habitual escuchar entre historiadores de las religiones (sean del campo indoeuropeo o no) que Dumézil creó una mitología (la trifuncionalidad) de lo que en realidad es una mitología (el objeto de estudio), desvirtuando o tergiversando así la materia religiosa a analizar. Esta afirmación encierra cierta verdad, pero en el punto en el que se aplica al propio Dumézil, no es cierta. Efectivamente, muchos académicos, llevando la trifuncionalidad hasta sus últimas consecuencias y contentándose con encontrar patrones funcionales en tal o cual relato, dan la razón a la afirmación anterior⁷; pero no es así en el caso de su fundador.

⁶ Aunque se ha de señalar que numerosas voces se han alzado en contra de este supuesto, que analizando en detalle los elementos de cada escatología particular no cuadra tan bien. Un buen ejemplo de este análisis lo da Polomé (1996: 129-131), que fijándose en el papel de Loki durante el conflicto germánico sugiere que bien podría deberse a influencias cristianas. Como se ha señalado, la cuestión no está tan clara.

⁷ No deja de ser gracioso cómo este ejercicio hecho por un indoeuropeísta sería criticable, y en cambio, si lo hace un académico en otro ámbito cultural tratando de “desmontar” la exclusividad indoeuropea de la trifuncionalidad, su trabajo sería considerado audaz.

Estamos de acuerdo con la afirmación de Puhvel de que quizás la excesiva promoción de la trifuncionalidad fuera en parte culpa del propio Dumézil (Puhvel 1996: 150). Pero, como el autor americano señala, difícilmente podía haber actuado de otra manera al tratarse de un punto crucial de sus teorías que desde un primer momento se vio atacado desde numerosos frentes. Fijémonos en esta afirmación: la trifuncionalidad es un punto crucial de sus teorías. Y efectivamente se trata de esto, un punto crucial, pero no desde luego la razón de ser de las mismas. Es en este matiz donde la acusación antes citada pierde todo su fundamento.

Dumézil en ningún momento pretendió dar una fórmula maestra que nos permitiera describir todo el sistema de concepciones indoeuropeo, cosa que él mismo reconoció en una entrevista al programa *Apostrophes*⁸. La trifuncionalidad no pretendía ser un esquema infalible de cuya aplicación se podían obtener resultados irrefutables, ni mucho menos; es simplemente el resultado de una observación científica, y en tanto que las ciencias se valoren en función de su capacidad predictiva, una de las más brillantes del siglo pasado. ¿Por qué decimos esto? Porque la trifuncionalidad nació de la observación de una serie de correspondencias en torno a sistemas ideológicos de diferentes culturas indoeuropeas que presentaban una división tripartita sistemática y totalizante en sus concepciones. Sin embargo, hallar tal sistema tripartito nunca fue la metodología de base que dirigió el trabajo de Dumézil, sino la comparación de estructuras ideológicas.

John Scheid ofrece una excelente exposición y defensa de la metodología de Dumézil. Presenta cómo el principio rector de la metodología del autor francés fue la aceptación de que el hombre, por primitivo que fuera, piensa con arreglo a sistemas organizados de ideas (Scheid 1991: 73). Por tanto, toda religión era, a priori, un sistema en el que las representaciones y los actos no se limitaban a yuxtaponerse, sino que se adaptaban y sostenían mutuamente (Scheid 1991: 73). Por consiguiente, la forma de desentrañar o, mejor aún, entender ese sistema, y lo que constituyó la metodología de Dumézil, consistía en intentar analizar las relaciones entre los elementos del sistema: de oposición, de complementariedad y de jerarquía. Así, por ejemplo, las divinidades no se definirían sino por sus relaciones entre sí: lo que dominaría y explicaría su totalidad sería el plano de conjunto, del que, aun las más importantes, no serían más que simples partes (Scheid 1991: 73). En este sentido, el propio Dumézil escribió:

Una religión como toda manifestación del pensamiento, es un sistema (...). El hombre nunca se sentirá satisfecho con la mera acumulación inorgánica de representaciones. Las religiones que le sirven para tomar conciencia del funcionamiento del mundo y de su propio funcionamiento son, siempre, conjuntos en los que los conceptos, las imágenes y las acciones se articulan y forman, en virtud de sus ligazones, una especie de entramado donde, por derecho, debe adherirse y distribuirse toda la materia de la experiencia humana (Dumézil en Scheid 1991: 72).

Atendiendo a esto, lo que el autor hizo fue estudiar detenidamente las relaciones que se establecían en este sistema, y de esta observación devino la trifuncionalidad (y no a la inversa, como se tiende a pensar).

¿En qué se hallaba ésta presente? Si nos fijamos en los *flamines* romanos, vemos cómo eran un grupo de tres: el *flamen dialis*, el *martialis* y el *quirinalis*. Cada uno de ellos se correspondía con un dios del panteón precapitolino romano: Júpiter, Marte y Quirino. Entre ellos existía una relación jerárquica en la que Júpiter dominaba

⁸ <http://www.youtube.com/watch?v=s22TDsiBv3Q>

representando la función mágico-soberana/jurídico-religiosa; le seguía Marte como representante de la fuerza, militar pero también fecundadora; y por debajo quedaba Quirino, como responsable de la prosperidad. Pues bien, las observaciones de Dumézil le llevaron a constatar que tal relación jerárquica con idénticas funciones se hallaba presente en los dioses soberanos del panteón védico (así como en el tratado de Mitanni con las mismas divinidades⁹), donde encontraríamos a Mitra-Varuṇa como representantes de la primera función, el guerrero Indra de la segunda, y los dadivosos gemelos Nāsatya de la tercera. A su vez esto se reproducía en la compartimentada división social de la India védica con la tríada *brahmanes-ṛṣatriya-vaiśyas* (Dumézil 1999: 13-55). Y esta misma división tripartita de la realidad se hallaba presente, en uno o diferentes niveles (mitología, panteón, relato, sociedad, etcétera), a lo largo de todas las culturas indoeuropeas.

La observación de Dumézil y la presentación de su teoría tuvieron unos resultados inmediatos. Había hecho desligarse el estudio de las religiones indoeuropeas de los planteamientos en el que se encontraban desde las interpretaciones solares de Max Müller del S. XIX (Littleton 1073: 32-41), pero, sobre todo, lo que había propuesto era un método analítico sobre una base científica donde la comparación de temas, motivos, elementos, etcétera, era legítima en tanto que ya no estaba sujeta a intuiciones geniales o etimologías que demostraron ser sumamente traicioneras por designar conceptos o personajes distintos, sino a una metodología comparativa sustentada en la observación, el análisis, la proposición de hipótesis y la validación de las mismas: en otras palabras, a un método riguroso y crítico.

Sin embargo, las reacciones negativas no se hicieron esperar, primero porque tanto la figura de Dumézil como sus teorías suponían una irrupción en los respectivos campos delimitados por especialistas. Pensemos en su estudio sobre Marco Furio Camilo (Dumézil 1996: 93-201), que viene a demostrar que su relato lo interpretaba como un héroe solar relacionado con la figura de *Mater Matuta*. El problema venía dado por el hecho de que, entendiéndose a Camilo como un personaje histórico, que un comparatista, en virtud a la relación con la figura y teología de Uṣas, una diosa védica, lo presentara dentro de un relato mítico trastocaba totalmente el cuadro de investigaciones habituales. El historiador de las religiones es (debe ser) por naturaleza comparatista, y esto implica que es también un “metometodo” a ojos de los especialistas de los respectivos campos¹⁰, y por ello atacaron con auténtica saña los postulados de Dumézil¹¹. En segundo lugar, Dumézil reaccionaba contra una postura muy extendida en su tiempo de considerar determinados símbolos religiosos como “esenciales”. Al someterlos a la comparación y entenderlos en relación con otros elementos dentro del sistema, negaba tácitamente su valor “esencial” (Scheid 1991: 82, Littleton 1973: 193). De esta manera estaba desmarcándose de la percepción tipo Max Müller, que contaba y cuenta con muchísimos herederos en las academias. En tercer lugar, las fluctuaciones de Dumézil, que no siempre se mantuvo firme en sus postulados, y algunos tuvo que acabar por descartarlos, como una posible tripartición social en Roma (Littleton, 1973: 58), fueron vistas como prueba de la ineficacia de sus teorías y como un argumento para atacarlas (Belier 1996: 37-69). Y por cuarto y último,

⁹ Se trata de un tratado no paritario entre la nobleza guerrera de Mitanni y los hititas, en el que se cita como dioses testigos del acuerdo a los más importantes panteón védico.

¹⁰ Un buen análisis de este planteamiento y los problemas que implica lo ofrece Francisco Díez de Velasco: [http://webpages.ull.es/users/fradive/masterucm/1-1.htm#iUna disciplina](http://webpages.ull.es/users/fradive/masterucm/1-1.htm#iUna%20disciplina)

¹¹ Estas observaciones pertenecen al propio Dumézil; así presentaba él la causa de ciertos ataques contra sus teorías en la ya citada entrevista para la televisión francesa:

<http://www.youtube.com/watch?v=s22TDsiBv3Q>

el postular un estudio en los propios términos que la cultura a analizar ofrecía en su sistema de concepciones, chocó (y muy duramente) con tendencias científicas de la época como eran el evolucionismo y la hipercrítica de algunos filólogos que se empeñaban en pelear con autores antiguos a los que por fuerza ganaban (Scheid 1991: 84-88).

El resultado de todos estos ataques y críticas (que se perpetúan incluso a día de hoy¹²) a la obra de Dumézil, no contribuyó ni mucho menos a dinamitarla, sino todo lo contrario: el autor francés, obligado a defender con uñas y dientes sus postulados, se embarcó en una titánica labor de defensa. Ésta lo llevó a revisar todas sus teorías, a renovar sus lecturas y su apartado crítico, y a reelaborar sus concepciones una y otra vez. El resultado, como expone John Scheid, es una obra terriblemente consciente de sí misma, muy autorreflexiva y crítica con sus fundamentos, que ha alcanzado en algunos ámbitos una extraña perfección (1991:70). Insistimos en que el mayor logro del autor no consiste en haber creado un sistema cerrado conocido como trifuncional, sino en haber propuesto un marco comparativo válido a través de la observación que le ha permitido establecer la relación entre diferentes temas y con ellos descubrir paradigmas míticos desconocidos¹³.

Habiendo ya presentado la figura y teorías de Dumézil, es necesario ahora realizar una breve exposición de cuáles son sus fundamentos, por remitirse nuestro trabajo a esta aproximación metodológica.

1.3.1. Trifuncionalidad

Ya antes destinamos unas pocas líneas a presentar los fundamentos de la trifuncionalidad. El objetivo de este apartado es explicar detalladamente en qué consiste cada una de las funciones en la cosmovisión védica y en qué se debe basar un buen análisis funcional, así como señalar algunas propuestas que se han hecho para revisar este sistema.

Ya habíamos señalado cuáles eran las funciones de esta visión tripartita:

- I- Jurídico-religiosa/mágico-soberana
- II- Fuerza: guerrera y protectora, a veces también fertilizadora.
- III- Prosperidad: abundancia, riqueza, fertilidad.

Estas tres funciones son siempre complementarias, y están por fuerza jerarquizadas; la segunda nunca puede primar por encima de la primera. Su conjunto representa la armonía en la que el mundo funciona correctamente; es, por tanto, una expresión o símbolo de orden. De ahí lo importante de que se traduzca en el panteón divino que actuaría como garante de este orden (y como un poco de caos también es beneficioso para el orden, para eso están “los otros”: Asuras, Etones, Titanes,

¹² En lo que creemos que es una muestra de *criticism* como moda llevada al extremo. Parece que no hay nada más tentador que echar por tierra los grandes postulados para hacerse un nombre, en lugar de ver qué tienen que aportar antes de descartarlos. Esto ha llevado incluso a algunos autores a confundir argumentos con auténticas falacias, pues no consideramos otra cosa los intentos de desprestigiar a Dumézil a través de buscar en su obra lecturas “nazis”.

¹³ Pensamos sobre todo en sus propuestas acerca de la teología soberana (Dumézil 1999) Pero sobre todo y que interesan mucho al presente trabajo, acerca de la teología de la segunda función y los perfiles guerreros.

etcétera¹⁴). Lo que debe atajarse cuanto antes, es la especificidad que esta división tripartita tiene en las culturas indoeuropeas pues, obviamente, abundan clasificaciones totalizadoras de tres elementos en cualquier cosmovisión. Por poner un ejemplo, las tres almas platónicas: ello no es indicativo de que la filosofía de Platón esté condicionada por herencias indoeuropeas. ¿Qué es entonces lo que hace especial esta tripartición en los indoeuropeos? Que para ellos conforma su cosmovisión, entienden *toda* su realidad a través de esta tripartición. Y lo que los diferencia de otros pueblos es el especial énfasis que pusieron en ella, y la toma de conciencia e insistencia en este sistema trifuncional, que conformaba totalidad de relato.

¿Cómo se representaba esta cosmovisión tripartita totalizante en los dioses védicos? Del siguiente modo:

- I- Mitra/Varuṇa (Ādityas).
- II- Indra (Rudras, Maruts).
- III- Nāsatyas (Vasus).

La primera función estaría representada por el binomio Mitra-Varuṇa, que se dividirían las responsabilidades que antes señalamos. El primero es el sacerdote, responsable de los pactos y la ley, el segundo el soberano mago. Son siempre complementarios: cada uno representa un polo de su función. Por expresarlo en una metáfora ilustrativa, ambos son dioses de la ley, pero mientras que el primero premia al que la cumple, el segundo castiga al que se la salta¹⁵. La segunda estaría representada por encima de todo por Indra, el campeón guerrero de los dioses, siempre excesivo y beligerante, pero, sobre todo, fuerte. Muchas veces aparecen con él en esta función toda una serie de ayudantes: Vāyu, Viṣṇu (que en tiempos védicos era el dios que preparaba el espacio para la acción de Indra), Agni, etcétera. Por último la tercera es representada por los gemelos divinos (tema que tiene correlatos indoeuropeos muy interesantes y peliagudos¹⁶), los Nāsatya o Asvinas. Como hermanos siempre se presentan como pareja indiferenciada; son benefactores de hombres, generosos y amables. Pero junto con ellos hay toda una pléthora de divinidades; si lo pensamos, la tercera función es la más heterogénea, y por ello no es rara esta multiplicidad en sus manifestaciones divinas¹⁷. La traducción de este esquema al *Mahābhārata* es como ya señalamos:

- I- Yudhiṣṭhira-Mitra / (Pāṇḍu)-Varuṇa
- II- Bhīma-Vāyu, Arjuna- Indra.
- III- Nakula, Sahadeva- Nāsatyas.

Ésta sería la representación trifuncional en mitología védica y en la traducción épica del *Mahābhārata*. Pero lo que nos interesa ahora es constatar en qué se debe basar

¹⁴ Debe evitarse la confusión habitual al hablar de panteones indoeuropeos entre dioses y demonios. No hay tal división maniqueísta en estas culturas; ambos grupos de dioses son “diferentes” pero no identificables con lo “bueno” y lo “malo”. Podemos encontrar *deva* pecadores y *asuras* ascetas. Numerosos autores han puesto de manifiesto que esta diferencia entre grupos divinos alude a dioses “civilizados” (indoeuropeos) y a “los otros”, más caóticos pero no necesariamente malos ni perjudiciales. Una buena descripción de esto la da, para el panteón germánico: Bernárdez 2002: 133-140.

¹⁵ Más adelante dedicaremos unas líneas a la primera función que guarda gran relación con nuestro análisis. Pero para más información consultar Dumézil 1999: 57-121.

¹⁶ Sobre este tema: Puhvel 1987: 184-199.

¹⁷ Esta aparente “inconexión” de la tercera función y su multiplicidad de aspectos, también ha sido fuertemente atacada y tomada como reflejo de una inconexión y por tanto incoherencia del sistema tripartito.

un buen análisis funcional para que no se límite a enumerar “listas de tres” y tenga la validez que antes señalamos de relacionar estructuras de pensamiento para descubrir sus motivaciones. Estas consideraciones fueron propuestas por el propio Dumézil para aceptar la existencia de una estructura trifuncional (1999: 13-55):

- a) El análisis trifuncional debe poner en relación siempre elementos del mismo ámbito. No puede poner en relación por ejemplo dioses y atributos.
- b) Debe ser totalitario: si algún elemento no se circunscribe al análisis y “queda aparte”, no es aplicable.
- c) Ninguna de las tres partes puede hallarse de forma críptica, deben ser las tres claras o de lo contrario se ha de asumir que no hay tripartición.

Sin embargo, atendiendo a estas normas, ha habido autores que consideraron que el material indoeuropeo que ha llegado hasta nosotros hacía lícita la interpretación atendiendo a otro tipo de estructuras: es la denominada cuatrifuncionalidad (Allen 1996: 13-34). Esta propuesta parte del presupuesto de que, junto con la visión tripartita del “mundo ordenado”, existe una cuarta categoría que sería “lo otro”. Se halla por ejemplo en la división social de la India en castas: junto a las tres castas de dos veces nacidos, existe una cuarta, la de los *śūdras*, que sólo han nacido una vez y son “el otro” por excelencia. Así mismo, analizan la problemática figura del soberano (a la que más adelante nos remitiremos) desde este punto de vista, pues él, en tanto que transfuncional (los diferentes mitos de soberanía védicos, celtas y romanos, caracterizan a la figura del monarca como el hombre que reúne en sí todas las funciones), también sería “lo otro” en un sentido positivo, en tanto que rebasaría, al englobarlo, el sistema. Estas teorías de Allen postulan por tanto que existe una cuarta función, la de “lo otro” en su acepción negativa (lo foráneo) y también positiva (lo trascendente dentro del sistema).

Se ampara para sostener esta cuarta función en la leyenda de Rómulo, tradicionalmente entendido en la historia “mitológica” de Roma como un tipo Varuṇa. Allen cree ver en su figura, a diferencia de sus continuadores (Numa, Tulo Hostilio, y Anco Marcio), no a un personaje funcional, sino completamente transfuncional, lo que justificaría esta categoría aparte. La teoría sería validada por la presencia de otros elementos “cuaternarios” como el *Pontifex Maximus a parte* de los flamines; la mencionada casta de los *śūdra a parte* de las de los dos veces nacidos; la concepción o desdoblamiento del mundo/dioses de los muertos *a parte* del panteón funcional, etcétera.

Tales teorías han tenido desde nuestro punto de vista un valor muy positivo, porque, atendiendo a los principios del análisis funcional (esto es, el estudio de la relación entre categorías ideológicas), lo han llevado a una conclusión nueva, rica en matices y, por encima de todo, lógica. Sin embargo, nosotros rechazaremos esta aproximación, simplemente por nuestro afán de ceñirnos no a la trifuncionalidad, sino a los principios rectores de este análisis comparativo basado en estudiar las relaciones entre elementos. Dado que en determinado punto las propuestas cuatrifuncionales se hacen “complicadas” (por ejemplo, Allen propone como representante en el panteón trifuncional romano de una cuarta función a los *dii Manes*), esto, a nuestros ojos, se saltaría una de las normas comparativas que antes enunciamos, que es la relación entre elementos del mismo ámbito: efectivamente siguen siendo dioses, pero contraponen a un grupo de divinidades individuales interrelacionadas, una cuarta categoría colectiva (indiferenciada) que además no está en relación con las primeras¹⁸. Aparte de que no se

¹⁸ Aunque Allen aduzca el ejemplo de la *Devotio Deciana*, pero entonces habría que meter en la ecuación también a: Jano, Bellona, lo Lares, y los Dioses indigites y novénsiles... Los cuales en ningún momento

tratan de elementos que “saltan a la vista”, sino hay que buscarlos en las fuentes y hacer un ejercicio de interpretación hermenéutica considerable para encontrarlos. En la medida en que ocurre esto, creemos que es una propuesta que trata de ser sistematizante, y que sí pone por encima del análisis un esquema (funcional) para entender las relaciones ideológicas. Por todo ello, a lo que nosotros nos remitiremos es a los principios rectores que antes hemos mencionado.

Lo que sí habría que señalar de todos estos principios y postulados es que, efectivamente, como algunos autores han señalado (Campanile 1996: 73-82), hay cuestiones que dejan al margen. Esto no desmiente ni devalúa la división tripartita, simplemente indica que esta sería la cosmovisión transmitida por una teología más elevadora u oficial. Pero no es de extrañar que frente a esta forma de religiosidad existan otras que no sean excluyentes entre ellas. ¿Dónde se ve esto? El ejemplo más claro viene dado por las diosas. Estas son normalmente personajes transfuncionales o de la tercera función, pero lo cierto es que el panteón tripartito es eminentemente masculino y parece que margina o excluye a las figuras femeninas que tendrían “otras utilidades”. El ejemplo más claro lo tenemos con las llamadas “*matronae*” (Bernárdez 2002: 143-149.). Se trata de altares votivos germánicos y galos dirigidos a divinidades (cuestión que no está muy clara) en todo el oeste Europeo durante los primeros siglos de nuestra era. Son siempre divinidades femeninas y a veces presentadas de forma triple (una joven, una madura y una anciana). La religiosidad que atestiguan es mucho más personal y directa que la típica religión indoeuropea, con todo su énfasis en el ritual. Son figuras a las que se les dirigen ruegos y peticiones, y de las que se espera su afecto y protección. Podrían tomarse ciertamente como deidades de la tercera función, pero lo cierto es que es mucho más sencillo aceptar que quizás sea una manifestación a parte o diferente de la “oficial”, de carácter trifuncional.

1.3.2. La teología de la segunda función

Más allá de las breves consideraciones dirigidas antes a las tres funciones, creemos que es necesario detenernos a desarrollar un poco en qué consiste la segunda función, por ser nuestro objeto de estudio un personaje (supuestamente) paradigmático de la misma: Arjuna.

La teología de la segunda función no ha podido ser comprendida de una forma tan sistemática y completa como la de la primera; Dumézil propuso que quizás no poseyó en las diferentes culturas indoeuropeas un aparato de teólogos dispuestos a desarrollarla (1971: 4.) Aun así conservamos atisbos o aspectos de lo que debió ser un marco ideológico común sobre el que se sustentarían las creencias de la segunda función, sus prácticas, sus personajes, y sus narraciones. Y decimos común, porque estos atisbos aparecen en todas las culturas indoeuropeas y es a través de la comparación de estos elementos aislados que podemos reconstruir lo que parecen ser esos “sistemas de pensamiento estructurados”. Un buen ejemplo de este ejercicio comparativo lo proveen las historias de Cú Chulain en el mundo celta, los Horacios en Roma y los Trita Āptya en los *vedas*. De ella se desprenden varios elementos: la importancia del “tercero” en un papel o destino heroicos; su misión, función, de cara o en relación con las otras funciones; y la necesidad expiatoria o de control que tienen estos personajes una vez desarrollada sus respectivas acciones (Dumézil 1971: 15-68).

Desarrollar aquí todos los mitemas de la segunda o un análisis detallado a través de ejemplos sería por un lado excesivo y por el otro ridículo, al ocuparnos en el cuerpo

parecen representar lo otros, sino caracterizar diferentes aspectos de una invocación. Claro que también podríamos hablar de estructura noveno-funcional.

central de este ensayo precisamente de este tema, que iremos explorando con el análisis de Arjuna. Por fortuna, aunque esta teología está llena de matices y ejemplos, podemos decir que en su fondo es de una bellísima simplicidad. El guerrero, para cumplir su función, debe emplear procedimientos peligrosamente similares a los de aquellos de quienes debe proteger. En otras palabras, debe ser capaz de ser peor que aquello que es percibido como malo. Esto lo pone en una situación dramática y peligrosa: vive siempre al borde de pasar de ser un elemento positivo y necesario dentro de la cosmovisión, a ser un elemento negativo por dirigir su acción contra el resto de elementos de esta concepción ordenada. Su única esperanza es actuar de acuerdo y en consonancia a las otras dos funciones, pero esto es un trabajo arduo y complicado de entender. No en vano veíamos como en el panteón funcional Indra estaba (al margen de ayudantes) solo. Mientras las otras dos funciones están formadas por grupos (complementarios la primera, colectividad en la tercera), en la segunda tenemos un campeón solitario, que muchas veces pasa a convertirse en un *outsider*. Indra es, en efecto, “un pecador”, ya que para matar a algunos enemigos que amenazan el orden debe recurrir a trampas o engaños¹⁹; tal cosa es reprochable, pero estrictamente necesaria para desarrollar su función. Ése es el drama del guerrero, constantemente al borde de convertirse en lo despreciable, en aquello contra lo que anteriormente él luchaba.

Y esto, como tantas otras cosas, se traduce en el *Mahābhārata*. Más adelante lo veremos en detalle, pero nos basta ahora con analizar a los dos guerreros de los Pāṇḍava. Por un lado tenemos al brutal Bhīma, por otro lado al noble Arjuna. Bhīma es un personaje indudablemente bueno, pero a pesar de eso muchas veces, confiándose en su fuerza, se desbocará y desoyendo a su hermano y Señor Yudhiṣṭhira (entendamos a la primera función), se lanzará a la masacre de sus enemigos, siendo después amonestado por ello. Arjuna en cambio, siempre es consciente de su responsabilidad, y muestra tácitamente un fuerte sentimiento de “deber”: siempre atento a las órdenes de Yudhiṣṭhira, sus otros hermanos y su mujer; siempre dispuesto al servicio de sus superiores, *brahmanes* o reyes, o incluso de personajes en situaciones de necesidad. Y también siempre consciente de su poder y el peligro que implica, por lo que asumirá muchas veces castigos autoimpuestos para “controlarse”. Como vemos, en estos dos hermanos se representa la teología antes mencionada. El guerrero puede ser bueno, pero para ello debe llevar una vida de sacrificios y contención o de lo contrario se convierte en “lo negativo”.

1.3.3. El problema de la primera función

Nos queda por tratar una de las cuestiones más peliagudas del sistema trifuncional, y también de las más atacadas: la teología de la soberanía. Podríamos preguntarnos porqué en un trabajo acerca de un héroe de la segunda nos interesan cuestiones relativas a la primera. Esta pregunta se resolverá con el desarrollo del trabajo, pero para entender de forma inmediata su relación pensemos una cosa: en la india védica el soberano pertenecía al cuerpo social de la segunda función, los *kṣatriya*.

Ya hemos visto antes cómo la teología de la primera función estaba dividida en dos planos: el primero, encarnado por Mitra, religioso-jurídico, y el segundo por Varuṇa, mágico soberano. Esta división es estrictamente complementaria²⁰, se refiere a

¹⁹ Con Namuci, un peligro para la sociedad divina, establece un “pacto de no agresión” solo para poder derrotarlo. Lo mismo encontramos en el rey “mítico” de la II función en Roma, Tulo Hostilio. Para entender mejor esto ver Dumézil 1971:46-58.

²⁰ Y dicha relación de complementariedad es casi indudable por la relación entre ambos dioses en los himnos dedicados a ellos. Ver Dumézil 1999: 57-89.

los dos aspectos o posturas “polares” ante la ley: el premio al que la sigue, el castigo al que se la salta. Ello se traduce en un aspecto más amable o “claro”, y uno más terrible u “oscuro”. Pero las diferencias complementarias no se acaban ahí. El polo claro tiende al cuidado de los hombres: se preocupa por ellos, por los cultivos y la prosperidad²¹; tiene, en otras palabras, una “tendencia” a la tercera. El polo oscuro en cambio, tiende a la beligerancia, la agresividad y el combate²². Por último, se podría establecer una equiparación “social” de cada uno de estos dos polos con las figuras representativas del gobierno humano: el primero sería el *Purohita*, el capella de la corte, el segundo, más alejado, el rey.

Hasta aquí está todo claro. En la primera función tenemos a los dioses / teología, soberanos. Pero volvamos a lo que decíamos antes: el *rājā*, pero también el *rex* y el *rik*, pertenecían al cuerpo social de la segunda ¿En qué punto se convierten en un soberano mago? Esto es una cuestión que tendremos que dejar sin responder pues pertenece al cuerpo de este análisis. Además existen otras objeciones más acuciantes: si acudimos a las descripciones que poseemos del tipo de monarca universal, por ejemplo Yayāti, vemos que sin excepción su caracterización es la de un personaje transfuncional (Dumézil 1996: 141-290). Entonces, ¿en qué medida podemos hablar de un personaje de la primera función si los textos nos describen sistemáticamente (Dumézil 1996: 328-359.) a un personaje que debe englobar las tres funciones?

Esta objeción ha sido alzada en numerosas ocasiones, y debe ser tenida muy en cuenta. Algunos autores, como ya vimos con Allen, se han decantado en consecuencia por entender al rey como una función *a parte*. Ya señalamos como tal propuesta a nivel metodológico no nos parecía muy afortunada, pero más allá de eso tampoco creemos que resuelva este problema. Si lo que encontramos en los textos es al rey caracterizado como poseedor de las tres funciones, ¿en qué ayuda entenderlo como representante de *lo aparte*? Otros autores, llevando este problema hasta su última conclusión, lo han considerado como una prueba de la ineficacia del sistema (Belier 1996: 37-69). Sus críticas nos parecen excesivas pero ciertamente justificadas, al fin y al cabo se trata de uno de los puntos donde Dumézil más ha flaqueado y desandado su camino. Ello no nos parece suficiente para refutar la validez de sus ideas, al fin y al cabo, éstas estarían para ser repensadas y mejoradas. En este sentido la crítica de Woulter Belier acerca de que Dumézil dio antes con la solución que con la pregunta tampoco nos parece válida. En cualquier caso ese juego de respuestas-preguntas, implicaría la existencia de un problema con el que el autor francés lidió durante aproximadamente 40 años; creemos que es tiempo más que suficiente para que alguna intuición le llevara a plantear apropiadamente la cuestión.

Pero el hecho está ahí: la primera función presenta este problema (no contradicción, como algunos se empeñan). Aparte, parece encontrar un eco en los panteones indoeuropeos en el punto en que si no acudimos a ejercicios de “reconstrucción”, muchas veces la teología bipartita no está presente. Es el caso de Júpiter, que haría binomio con Dius Fidius o Fides. También parece sospechosa la interrelación entre Odin y Tyr /Tiwaz, y los ejemplos podrían continuar. Si bien algunos autores han llamado constructos a estas relaciones polares de dioses de la I que propuso Dumézil, nosotros no creemos que sea así. Él en ningún momento forzó el sistema de

²¹ Pensemos en la procedencia de Numa Pompilio, representante de la primera función en la historia “mítica” de Roma.

²² Pensemos en las descripciones de Varuṇa en los himnos védicos (RV 1.25) y en el hecho de que para que su gobierno sea posible se exige un acto violento. Más allá de eso y remitiéndonos de nuevo a Roma, tenemos a Rómulo como representante de este polo. Bien es sabido el carácter belicoso e impetuoso de este personaje.

pensamiento; planteó los datos y los problemas, así como *su* solución²³, todo lo cual está sobre la mesa para que nosotros lo trabajemos de forma apropiada.

Nos llegará la hora de examinar esto con cuidado en nuestro trabajo, pero por ahora querríamos dejar sobre la mesa una propuesta o percepción personal. Aparentemente, no encontramos ninguna contradicción en que un personaje de la primera, a lo largo de su bibliografía para ser “positivo” deba interiorizar todas las funciones. Lo mismo habíamos visto que debía hacer el guerrero para actuar “conforme al orden”. Yayāti, pero por encima de todo los maridos de Medb, no “son” transfuncionales, sino que “se hacen” meritorios de las tres funciones. Del mismo modo que un personaje de la tercera función puede acabar como sacerdote, ergo primera (Numa) o un sacerdote de la primera puede desarrollar un ritual de la segunda, no vemos problemas en que un personaje de la I deba hacerse identificable con las tres funciones.

1.4. Planteamiento

Ya sin más debemos pasar a ocuparnos del trabajo que nos ocupa: el análisis de la figura de Arjuna. Pero antes es de rigor que lo planteemos:

El presente trabajo se ocupará del análisis, dentro de la categoría de “personaje de la segunda función” de Arjuna en el *Mahābhārata*. Se pretende comprobar su adhesión a esta categoría funcional, y por otro lado constatar si efectivamente existen esas aproximaciones a la primera función de las que hemos hablado. El material que utilizaremos para ello será el siguiente: en primer lugar la fuente, el *Mahābhārata*, centrándonos en la edición traducida al inglés por Van Buitenen de los libros primero al quinto. Hemos optado por mantener todas las citas de la traducción en inglés, ya que, además de ser más fiables, no existe ninguna traducción directa al español. En segundo lugar toda una serie de compendios de historia de las religiones indoeuropeas, con el que pretendemos obtener las herramientas metodológicas necesarias y la cantidad necesaria de referentes comparativos para poder entender y apreciar a Arjuna. Tercero y último toda una serie de referencias de otras órbitas indoeuropeas a personajes con las que podamos encontrar parecidos razonados con nuestro héroe, Arjuna.

El procedimiento que vamos a seguir divide el presente trabajo en tres grandes bloques. El primero se centrará en comprobar la adhesión de Arjuna al marco ideológico de la segunda función. Trataremos de ver si efectivamente se puede afirmar que sea un ejemplo “paradigmático” de héroe guerrero de la segunda. Un segundo bloque se ocupará de exponer, si existen, relaciones entre este personaje y acciones de la primera función, y sobre todo tratar de entender qué significado podrían tener. Por último, el tercer bloque, trataremos de analizar y buscar el sentido que se podría dar a todo el material analizado, tratando de ofrecer, de haberla, una explicación de conjunto a las características que componen al personaje de Arjuna.

²³ Que por lo demás está bien recordar que el autor francés, como buen escolar y científico, no tenía ningún problema con el hecho de que fuera a ser superada.

2. UN GUERRERO: ARJUNA

Como antes indicamos, este apartado estará dedicado a dilucidar la posible filiación de Arjuna dentro de la segunda función. En este sentido, no estaremos aportando nada nuevo: Stig Wikander (en Littleton 1973: 156-161), en su brillante estudio sobre el *Mahābhārata*, puso de manifiesto la estructura trifuncional en torno a la que se desarrolla el relato. Pero, más importante para nosotros, evidenció que el carácter de los hermanos Pāṇḍava se articulaba con arreglo a cada una de las tres funciones, siendo Bhīma y Arjuna los representantes de la segunda. Esta división tripartita de los hermanos fue luego adoptada y explotada en numerosas ocasiones por el propio Dumézil (Littleton 1973: 157) así como por otros especialistas²⁴. Con ello el carácter funcional de cada uno de los Pāṇḍava ha sido desarrollado y explorado, dejando bien definida la adscripción de nuestro héroe a la segunda función.

Son numerosos los pasajes del *Mahābhārata* que permiten entrever esto con facilidad: en primer lugar, el protagonismo y la relevancia con las que Bhīma y Arjuna destacan en todas las acciones militares en las que los hermanos se ven implicados, como en la elección matrimonial de Draupadī, donde ambos combaten a los demás pretendientes (MBh 1(12)180-181). También se podría citar cómo dentro del propio relato otros personajes tienen conciencia de que ellos son la “punta de lanza” de los Pāṇḍava; a este respecto Kṛṣṇa dice: “In that war the burden shall be on you, Bhīmasena, and the yoke on Arjuna” (MBh 5(54)75.19). Y así mismo se transmite también una conciencia de la absoluta preponderancia de Arjuna sobre el resto de campeones; esto se refleja en el respeto que despierta el arco Gāṇḍīva, y de forma muy explícita en boca de Dhṛṣṭadyumna cuando señala que nadie iguala a su portador (MhB 5(53)56.60).

Atendiendo a esto, lo que proponemos aquí no es tanto tratar de demostrar cómo Arjuna tiene un comportamiento que permite identificarlo con un personaje de la función guerrera, cosa que como hemos señalado fue ya ampliamente desarrollada, sino dilucidar cuáles son sus rasgos y su comportamiento específicos dentro de esta función; en otras palabras, ver qué tipo de héroe es Arjuna. Al mismo tiempo, con el desarrollo de esta premisa daremos nuestra visión particular de qué permite entenderlo como un personaje de la segunda función.

2.1. Los nombres del guerrero

En el libro IV del *Mahābhārata*, durante el año que los Pāṇḍava pasan de incógnito, los Kurus saquean el ganado y los bienes de Virāṭa (MBh 4(47)33.1). Su hijo Uttara se predispone a recuperarlos con la sola ayuda de un auriga, que no es otro que Arjuna bajo su disfraz de eunuco (MBh 4(47)35). Sin embargo, cuando el joven príncipe ve la fuerza de sus enemigos se atemoriza tanto que sólo piensa en huir, y es ahí donde Arjuna lo retiene recordándole al joven las obligaciones de un *kṣatriya*: luchar y morir protegiendo. Sin embargo, presa del temor Uttara hará oídos sordos a estos consejos, que no son otra cosa que sus obligaciones (MBh 4(45)36). Por ello, a Arjuna no le quedará más remedio que deshacerse de su disfraz, revelar su identidad, recuperar sus armas (escondidas) y hacer frente él mismo a sus familiares.

Este momento es tremendamente significativo por varios motivos. En primer lugar, paralelamente a esta acción, el resto de los Pāṇḍava libran una batalla al lado de

²⁴ Por referir a uno de ellos mencionaremos al profesor J. Puhveel.

Virāta sin revelar sus respectivas identidades (en MBh 4(47)32.17 Yudhiṣṭhira recuerda a Bhīma la necesidad de anonimato), y aquí en cambio Arjuna sí lo hace, poniendo en peligro el voto de estar un año de incógnito, lo que implicaría pasar otros doce años en el bosque. ¿Podría ser esto una muestra de negligencia del arquero? Sería extraño, pues como veremos a lo largo del *Mahābhārata* muestra inexcusablemente un comportamiento intachable hacia los votos, su deber, y la voluntad del mayor de los hermanos. Además, poco después Bhīma señalará cómo según el arreglo calendárico podría ser que Arjuna no comprometiera con su acción el voto (MBh 4(47)47.1-10). Por tanto, en principio podemos pensar que deshechar su disfraz era justo y necesario.

Y esto es importante porque, en segundo lugar, su forma de hacerlo es muy particular. Uttara, desconfiando de él, le dice que si es Arjuna entonces debe decirle sus nombres y explicarle su significado, a lo que el Partha responde:

They call me Dhananjaya because I stand in the midst of booty after conquering all the countrysides and plundering their entire wealth. They know me as Vijaya because once I ride out to battle against war-crazed warriors no I do not return before I have defeated them. While I fight in battle, white, golden-harnessed horses are yoked to my chariot, therefore I am He of the White Horses. I was born on the roofbeam of the Himalaya under the constellations of Phalguni in the firmament, therefore they know me as Phalguni. Once Sakra gave me, when I was fighting the bulls of the Dānavas a diadem lustrous as the sun for my head, and so they call me the Diademed One. When I do battle I can in no way perpetrate a loathsome deed, and therefore I am Known among the gods and men as the Terrifier. Both my hands are right hands when I draw the Gāṇḍīva, therefore they know me among the god and men as the left-handed archer. My coloring is rare on this four-corned earth, and I do white deeds, therefore I am Known as Arjuna. I am hard to reach, hard to tame, a tamer myself and the son of the Chastiser of Paka, and thus I am famed as Jīṣṇu among gods and men. My father gave me Kṛṣṇa for my last name, out of love for that little boy of the dazzling black complexion (MBh 4(47)39.11-21).

Lo que se nos presenta aquí es una cuestión importante e interesante: Arjuna, el héroe, es reconocido por sus nombres y la fama que éstos conllevan. Más aún, antes de que él desvele su identidad el temor recorre el ejército de los Kurus ante la posibilidad de que el guerrero que se aproxima en solitario pueda ser el Pāṇḍava. En otras palabras, lo que tenemos aquí es la noción de que la fama precede al nombre que revela la identidad del héroe. Lo que dota de una gran importancia a esta cuestión es la existencia de una fórmula lingüística de herencia indoeuropea que contiene esta misma temática tal y como presenta Watkins en su libro *“How to Kill a Dragon”* (1995: 70). Esta fórmula sería la “fama inmortal” homérica o el “nombre inmortal” del que se encuentran rastros incluso entre los tocarios (Watkins 1970: 65). En cualquier caso, es la noción de que al campeón se lo identifica por su nombre y los hechos heroicos que se asocian a él y que le proporcionan esa fama inmortal. Desde luego, no pretendemos señalar que en el pasaje del *Mahābhārata* se halle presente esta fórmula, sino señalar que podría ser posible vincular el contenido temático de este episodio con las cargas semánticas de una fórmula lingüística indoeuropea.

De ser así, el episodio adquiere una luz más significativa. Pues, entre los Kurus, el que advierte la posibilidad de que sea Arjuna con quien se van a enfrentar y esto suponga su derrota, no es otro que Droṇa (MBh 4(47)37.4), que exhorta a las huestes a protegerse ante el baño de sangre que se avecina, pues el que viene no es otro que Arjuna “in the guise of a eunuch”. Vemos, como ya señalamos, que la fama precede al nombre. Pero que sea Droṇa el encargado de expresar la fama de su discípulo es significativo. Podría no parecer raro, pues a lo largo del *Mahābhārata* siempre es el

maestro el que elogia la habilidad y capacidades de Arjuna, cosa que muchas veces le critican Karṇa y Duryodhana (MBh 4(47)42.20). Pero, ante la posibilidad de que esto se pueda afiliar a la fórmula de “fama inmortal”, adquiere un nuevo sentido. En el libro de las *Encarnaciones parciales* (MBh 1(7a) 61.62) se nos dice que Droṇa es la encarnación de Bṛhaspati; este dios tardío es el dios de la fórmula sagrada, pero también el dios de los poetas (con lo que habría que entender esa fórmula sagrada como la tradición preservada por la épica). Atendiendo a esto, que sea el viejo mentor el que en este episodio y otros tantos alabe la fama de Arjuna podría estar traduciendo un tema, también de herencia indoeuropea, como es la relación entre el poeta y el guerrero o patrón (Watkins 1970: 68-93). El primero ensalzaría la gloria del segundo, a la que éste respondería con respeto y protección. Y este esquema es el que describe *grosso modo* algunos aspectos de la relación entre Arjuna y su maestro.

Recapitulando: de ser cierta la posibilidad de que este episodio en su contenido nos remita al mismo tema que la fórmula “fama inmortal”, ante lo que estaríamos es un tema indoeuropeo en el cual se retrata la relación entre poeta y héroe, y la importancia del poeta en el reconocimiento del héroe a través de la difusión de la fama de sus nombres.

En cualquier caso, ante lo que sin duda estaríamos es el tema del “reconocimiento del héroe”. Si nos fijamos en los elementos de este episodio, Arjuna disfrazado de eunuco, que ante una situación donde debe desempeñar su naturaleza funcional recupera su “identidad”, un paralelismo acude a nuestra mente. Aquiles, ante la inminencia de la guerra de Troya, fue disfrazado por su madre de mujer, y descubierto posteriormente mediante una argucia de Odiseo. El esquema presenta curiosas similitudes, el héroe mirmidón asume un disfraz de mujer y, ante un símbolo de su naturaleza funcional, el cofre de armas que lleva Odiseo, es reconocida su identidad. En ambos casos tenemos a un guerrero, caracterizado como el mejor entre sus iguales, ocultando su identidad en disfraces que aparentemente negarían los caracteres propios de la función guerrera, la virilidad, y el reconocimiento de su identidad ante una evocación de su naturaleza funcional. A este modelo se podría añadir un tercer ejemplo, este de un plano mítico y no épico: Þorr, en un mito germánico, también asume un disfraz de mujer antes de revelar su identidad y acometer una proeza heroica (Bernárdez 2002: 226). ¿Qué significado podría tener este travestismo en personajes de guerreros? Esta pregunta es muy compleja como para ser respondida aquí, pero lo que nos interesa destacar es que existen paralelismos en otras culturas indoeuropeas en las que el héroe se oculta en un disfraz de mujer, y más importante todavía, los protagonistas de esta aventura son siempre caracterizados como “los mejores” guerreros. Por ahora retengamos estos datos, pues como veremos los paralelismos entre Arjuna y Aquiles no acaban aquí.

Volviendo a la identificación de Arjuna, la escena se caracterizaría por su aparición en un momento de extrema necesidad, en este caso un enfrentamiento con rivales sumamente poderosos. Pero más importante aún, aparece para dar una lección sobre el “deber del guerrero” en un momento en que un personaje de la misma categoría va a faltar a este deber, de tal forma que la figura de Arjuna se ve connotada con los matices de ser un personaje experimentado, consciente de su poder, y también de sus obligaciones²⁵. Por último, el medio por el que este guerrero es reconocido y entendido como el héroe que realmente es, es a través de sus nombres. Y si nos fijamos en estos veremos cómo caracterizan bastante bien al personaje.

²⁵ Si atendemos a la descripción que Dumézil (1971: 187-190) hace de guerreros consagrados iniciando a jóvenes cobardes o torpes, vemos cómo este ejemplo se adhiere bastante bien a los paralelismos germánicos presentados por el autor.

En primer lugar, salta a la vista cómo, salvo Arjuna y Kṛṣṇa, el resto son títulos descriptivos asociados directamente con acciones heroicas. Son epítetos que caracterizan a Arjuna con los rasgos que debe tener un buen guerrero: *Dhanamjaya* significa conquistador de riquezas, *Vijaya* triunfante y *Jiṣṇu* victorioso. Estos nombres, junto con *el arquero ambidiestro*²⁶ que alude a su destreza con el arco, lo califican como el ejemplo de guerrero por excelencia. Y debe tenerse en cuenta cómo el texto puntualiza que de este modo es conocido *entre los dioses y los hombres*; es decir, Arjuna se ha ganado estos nombres a través de sus propios hechos, o, dicho en otras palabras, estos nombres traducen su fama de héroe. Por tanto, sus propias denominaciones lo señalan como un guerrero, un personaje de la segunda función. Pero, ¿y su propio nombre? En el texto vimos cómo estaba relacionado con los *hechos blancos* que lleva a cabo. Efectivamente, Arjuna, entre otras cosas, significa blanco o claro, y pertenece a la misma raíz que el latín *argentum*, que implica por tanto la noción de pureza o de prístino, y veremos cómo éste es un calificativo bastante justo para este héroe tan apegado a la noción del deber. Pero lo que más nos interesa de este nombre, Arjuna, es que su primera aparición en documentos védicos es en el *Śatapatha Brāhmaṇa* como un epíteto del dios Indra (Parmeshwaranand 2001: 405), con el que también compartiría el epíteto de *Jiṣṇu*. Estas denominaciones comunes con el dios de la segunda función serían indicativas del carácter que define a ambos personajes. Además, recordemos que Indra es el padre de Arjuna, que en la epopeya actúa como una traducción del dios. Fijémonos por tanto a continuación en los rasgos que éste hereda del primero, al margen de su nombre.

2.2. Indra y Arjuna

Como ya es sabido, Arjuna es engendrado por Indra como hijo putativo de Pāṇdu (MBh 1(7)114), y también se ha señalado ya que Arjuna actúa dentro del *Mahābhārata* como una traducción en épica del Indra védico. Es hora de examinar cuál es la naturaleza de esta relación entre ambos y qué elementos tiene Arjuna de Indra.

Indra es el dios al que más himnos se le dedican en los Vedas; esta preponderancia del dios se prolonga incluso en época hinduista, donde a pesar de ser inmanente sigue estando más cercano al conocimiento del *brahman* que otros dioses (CoU 8.7), e incluso se sigue viendo en el *Mahābhārata*, donde los símiles tipo *Indra entre los reyes* son los más frecuentes incluso por encima de las comparaciones con elementos naturales (Brockington 1998: 99). Indra es el campeón de los dioses, el guerrero por excelencia de los *deva* encargado del exterminio de los *asura* o *dānavas* y de cualquier “enemigo” en general. En los himnos que se le dedican se destacan por encima de todo su fuerza y su carácter excesivo en todos los sentidos. Es el portador de el terrible *vajra*, el rayo, con el que destruye a sus enemigos, y así mismo señor de las lluvias, con lo que vemos que posee ciertas potestades atmosféricas. En estas breves líneas ya se entreven los paralelismos existentes entre Indra y otros dioses de pueblos indoeuropeos, quizás el más acentuado sea con Þórr, pero también con Marte (si bien éste ya no es portador del arma-rayo) y otros²⁷. Todos ellos tienen en común su carácter netamente militar, son dioses representantes de la segunda función. Y, en el caso concreto de Indra, ni siquiera a las interpretaciones naturalistas de finales del S. XIX se

²⁶ El término utilizado en la traducción inglesa es *left-handed archer*, por lo que la traducción literal al español sería *arquero zurdo*, pero el contexto de MBh 4(47)39.11-21 nos indica que se refiere a su habilidad con ambas manos, no sólo con la izquierda.

²⁷ Una buena obra de referencia para ver los diversos dioses de la segunda función sería: Puhvel 1987. También, más didáctica pero con una edición menos exhaustiva Winn 1995.

les escapó que, por encima de todo, en él predominaba un carácter genuinamente guerrero (Macdonell 1898: 54-66), como fuerza protectora de la sociedad divina y del pueblo *arya*. Arjuna comparte con su padre su rol de guerrero, de representante de la segunda función; ahora veamos en detalle qué elementos permiten apreciar esto.

2.2.1. Un nacimiento prodigioso

Es un lugar común del folclore asociar a personajes heroicos un nacimiento prodigioso, que en parte caracterice o prefigure su brillante carrera. En nuestra tradición ocurre incluso entre personajes históricos: quizás el mejor ejemplo sea Julio César, del que aún en vida parece ser que existió la leyenda de que en su nacimiento el laurel que ardía para purificar el cuarto se encendió con una súbita llamarada anunciando que sería un dirigente universal (Weinstock 1971: 21). Pero a él se podrían sumar muchos ejemplos: Alejandro, Carlomagno, y un largo etcétera. Pero, ¿qué relevancia podría tener para nosotros este motivo folklórico que casi nos atreveríamos a calificar de universal? En primer lugar, que tanto Indra como Arjuna comparten el poseer un nacimiento muy destacado, al menos lo suficiente como para ser registrado en varios himnos védicos, y en el caso del *Mahābhārata*, diferenciar sustancialmente el nacimiento de Arjuna con respecto al de sus hermanos. En segundo lugar, no es extraño que las mitologías narren nacimientos prodigiosos de dioses (baste con que pensemos en el de Dionisos), pero parece que los dioses de la segunda función tienen un elemento diferenciador: ellos nacen preparados para la batalla.

Sin pretender defender que exista un tema exclusivo de nacimientos de héroes, simplemente pensamos que se puede constatar que dentro de los nacimientos prodigiosos de personajes importantes o dioses, aquellos que pertenecen a guerreros, léase miembros de la segunda función. Tienen el matiz de que su nacimiento prefigura su carrera heroica, y que este rasgo está presente en los himnos de Indra y fue subsumida por Arjuna.

Antes de nada querríamos señalar que ésta no tiene por qué ser una idea descabellada: parémonos en la narración del nacimiento de dos personajes guerreros. La primera, una figura familiar, es Atenea; recordemos que ésta nace de la cabeza de Zeus gracias a un hachazo de Hefesto, y aparece completamente ataviada de su equipo militar, yelmo, escudo y lanza, como muy bien se refleja en algunas representaciones iconográficas, donde ante los sorprendidos olímpicos aparece una Atenea en actitud beligerante saltando de la cabeza de Zeus. Ante este ejemplo cabría hacer la objeción de que el panteón griego es un mal ejemplo para buscar representaciones funcionales, en particular de la segunda. Ciertamente es, pero señalemos que Atenea al menos en dos ciclos actúa como patrona de la segunda función: en el juicio de Paris y en la biografía de Heracles (Dumézil 1996: 119-122). Con el desarrollo de este trabajo tendremos ocasión de proponer otros ejemplos funcionales de la diosa de ojos glaucos. El segundo ejemplo es interesante por compartir con el primero que se trata de un parto paterno; se trata de la historia del héroe narto Batraz (Dumézil 1971: 168). Como Atenea, el embrión de Batraz es acogido en el cuerpo del padre (entre sus hombros, como un absceso) y llegada la hora de su nacimiento, sale de su espalda con un cuerpo de acero envuelto en llamas, forma que asume al descender desde el cielo sobre sus enemigos. Este ejemplo es interesante, en primer lugar por la asociación guerrero-fuego, que permite establecer un vínculo con el furor guerrero presente en numerosos héroes indoeuropeos, pero sobre todo por el paralelismo que lo vincula con el nacimiento de Vahagn narrado por Moisés de Koren que a su vez encuentra ecos (Dumézil 1971: 149) en el episodio de la desaparición de Indra y su hallazgo por Agni (MBh 5(49a)9-18). En cualquier caso, lo

que nos interesaba destacar aquí es que parece que podrían existir ejemplos entre personajes de la segunda función de nacimientos gloriosos que en parte prefiguran su carrera heroica, y esto mismo encontramos en los dos personajes que aquí nos ocupan.

En primer lugar, el nacimiento de Indra parece haber tenido la suficiente importancia como para quedar reflejado en los himnos védicos, en los que al respecto de otros aspectos de las biografías divinas se muestran tan silenciosos. Hay que señalar que quizás esto sea debido a que el nacimiento del dios guerrero se hallaba inmerso en un ciclo de parricidio como sugirió Macdonell (1898: 55) a través de los versos “¿Quién fue aquel que hizo a tu madre enviudar?”, en un contexto que parece referirse a su propio hijo (RV 4.18). Sin embargo, Dumézil (1971: 87) ha aducido que probablemente no sea Indra el asesino, cosa que habría suscitado gran revuelo en los *brāhmaṇas*, sino más bien un tercero, lo cual situaría la escena en un tema bien conocido como es el del héroe perseguido²⁸. El Soma aparece también ya en los himnos del nacimiento de Indra y podría estar presente para caracterizar su “precoz” afición a su bebida por excelencia. Sin embargo, ninguno de estos dos elementos contradice nuestra propuesta. Primero, que junto con ellos, en los himnos aparecen rasgos como los que señalamos en la diosa griega y el héroe narto: se dice de Indra que: “cuando nació el toro dorado iluminó todo el reino de luz. Él tomo su arma dorada, Señor de los corceles pardos, el trueno dorado en sus manos” (RV. 3.44.4). Así que vemos que, como Atenea, nada más nacer ya tenía posesión de las armas que han de servirle y caracterizarlo. Pero más allá de eso, nada más nacer también acomete proezas (recordándonos en este caso al joven Heracles), como se narra en RV 3.48 (traducción de Villar Liébana).

Inméditamente, una vez nacido, el toro joven aceptó con gusto la ofrenda del jugo prensado; del (jugo) bien prensado bebe según tu propio placer, mezclado con leche, sómico, (bebe tú) el primero. Cuando tú naciste, ese día bebiste con deseo de este (Soma), el jugo de la planta Soma, que reside en la montaña; tu madre, la joven engendradora, lo derramó en la casa del gran padre en primer término. Acercándose a su madre pidió alimento; miró hacia el Soma concentrado (como hacía) una ubre; el (dios) rápido corrió ahuyentando a los otros; hizo grandes cosas (este dios) de múltiples rostros. Poderoso, que vence a los fuertes, de fuerza suprema, este (dios) se ha hecho un cuerpo según su propio deseo; Indra, habiendo superado por su naturaleza a Tvaṣtar, arrebatando (lo), bebió el Soma en las copas. Invoquemos a Indra el magnánimo para prosperar en este combate, al más viril, para la obtención del botín, (dios) que escucha, terrible, para la ayuda en los combates, destructor de enemigos, ganador de botines.

Como vemos, se nos dice que literalmente llevó a cabo proezas con el carácter que define a un guerrero: la “fiereza”. Y estas acciones implicaron la adquisición de Soma, lo cual tampoco es casual si tenemos en cuenta que es en el estado de embriaguez ocasionado por esta bebida en el que Indra realizará sus mayores gestas. Así mismo cabría recordar que la “brutalidad” otorgada por un estado alterado parece ser un tema netamente guerrero como atestiguan los *berseker* escandinavos (y el hecho de que Indra sea el bebedor por excelencia del Soma, que bebe sin mezclar, y comparte a veces con los Maruts). En cualquier caso, como vemos Indra posee un nacimiento destacado, insistimos, lo suficiente como para haber sido recogido en el *corpus* de himnos más antiguos, y caracterizado con elementos de carácter relativo a la segunda función.

²⁸ Como es el caso de Heracles, o incluso de los propios Pāṇḍava que bien pronto pierden a su padre y se ven amenazados por las intrigas de los Kaurava.

¿Y Arjuna? Como su padre, su nacimiento también merece mención aparte, es el más destacado de entre los cinco hermanos (MBh 1(7)114). Mientras que el nacimiento de Yudhiṣṭhira simplemente se menciona de pasada, sólo el de los “hijos guerreros” tienen una categoría diferenciada, y el de Bhīma tan sólo contiene una narración anecdótica de cómo partió una montaña al caer en el suelo. El de Arjuna, sin embargo, ocupa mucho más la atención del autor. Pero de este carácter diferenciador de su nacimiento entre los Pāṇḍava nos ocuparemos más adelante, y aquí nos fijaremos simplemente en cómo se caracteriza: primero, la intención de Pāṇḍu es obtener un “hijo superior” y con ese fin elige a Indra como padre y lleva a cabo austeridades (cosa que no ocurre con los demás); segundo, el propio Indra le garantiza que conseguirá el objeto de su deseo y añade que Arjuna estará al servicio de las metas de dioses, *brahmanes* y amigos, y que será un destructor de enemigos. A este respecto Pāṇḍu dirá a su esposa y madre del niño, Kuntī, que el hijo será el *summum* de las glorias de los barones. Y tercero, apenas después de haber nacido una voz que no procede de ningún cuerpo anuncia sus futuras glorias, entre ellas que derrotará a todos sus enemigos liderando a su gente, y que obtendrá todas las armas celestiales. Así mismo, coros de seres celestiales acuden a presenciar su nacimiento y a alabar la futura fama del héroe.

Como vemos, Indra y Arjuna comparten el poseer nacimientos sustancialmente diferenciados en sus respectivos contextos y caracterizados por prefigurar sus futuros caracteres y proezas. En este punto Arjuna subsume las características de su padre traduciendo los elementos de los himnos védicos al contexto épico del *Mahābhārata*. Pero sobre todo nos interesa destacar que ya en su nacimiento se enumeran algunos rasgos determinantes del perfil de Arjuna: su superioridad con respecto a otros guerreros y su carácter obediente y servicial con respecto a sus mayores. Ciertamente, la primera es compartida con Indra, que no tiene igual en batalla, pero no ocurre así con la segunda; por ahora retenemos este dato.

2.2.2. Guerreros por excelencia

Como venimos señalando ya, ambos personajes detentan en sus respectivos ámbitos el papel de campeones destacados dentro de sus respectivos grupos. Es hora de examinar esto con cuidado.

Comencemos por Indra: acerca de este rol suyo se ha escrito mucho, aquí solo examinaremos algunos de sus rasgos para obtener una visión general. De entrada, como ya señalamos, es el dios que más aparece en los himnos, y en estos se lo caracteriza sistemáticamente por su tremenda fuerza y preponderancia física. De ahí que suyo sea el título de *śakra*, poderoso, que se le aplica 40 veces y sólo 5 a otras divinidades (Macdonell 1898: 58) y que ya en el *Mahābhārata* es exclusivamente suyo. También se le aplican otros calificativos como *sacīvat*, poseedor de poder, y *śacīpati*, señor del poder. Este poder o fuerza al que aluden todos estos calificativos es de carácter físico; se trata de un tremendo vigor con el que es capaz de las mayores proezas (como asentar o levantar montañas o sostener el cielo) y que supera sustancialmente al de todos los dioses. Precisamente por esta tremenda preponderancia física él es el guerrero de los dioses, y su rol en la sociedad divina es protegerla y luchar contra sus enemigos. Él es el destructor de *asuras* por antonomasia, y las leyendas en las que aparece exterminando a uno o varios son incontables; a veces en duelos singulares, y otras liderando a la tropa de Maruts o al conjunto de los *devas*. Aunque a veces tenga ayudantes, entre los que no sólo están los Maruts, sino también Viṣṇu (en su papel védico, no hinduista) que prepara el espacio para la acción de Indra (Puhvel 1989: 55-56), y el propio Vāyú, padre de Bhīma, y aunque estos posean también rasgos

guerreros, en época védica ninguno iguala a Indra: los Maruts en algunos himnos huyen atemorizados dejando solo a Indra (RV 1.165.5-6), Viṣṇu no es un aniquilador de enemigos (como será luego) y Vāyú no comparte la importancia de Indra. Como vemos, por tanto, el término que utilizamos antes, campeón, lo define bastante bien como guerrero por excelencia. Es en este sentido donde más se parece a Þorr, en sus respectivos papeles de duelistas aniquiladores de enemigos y paladines sin igual.

Por todo ello Indra es el dios de la segunda función, el guerrero protector de la sociedad divina y *arya* (Puhvel 1989: 51). Pero parémonos a fijarnos en sus hazañas para ver su carácter. Normalmente es él quien combate las grandes amenazas; en este sentido, su hazaña por excelencia es la destrucción de Vṛtra (RV 2.11), el gran dragón (*ahī asura*, con el *Vajra* (RV 1.32.80), con lo que desencadenará las aguas de la creación (RV 2.11) y permitirá que se fije el *ṛta* u orden cósmico. Esta hazaña le vale el título de *Vṛtrahan*, el matador de Vṛtra. Lo interesante es que según algunos autores (Dumézil 1971: 140, y Benviste 1934: 182), en virtud a la comparación irania, ese calificativo sería una abstracción, el “destructor de la resistencia” pasiva que representaría el dragón obstaculizando la creación y que es necesario destruir, y que sólo en los himnos védicos adquiriría esta forma. En cualquier caso, al acometer esta hazaña y convertirse en el destructor del dragón / obstáculo, Indra acomete la proeza que es *necesaria* y, por tanto, se convierte en el guerrero por excelencia (Dumézil 1971:143). Que sea él el protagonista de la fórmula *ahinn ahan* (“mató al dragón”) lo confirmaría según Watkins (1995: 301) en el parangón de guerrero. En este sentido su papel como matador de *asuras* y de enemigos queda clarificado. Indra, como Þorr, es el “custodio del orden”, su protector, todas sus acciones van encaminadas a proteger el mundo frente a los elementos caóticos (Watkins 1995: 300), necesarios, pero poco deseables.

Pero en este papel de guerrero emblemático no todas sus acciones son “claras”. Como ya señalamos en un comienzo, la misión de la segunda función consiste en la protección *a toda costa* de lo que debe ser defendido, utilizando cualquier medio a su alcance. En este sentido, Indra muchas veces se ve obligado a utilizar medios deshonestos, como el engaño con Namuci, o incluso acciones prohibidas pero estrictamente necesarias, como el asesinato de un *brahman*, el tricéfalo. Estas acciones, requeridas pero condenables, son misión del protagonista de la segunda función, pero pesan sobre él haciendo que pierda su fuerza, enferme o deba correr huyendo. De esta serie de episodios Dumézil y otros autores han podido rastrear y explorar temas como el de los “tres pecados del guerrero” (1996 a: 19-137). Pero éste es un punto que ya examinaremos más adelante, por ahora quedémonos con lo ya dicho: Indra es el guerrero por excelencia de los dioses, el fijador del *ṛta* y el defensor de este orden cósmico a lo largo de toda su biografía siempre que sea necesario, y para llevar a cabo esta misión deberá hacer todo lo que sea necesario, incluso pecar.

Pasando ahora a Arjuna, debemos ver si él asume estas características representativas de la segunda función y de qué modo. Ciertamente, en tanto que él está inserto en un contexto épico donde la inmensa mayoría de personajes son *kṣatriya* y por ende guerreros (y aun los que son *brahmanes* a veces actúan como guerreros²⁹), podría costar más ver qué lo hace a él representante de la segunda función que no lo haga a los demás. De hecho, hay quien ha sugerido que, de funcionar el *Mahābhārata* como una transposición de contenidos, más que de la ideología trifuncional lo sería de la mitología de Indra, que se repartiría entre varios personajes (Grintser en Brockington

²⁹ Como prueban Droṇa y Rāma.

1998: 18). Hasta cierto punto esta afirmación nos parece cierta, pero no la compartimos en tanto que si bien muchos personajes comparten el epíteto de *Indra entre los reyes*, sólo en el Pāṇḍava encontramos una proliferación de adjetivos alusivos a sus cualidades como guerrero que no comparte con otros personajes³⁰. Comenzando por sus nombres, a los que ya antes nos referimos, todos ellos nos remiten a su carácter de victorioso, y así mismo es normal encontrarse referidos a él los adjetivos de “*poderoso*” e “*invencible*”. De este numeroso catalogo de epítetos sólo se hace mínimamente eco Bhīma, el otro representante de la segunda función, y es a través de él que se podría hacer alguna objeción, pues Bhīma es el poseedor de esa fuerza y tamaño sobrehumanos que en los himnos caracterizan a Indra.

Pero dejando de lado los epítetos, debemos fijarnos en sus medios de acción para comprobar si responden a la naturaleza funcional de Indra. En este punto, Bhīma también podría alzarse como representante del dios védico, pues él también es un campeón solitario de desmesurada fuerza bruta; es él encargado de eliminar a numerosos seres monstruosos en solitario, sobre todo *rākṣasas*, entre ellos Hiḍimba (MBh 1(9)139-144), Baka (MBh 1(10)145-152), y otros tantos. Sin embargo, estas proezas, que se debe recalcar que son pruebas de fuerza, no hacen palidecer a Arjuna. Citemos ahora como ejemplo cuando el hermano mayor se está enfrentando a Hiḍimba y Arjuna le propone, con suficiencia rematarlo mucho antes que él (MBh 1(9)142.26), cuando la rapidez es otro de los rasgos de Bhīma. Pero dejemos esta cuestión para más adelante, porque la comparación entre ambos merece atención aparte. Aquí, para ver cómo Arjuna se asimila más al prototipo de Indra, nos basta con fijarnos en sus propias proezas que se diferencian sustancialmente de las de su hermano.

Ya en su infancia, si bien Bhīma destacaba por una tremenda fuerza, Arjuna muy pronto se convirtió en el maestro de armas por excelencia bajo las enseñanzas de Droṇa. De él se nos dice que hizo un gran esfuerzo en dominar las armas y así se convirtió en el favorito del maestro (MBh 1(7)123.1-9) que ya muy pronto declara por ello que quiere más a Arjuna que a su propio hijo³¹. Durante el periodo de aprendizaje Arjuna ya destaca de entre los demás príncipes, recibiendo un tutelaje especial por Droṇa, practicando de noche (MBh 1(7)123.5) y despertando ya la admiración de familiares y visitantes. Finalizado el aprendizaje, sólo Arjuna superará la prueba del tiro con arco, y salvará al mentor de un cocodrilo que intenta comerlo cuando los demás pupilos estaban atónitos. De esta etapa ya se nos dice de él:

(...) But Arjuna was the best on every weapon. The Pāṇḍava, chief of chiefs of warriors was renowned on earth as far as the ocean for his insight, application, strength, and enterprises in all weapons. Both in weaponry and devotion to his guru, the mighty Arjuna was distinguished by his excellence, even though the arms drills were the same for all; among all the princes he was the outstanding warrior. (MBh 1(7)123.40-44.)

Aquí vemos varios de los elementos que señalamos como distintivos de la segunda función: maestría de armas y fuerza, así como el mismo reconocimiento de que

³⁰ Y si bien creemos que es cierto que acciones y caracteres de Indra son traducidos por otros personajes, pensar que todo el *Mahābhārata* funciona como una transposición de este dios, dejaría de lado el rol de Yudhiṣṭhira, que desde nuestro punto de vista no responde al de guerrero, y es un personaje importante en la trama.

³¹ Lo cual no deja de ser soberanamente significativo cuando el afecto de Droṇa por su hijo es tal que condiciona su vida, pues la preocupación por el bienestar de su hijo es lo que lleva al *brahman* a ponerse al servicio de reyes para obtener riquezas con que mantenerlo. Así mismo, renunciará a seguir viviendo cuando escuche, en medio de la batalla, la mentira difundida por los Pāṇḍava de que su hijo ha muerto.

por esas habilidades y características Arjuna es el guerrero más sobresaliente; es decir, el modelo ejemplar de guerrero que reúne todos sus rasgos en grado superlativo, y por tanto el representante por excelencia de la segunda función. Veamos si esto se cumple.

A lo largo del libro primero encontramos otra serie de ejemplos que lo destacan como actor principal de una acción propia de un *kṣatriya* en la elección matrimonial de Draupadī. Es junto con Bhīma que Arjuna derrota a los otros pretendientes (MBh 1(12)180-181), pero la prueba seleccionada para obtener a la mujer es superada sólo por Arjuna³² (MBh 1(12) 179.10-20) (con quien además el padre de Draupadī esperaba casarla, por considerar a Arjuna el más poderoso), y a Subhadra, hermana de Kṛṣṇa, la conquista él solo (MBh 1(17)211-212), emulando una acción acometida por Bhīsmā dos generaciones antes y que le valió el renombre de primero entre los *kṣatriya*. Pero dejando de lado las cuestiones alusivas a mujeres que merecen mención aparte, dos episodios más del libro primero recogen escenas donde Arjuna actúa como un modelo ejemplar de personaje de la segunda función.

El primero ocurre cuando los Pāṇḍava ya han edificado su propia ciudad y viven bajo el gobierno de Yudhiṣṭhira. Es el episodio en que un *brahman* acude en busca de socorro y Arjuna se debe decidir entre partir sin el consentimiento de su hermano o violar el pacto convenido de no mirar a un hermano durante el tiempo que éste pasa con Draupadī (MBh 1(16)204.), por hallarse el mayor con ella. Arjuna decide ayudar al *brahman*, aunque la consecuencia sea un año de exilio en el bosque, con las siguientes palabras: “But the Law wins out, even over the death of one’s body” (MBh 1(16)205.19). A su regreso, aunque Yudhiṣṭhira no ve la necesidad de castigo, Arjuna se empeña en acatarlo y marcha al exilio (MBh 1(16)205.29). Datos interesantes se extraen de este episodio: primero, al apego del héroe al deber; incluso por encima del bien propio se empeña en hacer lo correcto. Segundo, el hacerse responsable de sus actos por encima de todo, negándose a ser perdonado cuando su falta, aunque considerada nimia, no ha sido expiada. Vemos que en este episodio se realiza la predicción de su nacimiento de que sería el defensor de los suyos (entendiendo *brahman* como un elemento de un conjunto positivo del que Arjuna forma parte).

El segundo episodio incide en esto: se trata de *El incendio del bosque Khāṇḍava*, que nos presenta una situación interesante. Los Pāṇḍava con familiares y amigos estaban pasando un día bucólico en el bosque mientras Kṛṣṇa y Arjuna se contaban sus hazañas en una escena de lo más idílica cuando de repente el Fuego, en forma de *brahman*, les solicita que lo protejan de los restantes dioses mientras quema el bosque por estar hambriento, ya que los otros dioses se lo impedirán (MBh 1(19)215). Como resultado se produce un enfrentamiento titánico (MBh 1(19)218-219) entre los dos héroes y todo el panteón divino, incluido el propio Indra, que pierde contra su hijo. Es en este episodio donde Arjuna obtendrá su carro y el arco Gāṇḍīva (MBh 1(19)216), pero de esto nos ocuparemos después. Varias cosas llaman la atención: primero, la despreocupación que hay en la escena contrasta fuertemente con la tensión que genera el combate posterior, lo que lo hace muy llamativo por los terribles sucesos que se desencadenan. En cualquier caso, lo que destaca es que a Arjuna y Kṛṣṇa se les solicita que realicen una acción que les es propia en tanto que personajes heroicos y ellos la realizan. Lo que vemos aquí es una llamada al deber que es ejecutada sin dilación, quizás comparable a las muchas que encontramos de ascetas a los que debe recordárseles su deber de reproducirse. En cualquier caso, lo que tenemos es de nuevo a

³² Esta proeza también encontraría paralelos en la épica griega, pero en este caso no con Aquiles sino con Odiseo (Od. 24.170-180). En el episodio de su vuelta a casa, cuando es el único capaz de tensar su arco. Interesante notar que según Nagy (1979: 34-41) En la Odisea, sería este personaje, frente a Aquiles en la *Iliada*, el que destacaría por ser “el mejor de los Aqueos”.

Arjuna, cumpliendo su deber como guerrero. En segundo lugar, tanto cuantitativamente como cualitativamente, esta es la mayor batalla narrada en el *Mahābhārata* hasta el momento, y el protagonista es Arjuna (incluso por encima de Kṛṣṇa). Antes señalamos los duelos de fuerza de Bhīma con *rākṣasas*; pues bien, ahora encontramos a su hermano enfrentándose a *deva*, lo que dota su poder de una entidad muy superior, pues pensemos que en las listas de pares de Manu, los *rākṣasas* se contraponen a los hombres, estando los dioses en un grado superior. Por tanto, lo que se narra aquí es una enorme proeza sin igual, que dota a su protagonista de una preponderancia entre los guerreros, lo que apuntaría a su papel como representante de la segunda función por excelencia.

Pasando ya al libro segundo, vemos que la proeza del bosque *Khāndava* ha tenido sus consecuencias. El *asura* Maya, al que Arjuna perdona la vida (MBh 1(19)219.35), se ofrece a construir un salón real para Yudhiṣṭhira (MBh 2(29)), lo que desencadenará toda la trama del *rājasūya*. Tal como lo presentamos, se podría decir que es la decisión de Arjuna de perdonar al *asura* lo que desencadena la obtención de la soberanía universal por Yudhiṣṭhira, lo cual es relevante, porque toda nueva fundación, *sobre todo* una coronación, equivale a una nueva creación; es vista como un re-establecimiento del orden cósmico ocurrido en el tiempo primordial. Y como es bien sabido, el protagonista mítico de la fundación es Indra, que al matar a Vṛtra permite el establecimiento del *ṛtā* por Varuṇa³³. Creemos que esta escena podría traducir el tema mítico: la hazaña de Arjuna permite el establecimiento del nuevo reino de Yudhiṣṭhira. Se podría aducir que en la obtención del reino tienen mucho que ver todos los hermanos, y especialmente Bhīma, que mata a Jarāsaṃdha. Desde luego sería cierto, pero no negaría nuestra afirmación, que es que la acción de Arjuna *desencadena* la obtención del reino. Las otras acciones son temas superpuestos que no se contradicen; la conquista de la tierra por cada uno de los hermanos (recuérdese además que sólo Arjuna llegará hasta los límites del mundo (MBh 2(23)25.10-15), de nuevo cuantitativamente diferenciándose de los demás), aludiría primero a la universalidad y segundo a la distribución de la misma.

El segundo libro también nos da pruebas de la obediencia de Arjuna a su señor y mayor Yudhiṣṭhira. Durante la terrible escena de la partida de dados y la vejación de Draupadī, Arjuna permanece callado (en libros posteriores se nos hablará del sufrimiento con el que se tuvo que contener). No ocurre lo mismo con Bhīma, que enfurecido grita maldiciones y está a punto de desbocarse, y es precisamente Arjuna quien lo llamará al orden.

Never before have you said words like these, Bhīmasena! Surely your respect for the Law has been destroyed by our harsh enemies! Don't fall in with the enemy's plans, obey your highest Law: no one may overreach his eldest brother by Law. The king was challenged by his foes, and, remembering the baronial Law, he played at the enemy's wish. That is our great glory! (MBh 2(27)61.6-10).

De nuevo, lo que encontramos es un ejemplo de obediencia a la ley del *ksatriya*, al subordinarse a su rey y hermano, acatar silenciosamente las consecuencias de sus actos y recordarle a Bhīma este deber por mucho sufrimiento que le ocasione o le cueste.

Continuando con el examen de los rasgos que caracterizan a Arjuna como una transposición de Indra y el representante de la segunda función, un muy buen ejemplo

³³ Es interesante hacer notar que el *ṛtā* es fijado a través del poder *māyā* de Varuṇa, y que el *asura*-arquitecto tiene este nombre.

se encuentra en el libro tercero. En primer lugar, en este libro se encuentran las primeras palabras sobre la guerra venidera (MBh 3(31)13) y sobre el papel que cada héroe tendrá en la batalla. Pero, a pesar de que los personajes parecen compartir responsabilidades, es evidente que Arjuna es su punta de lanza, su carta triunfal, como Yudhiṣṭhira le dice: “You are our last resort; on you rests our burden” (MBh 3(31)38.9); y poco después Kṛṣṇa le repetirá unas palabras parecidas (MBh 3(31)38.24). Además, se aprecia en el hecho de que él es elegido para ir a los mundos de celestiales para aprender allí técnicas de lucha y conseguir dominar las armas celestiales, y en esa misión de Arjuna se depositan las esperanzas de Yudhiṣṭhira y sus hermanos. De ello se desprende que él es la pieza clave en la guerra que se prepara entre los Bhāratas.

Pero más significativo es el modo que tiene de llegar a los mundos celestiales: por ser un tema propio de la segunda función, se trata de una auténtica iniciación guerrera; veamos los elementos que la componen. Mientras Arjuna practica ascetismos, se encuentra con Rudra-Śiva disfrazado como un hombre de la montaña (MBh 3(31)39) y entabla con él un duelo (MBh 3(31)40). En este duelo, Arjuna se muestra alegre por presentársele un rival tan capacitado, y va utilizando contra él todas sus armas, que Śiva irá anulando y quitándole. Finalmente, se enzarza en combate con sus propias manos, momento en el que el dios por fin responderá con un furioso ataque dejando reducido a Arjuna a una *bola de carne*, y se nos dice que su respiración se detiene y cae inconsciente (MBh 3(31)40.50).

Mucho hay que comentar de este pasaje; de entrada hay que señalar que responde al esquema de muerte iniciática presente en un sinnúmero de tradiciones a lo largo de todo el mundo (Eliade 1999: 226-241). Particularmente nos interesan las indoeuropeas, donde el modelo es el siguiente: el joven guerrero debe luchar contra un enemigo superior en fuerzas, un oso o, en rituales elaborados, un títere monstruoso³⁴, al que debe vencer (Dumézil 1971: 179-195). Tras el enfrentamiento el aprendiz encuentra la muerte; esto es un gesto ritual que simboliza el cambio ontológico que se produce en él (Eliade 1999: 235): pasa de ser un aprendiz a ser un guerrero de pleno derecho. Para cambiar, primero debe morir, sublimar su condición previa. Y es lo que encontramos aquí: después del enfrentamiento, Arjuna recupera la consciencia, y el aprendizaje de las armas divinas puede comenzar. En este caso no se trata del paso de un aprendiz a un guerrero, sino de un guerrero a un auténtico héroe. Prueba de ello es que Yama le dice tras la prueba que su “fama será imperecedera en el mundo” (MBh 3(31)42.20). Aquí sí encontramos la fórmula de gloria inmortal antes citada, y un nuevo paralelismo con el pelida Aquiles, que escogió la fama antes que la vida y pasó a ser así el mejor héroe de la *Iliada*³⁵ (Nagy 1979: 26-41). Así mismo, téngase en cuenta que a su entrada en el mundo de Indra es acogido por el dios como el hijo que es. Esto no es de extrañar, pero la simbología de la escena, que Arjuna se siente a la derecha (MBh 3(32)44.), etcétera, podrían incidir en el sentido de renacimiento iniciático.

Por otro lado, prueba del carácter iniciático de este episodio junto con la promoción heroica es el hecho de que Rudra le dice a Arjuna que así es como Indra obtuvo su consagración con el mismo arco Gāṇḍīva (MBh 3(31)41.1); del tema de las

³⁴ Como Dumézil (1971: 179-195) demostró que podía representar el episodio de Indra y el tricéfalo (MBh 5(49)9).

³⁵ Por otro lado ambos héroes comparten en su entrenamiento que aparte del arte de las armas aprenderán canto y danza. Arjuna de Citrasena (MBh 3(32)45.5-10) y Aquiles al igual que el combate, de Quirón. Probablemente el dominio del canto y la danza jugaron un importante papel en las iniciaciones de tipo guerrero, en cuyo caso habría que plantearse que la inversión de caracteres sexuales, tema que como vimos comparten ambos, no sea una negación de su virilidad, sino que tenga algún significado dentro de este complejo.

armas nos ocuparemos más adelante). Pero además, el paralelismo con Indra y su matanza de Vṛtra se hace durante el propio combate con Rudra (MBh 3(31)40.45), y esto no es casual. Recordemos que, hasta el final, Rudra se limita a rechazar los ataques del guerrero y anular sus armas, pero no se los devuelve. Tengamos en cuenta lo que señalamos antes, que Vṛtra es un símbolo de la resistencia pasiva (Dumézil 1971: 140), un obstáculo a vencer mediante la fuerza ofensiva que se “concretó” en el símbolo de un dragón. Visto de esta manera, la hazaña mítica de Indra es traducida a un complejo ritual en el que el personaje debe superar una prueba en forma de obstáculo mediante su fuerza y rapidez para así convertirse en un verdadero guerrero. Este tema aparece atestiguado en la leyenda del tricéfalo³⁶, como brillantemente demostró Dumézil (1971: 179-185), junto con otras tradiciones indoeuropeas donde la epopeya o el mito han transformado un maniquí ritual en un monstruo legendario.

Lo que nos interesa de todo esto son dos cuestiones. La primera es que Arjuna participa de un tema ritual indoeuropeo propio de la segunda función, es su protagonista y su modelo, de forma que lo volvemos a encontrar como ejemplo paradigmático de personaje de la segunda función, y de nuevo en un papel que traduce acciones de Indra³⁷. La segunda es que Arjuna tiene éxito en esta prueba, complace a Rudra, y así se produce un cambio sustancial en él, pasando de ser un guerrero a ser un auténtico héroe, con derecho a aprender a manejar un conocimiento, las armas divinas, inaccesible para otros³⁸, encarnando así el modelo de personaje victorioso de la segunda función.

A partir de este punto las acciones de Arjuna aparecen bajo una nueva luz. Se convierte en un personaje maduro, consciente y convencido de su poder, tal como da muestras el episodio antes analizado de Uttara en el libro cuarto, y el combate posterior contra los Kauravas (MBh 4(47)). Pero también se ve confirmado en su papel “líder” de la segunda función: tiene la confianza, gratitud, y respeto de Indra por acometer para él la misión de derrotar a los Nivātakavacas, y también por destruir la ciudad de *Daityas* Hiranyapura por su propia cuenta (MBh 3(35)166-170), otra muestra de su nuevo poder y confianza en sí mismo. Confiamos en que estos ejemplos basten para ilustrar que Arjuna se ve confirmado como un héroe y con ello un protagonista de la segunda función; de todas formas, tendremos ocasión de mostrar más ejemplos con el desarrollo de otras cuestiones.

Con todo lo que hemos mostrado hasta ahora vemos que Arjuna, como Indra, es el representante de la segunda función a través de los siguientes puntos: a) fuerza y poder guerreros (en forma de maestría con las armas) sin igual entre los demás príncipes; el único personaje que le es equiparado en este sentido, Karṇa, no tiene comparación con Arjuna una vez que este vuelve de los mundos celestiales, como prueban sus enfrentamientos y según el juicio de Bhīṣma; b) suya por encima de todo es la función de proteger (es decir, la segunda), como muestran los ejemplos que hemos señalado, la defensa de los suyos como el *brahman* o a Uttara, y el asumir el peso de la

³⁶ En MBh 5(49a) se nos cuenta cómo Tvaṣṭar crea un monstruo tricéfalo, que con una boca estudiaba los *Vedas*, con otra bebía vino, y con una cara miraba como si engullera todo el espacio, por lo que amenazaba a los dioses. Indra, en su papel de campeón, será el encargado de matarlo, lo que hará con el *vajra*. Sin embargo, el tricéfalo parece continuar vivo (ya que es un maniquí, no puede estar vivo ni muerto), por lo que un leñador debe ayudar al dios a decapitarlo para acabar la hazaña.

³⁷ Lo cual podría venir reafirmado por el hecho de que mientras se efectúa la enseñanza de Arjuna en el mundo de Indra, a los otros hermanos se les narra la leyenda de Indra y Vṛtra, en la cual el dios de la segunda función desempeña una línea de acción paralela a la de Arjuna: la colectividad de dioses pone su confianza en él para llevar a cabo una proeza, del mismo modo que los Pāṇḍava lo hacen con Arjuna.

³⁸ Lo que según Eliade (1999: 231) sería un elemento importante dentro de los complejos iniciáticos, sobre todo los de tipo exclusivo, como las sociedades secretas.

guerra (donde se le confía a él enfrentarse a Bhīṣma, Droṇa y Karṇa, las cartas triunfales de los Kaurava); c) que siempre esté dispuesto a cumplir su deber y hacer lo que sea necesario por llevar a cabo la defensa, su función.

El resultado de todas estas características es un personaje que se define muy bien con el adjetivo de noble, que suma las aspiraciones más elevadas de la segunda función subordinándose en todo momento a su misión, con el poder necesario para llevarlas a cabo. Así mismo, actúa como perfecta transposición de Indra en el plano general, en tanto que si Indra es el defensor del *ṛtá*, Arjuna lo es del *Dharma*. ¿Por qué? En primer lugar por la defensa de Yudhiṣṭhira en tanto que rey *dharma*, y en un nivel más general en el sentido de que todo el *Mahābhārata* puede ser concebido como un conflicto del *dharma* que Arjuna debe solucionar, por ejemplo en su enfrentamiento con Droṇa, un *brahman* que vive como un *kṣatriya*.

Más allá de todo esto, lo confirmaría como guerrero por excelencia una cuestión puesta de manifiesto por Dumézil, que se escapa del marco de los libros que hemos seleccionado pero que merece la pena mencionar. Arjuna exhibe las marcas del guerrero como demostró el autor francés en un pasaje del libro del *aśvamedha* (1971: 195). Pero esto se halla presente también en el libro tres, donde a causa de las austeridades que lleva a cabo su pelo adquiere el aspecto del relámpago (MBh 3(31)39.24), símbolo de la fuerza ofensiva característica de Indra y por ende del ideal guerrero por excelencia.

2.2.3. Guerreros y sexualidad

Otro aspecto a examinar como característico de los personajes tipo de la segunda función es su superabundancia sexual. Ya nos habíamos referido en un comienzo al carácter excesivo de Indra, en el que también incluíamos este aspecto. Indra es calificado a menudo en los himnos como Toro aludiendo a su enorme fuerza, pero también con las connotaciones sexuales que implica el término, como macho por excelencia. Sin embargo, otros epítetos califican con mucha más claridad este aspecto de Indra, como *sahāramuṣka*, el de los mil testículos.

La cuestión de la superabundancia sexual del prototipo mítico de guerrero bien podría ser un tema indoeuropeo acerca de “los derechos no escritos” de los personajes o estrato de la segunda función sobre las mujeres. Stig Wikander estableció que, en tiempos indoeuropeos, esta nota sexual podía haber cargado ya el concepto de *marya*, “hombre joven de la segunda función” (Wikander en Dumézil 1971: 92). En tanto que conquistadores, probablemente existiese la concepción de que podían ganar u obtener a una mujer, aunque fuese la mujer del prójimo. Lo cual no haría más que trasladar a una faceta de su vida, la sexual, su concepción funcional por la cual mediante su fuerza podían conseguir aquello que deseaban.

En la biografía del propio Indra encontramos varios ejemplos de esta faceta. Entre sus “idilios amorosos” se encuentra una *asura* y una *danavī* (Macdonell 1898: 55.), pero quizás el episodio que mejor refleje sus vertientes mujeriegas es aquel en el que, emulando a Zeus, adoptó la forma del *brahman* marido de Ahyala para cohabitar con ella. Es prácticamente seguro que este episodio mítico reflejaba una realidad social, pues existen numerosas referencias donde se condena a los discípulos (durante el periodo de aprendizaje con un maestro *brahman*) que mantenían relaciones con las mujeres de sus maestros. Y si esta condena estaba tan extendida, indica que en mayor o menor medida debía ser algo usual. Prueba de ello también sería el silencio que guardan los *brāhmaṇas* (Dumézil 1971: 91) y épica posterior acerca del pecado sexual de Indra, cuando en otros aspectos son tan prolíficos en narrar faltas de este dios. Sin duda, los

brahmanes no deseaban la difusión de un precedente mítico que, en mayor o menor medida, validaba una acción desfavorable para ellos, véase la pérdida de la propia mujer en manos de otro. Pruebas de estas preocupaciones las hallamos en ciertos himnos:

Éstos hablaron los primeros sobre la ofensa del brahman, el ilimitado océano, Matarisvan, el de poderosas llamas, ardor impetuoso, alivio, aguas divinas, nacidas las primeras con el *ṛtá*. El rey Soma ha devuelto, el primero, a la esposa del brahman, sin enfado. Consentidor era Varuṇa, Mitra, Agni, *hótr*, la trajo cogiéndola de la mano. Ser cogido con su propia mano es la garantía, han dicho: “ésta es la esposa del brahman”. Ella no está dispuesta a ser enviada por un mensajero así el reino del *ḷṣatriya* está protegido. Los dioses antiguos hablaban de ésta, los siete *ṛsis* que se sentaron para el ascetismo. “Es terrible la esposa del brahman cuando se la acompaña a casa, provoca el desorden en el cielo más elevado.” Un estudiante del Veda avanza, un siervo atento, él es el único miembro de los dioses, con ése Bṛhaspati recuperó a su esposa, traída por el Soma, como la cuchara de la ofrenda, dioses. De nuevo la devolvieron los dioses, de nuevo, los hombres. Los reyes, haciendo lo correcto, devolvieron a la esposa del brahman. Tras devolver a la esposa del brahman haciéndose perdonar por los dioses, habiendo conseguido la esencia de la tierra alcanzaron el amplio espacio. (RV 10.109 edición de Monc6).

Atendiendo a todo esto, cabe preguntarse si en el *Mahābhārata* podemos encontrar alguna actitud de Arjuna que traduzca esta superabundancia sexual y potestad sobre las mujeres, y creemos que la respuesta es afirmativa.

En primer lugar, la lectura del texto constata que sólo los hermanos de la segunda función tienen relaciones con otras mujeres que no sea Draupadī. Bhīma cohabita con la *rāḷṣasī* Hīḷimbā (MBh 1(9)143) antes de su matrimonio, y de su unión con ella nacerá el temible Ghaṭotkaca. Pero sobre todo es Arjuna quien tiene varias aventuras “amorosas” extramatrimoniales: Subhadra (MBh 1(17)211-212), a la que sólo él desposará (siendo el único Pāṇḷava que posee dos mujeres), pero también durante su año de exilio, y estando ya casado con Draupadī, acumula varias relaciones sexuales: la serpiente Ulūpī (MBh 1(16)206) y la princesa Citrāṅgadā (1(16)207), aparte de verse implicado en un episodio con Apsaras donde no mantiene ninguna relación con ellas (1(16)208). Y ya en el libro cuarto, al salvar los ganados de Virāṭa recibe como premio la mano de su hija, aunque Arjuna se la reservará a su hijo (de Subhadra) Abhimanyu (MBh 4(48)66).

En segundo lugar, Arjuna es el protagonista indiscutible de las acciones que implican conseguir u obtener una mujer. Aunque va acompañado de Bhīma a la elección matrimonial de Draupadī, es él quien supera la prueba fijada para desposarse con la princesa *pañcali* (MBh 1(12) 179.10-20), si bien en el duelo subsiguiente con los otros príncipes participan los dos hermanos. Y ya en el caso de Subhadra, es sólo Arjuna quien efectuará el rapto sin la colaboración de nadie (MBh 1(17)).

En tercer lugar y lo que es más significativo, existen al menos dos temas míticos indoeuropeos exclusivos de guerreros rastreables en estas acciones de Arjuna. El primero es un complejo que en algunas culturas indoeuropeas ha derivado en un ritual (entre latinos no romanos, el *uer sacrus*) según el cual jóvenes guerreros de una generación determinada deben salir de viaje con la guía de un animal totémico, con el objetivo de expandir el dominio de su pueblo mediante la guerra, pero también la conquista de mujeres. Y creemos que este complejo o tema se halla oculto bajo el año que Arjuna pasa en el exilio, pues si bien en el *Mahābhārata* adopta la forma de un peregrinaje por lugares sagrados, como hemos visto la mayoría de los episodios conllevan aventuras amorosas de diversa índole. En segundo lugar encontramos un

tema mucho más claro, también implicando este año de exilio, en concreto la aventura con Citrāngadā, con la que además tiene un hijo, Babhrūvāhana. Dean A. Miller (1996:109-130) cree ver en la aventura con esta princesa otro tema de herencia indoeuropea como es el *Sohnes Todt*, o la muerte del hijo no reconocido a manos del padre, cosa que finalmente ocurre en el libro decimocuarto, donde Arjuna mata a este hijo. Miller propone sobre este tema (que en el *Mahābhārata* tiene matices particulares) varias interpretaciones, entre las cuales se encuentran dos interesantes: la primera, que el hijo del gran héroe es un imposible, en tanto que excedería unas características ya sobresalientes; su existencia es ideal, pero también irreal. La segunda, el héroe padre ve amenazado su estatus en tanto que una nueva generación le arrebatara la juventud intemporal en la que se aloja su imagen, por lo que darle muerte significa recuperar esa imagen inmortal. En cualquier caso, lo interesante de este tema es que permite una vez más vincular a Arjuna con personajes y episodios exclusivos de la segunda función, como Cú Chulainn.

Como vemos en este apartado, Arjuna también cumple y personifica mejor que nadie las características de la segunda función. Como Indra, hace gala de una superabundancia sexual, y parece que suya es la potestad de conseguir mujeres.

2.2.4. Las herramientas del guerrero

En este subapartado pretendemos enfrentarnos con una cuestión bastante compleja y peliaguda como para poder tratar de ofrecer una interpretación de ella: se trata de las armas, las herramientas de un personaje de la segunda función. Por ello, lo que ofreceremos aquí es una serie de paralelismos y cuestiones comunes que permiten vincular a Arjuna con otros héroes y dioses de la segunda.

Se trata de una cuestión difícil porque en muchos ejemplos de diversas culturas indoeuropeas no se conservan los datos completos o bien estos son fragmentarios, lo que dificulta el análisis comparativo. Un buen ejemplo de ello es Þorr; él, como Indra, es un blandidor del relámpago, pero en su caso es un martillo con el que produce el rayo, el famoso Mjolnir. El problema está en que el arma sintetiza una serie de atributos difíciles de encajar sin un mitema de fondo; en primer lugar produce el relámpago, pero en un segundo lugar también es usada para bendecir los matrimonios. Hasta aquí nada descabellado, se podría aducir que el relámpago, en tanto que unión cielo-tierra, simboliza una hierogamia cósmica deseable de reactualizar en un matrimonio para propiciar su fertilidad. Lo complejo viene cuando atendemos al mito de su creación: para los dioses resultó ser el tesoro más perfecto creado por los Tuergos, a pesar de poseer un mango más corto de lo necesario por culpa de Loki (Bernárdez 2002: 158-160). Y ese es el problema: ¿qué puede significar esa pequeña tara del que aun así es un objeto considerado como óptimo? Este mismo problema lo encontraremos con el Gāṇḍīva. No es que no tengamos datos, el texto nos lo proporciona, el problema es cómo interpretarlos. Aun así en tanto que las armas son la herramienta y símbolo por excelencia de un guerrero, y a lo que nos enfrentamos aquí es a un guerrero por excelencia, este análisis debe ser intentado.

En primer lugar, como ya señalamos antes, en el libro tercero Arjuna se ve implicado en una búsqueda de armas celestiales para poder afrontar la guerra. Así mismo, en el libro primero, para poder realizar la proeza del bosque ya había solicitado para ello un arma excelente por lo que le es dado el poderoso Gāṇḍīva. Y del mismo modo, antes que eso, por defender a su maestro del cocodrilo (MBh 1(7)67-75), éste le había entregado la terrible *Cabeza de Brahmā*, (que por lo demás parece obtener en varias ocasiones diferentes). En todos estos ejemplos lo que encontramos es el afán del

guerrero por obtener más armas; esto no es de extrañar, ya que para desempeñar bien su tarea un personaje de la segunda función necesita herramientas, cada vez más y mejores si su carrera es, como suele pasar en el mito o en la épica, ascendente. El héroe necesita armas, pero no armas cualesquiera; éstas deben ser famosas, y esto es una constante que encontramos tanto en el *Mahābhārata* como en el *Beowulf*, pasando por el *Cantar del Mio Cid*. La razón es que estas herramientas en el plano del lenguaje poético tienen el peso de auténticos símbolos: el arma caracteriza al personaje que la blande, no sólo aportándole fama sino también toda una carga conceptual que lleva detrás, sobre su origen, portadores anteriores, y proezas cometidas con ella. Y a su vez, entre el perfil del personaje y el de este símbolo se produce una síntesis: el arma acaba siendo un atributo del personaje, define su carácter, y Arjuna es un excelente ejemplo de ello, pues no en vano se referirán a él como el *arquero del Gāṇḍīva* con una mezcla de temor y respeto (MBh 5(53)56.27, 5(53)53.10-15, (4(47)45.29, y sobre todo 5(53)51.14).

Atendiendo a lo anterior, la obtención de armas, celestiales en este caso, es una aspiración, una necesidad y un tema propio de personajes de la segunda función. Si buscamos un paralelismo de esto acude a nuestra mente otro personaje que ya habíamos citado, Aquiles. Tras la muerte de Patroclo, cuando el pelida se propone volver a la batalla, por petición de Tetis para él son forjadas nuevas armas por Hefesto. Aquí lo que tenemos son también unas armas de origen divino, con toda la fama y prestigio que ello implica (como dice Hefesto suscitaran admiración por su belleza), pero aquí además tenemos una descripción completa de ellas (Il. 18). Esta descripción permitió realizar el complicado análisis que antes señalamos (Yoshida en Littleton 1973: 205) y a través de él constatar que el escudo de Aquiles era un símbolo trifuncional: el mar, la tierra y el cielo, y las tres escenas representadas en él simbolizan cada uno de ellos la armonía funcional, el orden cósmico. Fijémonos en esto: un guerrero porta en su escudo, un instrumento de defensa, un símbolo trifuncional, es decir, del todo. En otras palabras, es la teología de la segunda función: el guerrero debe proteger el funcionamiento armonioso del orden cósmico. Así que, como vemos, Aquiles nos provee de un buen ejemplo de cómo las armas, en tanto que símbolo, caracterizan y connotan el perfil de un guerrero, al tiempo que se instituyen como sus atributos.

Y probablemente en Arjuna tengamos lo mismo, sólo que aquí el análisis es bastante más complicado. Comencemos por fijarnos en qué nos dice del Gāṇḍīva: lo primero a señalar es que Arjuna lo solicita porque a pesar de poseer varias armas divinas, no tiene ningún arco que soporte su poder en batalla (MBh 1(19)215.15). El arco está en posesión de Varuṇa, lo que es un dato muy interesante, pero cuyas implicaciones analizaremos más adelante. Varuṇa lo describe del siguiente modo:

The miraculous, powerful gem of a bow that would increase his fame and renown, unassailable by any weapon, wreaking havoc on all weapons, great lord of all arms that menaced the enemy forces, by itself the equal of a hundred thousand, enhancer of the realm, colourfully shining with manifold hues, smooth and unscratched. Which for eternities had been worshiped by gods Dānavas and Gandharvas. (MBh 1(19)216.5).

De esta primera descripción ya obtenemos algunos datos positivos de las propuestas que antes realizamos; el arco aumentará su fama, y es terriblemente poderoso, como quedará demostrado poco después cuando Arjuna rechaza con él a Indra y a toda la hueste divina. Pero lo que más nos interesa es la referencia a que es un “potenciador del reino”. Quizás, solo quizás, pueda ser una referencia como la del escudo de Aquiles a que actúa como un “protector del orden”, si interpretamos reino como una metonimia del conjunto que representa el orden. Lo cual no sería

descabellado teniendo en cuenta que, en la India, la institución indoeuropea del rey mantuvo su importancia ideológica transfuncional. Prueba de esto puede ser que en la otra descripción que encontramos del Gāṇḍīva en el libro cuarto, cuando Arjuna indica a Uttara que coja sus armas ocultas en el árbol, nuestro héroe recalca las características antes mencionadas (MBh 4(47)38) y enfatiza la de asegurar el bienestar del reino. De ser cierto esto, lo que presentaría esta arma es, como el escudo de Aquiles, un símbolo de la teología de la segunda función: el guerrero debe vivir para proteger el orden trifuncional, expresado aquí en lenguaje poético como el bienestar del reino, lo que casaría muy bien con el perfil heroico de Arjuna.

Pero el Gāṇḍīva aún nos aporta más datos. En este mismo pasaje (MBh 4(47)38.40), Arjuna lista los propietarios que tuvo anteriormente el arco: Brahmā, Prajāpati, Śakra (Indra) Soma, Varuṇa y finalmente Arjuna. Sin meternos a analizar el porqué de todos estos propietarios, respuesta que probablemente sea dotar al arco de un noble origen, nos interesa especialmente la mención a Indra. Éste, en tanto que dios de la segunda función, también debe poseer armas celestiales, y aquí se le atribuye el propio Gāṇḍīva, pero fijémonos en qué otras armas le adjudican los himnos. En un primerísimo lugar está *vajra* el relámpago, citado en un sin número de mitos. Quisiéramos plantear en este punto una pregunta: ¿Hasta qué punto el Gāṇḍīva no es una transposición épica del *vajra*? Pues pensemos que en muchas alusiones al arco se nos dice que “trueno como una nube de monzón”; esta descripción con tintes atmosféricos y la alusión al sonido del trueno bien podrían casar con el *vajra*. Demostrar semejante cuestión se escapa de lejos de nuestras posibilidades, y por ello nos limitaremos sólo a apuntar esta posibilidad, que el divino *vajra* se halle traducido a una herramienta humana, un arco, en el contexto de la épica. Sólo un dato se nos ocurre que podría probar mínimamente esto: en un himno (RV 8.89) se nos dice que el relámpago yace en el océano envuelto por agua. Recordemos que el Gāṇḍīva es entregado y custodiado por Varuṇa, que en época hinduista quedó reducido a señor de las aguas que habita en la profundidad de los océanos (MBh 5(54)96.15-20).

A parte del *vajra*, Indra posee otras armas: proyectiles (RV 8.45 y 66) que bien podrían identificarse con el propio *vajra*, o referirse a un arco por poseer cien plumas (RV 8.66.7) de las flechas. Pero también posee un focino con el que restaura la salud (RV 8.17.10) y en el *Atharva veda* se le atribuye también una red. El paralelismo no es exacto, pero es interesante que muchas de estas armas se pueden intuir en las que recibe Arjuna una vez llega al cielo, donde obtiene: del propio Indra el *vajra* (MBh 3(32)45.4), de Yama su bastón (MBh 3(31)42.20-25), de Varuṇa sus cuerdas con la capacidad de atar e inmovilizar todo (MBh 3(31)42.25-30), y de Kubera su “arma de desaparición”³⁹ (MBh 3(31)42.30-35). En cualquier caso, ya encontremos aquí una transposición de las armas de Indra o no, lo que sí vemos es un símbolo de cómo Arjuna adquiere todas las “disciplinas de combate”, convirtiéndolo en un maestro de armas y en un guerrero completo. De todos modos, donde sí hallaríamos un atributo compartido por el dios y el héroe es en el carro de combate, que Indra posee y que Arjuna obtiene en el episodio del bosque *Khāṇḍava* (MBh 1(19)216.5-15); y aparte de su propio carro, el héroe también compartirá el del dios en su proeza de confirmación iniciática (MBh 3(35)165.13).

En conclusión, en este apartado hemos pretendido demostrar cómo Arjuna con sus armas se hace eco de una tendencia indoeuropea a asociar fuertemente un personaje heroico con un arma que le ha de servir como símbolo. Aparte de eso, sugerimos cómo este símbolo puede remitirnos a la teología de la segunda función, e identificar al

³⁹ Aquí encontramos a un “dios de las riquezas” con un arma que le permite volverse invisible, el paralelismo en este caso es con Hades, y nos hace recordar a las armas que obtiene Perseo, otro ejemplo de héroe que debe obtener armas divinas para llevar a cabo su proeza.

guerrero como un personaje positivo en tanto que se adhiere a ésta al adoptar como misión la defensa de aquello que debe ser protegido. Y por último constatamos que en este plano también es más que probable que Arjuna actúe como una transposición del Indra védico, al adoptar, en apariencia, sus armas y por tanto esta competencia.

2.2.5. Divergencias

Hasta ahora hemos ido constatando los numerosos aspectos donde Arjuna subsume las características de Indra como representante de la segunda función en la épica, así como el tipo de héroe al que nos remiten. Sin embargo, existen entre padre e hijo ciertos aspectos discrepantes. Ya en un comienzo, cuando nos referimos al nacimiento de Arjuna, señalamos cómo allí ya se recogía una característica que será constante a lo largo de su carrera, esto es, su obediencia y subordinación a sus mayores, cosa que en Indra no aparece.

Ciertamente en el perfil de Indra existen algunos aspectos que Arjuna no hereda. Casi todos ellos nos remiten al ámbito del aspecto “excesivo” que dijimos caracterizaba bastante bien su personalidad. Indra es exagerado y desmedido en todos sus aspectos, ya no sólo su tamaño o su fuerza, sino su tremenda afición a la ingestión de Soma. Vimos cómo en los himnos de infancia del dios éste ya codiciaba la bebida, y en sus proezas el consumo de Soma es una aparición constante, llegando a beber tres lagos en el episodio de Vṛtra (RV 5.29). Ya señalamos cómo la embriaguez ocasionada por la bebida otorgaba al dios de la guerra el estado de enajenación, estrechamente asociado al furor guerrero, necesario para desempeñar sus hazañas. Pero al margen de eso, Indra es un adicto a esa embriaguez, por tanto también a la enajenación combatiente, lo que lo puede convertir en un elemento peligroso. De hecho, como ya vimos, su superabundancia sexual también lo lleva a actuar de manera negativa, pues esto lo lleva a engañar a la mujer de un *brahman* acostándose con ella bajo el disfraz de su marido, rompiendo así un tabú. Estas cuestiones y tantas otras, como la cobardía que muestra en algunos episodios de su biografía, como con Namuci con el que entabla un tratado sólo para poder matarlo “a traición”, convierten a Indra en un pecador. Estas conductas pecaminosas, que sólo se reflejan vagamente en los himnos (en un ritual nadie cuestionaría al Dios de la guerra sus medios de acción; si se quiere que golpee nadie preguntará cómo), son luego ampliamente explotadas en la literatura posterior, donde incluso se hacen listas de las faltas de Indra. En resumen, Indra es un pecador.

¿Por qué? Este es un tema estrechamente asociado con la teología y el papel de los personajes de la segunda función, por eso debemos exponerlo. La cuestión es que mientras la primera y tercera función son asociaciones de dioses (binomio la primera, colectividad la tercera), en la segunda Indra está solo, como se ve en el tratado de Mitanni. Es cierto que se podría objetar que este dios tiene más asociaciones que ningún otro, especialmente con Agni, pero también Vāyu, Viṣṇu, los maruts, y un largo etcétera. Pero precisamente Indra puede asociarse con tan dispares ayudantes porque, a diferencia de los Aśvins, él no está condicionado por ningún tipo de lazo o relación, y en sus asociaciones siempre tendrá el papel dominante. Y precisamente Indra está solo porque el guerrero es independiente. Como señaló Dumézil (1971: 80):

El vocabulario del RV da una expresión impresionante a este teologema: la palabra *éka* “uno”, en todos los sentidos del término “solo ante varios”; “solo entre...”; “solo, sin ayuda”; “único, eminente” se emplea 75 veces en el himnario al respecto de divinidades, pues bien, de ellas 63 pasajes aluden a Indra. Sin contar los dos compuestos *ekavīra* (10.103.1) “héroe único” y *ekāraj* (8.37.3) “rey único” dos hapax que califican a Indra.

Esta independencia y soledad implican también libertad. Sólo Indra es amo de sus designios, de con quién se alía y de con quién no (en una batalla dos bandos solicitaran su ayuda), recordándonos la expresión romana *Mars Caecus*. El RV 3.45.5 (en Dumézil 1971: 82) nos da una buena muestra: “Eres Indra, independiente, rey por ti mismo, más glorioso por ti mismo que ningún otro (...)”. Indra y los Maruts son a los que más se les aplican epítetos encabezados por *sva-*, “auto”, en formaciones como “que tiene poder por si mismo”. Y lo más interesante es que el término *svadhā*, “calidad, naturaleza, voluntad propia”, no toca nunca a los dioses soberanos, y de unas 60 veces que se utiliza un tercio son para Indra (Dumézil 1971: 83).

Soledad, independencia y autonomía, esto no es algo extraño: son las características propias de un guerrero (Puhvel 1989: 55). En tanto que son la función que detenta la fuerza el poder, suyo es para hacer lo que les plazca. Semejante cuestión suele ser apetecible cuando esa fuerza está de parte de la sociedad, pero no tanto en cambio cuando se vuelve en su contra, cosa que es posible en virtud a su independencia. Un buen ejemplo de esto lo da la leyenda de Cú Chulainn cuando, tras su primera hazaña, vuelve preso del *ferg* a su ciudad (léase sociedad). Esta ira del héroe debe ser redirigida, o de lo contrario se vuelve en contra de su naturaleza funcional (Dumézil 1971: 163-164), destruyendo aquello que debe proteger. Resumiendo, el guerrero o personaje de la segunda función, es, *debe ser*, libre e independiente, pues eso es síntoma de su fuerza y poder. Sin embargo, solo será positivo siempre que actúe de acuerdo con la primera y tercera funciones; de lo contrario, se convierte en aquello de lo que debía proteger a la sociedad. Ése es el problema y el drama del guerrero: debe detentar su fuerza, pero siempre en equilibrio para mantener el orden y la armonía. Y por eso Indra está solo.

Volviendo al dios: como ya dijimos, Indra peca; hace uso de su libertad y en numerosos casos se extralimita. Existen otros ejemplos de héroes con carreras brillantes que cometen una serie de pecados en su vida, uno contra cada una de las funciones, como por ejemplo Heracles. La comparativa entre estos personajes permitió aislar y reconstruir un tema indoeuropeo, el de “los tres pecados del guerrero” (Dumézil 1996 a: 19-137, y 1971: 104-129, Puhvel 1989: 243-255). Este tema contiene una clara advertencia a este respecto: el guerrero no ha de extralimitarse, debe actuar siempre de acuerdo con su naturaleza funcional, pero con arreglo a las otras dos funciones. Indra contiene en su biografía también este mismo tema; con cada pecado perderá una parte de su poder, y lo que nos interesa es que éstos pasaran a los Pāṇḍava.

Pero volviendo a la cuestión que nos ocupa, como hemos visto, Indra es un pecador, codificando así un tema indoeuropeo relativo a la teología de la segunda función y que contiene una advertencia para los guerreros. Pero, en cambio, no hemos visto que Arjuna sea un pecador. Ciertamente, él también tiene una relación particular con las mujeres que parece recordar a la de su padre, pero nunca suplanta a un marido, ni tampoco viola nunca ningún acuerdo, ni mata a traición. De hecho, como hemos visto, es todo lo contrario: desde su nacimiento se promete que servirá a los propósitos de su gente, y en todo momento pliega su voluntad a la Yudhiṣṭhira, llamando incluso al orden a Bhīma cuando es necesario. Así mismo recordemos cómo por violentar el pacto de los hermanos sobre Draupadī (el no verse cuando uno esté con ella), él acatará su justo castigo aún cuando se considera que no es culpable. Arjuna es diferente, siempre servicial, como cuando atiende a la petición del fuego que le lleva a enfrentarse a los dioses; siempre está dispuesto a hacer lo que es necesario, que es lo propio de su naturaleza funcional, proteger y defender a los suyos.

Entonces, ¿qué ocurre con las características pecaminosas de Indra? Éstas no desaparecen del relato, sino que son subsumidas por otro personaje, Bhīma. Esto impone la necesidad de una comparación entre los dos hermanos, ya que en tanto que los dos son representantes de la segunda función, semejante comparación podría definir mejor a qué perfil responde cada uno.

2.3. Bhīma y Arjuna

Como ya antes señalamos, Bhīma es el otro representante de la segunda función e hijo de Vāyú, y es él quien subsume algunas de las características más propias de esta función: suya es la fuerza bruta y desmedida. Mientras que Arjuna es un maestro de armas, Bhīma lo es del combate bruto, y las únicas armas que utiliza serán garrotes o troncos de árboles. También suyo es el carácter desmedido; siempre será él quien proponga las acciones más arriesgadas o irresponsables, como ignorar el pacto de pasar 12 años en el bosque y atacar a los Kaurava inmediatamente (MBh 3(32)49).

Pasando ya a nuestro análisis, estos dos hermanos son las personificaciones del guerrero y los representantes de la segunda función⁴⁰. Pero como vimos, sus características y medios de acción son bastante diferentes, hasta el punto de llevarnos a pensar que Bhīma asume las características menos deseables de esta función. Veamos en detalle por qué.

En un primer lugar, hasta ahora hemos visto cómo en Arjuna destaca por encima de todo su alto sentido del deber. Pues bien, Bhīma en principio posee el mismo sentido del deber para con los suyos, como muy bien se ve en el lamento por la situación de sus hermanos tras escapar de la casa de Iaca (MBh 1(8)138) o, mucho más claramente, cuando durante el año de incógnito le dice a Draupadī que deben permanecer unidos pues sin sus hermanos moriría (MBh 4(46)20.5). De estos dos ejemplos ya destaca una cuestión: el sentido del deber de Bhīma es muchísimo más visceral o sentimental que el de Arjuna. Mientras que el hermano pequeño posee un honor basado en el conocimiento de la ley y su justa aplicación (de hecho, de él se nos dirá a menudo “cuya fuerza es la verdad”), el de Bhīma es un sentido del honor basado en sus pasiones y afectos.

Este rasgo sin duda lo convierte en un personaje más humano, pero desde luego también mucho más voluble. A lo largo de la obra se observa cómo Bhīma es víctima de sus pasiones; ya señalamos cómo pierde los estribos durante el juego de dados cuando Draupadī es molestada cuestionando a su hermano mayor: “Es a causa de ella que dirijo mi furia contra ti” (MBh 2(27)61.5), y cómo Arjuna debe llamarlo al orden. Pero incluso después, durante los doce años de exilio él será el que más protestas dirija contra Yudhiṣṭhira, el que más reproches le hace por su actual situación, y también él que propondrá por encima de todo entablar la guerra, yendo contra la voluntad de su hermano mayor y rey y quebrantando un pacto (MBh 3(32)49).

Esta falta de dominio de Bhīma también se aprecia con claridad en lo susceptible que es para con los deseos de Draupadī. Muestras de ello se dan en el libro tercero, cuando presto en atender los caprichos de su mujer llevará a cabo auténticas matanzas (MBh 3(33)152, y 3(35)157), que si bien se justifican como no malas según el texto, tal justificación suena, como veremos, a excusa. En esas situaciones Bhīma se deja llevar

⁴⁰ En sus aspectos más deseables, pero encontramos otros ejemplos. Por sorprendente que sea Duryodhana hace gala de un profundo conocimiento de la teología de la segunda función en numerosas ocasiones como en el episodio que señala que es mejor morir en combate que retirarse (MBh 3(39)238.5-20, y en 5(54)125). Sin embargo a pesar de estas exposiciones de deber guerrero Duryodhana siempre flaqueará personificando con sus acciones lo que *no debe ser* un guerrero. Pero este tipo de actuaciones del Kaurava nos hacen estar de acuerdo que en parte la mitología de Indra se halla en varios personajes.

por su furia; realiza una proeza de fuerza, cierto, pero injusta, que de hecho merece las recriminaciones de Yudhiṣṭhira (MBh 3(33)153, y 3(35)158), que aunque le pide que no vuelva a hacer cosas semejantes, es ignorada en su petición. De hecho, en el libro cuarto volvemos a ver esta debilidad para con su mujer, de la que Draupadī es consciente y se aprovecha (MBh 4(46)16.4). Ante el problema que tiene con el teniente de Virāta, Kīcaka, Draupadī acude a Bhīma porque desea eliminarlo. Aunque en un comienzo él se opone a tal acción, pues con ella peligrarían sus disfraces, arriesgándose a pasar otros doce años en el bosque, y por ello le cita a su mujer argumentos juiciosos y prudentes pidiéndole que “no destruya la ley” (MBh 4(46)20.5), sin embargo estos argumentos y su opinión sobre la ley se le olvidan bien pronto ante los ruegos de Draupadī. Bhīma nuevamente sucumbe a los deseos de su mujer, y mata al hombre que la injurió y a todo su partido (MBh 4(46)21-22), poniendo en peligro a los hermanos. Pero lo que más nos interesa de este pasaje es que recalca muy bien cómo Bhīma, siendo consciente de lo que es justo e injusto, es víctima de sus afectos y pasiones, ignorando la ley con sus acciones posteriores. Y lo que hace más interesante este pasaje es cómo al final del episodio Arjuna, en su disfraz de eunuco, trata de hablar con Draupadī sobre el asunto, a lo que es respondido con un insulto por la mujer, al que Arjuna contesta que él también conoce “pena/dolor sin medida” (MBh 4(45)23.20-25). De ello se desprende que Arjuna también habría querido ayudar a su mujer, pero que estaba atado de manos por su voto y el disfraz, cuestiones que no quebranta a diferencia de Bhīma.

Con todo lo dicho hasta ahora ya tenemos bastantes datos para ver cómo Bhīma es consciente de la ley y su deber, pero llegadas las circunstancias no actúa con arreglo a ellos, sino dejándose llevar por sus pasiones y por su furia ciega. Esta furia es, como ya señalamos antes, un estado de enajenación positivo y deseable para el guerrero, pero que debe aprender a manejar o se volverá en su contra, como ilustra la primera hazaña de Cú Chulainn. Bhīma no ha sublimado su furia, no sabe manejarla a voluntad, es víctima de ella en tanto que en ese estado comete actos inapropiados, como la matanza de *rākṣasas* del libro tercero, también para obtener un capricho de Draupadī.

Es precisamente en este punto donde Bhīma subsume las características negativas de la segunda función. Él es un personaje terriblemente fuerte, de corazón amable, pero doblegado por la ira y sus pasiones. Aquí es donde hace un “mal uso” de la independencia del guerrero de la que hablamos antes. Ya se señaló cómo para no pecar y mantenerse en el correcto curso de su acción funcional, el guerrero debe actuar de acuerdo con las otras dos funciones, conteniéndose y restringiendo sus acciones constantemente; de esto da buenos ejemplos Arjuna. Bhīma, en cambio, una vez desbocado es víctima de su propia libertad, comete excesos, y se convierte en el guerrero descontrolado que hace peligrar la armonía funcional.

Una prueba de todo esto es cómo en el libro quinto Dhṛtarāṣṭra da amplias muestras de las preocupaciones que le suscita Bhīma:

(...) I have as great a fear of Bhīmasena angry and intolerant as a sturdy antelope has of a tiger. (...) this son of Pāṇḍu and Kuntī is truculent, determinedly hostile; he does not laugh at jokes; he is mad; he looks straight ahead; bellowing his roar
 (...) (MhB 5(53)50.1-9).

Y más gráficamente en: “La ruina del mundo brota de Bhīmasena” (MBh 5(53)61.15). Lo que vemos aquí es un tema de herencia indoeuropea, como son los problemas que surgen entre la primera función (Dhṛtarāṣṭra traduce a uno de los Āditya menores, Bhaga) y la segunda “no dominada”. La segunda función desbocada que encarna Bhīma, pone en peligro por su ausencia de control los estamentos de la primera

(Dumézil 1971: 58), como son los pactos (recuérdese como Bhīma proponía quebrantarlo y hacer la guerra), y en su furor puede traer la ruina a todo y a todos, como dice Dhṛtarāṣṭra al observar que sus hijos pretenden hacer la guerra contra el viento en forma humana (MBh 5(53)50.27). Y eso es precisamente lo que es Bhīma, hijo del viento, salvaje e indómito, descontrolado en batalla, ansioso de sangre por los ultrajes cometidos. Y es precisamente en virtud a este descontrol que el anciano rey ciego teme que Bhīma esté más cercano al “pecado” que a la independencia y poder que el guerrero lleva implícitos consigo. En cambio, como ya hemos podido entrever a lo largo de estas líneas, las relaciones de Arjuna con la primera función son perfectas. Él en todo momento se subordina a las órdenes de sus mayores, y jamás supone una amenaza ni un problema para *brahmanes* o su rey. Una prueba bastante gráfica de esto puede ser hallada en el libro cuarto. En éste, Virāta, al conocer el éxito de Arjuna y Uttara con su expedición, se jacta de su hijo desconociendo que fue acompañado del héroe; a ello Yudhiṣṭhira le responde con comedimiento, por lo que el rey se enfurece y arroja al mayor de los hermanos un cuenco, haciéndolo sangrar. Cuando se anuncia la llegada de Arjuna, Yudhiṣṭhira pide que lo dejen fuera porque:

He has sworn an oath (...)that if anyone inflicts a wound in my body or makes blood appear outside of battle, he will surely die. If he sees my bloodied, he will fly in a rage and not bear it: he would kill Virāta here with his councillors, troops and mounts (MBh 4(48)63.50).

Esta actitud de Arjuna traduce su sumisión absoluta al rey. Estamos ante un tema indoeuropeo heredado en un sinfín de rituales, prácticas y estructuras sociales de diversas culturas. La sumisión del guerrero a un líder o caudillo es uno de los papeles fundamentales de los personajes de la segunda función, que aparece también atestiguado en la descripción que Livio hace de la *legio linteata* y podría ser que fuera el propio fundamento de las *devotio* romanas. Por otra parte constituía también el acuerdo básico sobre el que se fundamentaban los *druht* germánicos (Bernárdez 2002: 61). En todos estos ejemplos, y en la actitud de Arjuna, que aparece dispuesto a “morir matando” por la primera función, se traduce uno de los ideales más profundos de la segunda función: la defensa de aquello que se tiene por sagrado y debe ser protegido, y la subordinación última, que es la entrega de la propia vida a esta finalidad.

Volviendo a Bhīma y atendiendo a lo anterior, vemos cómo, efectivamente, las acciones que éste realiza en la obra representan los motivos de la segunda función más salvajes. Esto se podría apreciar en su relación con el lado animal; los guerreros indoeuropeos, como muestran los *berseker* o *ulfhednar*, buscaban la asimilación con animales especialmente feroces para hacerse partícipes de esta ferocidad en batalla (Dumézil 1971: 169-179). Ya se ha sugerido en numerosas ocasiones cómo estas pequeñas compañías de guerreros altamente especializadas en el combate y los asaltos salvajes podrían haber sido la punta de lanza de las oleadas indoeuropeas (Littleton 1973: 127), lo cual se traduciría en imágenes míticas de dioses indoeuropeos como los propios Maruts, la tropa de vientos salvajes, pero especialmente en figuras como las del avéstico Vərəθraǵna (Dumézil 1971: 169), que se presenta en diez aspectos de los cuales siete son animales alusivos a caracteres deseables para el guerrero: velocidad, fuerza, etcétera⁴¹. Esta relación de guerreros indoeuropeos con animales se halla

⁴¹ Cosa que quizás se haya traducido en la India en las 10 encarnaciones de Viṣṇu, pues piénsese que en origen este era un dios de la segunda función, y los aspectos animales de Vərəθraǵna realmente son sospechosamente similares a las del dios hindú (Dumézil 1971: 170).

expresada en un sin número de leyendas, y creemos que está presente también en Bhīma; al fin y al cabo, su hermano por parte de Vāyú es el poderoso simio Hanūmān, del que recibirá enseñanza (MBh 3(33)147-150) y consejos en el libro tercero. Podría ser que aquí se hallara expresada la relación entre animal “totémico” y guerrero, de la que el último buscaría participar para hacer gala en combate de la ferocidad animal. Pero mucho más significativo nos parece que Bhīma engendre a través de Hiḍimbā al *rākṣasa* Ghatotkaca (MBh 1(9)143.). Este hijo monstruoso (y monstruosamente poderoso) nos parece relacionado con la categoría de guerrero-animal. Y en cualquier caso, este aspecto de su hijo monstruoso permitiría vincularlo al tema de los “tres pecados”, por estar relacionados estos personajes con nacimientos parcialmente monstruosos (Dumézil 1996: 27, 59, 119). En cualquier caso, todas estas cuestiones apuntan a que Bhīma parece subsumir los aspectos más “oscuros” del guerrero.

Por ello se ha propuesto que probablemente Bhīma y Arjuna traduzcan respectivamente el complejo indoeuropeo del guerrero pecaminoso y el guerrero noble, teniendo como paralelos a Heracles y Aquiles (Dumézil 1971: 94). Uno hace gala del salvajismo, deseable en batalla pero peligroso por poder volverse contra él mismo, y el otro de la caballerosidad. Por todo ello es Bhīma quien subsume el complejo mítico de Indra pecador, como advertencia a la segunda función de que si se extralimita en sus libertades pone en peligro aquello que según su naturaleza debía proteger. Se ha sugerido por ello que quizás esta diferencia entre los hermanos pudiera traducir que hubiera un momento en que Indra y Vāyú también reflejaran esta diferencia (Dumézil 1971: 94), pero con el tiempo y el cobro de importancia del primero, estos rasgos salvajes fueran asumidos por él. Tal cuestión escapa de lejos a los propósitos que nos hemos fijado en este trabajo, pero no deja de ser interesante su mención. En cualquier caso, lo que nos interesa es constatar cómo Bhīma ha subsumido los rasgos del guerrero tipo “pecaminoso”, y en cambio Arjuna es, como ya hemos visto, obediente, servicial, caballeroso, y, en resumen, noble. Jamás se extralimita ni hace un uso abusivo de su poder, como muy bien se nos recalca en el libro quinto, cuando se señala que él no desea la guerra (MBh 5(54)72.20), mostrándose así como un ejemplo de la teología de la segunda función, según la cual la guerra sólo es estrictamente justa cuando es necesaria.

Esta división expresada en los dos hermanos no creemos que sea casual o sin un sentido de fondo. En el capítulo de “*La guerra de los yakṣas*”, al que antes nos referimos para hablar de cómo Bhīma se pliega a los deseos de Draupadī, vemos algo muy significativo de cómo se articulan las acciones de los dos hermanos guerreros. El capítulo presenta una hazaña de Bhīma (MBh 3(35)157) y dos de Arjuna, recién regresado del mundo de Indra (MBh 3(35)166-169 y 3(35)170). Pero si tenemos en cuenta el pasaje final del *Peregrinaje de los vados sagrados*, el paralelismo es más acentuado: Bhīma se encuentra y recibe una enseñanza de Hanūmān (MBh 3(33)147-150), y tras eso acomete una hazaña (MBh 3(33)151), a la que se añadiría la segunda que antes mencionamos. Con ello tendríamos un díptico perfecto de enseñanza-hazaña-hazaña por parte de los dos personajes. A las proezas de Bhīma ya nos referimos brevemente antes: son desencadenadas por una petición de Draupadī, en realidad un auténtico capricho; se trata de obtener flores para hacer su exilio más llevadero. Las flores pertenecen a Kubera, y están custodiadas por *rākṣasas* y *Yakṣas* a los que Bhīma exterminará para obtener su botín. En ambas hazañas es el mismo motivo, una serie de presagios funestos y las críticas de Yudhiṣṭhira:

Woe, Kaunteya, what is this violence you have perpetrated, displeasing the gods?
Good look to thee! If you wish to do me a kindness, never act like that again
(MBh 3(33)153.25).

Y con motivo de su segunda expedición:

Whether you have committed this outrage out of foolhardiness or confusion, it is not more worthy of you, hero, than a lie is of a hermit. Those who know the Law know that one should not act against the wishes of the king and this deed you have done, Bhīmasena, is hateful to the Thirty Gods. He who sets his mind on evil, without heeding law and profit, Pārtha, shall surely find the fruit of his evil deeds. Don't act like that again, if you want to please me (MBh 3(35)158.10).

Después de la segunda matanza, Kubera la justificará en virtud a una antigua maldición que pesaba sobre los *rākṣasas* (MBh 3(35)158.50), pero la cuestión no es convincente. Yudhiṣṭhira, su hermano mayor, pero sobre todo su rey, al que el guerrero debería obedecer, lo ha criticado y pedido que no hiciera algo así, cosa que el guerrero ha incumplido.

En cambio, después de esto acontece el regreso de Arjuna y sus escenas que hacen dístico a las de Bhīma. Arjuna narra su experiencia de cinco años en el cielo de Indra, que son enseñanza/aprendizaje y sus dos proezas: estas consisten en la destrucción de los *Dānavas* Nivātakavacas, y luego por su propia cuenta la destrucción de la ciudad de *Daityas* Hiranyapura.

Examinemos estas dos escenas. En primer lugar ya hay diferencias sustanciales en el desencadenante de ambas: las de Bhīma son realizadas para atender a un capricho de Draupadī mientras que, en cambio, las de Arjuna están legitimadas por la ley desde un mismo comienzo, pues son realizadas a petición de Indra, ergo del rey de los dioses. Arjuna estaría obedeciendo su naturaleza funcional al acometer una orden de un rey al que como guerrero debe obediencia. Además, Indra se la solicita en carácter de “*regalo al guru*”, lo que la hace entrar de lleno en el plano de lo justo. En segundo lugar, aunque las acciones bélicas de los dos hermanos son ofensivas (son ellos lo que atacan), existe una ligera diferencia: parece que la de Arjuna es una acción legítima de guerra, pues una vez frente a sus enemigos hace sonar su cuerno de guerra *devadatta* invitando al combate (MBh 3(35)166.10). En cambio, Bhīma, una vez llega al jardín de Kubera donde están las plantas, habla con los *rākṣasas*. Estos le dicen que la entrada está vedada para mortales y que las flores pertenecen a Kubera, por lo que no las puede reclamar, y le preguntan si pretende tomarlas por la fuerza. ¿Cómo es que se llama a sí mismo hermano del rey Dharma? A ello Bhīma contesta:

“For Kings do not beg, that is the eternal Law: and I do not want to abandon in any measure the Law of the baron” (MBh 3(33)152).

Bhīma no se equivoca; ésa efectivamente es la ley de los guerreros, ellos obtienen lo que desean a través de su fuerza. Pero como ya se ha señalado, dentro de esta potestad hay acciones consideradas justas, las que actúan de acuerdo al orden, e injustas, las que lo ignoran. Recordemos que esta acción había sido desencadenada por el capricho de Draupadī. Con lo que vemos que mientras Arjuna sigue un cauce de acción según los términos de la guerra “justa”, Bhīma los ignora, y en virtud a la libertad del guerrero comete una acción violenta desmedida. En otras palabras, Bhīma hace un mal uso de su libertad e independencia.

En tercer lugar, el resultado de las acciones de los hermanos es bien distinto. Ya se señaló cómo las de Bhīma desencadenan prodigios funestos y cómo Yudhiṣṭhira lo

crítica y recrimina. Los resultados de Arjuna son diametralmente opuestos: aunque se podría considerar que él también se ha excedido al acometer la segunda proeza que nadie le solicitó, no vemos ni una sola recriminación. A su regreso al mundo de Indra es felicitado y sus acciones celebradas por los dioses como imposibles de llevar a cabo para *devas* y *asuras* (MBh 3(35)170.65). Es decir, tras sus hazañas, lejos de ser recriminado, es instituido como un gran héroe. Al margen de eso cabe pensar que en tanto que son *regalos al guru*, estas hazañas son una confirmación necesaria de que su iniciación (a la que antes nos referimos) y la enseñanza que va seguida de ella, han sido efectivas, y en Arjuna se ha producido un cambio cualitativo pasando a ser un genuino héroe capaz de hazañas sobrehumanas. En cambio, las de Bhīma son, como ya vimos, fruto de un “capricho”, esto es, en otros términos, motivadas “por sí mismas”; es decir, una referencia a la independencia y propia voluntad del guerrero mal aplicadas.

Dos cuestiones restan por referir de estos episodios y acaban por confirmar todo lo dicho hasta ahora. La primera, es que el díptico entre la narración de los hechos de Bhīma y los de Arjuna (y su regreso al mundo) es una conversación entre Kubera y Yudhiṣṭhira. En ella, tras señalar que Bhīma en realidad lo liberó de una maldición (cosa que como ya señalamos parece una auténtica excusa fijándonos en la actitud decididamente negativa en la que Kubera sale de su palacio (MBh 3(35)158.20)), dice algo sumamente significativo para esta comparación que nos ocupa. Se trata de una enumeración de los rasgos que debe poseer un buen *kṣatriya*. Y con ello añade:

Wicked is the resolve of those ill-spirited and deceptive men who act violently and want to be capable of anything (...) your fearless Bhīmasena knows of no Law, he is violent, feble-minded, and intransigent: instruct him, bull among men (MBh 3(35)159.9).

Como vemos en esta referencia, Bhīma aparece gráficamente caracterizando a la segunda función negativa. Este pasaje es una advertencia, una llamada a la segunda función a restringir su libertad (*ser capaz de todo*) dentro del ámbito de acción de la Ley, es decir, el orden. Pero además el dios añade:

Phalguna. Bhīmasena's junior, knows the the divisions of the facts of profit, he knows the distinctive features of all laws, he has become an expert in heaven. Every one of the perfections that rank highest in the worlds have been vested since birth in Dhananjaya, my son. Self restraint, bounty, strength, spirit, modesty, perseverance and utter authority, this virtues are vested in that mettlesome, boundlessly splendid man. Jiṣṇu never does act foolishly an act that is condemned, Pāṇḍava, nor do people recount to others any false saying of his (MBh 3(35)159. 15-20).

Y los elogios del dios siguen, pero con esto nos basta para indicar lo que queremos señalar. Sí existe un paradigma de advertencia de lo que el guerrero *no debe ser*, y éste es encarnado por Bhīma. Es posible también que exista el ejemplo de lo contrario, el modelo por excelencia de lo que un guerrero debe ser, el héroe perfecto; y lo que sostenemos aquí es que a este modelo es al que responde Arjuna.

La segunda cuestión que debíamos referir de este episodio reafirma esto. Después de que Arjuna relata sus hazañas a sus hermanos, estos le piden que les enseñe las armas celestiales (MBh 3(35)171.15). El guerrero se predispone a ello, pero entonces la tierra tiembla y aparecen las huestes celestiales y Nārada, que le indica que esas armas sólo deben ser utilizadas en situaciones de guerra, pues pueden destruir la tierra (MBh 3(35)172). Pero, esto es lo interesante, en esas circunstancias las armas pueden traer la felicidad. Este pasaje es de una significación tremenda: se trata de una expresión directa de la teología de la segunda función. La guerra, sus instrumentos y sus

actores, son negativos por naturaleza, y sólo en las circunstancias propicias, cuando siguen el correcto curso de acción, son positivas y pueden traer la felicidad. En otras palabras: cuando la segunda función actúa de acuerdo con las otras dos, por el bien mayor, la protección de éstas, trae la felicidad. Pues bien las armas que podrían traer esta felicidad, al seguir el curso positivo de acción, son las de Arjuna. Con ello creemos que su papel de modelo de guerrero positivo por excelencia aparece aquí reafirmado, al ser él el encargado de llevar a cabo ese correcto uso de la fuerza.

2.4. Karṇa y Arjuna

Hasta ahora los apartados anteriores nos han servido para ver cómo Arjuna encarnaba un modelo de la segunda función y, a través de la comparación con Bhīma, cómo dentro de la segunda función se situaba en el polo positivo como modelo ejemplar de buen guerrero. Sin embargo, también hemos reclamado para Arjuna el rasgo de *mejor* guerrero; a este respecto hemos ido demostrando en los apartados anteriores cómo destacaba sustancialmente con respecto a los otros personajes del libro, pero una tercera comparación lo hará mucho más evidente. Esta comparación es con Karṇa, que por lo demás, en un estudio sobre Arjuna consideramos que no debía faltar, en tanto que podría ser considerado como antagonista de nuestro héroe.

¿Por qué motivo podría Karṇa ilustrar el carácter de excelencia de Arjuna? Son varias las razones que contestan a esta pregunta. En primer lugar, Karṇa es el mayor de todos los Pāṇḍava, pues recuérdese que aunque sea un hijo pre-matrimonial de Kuntī (MBh 3(43)290-293), como Kṛṣṇa señala en el libro quinto, la ley dicta que él sería igualmente hijo de Pāṇḍu (MBh 5(55)138); por tanto, Karṇa es el mayor de los hermanos, y con ello, el legítimo rey, aunque por su “subversión” al orden representada en su filiación a los Kaurava él mismo se aparta de sus hermanos y del trono que le pertenecería.

En segundo lugar, como sus hermanos es hijo de un dios: Sūrya, el sol, lo que lo convierte en un tipo de héroe bien definido, el héroe solar. Él ha nacido con todas las cualidades de un guerrero invencible, en tanto que desde su mismo nacimiento llevaba unos pendientes de ambrosia (*amṛta*) que lo hacían imbatible (MBh 3(43)284.1-20.)⁴². Y así mismo reunía todos los rasgos distintivos de un héroe/dios solar: maestría con el arco, “brillantez”, hermosura, etcétera (MBh 1(8)126). Es con toda probabilidad el hermano en el que su ascendencia divina es más patente.

En tercer lugar, Karṇa es reconocido por él mismo, así como por Duryodhana y su partido, como el mejor guerrero (MBh 5(53)57.15). Prueba de ello es cómo en el libro quinto, después de que Bhīma narre a todos la historia de Ambā, cuando Duryodhana pregunta a sus campeones en cuánto tiempo podrían derrotar el ejército enemigo, Karṇa será el que dé la fecha límite más baja: cinco días (MBh 5(60)194.20).

Pues bien, el hecho de que a pesar de todos estos rasgos, Arjuna acabe superando sustancialmente a Karṇa, nos da un buen ejemplo de cómo la maestría de Phalguna y su poder superan con creces a los de los demás guerreros. Pero esto no siempre fue así; si examinamos la carrera de ambos, veremos cómo la impresión que suscita es que Arjuna excede en calidad a Karṇa.

⁴² Pendientes que Indra tendrá buen cuidado de intercambiarle en beneficio de su hijo Arjuna. A cambio Karṇa obtendrá una lanza que nunca yerra el blanco pero que solo podrá lanzar una vez. Creemos que esta cuestión podría tener reminiscencias en el duelo entre Aquiles y Héctor, y la lanza que Atenea en forma de Deífobo no devuelve al troyano. Con lo que la diosa de ojos glaucos aparecería aquí de nuevo como patrona de la segunda función.

Su primer enfrentamiento, aunque no pasa de lo verbal, ocurre en el libro primero, durante la exhibición de dotes guerreras de los príncipes preparada por Droṇa en la que destaca Arjuna. Precisamente durante el turno de éste, mientras dejaba impresionados a los espectadores, aparece Karṇa, que lo reta. Aquí se produce una bellísima “falacia patética”⁴³ donde el enfrentamiento entre ambos presenta unos ecos cósmicos, al disponerse del lado de uno el sol radiante y del otro las nubes centelleantes de tormenta (MBh 1(8)126). Esta escena es de un gran dramatismo, pues en ella se manifiesta la irreconciliable enemistad de ambos hermanastros: quizás traduciendo el episodio en que Indra tuvo que enfrentarse a Sūrya (RV 1.175.4), o teniendo en cuenta el sentido escatológico del *Mahābhārata*, una subversión del sol al final de los tiempos que el representante de la segunda función en calidad de protector del orden debe corregir. En cualquier caso, lo que nos interesa de este pasaje es la impresión de Yudhiṣṭhira de que “ningún arquero en la tierra era igual a Karṇa”. Contrastando así su opinión con la del maestro Droṇa.

En cualquier caso, desde este punto inicial de sus respectivas carreras heroicas, podría decirse que ambos parten igualados, o con una ligera ventaja de Karṇa, según Yudhiṣṭhira. Pero a partir de aquí siguen caminos divergentes: Arjuna no dejará de acometer proezas, y en cambio de Karṇa el poema no recogerá ni una sola, cosa que tampoco sería de extrañar, sino fuera porque en el libro cuarto se le reprochará a éste que se tiene en demasiada estima para no haber llevado a cabo ninguna hazaña (MBh 4(47)45.1). Acaso quizás en el momento que entra en la órbita de Duryodhana (MBh 1(8)126), este guerrero se acomoda. De ello se desprendería que, detentando ambos unas cualidades excelentes para el combate, la diferencia que se establece es que Arjuna se dedica a ellas, mientras Karṇa no las entrena. En otras palabras, el que llevaría un curso de acción que respondería a la segunda función, con las subsecuentes promociones heroicas, sería Arjuna; Karṇa se queda estancado. Esto es importante, pues nos lleva a pensar que quizás Arjuna de manera muy consciente quisiera convertirse en el mejor guerrero, sin nadie que lo igualase. A esto podría responder el episodio de infancia en el que, recordando a Droṇa que le prometió que haría de él el mejor arquero (MBh 1(7)123.25), le pide que intervenga con el joven Niṣāda que entrena en solitario en los bosques con una escultura del *brahman* como mentor. El resultado será que Droṇa solicitará como *regalo al guru* que el chico se corte el dedo, haciendo así que pierda sus aptitudes (MBh 1(7)123.35-40).

De ser lo anterior cierto, de ello podríamos extraer una nota importante del perfil de Arjuna: una auténtica vocación guerrera que desarrollará premeditadamente. Los demás héroes pueden tener aptitudes más o menos excelentes, pero de entre todos ellos incluyendo a Karṇa, el único que las ejercitaría sería Arjuna. De Karṇa no volvemos a tener noticias hasta la *elección matrimonial* de Draupadī, donde se produce un enfrentamiento entre ambos (MBh 1(12)181). Aunque Karṇa se retira del duelo, la impresión que suscita este episodio es que el poder de ambos está en tablas, pues aunque Arjuna lo insta a luchar, hay que tener en cuenta que va bajo el disfraz de un *brahman* y se debe tener en cuenta la debilidad de Karṇa hacia los sacerdotes (MBh 3(43)284) y el tabú que impide dar muerte a uno. En cualquier caso, el enfrentamiento se resuelve con la retirada de Karṇa sin que ninguno de los dos haya vencido al otro.

Sin embargo, conforme avanza la narración las carreras de los dos van divergiendo más y más. En el libro dos encontramos a Arjuna ocupado en numerosas conquistas, mientras que Karṇa sólo aparece como consejero de Duryodhana junto con Śakuni y otros personajes “perversos”. Su cauce de acción es claramente negativo,

⁴³ En el sentido de John Ruskin, según el cual el estado atmosférico estaría reflejando los sentimientos y emociones de los personajes

apartado del respeto y la nobleza (MBh 2(27)61.25-40), como se ve durante sus intervenciones en el juego de dados mientras Duḥśāsana trata de violar a Draupadī. No volveremos a encontrarlo en otra acción bélica, que se supone que con sus aptitudes le serían las propias, hasta el libro tercero. En ese mismo libro encontramos otra comparativa muy significativa entre los dos personajes: cuando Karṇa, acompañando a Duryodhana, va con el ejército a observar la lamentable situación de los Pāṇḍava, se produce el enfrentamiento con los *gandharva* (MBh 3(39)230.-231), que a instancias de Indra defienden a los hermanos. De entre los Kauravas el único que hace frente a estos seres es Karṇa, con lo que aparece nuevamente caracterizado como el mejor guerrero de entre su grupo, pero por grande que sea su habilidad finalmente se ve obligado a retirarse. Cuando los Pāṇḍava se enteran de la situación a instancias de Yudhiṣṭhira se preparan para salvar a los Kaurava (MBh 3(39)232), y el principal actor de esta acción es Arjuna, recién llegado del mundo de Indra (MBh 3(39)234). Como ya señalamos, en este punto encontramos a un Arjuna que a través del ejercicio de sus habilidades, las proezas cometidas, y la experiencia iniciática sufrida se ha convertido en un héroe maduro y consciente de su poder. De hecho, encontramos en este sentido un pasaje significativo: “Arjuna, orgulloso de su destreza (...)” (MBh 3(39)234.7). Y parece que no es para menos, pues el término seleccionado por Van Buitenen para caracterizar cómo Arjuna mata a los *gandharvas* es *butchered*. Lo que encontramos en este episodio es efectivamente a un Arjuna orgulloso de su poder y su fuerza, capaz de acometer cualquier empresa, mientras que por el otro lado Karṇa, por excelentes que sean sus aptitudes, se ve obligado a huir.

Tras este episodio, cuando Duryodhana por la vergüenza sufrida decide acabar con su vida, encontramos el pasaje en el que los *asura* le informan de que están con su partido en la futura guerra (MBh 3(39)240). Lo que nos interesa de esto es que los *asura* le confían al Kaurava que Karṇa será el encargado de eliminar a Arjuna en esa guerra que está por venir. El dato es interesante pues, en primer lugar, hace lícita esta comparación que nos ocupa, y en segundo lugar sigue poniendo a Karṇa a la misma altura que Arjuna, a pesar de que el segundo haya tenido éxito en una empresa de la que el primero tuvo que huir.

Pero ya en el libro cuarto las diferencias entre ellos son abiertamente sustanciales. Lo vemos en el pasaje al que nos referimos al comienzo, en el que Arjuna deberá proteger él solo los ganados de Virāta frente a todos los Kaurava, entre ellos por supuesto Karṇa. Al comienzo del enfrentamiento Karṇa, confiado en su fuerza, dice que él no es en ningún modo inferior a Arjuna y que ese mismo día lo vencerá⁴⁴ (MBh 4(47)55), a pesar del temor y advertencias de los otros Kaurava (en especial Bhīṣma, Droṇa y Kṛpa). Cuando ya están frente a frente, se produce un enfrentamiento verbal entre ellos donde ambos se muestran seguros de poder vencer al otro, y donde se entrevé el rencor que se arrastran y sus posiciones irreconciliables. Pero en cambio el combate ocupa bien poco, no hay giros ni contraataques, Arjuna destruye uno por uno todos los elementos bélicos de Karṇa (sus tropas, armas, carro, armadura, etcétera) y acaba produciéndole una herida que lo deja inconsciente y los obliga a retirarse.

En este punto de la narración, Arjuna ya está claramente por encima de Karṇa, se ve confirmada la entrega con la que Arjuna se ha ejercitado y la autoconfianza que muestra desde su regreso del mundo de Indra. En este punto Arjuna *ya* es un héroe, mientras que Karṇa, aunque constantemente se aplica ese calificativo y adopta ese rol, no ha llevado a cabo ninguna proeza ni por tanto asumido alguna de las promociones

⁴⁴ Interesante el paralelismo que permite establecer estas declaraciones de Karṇa con las palabras de Héctor, en las que afirma que el vencerá al mejor de los aqueos. El resultado como ya sabemos es que éste será vencido por Aquiles (Nagy 1979: 28).

que Arjuna sí ha podido reclamar. Prueba de ello es que, a partir de este momento, siempre que Karṇa hable de su superioridad, otro personaje, especialmente Bhīṣma, (lo cual es significativo por su edad y sabiduría), le recriminará que no es nadie para hablar y, lo más interesante, que no es rival para Arjuna. Un buen ejemplo lo tenemos en el libro quinto: después de que Karṇa afirme poder acabar la guerra en cinco días, el anciano guerrero le señala que eso será si antes no se topa con Arjuna⁴⁵ (MBh 5(60)194.20).

Con ello lo que vemos es que de entre los dos personajes que el *Mahābhārata* nos ha presentado como arqueros excelentes, los más destacados y aventajados guerreros y las respectivas puntas de lanza de sus facciones, Arjuna se ha destacado por encima de Karṇa, y al haber superado ese listón se instituye como personaje más poderoso de la epopeya. Este hecho halla su confirmación en los libros posteriores que se ocupan de la batalla, donde en su enfrentamiento definitivo finalmente dará muerte a Karṇa, presidiendo la escena otra hermosísima “falacia patética” que nos recuerda a su primer enfrentamiento, pero, a diferencia de aquella, en esta el sol es un sol poniente.

2.5. Arjuna, el guerrero

Como ya hemos dicho, en esta sección pretendíamos ver qué tipo de personaje era Arjuna y, si podíamos entenderlo dentro de la segunda función, de qué manera debía ser. Para ello hemos recurrido a una serie de comparaciones con otros personajes de la epopeya, pero también a la remisión a temas ideológicos indoeuropeos que nos pudieran demostrar la filiación con la segunda función.

Recapitulando estas cuestiones: en primer lugar, hemos constatado la presencia en la biografía de Arjuna de una serie de temas manifiestos en otros personajes de mitología indoeuropea, así como de atributos y potestades de la segunda función. Además, a través de los paralelismos con Indra se ha podido constatar que en muchos sentidos, pero sobre todo en el más esencial, la defensa o protección del orden, Arjuna actúa como una transposición de su padre divino. Atendiendo a todo ello, hemos podido constatar que Arjuna es un representante de la segunda función y debe adscribirse a ella por su comportamiento en el relato.

En segundo lugar, a través de las divergencias que presenta en su comportamiento y forma de actuar con respecto a Indra, y la comparativa con otro personaje de la segunda función, Bhīṣma, se puede observar cuáles son sus rasgos propios. Hemos visto que, frente a una serie de características poco deseables de los guerreros que personificarían algunas leyendas de Indra y la figura de Bhīṣma, Arjuna en cambio reúne los rasgos más deseables y positivos. Mientras los primeros se instituirían como advertencias de qué *no* debe hacer un guerrero, Arjuna sería un modelo ejemplar de qué debe *ser* el ideal de guerrero: noble, modesto, altruista, dispuesto siempre para ejecutar su deber y fiel a éste.

En tercer lugar, el desarrollo de sus caracterizaciones y acciones a través del relato, junto la comparativa con Karṇa, nos han permitido constatar cómo de entre todos los guerreros del *Mahābhārata* Arjuna es el mejor. Hemos visto cómo es constantemente caracterizado como excelente, soberanamente poderoso y sin igual. Y hemos visto cómo el único personaje que le es igualado en el relato, Karṇa, es superado

⁴⁵ Que por cierto afirma poder acabar la batalla *en un abrir y cerrar de ojos*. Y explica por qué son sus armas divinas, pero como no es apropiado utilizarlas contra hombres corrientes, lucharán honorablemente (MBh 5(60)195.). Otra muestra más de la contingencia y sentido del honor de Arjuna como representante de la segunda función positiva

por Arjuna a través de su entrega y vocación, es decir, las características que lo convierten en un guerrero positivo.

En conclusión, Arjuna aparece en el relato como el modelo del guerrero perfecto. Es un ejemplo de cuál es el cauce de acción que un personaje de la segunda función debería seguir, cómo se debe comportar, qué debe creer y qué no, y qué objetivos debe lograr. En otras palabras, Arjuna es un héroe, el ideal de héroe por excelencia.

3. ASCENSOS FUNCIONALES: ARJUNA

Tras haber examinado cómo Arjuna se adhería a un tipo de la segunda función, ver de qué tipo se trata, y a través de este análisis haber constatado que es el paradigma de héroe por excelencia. Es hora ya de aproximarse a esos rasgos llamativos, relacionados con un acercamiento a la órbita de lo mágico o sagrado, que posee este guerrero. En este apartado expondremos cuáles son estos rasgos, y tras enumerarlos, trataremos de ver si responden a algún punto de la cosmovisión trifuncional indoeuropea.

3.1. Los medios de acción de Arjuna

En este apartado trataremos de examinar qué acciones de Arjuna se desmarcan de los cauces de actuación propios de un guerrero, aproximándose más a la órbita de lo mágico. Esta cuestión no es gratuita, piénsese que la segunda función se caracteriza por ser la fuerza protectora, y sus medios de acción son directos y físicos, la magia implica otro tipo de características muy diferentes: es sutil y exige un profundo conocimiento por parte de su agente, por lo que es un acto propio de *brahmanes* o *kavya*. Ergo, personajes de la primera función. Examinemos con cuidado si Arjuna da muestras de este tipo de acciones y veamos en qué sentido pueden ser leídas.

3.1.1. Magia

Al comienzo del libro cuarto, cuando los hermanos deciden los disfraces que adoptaran durante el año de incógnito en la corte de Virāta, Arjuna toma la decisión de disfrazarse de eunuco. El guerrero anuncia que se adornara con joyas, enseñará danza y canto a las mujeres, y divertirá a todo el mundo con sus cantos. Lo que a nosotros nos interesa es que en la traducción leemos que Arjuna dice “thus, Kaunteya, cover myself, by sheer wizardry” (MBh 4(45)2.25).

De ser esto literal lo que tendríamos es que Arjuna adoptaría su disfraz en virtud a una capacidad mágica. En primer lugar lo que tenemos que notar de esto es que se trata de algo que no tiene nada que ver con los medios de acción de los guerreros. Aunque al comienzo hablamos de guerreros disfrazados de mujeres, esto son disfraces, mascaradas, no trabajos de magia. Porr, se disfrazaba de novia, efectivamente, pero no a través de unas dotes mágicas de las que además, y esto es lo importante, carece. El dios germánico de la segunda función, no puede realizar magia porque no posee ese conocimiento, es tan sencillo como que él no conoce los medios mágicos. Sí los conocen en cambio otros dioses que para disfrazarse lo hacen a través de su poder de ilusionistas como son Loki y Odínn⁴⁶. Pero volviendo a Arjuna, lo que vemos aquí es que él sí posee un conocimiento que mediante magia puede proveerlo de un disfraz del mismo modo que el dios germánico tuerto tiene la capacidad ilusionista de adoptar formas.

Esto es una cuestión importante: Arjuna, en tanto que miembro de la casta *kṣatriya* y representante de la segunda función. No debería tener ningún conocimiento mágico por el simple hecho de que no son sus medios de acción propios. La magia implica un profundo conocimiento de la naturaleza de las cosas, para poder alterarla, cambiarla o modificarla, esto se sale del marco de la función guerrera. Entra en cambio

⁴⁶ Sin embargo ha de notarse que el primero, Loki, no es tanto que adopte disfraces como que “cambia su naturaleza”, pues sus mascaradas se ven realizadas hasta las últimas consecuencias: como Yegua el puede parir. Solo Odínn adoptaría disfraces del tipo que aquí estamos hablando.

de lleno en el dominio de la primera función: en tanto que sus representantes son los concedores de la Ley, y la tradición son ellos los que poseen el conocimiento que permite realizar operaciones mágicas. Un buen ejemplo de cómo estos medios están vedados a la segunda función nos la da el rey mítico de la segunda función romano: Tulo Hostilio. Al final de sus días, al verse víctima de una enfermedad, este intentó llevar a cabo ciertos ritos caracterizados como supersticiones dado que estos se escapaban de su dominio, solo consiguió que Júpiter indignado lo fulminase (Tito Livio, I 31.5-8) Lo que vemos aquí es que al guerrero se le escapan los procedimientos mágicos sagrados, por lo que caen dentro del ámbito de la superstición⁴⁷ al desconocer los medios mágicos que permiten llevar a cabo estas actividades. De este ejemplo se desprende lo curioso y significativo que un representante de la segunda función pueda llevar a cabo acciones mágicas, propias además dioses de la primera función (como Odín), de forma efectiva.

Pero las capacidades mágicas de Arjuna no solo se mencionan en este pasaje, a lo largo de los libros encontramos otros ejemplos. En el libro tercero encontramos que Yudhiṣṭhira puede enseñar a Arjuna un hechizo⁴⁸ que a su vez el aprendió de Vyāsa (MBh 3(31)38.10-15) y lo que nos interesa aquí que Arjuna es capaz de llevarlo a cabo a través de las austeridades que emprenderá para poder acceder al mundo de Indra. Y en el libro quinto encontramos otro pasaje significativo presenciado por Saṃjaya:

The Terrifier(...) wishing to try out his spells has yoked his divine chariot, illumining all quarters. We have seen him girt, like a monsoon cloud bright with lightning, and, reflecting on his spells he told me joyfully "Behold this portent, we shall triumph Saṃjaya (MBh 5(53)55.5).

De este fragmento se desprende que Arjuna tiene efectivamente, la potestad de realizar hechizos, que además estos son caracterizados como portentos. Estos portentos tienen tintes atmosféricos, lo cual nos remitiría al mismo Indra con lo que la atribución sería a la segunda función. Pero esto no puede ser así, las acciones de tipo atmosférico de Indra son físicas, el arroja el rayo, no lo invoca. Aquí Arjuna ha realizado una "manifestación" de tipo atmosférico, es decir, una invocación a través de hechizos que es descrita como un portentoso. Esa calificación hace que la acción de Arjuna se salga del marco de lo "natural", rebasándolo se enmarcaría dentro de lo sobrenatural. Y además es desencadenado por el arquero como un hechizo, es decir a través de su conocimiento del funcionamiento del orden y las fórmulas o resortes que permiten manipularlo. Este tipo de actos capaces de alterar la realidad inmediata nos remiten al dominio de las ilusiones denominado *māyā*, y son los propios de un mago o hechicero, es decir potestades propias del *brahman* o el *kavya* por estar fundamentadas en el conocimiento, no en el poder físico propio de un personaje de la segunda función.

Este pasaje nos remite a que Arjuna puede desatar fuerzas sobrenaturales, mágicas, y parece indicar que se puede valer de este poder en batalla. Y efectivamente podemos encontrar esto en el libro tercero cuando lleva a cabo, como *regalo al guru* para Indra, la masacre de los *Nivātakavacas* (MBh 3(35)166-169). En este combate, Arjuna lleva a cabo proezas guerreras que le son propias, tales como retener a los *asura* con sus flechas, o destruir las armas y proyectiles de estos. Este tipo de acciones no son extrañas a lo que hemos examinado hasta ahora, reflejan su habilidad con el

⁴⁷ Con el matiz de "contrario a la religión" que implicaba para los romanos, en tanto que no efectuaba los ritos con arreglo a la tradición y a la *pietas*, por desconocimiento.

⁴⁸ El dominio de Yudhiṣṭhira sobre la magia no debe resultarnos extraño, piénsese que dentro de la repartición trifuncional de los Pāṇḍava el representa a la primera función.

arco, y su maestría con las armas. Es lo que cabe esperar del guerrero por excelencia, que a través de su poder en batalla pueda ser capaz de acometer cualquier gesta por complicada que sea como destruir una lluvia de piedras arrojadas sobre él (MBh 3(35)168.1-5). Pero aparte de este tipo de acciones también podemos leer otras, por ejemplo: cuando esta rodeado de *dānavas*, para liberarse del cerco se nos dice que les disparó flechas “encantadas con el arma de Brāhma” (MBh 3(35)167.15-20). Esto quiere decir que puede utilizar armas encantadas, no resulta extraño a lo que antes expusimos: las armas del héroe deben ser significativas y especiales de algún modo. El que sus proyectiles estén encantados lo ratifica. Pero ¿Y si el encantamiento fuera realizado por el propio Arjuna? Esto implicaría que: primero, conoce fórmulas mágicas; segundo, puede aplicarlas a voluntad en sus armas. Esto tampoco sería extraño otros, personajes también poseen este proyectil y pueden utilizarlo. Pero si nos fijamos en qué personajes son, un dato curioso salta a la vista: se tratan de Droṇa, Rāma, y Bhīṣma. Dos de ellos son *brahmanes*, su rasgo extraño es que luchan, no que conozcan encantamientos lo que les es propio. Y el tercero Bhīṣma, es ciertamente un personaje dotado de varios rasgos sobrenaturales como es vivir mientras a él le plazca, ser uno de los *vāsus* e hijo del Ganges, etcétera. Y en cambio en otros personajes guerreros como Karṇa, no encontramos que puedan usar este tipo de proyectiles encantados mágicamente (sí otros que también poseen rasgos especiales). De ser esto cierto tendríamos que en el *Mahābhārata*, un tipo de guerreros con estrechas asociaciones a lo sagrado o la primera función podrían desatar ataques mágicos propios de esta función.

Lo anterior queda reafirmado si continuamos leyendo el episodio. Pues en él dan comienzo por parte de los *asura* una serie de ataques mágicos: llenan el espacio de agua, hacen que la oscuridad lo envuelva todo, etcétera (MBH 3(35)168.1-5). Lo que nos interesa es que a estos ataques Arjuna responderá con una serie de proyectiles mágicos que disipan o contrarrestan los efectos. Hay que tener en cuenta que Arjuna efectivamente lanza flechas capaces de realizar efectos sobrenaturales, pero estas son las armas que adquirió en el cielo, por lo tanto la acción sería, como la de Indra arrojando el rayo, una propia de la segunda función. Pero en cambio si Arjuna fuera el que conociera los encantamientos, y las fórmulas capaces de “crear” esos efectos, estaríamos entonces ante un duelo mágico. Y un pasaje precisamente parece dar la razón a que es Arjuna quien realiza los hechizos sobre las armas:

“I spoke charms over the Gāṇḍīva and turning to the immovable wall around me began shooting sharp iron arrows that had the impact of thunderbolts” (MBh 3(35)169.15).

Como vemos en este pasaje es Arjuna quien pronuncia los encantamientos que dotan a las armas de sus cualidades sobrenaturales, en este caso convertir flechas en el arma de Indra. De ello se deduce que el guerrero tiene el conocimiento de las fórmulas mágicas y la capacidad de llevarlas a cabo con sus correspondientes efectos sobrenaturales. Algo parecido encontramos en el libro primero, durante el episodio del bosque ardiendo, cuando Arjuna se enfrenta a Indra, este descarga sobre el agua desde las nubes, y se dice que:

“to counter him, Arjuna, who know his defenses cast a spell on his great vāyavya missile ...” (MBh 1(19)218.15).

El proyectil seca el torrente enviado por Indra, con lo que vemos también aquí como Arjuna da muestras de que puede utilizar hechizos y sabe como hacerlo con la finalidad de contrarrestar a un enemigo

Atendiendo a lo anterior efectivamente estaríamos ante duelos mágicos, pero esta afirmación exige un matiz. Arjuna, posee la capacidad de realizar magia, como hemos visto sobre sus proyectiles, pero su cauce de actuación sigue siendo el de la segunda función: la lucha. Lo que se desprende de esto es que estaríamos ante un personaje guerrero con una capacidad propia de la primera que pone al servicio de la segunda función. Por tanto debemos buscar si podemos hallar más ejemplos de rasgos similares en Arjuna.

3.1.2 Clarividencia

I myself know well the shape of the future,
And undistracted I look with my mind-
My ancient vision is unimpaired
The Dhārtarāṣṭras will die in this war.
(MBh 5(53)47.95.)

Estas palabras son pronunciadas por Arjuna ante Saṁjaya como mensaje para los Kurus. En los versos leemos como el Pāṇḍava ofrece a sus enemigos un vaticinio de que les depara el futuro. Hasta aquí no es raro, numerosos personajes han ofrecido una predicción similar a lo largo de los cinco primeros libros, todos con las mismas consecuencias. Lo curioso es que todos ellos son o bien personajes adscritos a la primera función como Vidura (MBh 3(29)5.9) (transposición en la épica de Aryaman) o los numerosos *brahmanes* que desfilan por el libro tercero (como Lomaśana en MBh 3(32)46) o bien dioses. Los personajes de la segunda función como Bhīma se limitan a jurar y prometer que en la guerra causaran tal o cual estrago entre los enemigos (MBh 2(27)61.45). Incluso Kṛṣṇa aunque hace algunas referencias a la futura guerra no lo hará en forma de predicciones.

Comparado con estos ejemplos, la predicción de Arjuna es diferente por varios motivos: el primero afirma que él conoce bien que depara el futuro, esto puede ser tan solo una mera licencia poética, pero le da un carácter categórico de la que otras carecen (salvo la de Dhṛṣṭadyumna en MBh 3(31)13.129 pero esta es de una índole muy diferente, se trata de una conjetura). Pero en segundo lugar vemos que señala que mira con su “mente”, esto lo hace significativo, pues otro tipo de predicciones estaban más bien amparadas en el buen juicio de un personaje, como Vidura, o en la observación de presagios funestos. En este caso lo que tenemos es que ha sido realizada a través de un rasgo propio, sin mediar reflexión sobre sucesos o agentes externos (como podría ser su propia maestría en armas sin igual, o el carácter rastreador de Duryodhana) Lo cual vendría reafirmado por la siguiente afirmación: que su antigua visión no tiene igual.

Atendiendo a lo anterior, lo que tenemos aquí es al guerrero Arjuna haciendo una afirmación propia de un *brahman*: un vaticinio. Basado además en las características propias de este tipo de personajes, la clarividencia. De nuevo tenemos un rasgo anómalo para un personaje de la segunda función. No en vano los miembros de esta función, fuera cual fuera la sociedad indoeuropea de la que hablemos, se hacían acompañar a la batalla de sacerdotes que, entre otras cosas, presagiaran el futuro de la contienda. La suerte de una batalla es un asunto altamente concerniente a la segunda función, sin embargo, aparte del alistamiento de dioses favorables a un resultado positivo de la misma, como Indra, era necesario contar con otras “ventajas”: como el conocimiento del momento propicio en el que atacar, o alinear a los dioses enemigos en el favor de uno mismo. Este tipo de cuestiones, por mucho que concernieran a los guerreros, se escapaban por entero de sus capacidades, pertenecen al dominio del sacerdocio y la magia, pues ellos son los que en virtud de su conocimiento y especial

relación con lo sagrado, podían aportar las fórmulas y rituales necesarios para lograr estos fines.

La pregunta que se nos plantea aquí es por tanto porque Arjuna, representante de la segunda función por excelencia, goza de un rasgo, la clarividencia, que es dominio de los personajes de la primera función. El propio texto del *Mahābhārata* nos ofrece una respuesta a esto: que Arjuna es la reencarnación del *antiguo vidente* Nara (MBh 3(31)13.40 o 5(54)94.40-45). En tanto que en otra vida, este personaje fue un legendario asceta que con sus austeridades logro un poder sin igual, no es raro que en su actual encarnación se reflejen algunos rasgos propios de uno de esos míticos *brahmanes* que alcanzaron un esplendor sin igual. Sin embargo tal respuesta plantea un problema para nosotros: la explicación de que Arjuna es la reencarnación de Nara, es una clara influencia del hinduismo. Sobre ella pesa toda la filosofía *dvaipayana* o visnuita según la cual Viṣṇu sería una de las manifestaciones del *brahman* (la superior) que como único “absoluto”, tenía que poner en el *Mahābhārata* al héroe principal bajo esta interpretación. Nara hace dúptico con Nārāyaṇa, que no es otro que Kṛṣṇa-Viṣṇu, y en numerosas ocasiones se nos dice que Arjuna y Kṛṣṇa son el mismo ser (MBh 3(31)13.40). Todo ello refleja el peso que las ideas hinduistas tuvieron sobre la elaboración del texto. Pero como ya señalamos, bajo esta ideología hinduista corren toda una serie de creencias populares para-védicas de herencia indoeuropea que son las que tratamos de rastrear en este trabajo. Por tanto la explicación de que Arjuna goza de clarividencia por ser la reencarnación de Nara, no es válida para nosotros en tanto que es una re-codificación o re-mitologización hinduista. La pregunta que debemos plantear entonces es: ¿Puede ser la clarividencia de Arjuna un rasgo de herencia indoeuropea, o por el contrario es un añadido de ideología hinduista?

Creemos que existen motivos por los que se puede responder que este rasgo traduce una herencia indoeuropea. El primero de ellos lo encontramos en el hecho de que Arjuna en varias ocasiones a lo largo del libro se le garantiza una “segunda visión”, o “visión-mágica” que aquí hemos optado por denominar clarividencia. Ciertamente esta visión es poseída por otros personajes, la inmensa mayoría *brahmanes* legendarios, con lo que estaría asociada a los personajes a los que es propia. Pero también es concedida a otros personajes, la diferencia entre estos y Arjuna, es que son concesiones colectivas, justificadas por la trama, en el caso de Arjuna se trata siempre de forma individual y se enfatiza su carácter excepcional. Un ejemplo de esto lo encontramos en la *Bhagavad Gīta*, con motivo de la revelación de la forma cósmica de Viṣṇu. Ahí se hace mucho hincapié en la excepcionalidad de que Arjuna reciba esta concesión y que solo él ha sido digna de obtenerla (BhG 11.8). Sin embargo este pasaje debe ser leído con toda claridad dentro del marco filosófico-especulativo propio del canto, lo que también nos desmarca del ámbito de un rasgo de herencia indoeuropea. Pero volviendo a los libros que nos ocupan, encontramos otro ejemplo de esto en el libro tercero, con la ya mencionada experiencia iniciática con Rudra. Aquí se nos dice:

“I (Rudra) shall give you eyesight, Wide-eyed, hero! You have been a seer before, now you shall defeat all your enemies, may they be celestial!” (MBh 3(31)40.50).

Este pasaje presenta algunos de los problemas que ya hemos señalado. Por un lado hace referencia a la encarnación anterior de Arjuna como Nara, y por otro lado la *vista* viene concedida por Śiva, otro dios de la *trimūrti* hinduista. Además en un sentido muy similar al ya mencionado de la *Bhagavad Gīta*. Pero por otro lado, se pueden alzar algunas objeciones para reclamar la herencia de este episodio, y por tanto también del

elemento de la “visión”, a un poso indoeuropeo. En primer lugar, está asociada a un complejo iniciático del que ya antes hablamos, cuya antigüedad parece clara atendiendo a los elementos que presenta. Pero más importante aún, las filiaciones que permitiría establecer (asesinato de Vṛtra a manos de Indra, muerte-renacimiento, promoción heroica, etcétera) parecen atestiguar o al menos sugerir que se trata de un episodio con los suficientes paralelismos dentro de la segunda función, como para asegurarnos esta relación. Atendiendo a esto, la presencia de Rudra-Śiva aquí no tiene por que ser un motivo hinduista o fruto de una re-codificación hinduista. Téngase en cuenta que Rudra, en su acepción védica, es un dios que, aunque posee vinculaciones con la tercera función, pertenece a la segunda (varias veces se menciona como padre los Maruts). Se trata de un dios de lo salvaje y lo indómito, estrechamente relacionado con los cruces de caminos, y en este episodio lo encontramos en su hábitat natural, disfrazado como hombre de la montaña (entendida como terreno caótico, fuera del orden). Además, el encarna las fuerzas caóticas y destructivas (es un *trickster*) indeseables pero necesarias y a veces apetecibles en situaciones de guerra, por ello es significativo que el sea el maestro de iniciaciones de Arjuna, que al “vencerlo” o pasar la experiencia, dominaría ese “carácter caótico” tan apropiado para un guerrero en la batalla que debe encarnar una fuerza destructiva. Atendiendo a todo esto, vemos como *tendría sentido* desde un punto de vista indoeuropeo que Rudra sea el agente de esta iniciación, y por tanto, los resultados de la misma, también le pueden ser atribuidos. En ese sentido se podría reclamar que el elemento de la “visión” concedida a Arjuna, pueda ser un motivo heredado, que debía estar presente en este episodio.

En segundo lugar, es significativo que tras padecer una experiencia iniciática (en la que además aparece simbolizado el elemento de muerte) Arjuna adquiera una nueva “visión” o expresado de otra manera: forma de ver las cosas. Recuérdese que toda iniciación supone un cambio ontológico del individuo, muere a un estado anterior y nace a uno nuevo (Eliade 1999: 226). Por ello no sería extraño que como resultado de esta experiencia, su percepción cambiara. En un tipo de iniciaciones muy distintas a las que aquí nos ocupan como son las chamánicas, la visión tras la experiencia es uno de los elementos más importantes (Eliade 199: 134). Por tanto cabe pensar que podría ser un elemento importante y necesario dentro del complejo simbólico de la iniciación aquí descrito, en tanto que lo “completaría”. Lo que nos interesa es que las iniciaciones de diversa índole no son extrañas dentro del hinduismo, una que muestra muy bien como reconvirtieron las escrituras védicas a la nueva filosofía es el rito de paso del *Upanayana*. Pero aquí estamos ante una genuina iniciación de tipo guerrero, fuera esta subsumida por la ideología hinduista o no, los elementos presentes en ella nos aseguran su filiación con una ideología propia de la segunda función. Por ello si la visión es un elemento que no se pudiera aislar de este complejo, puede pensarse que debió ser un elemento importante en este conjunto simbólico.

Pero pasemos a otro ejemplo, en el libro uno después de que Arjuna venza al rey *gandharva* Citratha, este en agradecimiento porque le perdone la vida le dice:

This is the magic vision which Manu gave to Soma, Soma to Viśvāvasu, and Viśvāvasu to me. When this magic is given by a guru to a coward, it vanishes. I have told you its provenance, now learn from me its power. Whatever one wants to see in all three worlds, that one can see with it, and one can see it in any way one wishes. This magic one can acquire if he stands for six months on the same foot. I myself shall bestow this magic upon you, as I have vowed. It is because if this magical knowledge, prince, that we are superior to men, and propelled by its power, we are not different from gods (MBh 1(11)158.40-45).

No queda claro en este pasaje si Arjuna rechaza o no este don, pero aun así es muy significativo para nosotros que pudiera serle concedido por lo que implica, analicemos por qué. En primer lugar, es un buen ejemplo por que no esta relacionado con la ideología hinduista: Arjuna acomete una proeza y de resultas a ella adquiere un don. Pero sobre todo es interesante por las significaciones que implican los diferentes rasgos que contiene. Comenzando por el hecho de que sea un *gandharva* el que desea transmitirle este don, ello ya tiene una especial significación. Los *gandharvas* son seres sobrenaturales, no necesariamente malvados, pero por su carácter altamente caótico, es preferible que se mantengan apartados de los humanos, de ahí que se produzca un acercamiento de esta a Arjuna es cuanto menos extraño, pero esto es una cuestión que ya examinaremos. En segundo lugar, se nos dice explícitamente que es una “magia” y un “conocimiento”. Tales cuestiones son interesantes, pues implica por encima de todo que es el poder de saber sobre las demás cosas lo que uno desea. Y efectivamente este poder esta muy vinculado a la magia, pues esta se asienta sobre el conocimiento de las leyes profundas que rigen las cosas⁴⁹. Tener un conocimiento superior, asegura tener un dominio superior, tal y como el *gandharva* afirma que les ocurre a ellos y a los dioses con respecto a los hombres. En tercer lugar, aquí tenemos que se trata de una forma de clarividencia de manera explícita y que esta es (o se trata de ser) impuesta sobre Arjuna, esto es lo que más nos interesa.

Abriamos este apartado con la posibilidad de que Arjuna detentara un dominio que le permitiera predecir o saber el futuro, y que este dominio se asentaba sobre una potestad propia de los *brahmanes* como es la clarividencia. Y nos preguntamos si era posible que este fuera un tema heredado de un poso indoeuropeo ya asociado con este guerrero. Creemos que la respuesta puede ser afirmativa basándonos en la insistencia con la que, exclusivamente a Arjuna, se le atribuye este dominio o aparece caracterizado con esta potestad. Ciertamente en ocasiones bajo una óptica hinduista, pero opinamos que ante este número de ejemplos, donde además, este elemento parece tener sentido en el conjunto y que dentro de una óptica indoeuropea no es descabellado. Podría ser que la visión mágica más que ser un inserto hinduista para justificar por qué Arjuna tiene determinadas aproximaciones o visiones sagradas, sea más bien un tema heredado que la ideología hinduista asimiló como pudo.

De ser cierto esto, la cuestión es muy significativa, pues como expusimos en un comienzo volveríamos, como con la magia, a tener a un personaje de la segunda función, con una característica propia de la primera: una visión sobrenatural. Esta cuestión es importante, pues explicaría por que Arjuna puede realizar operaciones mágicas. En tanto que él puede ver cosas desconocidas y alejadas, puede saberlas, el conocimiento de las causas profundas de una cosa, permite la operación mágica sobre ella. En tanto que se conoce qué leyes rigen algo, esas leyes pueden ser modificadas y cambiadas con los procedimientos apropiados. Esta es la función de los *brahmanes* y los *Kavya* y que fundamenta el sentido de los himnos mágicos del *Atharvaveda*. Y lo que tenemos aquí es que estos rasgos aparecen adscritos a Arjuna, como con la magia él los utiliza dentro de su marco funcional, la guerra. Ya sea dentro de una iniciación guerrera o en una predicción militar. Pero eso sigue sin negar el hecho de que aquí tenemos la usurpación de rasgos propios de la primera función por el representante de la segunda por excelencia.

Sin embargo estas apreciaciones siguen sin ser concluyentes para ello debemos seguir examinando el perfil de Arjuna en busca de rasgos que ratifiquen estas

⁴⁹ Muy bien reflejado en la mitología escandinava, en las aventuras de Odínn por conseguir ese conocimiento superior (Bernárdez 2002: 145).

apreciaciones, para ello examinemos una cuestión extraña que ya mencionamos: la relación con los *gandharvas*.

3.1.3. Los *gandharvas*

Acabamos de mencionar que rasgos alusivos a la magia y lo sagrado pueden ser encontrados en la relación de Arjuna con los *gandharvas*. Ésta es reiterada a lo largo de todos los libros, son tantos y tan numerosos los ejemplos en los que exclusivamente Arjuna tiene tratos especiales con ellos que no pueden ser menos que significativa.

Otro motivo por el que este contacto con los *gandharvas* es interesante es por el hecho de que, como ya señalamos, estos seres sobrenaturales aunque buenos, son tremendamente caóticos. Es por ello por lo que normalmente se prefiere evitar el contacto con ellos: los humanos por un lado y los *gandharvas*, con sus parejas naturales las Apsaras, por el otro. En muchos sentidos, estos seres son un paralelismo de los centauros griegos y este símil es bastante ilustrativo de su carácter. Como sus primos griegos son salvajes e indómitos, de pasiones muy fuertes y por ello dados al rencor. También son seres misteriosos y poseedores de conocimientos secretos, y esto es lo que nos interesa, los *gandharvas* más que los centauros están asociados a la magia y a la posesión de un conocimiento divino superior (y diferente) del de los humanos.

Por ello la relación de Arjuna con estos seres nos resulta interesante, máxime cuando ya hemos visto como en un pasaje del libro primero (MBh 1(11)158.40-45) uno de ellos, un rey, le trata de otorgar a Arjuna un don. Pero al margen de si se lo llega a dar o no, en señal de amistad sí le regala caballos⁵⁰, y más importante, le cuenta la historia de Vasishtha en forma de enseñanza directamente a él, al que se dirige como Tapatya⁵¹. Es decir que aquí ya vemos en cierto sentido a Arjuna recibiendo una enseñanza de uno de estos seres tan estrechamente asociados con lo mágico y lo sobrenatural.

Esto podría no ser significativo en caso de que no encontráramos más ejemplos, pero el hecho es que sí encontramos más y bastante significativos. En el libro tercero, con Arjuna en los mundos de Indra, recordemos que allí no solo adquirió las armas celestiales y las técnicas para usarlas, sino también danza y canto. Y el encargado de enseñarle esto no es otro que un *gandharva*:

Now learn how to dance and sing from Citrasena, Kaunteya, the celestial music that is unknown in the world of men. Acquire that art, Kaunteya, and it shall stand you in good stead!" The sacker of cities gave him Citrasena for a friend, and whenever they met the Pārtha enjoyed himself merrily. (MBh 3(32)45.5-10.)

Como vemos Arjuna tiene como maestro en esta materia a uno de los seres más apropiados: un *gandharva* que también son los cantores celestiales. En cualquier caso, lo que nos interesa es que Arjuna es discípulo de un *gandharva*. Y además de él aprende no solo canto y danza pues más adelante Arjuna dice:

"Viśvāvasu's son Citrasena became my friend, and he taught me the entire Lore of the Gandharvas" (MBh 3(35)164.55).

⁵⁰ Los caballos de los Gandharvas están altamente asociados a la magia y son considerados maravillosos y excelentes corredores, de ahí que el carro de Arjuna sea afamado por estar tirado por estos caballos. (MBh 5(53)5510-15.)

⁵¹ Refiriéndose a una de los antepasados de Arjuna: Tapatī

Así que como vemos también recibió enseñanzas versadas en la Tradición de los *gandharvas*. Parémonos un segundo a examinar este hecho pues es más significativo de lo que parece. Recordemos que en el contexto cultural donde se inserta el *Mahābhārata* la tradición tiene una importancia tremenda. No se trata solo de una recopilación de cuentos y saberes populares, estas enseñanzas ofrecen una genuina cosmovisión de una sacralidad que no puede ser puesta en duda (Rocher 1986: 104). De hecho recuérdese que el *Mahābhārata* en tanto que *Tradición* junto con la literatura puránica constituyen “el quinto veda”⁵². Este reconocimiento era asumido y entendido perfectamente por los redactores y transmisores de la epopeya, pero además traducen o recuerdan un motivo importante de herencia indoeuropea. La *Tradición* es la materia del poeta indoeuropeo, él es su transmisor y su compilador, pero hay que tener en cuenta que la palabra pronunciada y transmitida por este no esta “muerta”. Se presupone de estas tradiciones que en tanto que eran pronunciadas por el poeta “existían”, eran *verdad*. Eran reales, más todavía que la realidad inmediata en tanto que ofrecían la explicación acerca del *porqué* de las cosas (Watkins 1995: 85). Aparte de eso estaban connotadas con unas altas acepciones mágicas, la palabra podía traer a la existencia y despertar el recuerdo, otro motivo de una sacralidad tremenda, así como extender una *fama inmortal* de cuya importancia ya hablamos. Pues bien, estas cuestiones tan importantes son enseñadas a Arjuna por un *gandharva*, es decir, se hace a nuestro héroe partícipe de unas enseñanzas secretas y sagradas de una tremenda importancia para su sociedad. Y más allá de eso y por si quedaban dudas acerca de la sacralidad de la materia que aprende de Arjuna, en otro pasaje leemos:

And from Viśvāvasu he (Arjuna) has learned, according to all the rules, song and dance, and melody and music. Thus he succeeded with the weapons and learned the Veda of the Gandharvas (MBh 3(33)89.10-15.)

No creemos que aquí con el *veda* de los *gandharvas* se refiera estrictamente a una compilación tipo el *yajurveda*. Sino más bien a esas cosas que ha aprendido como *canciones, danza, melodía y música*. Pero nos interesa ver que estás son calificadas como *veda* de los *gandharvas*. Del mismo modo que el *Mahābhārata* se instituye como quinto *veda*, lo que Arjuna aprende es el *veda* de los *gandharvas*. Lo que lo connota explícitamente con la sacralidad e importancia que antes señalamos que llevaban implícitas estas cuestiones.

Así que como vemos tenemos a Arjuna instituido como discípulo de los *gandharvas* en numerosos ejemplos. Como ya señalamos esto es muy interesante para nosotros, por estar asociados estos seres a la magia y lo sagrado y secreto, cuestiones de las que como ya vimos hacen partícipe a Arjuna. Pero es también una cuestión muy interesante por el paralelismo que permite establecer con una figura que ya hemos mencionado con anterioridad: Aquiles. Este tiene como maestro y mentor un centauro, Quirón, recuérdese como ya señalamos que centauros y *gandharvas* comparten muchas de sus características y por tanto es probable que sean un motivo indoeuropeo heredado⁵³. Ciertamente Aquiles tiene una relación más estrecha con su mentor que Arjuna. Para empezar él solo tiene a Quirón como maestro, cuando en la biografía de Arjuna encontramos varias figuras de *gandharvas*. Además de él aprende las artes de lucha que lo convertirán en un héroe, no solo canto y danza como Arjuna. Y por último

⁵² De lo que dan abundantes pruebas las *upaniṣads*: “*Las historias y las tradiciones como quinto (Veda)*” (CoU 7.1.2)

⁵³ Sobre este tema giraron los primeros trabajos de Dumézil, como su libro *Le Problème des Centaures*, ver Littleton 1973: 36-53.

para Aquiles el centauro es casi una figura paternal por la ausencia en la vida de este de Peleo.

Pero a pesar de todo ello los paralelismos entre ambos casos son notables: las enseñanzas de los seres sobrenaturales se producen al inicio de su carrera heroica (si aceptamos que Arjuna como héroe se instituye en el cielo de Indra). En ambos casos, el periodo de aprendizaje parece condicionar la futura carrera del héroe. Y sobre todo como ya señalamos, es muy extraño que un humano aparezca en relaciones “amistosas” con centauros y *gandharvas*, y ambos personajes comparten este rasgo. Por otro lado, que en este apartado también podamos comparar al pelida con el Pārtha, nos provee de otro rasgo común significativo que empieza a hacer el paralelismo interesante.

Una segunda comparativa en la cuestión de los *gandharvas* tiene también cosas interesantes que aportar. Se ha querido proponer que los *gandharvas* encarnaban las fuerzas desbocadas y salvajes, que solo en ciertos momentos podían ser positivas para el mantenimiento del orden, a la manera que los *lupercos* durante su celebración llevaban el caos a Roma (Dumézil 199: 173.). Aunque estas tesis son muy discutidas, su mención es interesante pues aportaría un elemento más en la relación de Arjuna con estos seres. Pues recordemos que Arjuna también es un guerrero, él también necesitará encarnar eventualmente las fuerzas destructivas y salvajes apropiadas para el contexto bélico.

Pero volviendo a lo que nos interesa, recalquemos una vez más que Arjuna aparece en el *Mahābhārata* como un discípulo de *gandharvas*. Lo que también lo acerca en otro sentido al ámbito de lo sagrado y de la magia. De esta relación hay abundantes pruebas sustanciales como hemos visto a las que se podrían añadir otras (MBh 4(47)59.35-40). Y aunque se pueda objetar que tal relación es violentada ante el asesinato que Arjuna acomete de *gandharvas* cuando trata de salvar a Duryodhana en el libro tercero (MBh 3(39)233) hay que tener en cuenta que el final de este conflicto es positivo. Arjuna y Citrasena se saludan amistosamente y se preguntan cómo se encuentran como los amigos que son al reencontrarse (MBH 3(39)134.25). Por ello este episodio no puede ser utilizado para rebatir la estrecha relación entre el héroe y estos seres. En todo caso habría que preguntarse hasta qué punto no es un motivo que completaría el periodo de aprendizaje de Arjuna al haber superado de algún modo (en la lucha) a sus maestros.

3.1.4. Acciones de la primera función

Hasta ahora hemos estado viendo toda una serie de rasgos que aparecen en el personaje de Arjuna, pero que en cambio son propios de la primera función, alusivos a la magia y al conocimiento sagrado. Sin embargo, tal y como dijimos antes, estos rasgos se pliegan y adaptan a sus actuaciones propias de la segunda función. Por tanto lo que debemos buscar ahora es si pueden ser halladas actuaciones de Arjuna dentro del marco de la primera función.

Creemos que la respuesta es afirmativa pues en parte ya hemos presentado algunos episodios donde su figura, pese a subordinarse constantemente a la de su hermano y rey Yudhiṣṭhira, tiene mayor preponderancia que la de este. Este dato no es baladí, pues ha de pensarse que las tres funciones deben actuar al unísono para mantener el orden pero también, y esto debe tenerse presente, respetando una jerarquía en cuya cúspide está la primera función que *en teoría* representaría Yudhiṣṭhira. Como ya hemos visto en las líneas de actuación de Arjuna esto es respetado a rajatabla a diferencia de lo que ocurre con Bhīma. Pero existen pasajes donde la narración sitúa a Arjuna por encima del representante de la primera función, y un buen ejemplo de esto lo aportaba el episodio del nacimiento.

En él podemos ver cómo se respecta la jerarquía funcional en el orden de los nacimientos, siendo el primero Yudhiṣṭhira, los segundo y tercero Bhīma y Arjuna, y los últimos Nakula y Sahadeva. Transponiendo así en la epopeya el panteón funcional primera-segunda-tercera. Sin embargo, no ocurría lo mismo con la importancia que se le da a los nacimientos. Aunque en el nacimiento de Yudhiṣṭhira se mencionaran ya todos sus atributos: grandeza, fama, y sobre todo conocimiento de la Ley y monarquía (MBh 1(7)114.5). Ya hemos señalado cómo el de Arjuna destaca por encima de todos los nacimientos en atención y superioridad, pero aquí nos interesa destacar un rasgo del que todavía no hemos hablado, durante su nacimiento también se dice:

“The mighty leader of his people shall vanquish the barons, and with his brothers the hero shall offer up the three sacrifices” (MBh 1(7)114.35).

Dos cuestiones invitan a detenernos en este pasaje: la primera es la mención al liderazgo sobre su gente. Esta cuestión puede tener diversas acepciones e incluso ser simplemente una calificación poética. Pero si aceptamos que pudiera ser literal en su sentido, entonces se estaría calificando a Arjuna con la capacidad de mando, una capacidad propia de la primera. Aunque tampoco sería extraño que él la poseyera, en tanto que representante de la segunda función, pues en un estado de guerra, el liderazgo debería recaer en él. Aún así retengamos este dato por si pudiéramos encontrar ejemplos de cómo Arjuna ejerce una capacidad de mando. La segunda cuestión es más relevante: él, junto con sus hermanos, ofrecerá tres sacrificios. Esto es interesante, pues aunque se nos dice que serán ejecutados por el conjunto de los Pāṇḍava, es atribuido este rasgo al nacimiento de Arjuna, prueba de ello es que Kuntī se lo recordará en el libro quinto (MBh 5(54)135.5) Y la cuestión es bastante significativa, en primer lugar por el acto sacrificial está intrínsecamente ligado a lo religioso y con ello a la órbita de la primera función. Aunque no en exclusiva, claro, pues de la religión (y la religión védica es pública y sacrificial) participa todo el mundo, lo que nos interesa es como ya señalamos que sea Arjuna al que se adscriba llevarlos a cabo. En segundo lugar, entre esos tres sacrificios que se mencionan está el *rājasūya* de Yudhiṣṭhira, es decir el ritual de coronación, con lo que podríamos leer este pasaje en términos de que si es efectuado por acción de Arjuna, el sería el agente del *rājasūya*. Esto lo corroboraría en su papel de perfecto personaje de la segunda función como sostén de la monarquía. Por último y más interesante, se ha propuesto que el *Mahābhārata* debe ser leído como un libro “ritual” (Brockington 1998:16), en tanto que la historia de los Pāṇḍava gira en torno a esos tres grandes sacrificios, la narración (de la obra y de la historia) empieza y se desarrolla en torno a grandes ceremonias sacrificiales, y se podría entender que la acción dramática viene dada por la interrupción del ritual de coronación de Yudhiṣṭhira con la partida de dados, por lo que todo el conflicto versaría sobre la finalización de este ritual. Atendiendo a esta clave, lo que nos estaría diciendo este pasaje es que Arjuna sería el agente principal de las acciones sobre las que gira la trama. La pregunta sería si esto es por que en tanto que épica guerrera, su personaje predilecto sea el de la segunda función, o bien aquí podemos encontrar a Arjuna investido de una jerarquía superior.

Pero desandemos un paso, acabamos de decir que Arjuna está destinado a liderar a su gente, veamos si es posible corroborar esto. Si pasamos al libro dos, ya señalamos cómo había posibilidades de que se pudiera adscribir a Arjuna ser el desencadenante de todo el motivo de la coronación. Pero esto no es lo que nos interesa ahora, cuando se plantea la empresa contra Jarāsaṁdha, después de que Bhīma y Kṛṣṇa, aporten

razonables argumentos de que puede ser llevada a cabo (MBh 2(21).14), Yudhiṣṭhira, al dudar de sus posibilidades, prefiere abandonar los planes para obtener el *rājasūya*:

“I should abandon this task for good. My Heart is now against it. The consecration is too hard to achieve” (MBh 2(21)15.1-6).

El encargado de que no dé el paso atrás y se decida a llevar a cabo la consagración es Arjuna (MBh 2(21)15.6-16), que le recordará los deberes de un guerrero nacido en una casta de héroes, es decir verbalizará la ideología que le es propia, la de la segunda función. Por lo que aquí se pueden destacar dos cosas: la primera, Arjuna es un personaje importante en una decisión que condicionará la trama, el ritual, y aparte su opinión tiene relevancia sobre la de Yudhiṣṭhira que le hará caso a partir de ese mismo momento. La segunda y más relevante, Yudhiṣṭhira, aunque es un *kṣatriya*, muestra una actitud pacífica que nos recuerda a la de Mitra, dios al que transpone en forma de Dharma, que de entre los dioses fue el único que dudó acerca del asesinato de Vṛtra (ŚB 4.1.4.8. en Dumézil 1999: 66.) porque iba en contra de naturaleza amistosa. Entonces cabría preguntarse a quién está encarnando a Arjuna en este pasaje. Pues tengamos en cuenta que si bien es Indra quién lleva a cabo la proeza susodicha, el que tomo el peso la decisión no sería otra que el soberano Varuṇa.

Pero en cuestión de toma de decisiones los ejemplos se multiplican en el libro cuarto. En él, leemos como Yudhiṣṭhira en varias ocasiones, cede la responsabilidad de mando a su hermano menor o se pliega a sus consejos. Nada más comenzar este libro vemos cómo el rey cede a Arjuna la cuestión de decidir cuál a de ser su lugar de residencia durante el año de incógnito (MBh 4(45)1). Y un poco más adelante también será el encargado de decidir que hacer con las armas para que estas no los delaten, por lo que propone esconderlas en un árbol *sami* (MBh 4(45)5.10-15.) Estas cuestiones no son insignificantes, aunque la segunda se pueda considerar propia de Arjuna, pues las armas conciernen al guerrero, esta cuestión tiene más calado. Ambas decisiones conciernen al futuro, la primera al más inmediato, como pasar un año de incógnito, pero que debe ser llevada a cabo a la perfección o tendrá consecuencias terribles. La segunda respecto a un futuro más alejado, pero de tremenda importancia, pues recordemos como las esperanzas de los Pāṇḍava están puestas en el arco Gāṇḍīva. Es decir Arjuna toma dos decisiones que determinaran el futuro de los hermanos, aparece aquí por tanto como consejero, o bien como líder. Pero más importante que eso: pensemos que Arjuna es el primero de los hermanos en deshacerse del disfraz como vimos a un comienzo, si sumamos eso al hecho de que el decide donde pasar ese año disfrazado, quizás (solo quizás) lo que tengamos es un círculo perfecto en el que el guerrero determina las decisiones del conjunto de los hermanos, de ser así eso es sin duda un rol primero-funcional. Podría corroborar esto el que durante este periodo el adopte la capacidad de disfrazarse mediante su *hechicería*.

Pero más relevante nos parece una cuestión que encontramos en el libro quinto. En él cuando finalmente Dhṛtarāṣṭra va a escuchar las noticias que ha traído la embajada de Saṃjaya, el viejo rey ciego por lo primero que pregunta es por las palabras de Arjuna. Esto es muy significativo pues lo que se esta discutiendo es una cuestión relativa a la paz y la guerra, por tanto concierne directamente al rey, es decir Yudhiṣṭhira, en cambio la primera opinión que se tendrá en cuenta es la de Arjuna. Podríamos pensar que quizás dentro del contexto militar donde se asienta la situación Arjuna como guerrero adopte el rol de portavoz. Pero la cuestión es que en este discursos de Arjuna que a continuación transmite Saṃjaya, encontramos muchas formulas del tipo “comandado por mí”, y más relevante, es donde se asentaba el pasaje

que antes analizamos acerca de la “visión” de Arjuna. Por tanto en este discurso podemos encontrar también rasgos primero-funcionales.

Y para acabar de ver estas actuaciones de Arjuna que se asemejan a las de la primera función, retrocedamos al libro uno, al pasaje del *gandharva* Citraratha. En este episodio volvemos a encontrar a Yudhiṣṭhira deteniendo a Arjuna en su combate, es decir con los rasgos pacíficos que le son propios. Pero a partir de ese momento, el rey no vuelve a intervenir, lo cual es significativo pues la conversación se producirá entre Arjuna y el rey de los *gandharvas*, y el silencio de Yudhiṣṭhira no es justificable en tanto que interviene en una acción que le es propia. Por tanto tenemos entonces a Arjuna actuando como igual del rey *gandharva*, es decir como un rey⁵⁴. Y prueba de ello es que se produce un intercambio de regalos entre los dos, este motivo no es casual, pues el intercambio de presentes es la base económica de las sociedades indoeuropeas (Littleton 1973: 78 es la base de las relaciones cordiales de estos pueblos, y ello aparece retratado en el mismo *Mahābhārata*. Lo que nos interesa es que este intercambio de regalos es potestad del rey. Además, en la conversación subsiguiente que se produce entre ambos el *gandharva* contará al guerrero tres historias de *brahmanes* legendarios, es decir alusivas a la primera función. Y por último esto desencadena la decisión por parte de los Pāṇḍava de hacerse con un *purohita*, Dhaumya. El que sea Arjuna el que conduce esta conversación por encima de su hermano, y los diversos aspectos de la primera función que se presentan en ella⁵⁵, nos permite pensar que aquí aparece también caracterizado con rasgos propios de la función soberana.

Así que atendiendo a todo lo anterior, Arjuna no solo presenta rasgos propios de la primera función que utiliza en su modo de acción propio de la segunda. También desarrolla acciones propias de la primera función, pero es importante recalcar que nunca suplantando el rol de Yudhiṣṭhira. Siempre es con la concesión de este, es decir que respeta la naturaleza funcional de Arjuna de someterse a su rey. Pero cuando esto ocurre Arjuna actúa complementando la acción de Yudhiṣṭhira cuando este es incapaz o no es el más apropiado para llevarla a cabo. Con todos estos datos, debemos fijarnos ya en el plano mitológico para ver si encontramos un hecho que lo justifique.

3.2. La primera función

Para acercarnos a la denominada función soberana, lo primero que debemos hacer es explicar cuál es su función, valga la redundancia. Como ya señalamos esta es la jurídico-sacral/mágico-soberana. ¿Pero qué significa esto? Pues hay que reconocer que es bastante más abstracto que el dominio sobre la fuerza que detenta Indra en la segunda función. Una comparación con este dios puede contribuir a aclararlo: Indra es el defensor (mediante su fuerza) del orden cósmico, pero él no es dueño de este orden, no lo ha fijado (aunque fue instituido gracias a él) ni lo domina. Y eso es precisamente porque el orden, la armonía cósmica, es el punto sobre el que domina la primera función.

⁵⁴ Aquí es necesaria una aclaración. Es cierto que los reyes pertenecen a la casta de los *kṣatriya*, y por tanto desde ese punto de vista a la segunda función. Pero en tanto que son reyes, se trata de personajes transfuncionales, ver Dumézil 1996 a: 241-377, que según Dumézil es lo que los caracterizaría como representantes de la primera función (en tanto que albergan a las demás). Esto es, obviamente, uno de los problemas que plantea la primera función.

⁵⁵ Aunque la vinculación de la realeza con la primera función, presenta el problema que antes señalamos. Aquí nos adheriremos a las tesis de Dumézil que interpreta la realeza como un rasgo distintivo de la primera función. Recuérdate como en el *Mahābhārata*, todos los personajes que subsumen rasgos de esta función (Dumézil 1999: 161), son reyes, o se encuentran en su órbita.

El orden cósmico es pues el dominio, y la ocupación de la primera función. Esto significa que es la función encargada de velar por el correcto funcionamiento del mundo, y las leyes que rigen el universo. Y su medio de hacerlo es lo que antes señalamos jurídico-sacral/mágico-soberana, se aprecia claramente la diferencia con la segunda función, mientras las acciones de esta son directas, las de la primera son mucho más sutiles. Están basadas de lleno en el ámbito de la magia⁵⁶ y lo “intelectual”, es el ámbito de los pensadores y los que detentan su poder no tanto basándose en su vigor físico como en su “potestad”, en el sentido pleno de la palabra.

Pero continuemos avanzando, como se puede apreciar en la fórmula jurídico-sacral/mágico-soberana, existe una división. La misma división se traduce en los dioses representantes de esta función: Mitra y Varuṇa. Tal división bipartita y su correspondiente traducción mitológica, no son casuales, no representan simplemente afiliación ni una división de “tareas” compartida. El calado y naturaleza de esta división representada en Mitra y Varuṇa, afecta directamente el sentido de la primera función, es por ello que merece mención aparte para ser comprendida.

3.2.1. Mitra y Varuṇa

Mitra y Varuṇa son quizás los dioses védicos más estrechamente relacionados entre ellos salvo quizás los Aśvins, aunque la naturaleza de su vínculo es muy diferente a la de los gemelos divinos. Mientras estos últimos son un “grupo” y se expresan como tal, Mitra y Varuṇa tienen una identidad claramente diferenciada, con seguridad desde los textos en prosa, y todo parece indicar (pues no cabe esperar un cambio teológico de tal calado entre los himnos y la prosa) que esta diferenciación se aprecia ya en los himnos védicos⁵⁷ (Dumézil 1999: 58, Lujan 2010: 15-15). Pues en ellos se encuentran atisbos de sus diferentes dominios y ámbitos de acción (RV. 1.115.5)

Examinando ya en que consiste su relación, vemos cómo ambos son dioses soberanos del *ṛtá*, el orden cósmico, los encargados de su conservación y su acción sobre él es colectiva, se trata de una obra global. Sin embargo está diferenciada, en el himno anterior vimos como Mitra tiene un aspecto diurno, y Varuṇa en cambio es nocturno. Si nos fijamos en los himnos de Mitra (los dos que existen) su acción aparece connotada como amable, pacífica, benevolente, en los himnos de Varuṇa lo que destaca por encima de todo es el temor que suscita (Luján 2010: 9-34). Y este tipo de características se prolongan sin confundirse en ellas el uno con el otro, Mitra nunca participa del temor que suscita Varuṇa ni viceversa.

Sin embargo tal distinción entre los dioses nunca cae en el antagonismo o la hostilidad, tampoco pueden ser caracterizados como “bueno” o “malo”. Las acciones de ambos, son justas y necesarias, por ello los himnos védicos no los enfrentan, sino que los presentan como estrechos y asociados complementarios. La forma de entender esto es la siguiente: ambos son soberanos del orden y encargados de conservarlo, uno se ocupa de premiar la adhesión a este orden, el otro de castigar las faltas cometidas contra este orden.

Atendiendo a lo anterior, vemos cómo la teología de la primera función contempla una asociación bipartita de tipo polar. Mitra encarnaría el polo “luminoso o claro” de la primera función, Varuṇa el “oscuro”. Este binomio polar condicionaría y

⁵⁶ Entendida como acto de poder ritual. A lo largo de este trabajo siempre que utilicemos este término será en este sentido, nunca con el matiz de conjunto de prácticas que caen fuera del dominio de la religión.

⁵⁷ P. Thieme, considera en cambio que en principio no serán entidades diferenciadas (en Dumézil 1999: 59).

caracterizaría toda la teología de la primera función (Dumézil 1999: 56-60), prologándose a los medios de acción, naturaleza, e identificaciones de ambos dioses que a continuación examinaremos. Quedémonos por ahora con que la primera función indoeuropea tiene una división polar pero absolutamente complementaria, enfocada a la conservación y correcto funcionamiento del orden. Se ha presentado como un símil de esto (con la prudencia necesaria) el *yin-yang* chino (Dumézil 1999: 83), que representa también una asociación complementaria bipolar (si bien se diferencia de la indoeuropea en el matiz de dinamismo) del que se ha sugerido es un concepto subyacente de la primera función. En cualquier caso otros panteones indoeuropeos presentarían la misma división: en la “mitología histórica” de Roma aparecería representado por Rómulo, polo oscuro, y Numa, polo luminoso (Dumézil 1999: 169), y en su panteón por Júpiter y la misteriosa figura de *Dius Fidius* (Dumézil 1999: 175). En el Irán reformado por Asa y Vohu Manah (Dumézil 1999: 129). En el mundo escandinavo por Odínn y Tyr (Dumézil 1999: 199. y 206.).

Sin embargo esta división, y con ello la naturaleza de la primera función, ha sido muchas veces puesta en tela de juicio (Belier 1996: 37-71). Si examinamos los ejemplos veremos por qué: en cuanto a Roma, aunque la división, Rómulo-Numa parece en efecto traducir el bipartido de la primera, ha sido utilizada por algunos autores para hablar de cuatrifuncionalidad (Allen 1996: 13-35) expresada en la figura de Rómulo. En cuanto a su panteón *Dius Fidius* es una figura bastante oscura. Por lo que concierne a los germánicos Odínn y Tyr, son dioses que a lo largo de su historia han sufrido una notable evolución (Bernárdez 2002: 195-211 y 273), lo que no asegura que siempre tuvieran el mismo puesto. Pero a pesar de todo esto, el binomio está ahí, se pueden encontrar ejemplos y un sinfín de atisbos en rituales, y leyendas. Aunque puede que Odínn y Tyr no siempre fueran los dioses soberanos, el hecho es que acaban reuniendo esos atributos. Y por lo que a nosotros concierne se pueden constatar traducciones de este binomio en la épica del *Mahābhārata*. En él vemos cómo Yudhiṣṭhira (aunque hijo de Dharma) es una auténtica transposición de Mitra, lo que se constata en su filiación con los *brahmanes* (Mbh 3(31)25.5-10), su propio comportamiento muchas veces casi más con el de un *purohita* que con el de un rey tipo Yayāti, y en cuanto a su naturaleza de *kṣatriya*, poco menos que puede ser puesta en tela de juicio por su conducta timorata hacia la guerra (criticada por su madre en el libro quinto con la historia del hijo de Vidurā MBh 5.(54d)) que traduce el complejo mítico antes señalado de Mitra con su negativa al asesinato de Vṛtra, a pesar de ser este necesario⁵⁸. En cuanto al polo oscuro sería representado por Pāṇḍu, pero dejando a este de lado, a lo largo de nuestro análisis de los rasgos de la primera función que presenta Arjuna, hemos visto como cuando él desempeñaba una de estas acciones lo hacía *complementando* a Yudhiṣṭhira. Por tanto cabría preguntarse ya que este último encarna a Mitra si Arjuna no estará subsumiendo rasgos varunianos. Por ello examinemos con cuidado las características de este dios “oscuro”.

3.2.2. Varuṇa

Como señalamos antes, Varuṇa personifica el polo oscuro de la primera función, los himnos asociados con él dan buenas pruebas de ello:

⁵⁸ Vemos que Yudhiṣṭhira *no* funciona como una transposición de la mitología de Indra, sino de Mitra. Por ello, nos mostramos antes cautos a la hora de aceptar la hipótesis de que todo el *Mahābhārata* subsume la mitología de Indra.

Si como las tribus, oh dios Varuṇa, tu ley nosotros quebrantamos día tras día, no nos entregues al arma mortífera que mata, del enfado al furor del ofendido. (RV 1.25 trad. Villar Liébana)

Como vemos en este himno, Varuṇa es un dios del *ṛtá*, si, pero el dios que castiga las faltas cometidas contra este orden cósmico. Y los resultados de estas faltas no se hacen esperar: son castigados por Varuṇa, que todo lo sabe gracias a sus espías, y “atados” por las capacidades mágicas de este dios que no se puede aplacar y es bastante distante de los hombres. Examinemos estas características con cuidado.

En primer lugar, de Varuṇa destaca sobre todo su carácter aterrador (Luján 2010: 9-34), en virtud a que aparece vinculando a todas las criaturas, de las que además sabe todo gracias a sus espías (AV 4.16.4). Es un dios guardián, pero también un vigilante riguroso al que todas las criaturas deben rendir cuentas. Estas características no son en vano, pues Varuṇa es el que fija al *ṛtá* a través del poder de su *māyā*. Ello implica que toda la realidad y las normas cósmicas vienen dadas por él (Luján 2010; 18-20) y por tanto él es un profundo conocedor de estas leyes. Precisamente por esto, que él *ṛtá* fue fijado por él, es por lo que él tiene la potestad de saltárselo, lo que supone otra característica bastante aterradora.

En segundo lugar, su carácter terrorífico viene también dado por sus medios de acción, no menos implacables. Ya señalamos cómo la misión de Varuṇa es castigar a aquellos que se saltan el *ṛtá*. Y su forma de hacerlo es “atando” con sus lazos o nudos (Dumézil 1999: 66.), estos lazos o nudos parecen ser una característica propia de los dioses oscuros de la primera función: como ya vimos, el arma que da Varuṇa a Arjuna es un nudo. Esto además hace paralelo con el Rómulo que instituyó una “guardia de corps” (que luego Numa suprimiría) con la potestad de “atar” a los infractores de la ley. Este rasgo de dios “atador” aparece ampliamente atestiguado en la órbita del ritual, y destacan de él sus fuertes connotaciones mágicas. La noción de “atar” en el sentido de impedir el movimiento, la libertad de acción van implícitas a la magia agresiva: las maldiciones no buscan otra cosa que impedir esa capacidad de acción, coartar la libertad de la víctima estableciendo así algún tipo de dominio sobre ellas, lo mismo vemos en los contraconjuros. Y precisamente este dominio también es el medio de acción propio de la primera función oscura: la magia. De hecho, como ya dijimos, Varuṇa crea el *ṛtá* con su poder *māyā*, la capacidad de crear y modificar formas (ilusiones) pero que pueden convertirse en realidad (como ocurre con el mundo) y que Varuṇa comparte con los *asura* (Luján 2010: 16-17), nombre que a veces se aplica al mismo dios, y que lo hace más “indomito” si cabe. Aunque Varuṇa comparte con los otros *āditya* el dominio sobre la *māyā* solo el es denominado *mayin* (Dumézil 1999: 68), aparte que a él se atribuye en un mayor número de ocasiones esta potestad. Atendiendo a esto, sus formas de actuar difieren mucho de las de Mitra, mientras este aboga por el entendimiento y la mutua comprensión, Varuṇa, da soluciones drásticas con medios que casi podríamos denominar para-jurídicos.

En tercer lugar, acabamos de decir que Varuṇa aporta soluciones drásticas (Dumézil 1999: 69.), esto parece haber tenido en el dios una gran importancia. Se ha sugerido que mientras las acciones de Mitra transcurren por “cauces naturales”, siguiendo una vía pacífica, las acciones de Varuṇa son de otra índole, el temor que suscita en los himnos, nos hacen pensar que sus reacciones son “imprevisibles”. Los *brāhmaṇas* dan bastantes pruebas de este carácter súbito y radical: a Varuṇa le son dedicadas en sacrificio aquellas cosas fruto de una acción repentina y artificial, a Mitra en cambio las que son producidas “naturalmente”.

De lo visto hasta ahora se desprenden una serie de afinidades con este dios que merece la pena examinar. En primer lugar en un nivel cósmico tanto Mitra como Varuṇa están asociados a las diferentes divisiones binarias que se producen en el cosmos: cielo-tierra, día-noche, etcétera (Dumézil 1999: 71). Atendiendo a lo anterior ya se prevé cuales son las asociaciones que se establecen con Varuṇa. Mientras Mitra es claro, luminoso y terrestre por su cercanía a lo humano, Varuṇa en cambio es oscuro, celeste, pero sobre todo: alejado (Dumézil 1999: 74). Probablemente en virtud a este alejamiento de la esfera cotidiana es por lo que en periodo post-védico lo encontramos reducido a dios de los océanos. La noción de “alejado” en su plano celeste, pesa tanto en este dios que puede ser asociado a lo foráneo, en el sentido de que mientras Mitra velaría por las amenazas intestinas, Varuṇa lo haría de las exteriores.

Pero mucho más interesantes para nuestro propósito son las afinidades que se establecen en segundo lugar, denominadas de tipo social. Si bien, ambos dioses son denominados reyes junto con los demás *Ādityas* y el propio Indra. Se observa como el más “rey” de todos es Varuṇa. De su coronación se toma el precedente mítico para el *rājasūya*. Así mismo Varuṇa es asociado al *ḥṣatrā*, el poder básico de la segunda función, pero sobre todo efectivo en la persona del monarca (Dumézil 1999: 77). Y esto se ve realizado en una asociación que Varuṇa establece por encima de Mitra y sumamente relevante para nuestras conclusiones: Varuṇa muchas veces establece una asociación con Indra, no como con Mitra en relación de complementariedad antitética, sino en relación de estrecha colaboración entre dos niveles funcionales. Así incluso llegamos a encontrar en el *Gotapatha brāhmaṇa* la afirmación de que Indra es Varuṇa (en Dumézil 1999: 78). A esto volveremos más adelante, aquí lo que nos interesa recalcar es que Varuṇa aparece imbuido de un tipo de dominio mucho más relativo al del rey, basado en el *ḥṣatra*, que el de Mitra que en cambio aparecería altamente asociado a los *brahmanes* y de echo casaría mucho más con la figura del *purohita*.

Por último otra asociación muy interesante para nosotros es que mientras Mitra aparece relacionado con los hombres, ya que este es su pueblo y él es su cuidador. Varuṇa lo esta con los *gandharvas*. En el ŚB 14.4.3.7 (en Dumézil 1999: 79) se nos dice que Varuṇa es el rey del pueblo de los *gandharvas* que ya desde el *Rgveda* poseían un mundo propio, con lo que se insistiría en el carácter alejado antes mencionado de este dios.

3.2.3. Arjuna y Varuṇa

Atendiendo a los rasgos que brevemente acabamos de comentar del dios, saltan a la vista toda una serie de paralelismos con Arjuna. Igual que Varuṇa, el personaje del *Mahābhārata* comparte con él los siguientes rasgos:

- Visión sobrenatural
- Dominio de la magia
- Relación con los *gandharvas*.

Ciertamente estos paralelismos no convierten a Arjuna en una transposición perfecta de Varuṇa. En primer lugar porque él no *es* rey, lo cual no es baladí. El único de entre los hermanos que tiene este rango es Yudhiṣṭhira, lo cual descartaría las afinidades con la asociación con la primera función de Arjuna. Además en nuestro personaje no aparece ese matiz de “alejado” que sí posee Varuṇa, o al menos sería complejo demostrarlo y el resultado probablemente fuera demasiado artificial como para prestarse a un análisis satisfactorio. Pero a pesar de eso, ahí están los paralelismos:

Arjuna asume rasgos de la primera función y estos son característicos de Varuṇa. Y si asumimos esto, sus actuaciones primero-funcionales complementarias con Yudhiṣṭhira aparecen aclaradas. Mientras Yudhiṣṭhira representaría en la toma de decisiones al pacífico Mitra como hemos visto, Arjuna asumiría el rol varuniano. Y efectivamente, siempre que Arjuna se ve implicado en la toma de decisiones estas suelen ser alusivas a la guerra, o cuanto menos las decisiones “difíciles” que requerirían soluciones más tajantes, o expresado en términos coloquiales “mano dura”⁵⁹.

En cualquier caso, constatados estos paralelismos, es necesario que sea validado si efectivamente funcionan del modo que hemos propuesto. Por ello creemos que una comparación como las que establecimos en el primer aparatado podría ser clarificadora a la hora de definir los roles primero-funcionales de Arjuna. Esta comparación debe ser establecida con los personajes del *Mahābhārata* que encarnan la primera función: su hermano Yudhiṣṭhira y su padre Pāṇḍu.

3.3. Yudhiṣṭhira, Pāṇḍu y Arjuna

De los tres personajes mencionados quizás el que tenga una naturaleza funcional mejor definida y actué con una transposición de su correspondiente mitológico de forma más clara es Yudhiṣṭhira. Por ello consideramos adecuado comenzar por él para tener un pie firme a la hora de establecer una comparativa con los otros dos personajes.

Como ya señalamos, Yudhiṣṭhira funciona en el *Mahābhārata* como una transposición de Mitra, a pesar de ser hijo de Dharma, el cual es una re-codificación del dios védico que en el momento de la redacción de la obra, casi ha desaparecido de la práctica religiosa. De hecho ya en periodo védico es al dios al que menos himnos encontramos dedicados, solo en los *brāhmaṇas* encontraremos un poco más extendido el perfil de esta divinidad. Pero a pesar de esto poseemos los datos suficientes como para poder ver que Yudhiṣṭhira funciona como Mitra en el relato.

Para empezar Yudhiṣṭhira es monarca. Esto lo situaría en el mismo nivel que la deidad de la primera función que comparte la soberanía con Varuṇa. Pero como ya se señaló antes de los dos dioses el del polo oscuro es el que más tiene de rey, aproximándose la figura de Mitra mucho más a la de los *brahmanes* en general y a la del *purohita* en particular. Y precisamente el texto nos da abundantes pruebas de la proximidad de Yudhiṣṭhira a las figuras de los *brahmanes*. Un buen ejemplo de ello nos lo dan las palabras que Arjuna le dirige en el libro tercero (MBh 3(31)25.5-10) En ellas se nos describe la proximidad de la figura del rey a la de los *brahmanes*, pero nos interesa la frase de: “Tu conoces todos las vías de los *brahmanes* y conoces los poderes de todos ellos”. Lo que expresa esta sentencia es que Yudhiṣṭhira goza del conocimiento brahmánico, y prueba de ello son las aventuras que encontramos de él. Estas siempre son relativas a pruebas de conocimiento (MBh 3(36) y MBh 3(44)), y más concretamente su conocimiento de la Ley. Y Mitra no es otro caso que la misma personificación del contrato, el es el *aditya* que vela por el cumplimiento de los contratos, el que premia que se cumpla la ley. Otra cuestión donde Yudhiṣṭhira aparecería transponiendo a Mitra es en su conducta timorata hacia los aspectos bélicos, y no es por otra cuestión que, como el dios, su naturaleza es contraria a ello. Esto lo denunciarán Bhīma (MBh 3(31)36.19.) y su propia madre, Kuntī en el libro quinto (MBh 5(54d)) a través de un micro-relato, para recordarle que él es un *kṣatriya* y por tanto que su deber es hacer la guerra con sus enemigos, cuestión que como vimos

⁵⁹ Aunque la diferencia sería que Varuṇa no utilizaría como medio de acción la fuerza física, sino la magia. Un buen ejemplo es que para castigar a aquellos que se saltan el orden envía enfermedades, como la hidropesía (Luján 2010: 24)

relegará en el propio Arjuna, aceptándola cuando todas las alternativas estantes han sido intentadas.

Atendiendo a todo esto, lo que tenemos es la figura de un soberano, que no actúa como tal si lo comparamos con otras presentes en el relato como la de Yayāti. Yudhiṣṭhira no se ve implicado en el mitema de transfuncionalidad del monarca indoeuropeo. Él funciona como un sabio, consejero, experto en la ley y las ciencias brahmánicas. Es también un benefactor de hombres bondadoso y respetuoso con sus mayores y por encima de todo con los pactos. En otras palabras, es Mitra. Con ello tendríamos establecido uno de los dos polos de la soberanía indoeuropea en el *Mahābhārata*, el polo “luminoso”. Pero Mitra solo presentaría una teología incompleta, la función sabia y consejera de Yudhiṣṭhira debe completarse con una más activa y presta a tomar decisiones difíciles, dispuesta a castigar a aquellos que se salten la ley. Y se ha propuesto que este papel vendría desempeñado por Pāṇḍu.

Lo que el relato nos dice de Pāṇḍu es mucho menos que lo que sabemos de sus hijos, lo encontramos solo en una serie de pasajes del libro de los orígenes. Examinemos lo que allí se nos dice de él. Pāṇḍu es el hijo de Ambālikā y el sabio Vyāsa y por causa de que la mujer palidece ante el aspecto del asceta, este hará que su hijo sea pálido, de ahí su nombre (MBh 1(7)100.15). Hermano de Dhṛtarāṣṭra y Vidura, aunque los tres eran formidables, solo Pāṇḍu era apto para ser rey (MBh 1(7)102.20) por ser el primero de sus hermanos ciego, y el segundo hijo de una sirvienta. Tras eso se nos narra como Pāṇḍu y Dhṛtarāṣṭra adoptan sus respectivas esposas (MBh 1(7)103-105) y luego ya pasamos a la materia que nos interesa: la descripción de los hechos de Pāṇḍu. Estos son de conquista (MBh 1(7)105.10-20). Se nos dice cómo Pāṇḍu vence a todos los reyes de la tierra, pero lo que más nos interesa a nosotros es que restaura el reino de los Kurus, entroncando con los grandes monarcas de la dinastía como Śaṃtanu. (MBh 1(7)105.20) Tras haber reconquistado la tierra de los Kurus, se retira a vivir al bosque con sus dos esposas gobernando a la distancia (MBh 1(7)106) Y allí será donde sufrirá la maldición por la que si tiene relaciones con sus esposas hallará la muerte (MBh 1(7)109) lo que desencadenará la decisión de convertirse en un asceta (1(7)111) y finalmente en el uso del don de Kuntī de poder convocar a dioses para procrear con ella y así tener hijos putativos. Finalmente un día hallará su muerte al no poder contener su deseo por Madrī, que se incinerará con él en su pira funeraria.

Este *grosso modo* es el perfil del padre de los Pāṇḍava, del que ahora señalaremos sus rasgos varunianos. En primer lugar salta a la vista que él es bastante más rey en sus acciones que su hijo, de hecho hemos señalado cómo entronca con los grandes conquistadores de su dinastía. Esto es significativo pues tiene el sentido de que Pāṇḍu re-establece el reino de los Kurus. Recordemos algo que ya señalamos toda nueva fundación remite a la idea mítica de la cosmogonía. Y el dios que fija el *rtá* es el propio Varuṇa. De tal forma que esta acción de Pāṇḍu remitiría a la fundación primordial por Varuṇa del orden cósmico. En segundo lugar, su retiro en el bosque significa que él estaría “fuera” del reino, que gobernaría desde la distancia, lo que nos recuerda la posición “alejada” de Varuṇa, que desde una posición exterior vincularía a todos los seres del mundo. Así mismo el gobierno a distancia remitiría a dos rasgos varunianos, primero, conocimiento de qué ocurriría en su ausencia similar a los espías del dios. Y segundo, en tanto que “alejado” estaría fuera del orden (el reino) recordándonos la potestad de Varuṇa de que en tanto que él ha fijado el *rtá*, el puede saltárselo. Para continuar presenta existe otro rasgo que parece tener en común con el dios, la impotencia de Pāṇḍu, parece traducir la condición de castrado de Varuṇa a la que se alude en el ritual del *rājasūya*. Y por último, en la etapa final de la vida de

Pāṇḍu, su “alejamiento” se ve acentuado, y con su vida de ascetismos extremos, parece que su perfil se aproxima todavía más al propio de una primera función.

Todos estos rasgos son los que han llevado a entenderlo como el representante de la primera función en su polo “oscuro”. Ciertamente si contraponemos los perfiles de Pāṇḍu y Yudhiṣṭhira, el cuadro resultante es muy parecido ala relación de complementariedad opuesta de Mitra y Varuṇa. Pero tal relación presenta un problema, que ambos se encuentran en sucesión cronológica no en colaboración contemporánea. Ciertamente existen esquemas indoeuropeos que presentan la misma solución para la primera función tal como la historia mitológica de Roma donde encontramos a Rómulo y Numa en sucesión de gobiernos. Pero aquí queremos hacer una precisión Numa, deroga leyes de Rómulo y establece otras nuevas, es decir, hay un diálogo entre los dos gobiernos. Y semejante diálogo no puede ser encontrado entre los dos personajes del *Mahābhārata*. Yudhiṣṭhira no suele aparecer en sus acciones como gobernante remitiéndose a las de su padre, no lo evoca, ni lo imita, ni lo toma como modelo. Desde nuestro punto de vista no existe la estrecha relación propia de la primera función más que en el plano teórico contraponiendo los perfiles de ambos. En el plano de la narración creemos que están más bien desligados.

El personaje que sí interviene con Yudhiṣṭhira en la toma de decisiones, es, como ya vimos, Arjuna. Y ahora debemos afrontar el punto que nos interesa, la comparación de este con los perfiles descritos, para ver si su tipo se adhiere al primero-funcional. Y ya desde un principio las respuestas son negativas.

En primer lugar, como ya se ha señalado, Arjuna no es rey. Este es un punto crucial a la ahora de establecer nuestro análisis. Todas las transposiciones de la primera función actúan como reyes o senescales (incluidos Dhṛtarāṣṭra y Vidura) en la epopeya, y Arjuna jamás detenta ninguna de las dos posiciones. Incluso cuando hemos señalado que contribuye a la toma de decisiones o lleva la voz cantante, no se pone nunca por encima de Yudhiṣṭhira al que se subordina en todo momento. De hecho en su perfil pesan bastante más los episodios donde aparece sometido a la voluntad de su hermano y rey, que aquellos donde aparece colaborando con él. Recordemos cómo Arjuna actúa conteniendo a Bhīma, o cómo acata las órdenes de Yudhiṣṭhira sin pensárselo dos veces, y cómo Arjuna en todo momento es consciente de ser el soporte de la monarquía. El episodio en el que Virāṭa hacía sangrar a Yudhiṣṭhira, y en el que se nos decía que por ello Arjuna estaría dispuesto a matarlo, podría mostrar una traducción de uno de los sentidos fundamentales de la segunda función: el guerrero debe dar la vida por el sostenimiento de la monarquía. Incluso son muchos los pasajes donde se nos señala que Yudhiṣṭhira es rey, en virtud a la fuerza de Arjuna (MBh 5(53)53.15) lo que nos los presentaría a cada uno de los dos en sus respectivas funciones: gobierno, y fuerza.

Y ello nos lleva a una cuestión esencial, Arjuna actúa como protector del orden (sea este *dharma* o *rtá*) pero nunca como legislador del mismo. Ciertamente este papel de protector del orden presentaría una conexión con el rol de la primera función oscura de castigar las infracciones, pero eso es una cuestión que examinaremos luego. Lo que aquí nos interesa es que como ya señalamos a un comienzo, Arjuna actúa como Indra, destruyendo aquellas cuestiones que ponen en peligro la armonía cósmica. Pero a diferencia de Yudhiṣṭhira, en ningún momento veremos en él una decisión concerniente a la Ley o su aplicación. De lo que sí dará ejemplos es de acciones llevada a cabo conforme a una ley que conoce en tanto que debe protegerla.

Y sin embargo, a pesar de eso, hemos presentado una serie de rasgos acordes con el tipo Varuṇa que están presentes en él y no pueden ser obviados. Del mismo modo, Arjuna presenta también una serie de rasgos que nos hacen recordar a Pāṇḍu

muchísimo más que cualquier de los otros hermanos. Como Arjuna, el padre es un arquero excelente y destaca en ello por encima de otras artes militares. Y del mismo modo ambos son conquistadores, pero aquí volvemos a ver el mismo matiz diferenciador que existe con Yudhiṣṭhira. Arjuna conquista para proteger, mientras que Pāṇḍu lo hace para re-establecer el reino, es decir, re-fundar el orden.

Y aún con todo lo anterior, insistimos, ahí están presentes las características de Arjuna varunianas: la magia, la visión, y la conexión con los *gandharvas*. Ya hemos señalado como en la mayoría de las ocasiones las pliega a sus medios de la segunda función: pronuncia encantamientos, sí, pero para producir flechas que destruirán a sus enemigos. Y del mismo modo no se pueden negar sus actuaciones complementando el papel “claro” de Yudhiṣṭhira. A este conjunto de cuestiones es a las que nos referimos en el comienzo del trabajo que suponían un acercamiento a lo sagrado, impropio de un personaje guerrero. En resumen, hemos presentado hasta ahora la razón de ser que fundamentado las preguntas que suscitaron este trabajo. Queda por tanto, intentar afrontar una respuesta a por qué el guerrero perfecto que hemos presentado, Arjuna, tiene estas características de la primera función.

4. ENTRE LOS DIOS Y LOS HOMBRES: ARJUNA

Tras haber planteado en los apartados anteriores las razones que justificaban la pregunta de la que nació este trabajo, nos queda tratar de buscar en la medida de lo que sea posible alguna respuesta satisfactoria a esta cuestión. Ofrezcamos antes una pequeña recapitulación de nuestro recorrido y los resultados que hemos obtenido.

En un comienzo señalamos que el objeto de estudio que había suscitado este trabajo era el personaje de Arjuna, y cómo, siendo éste un guerrero, tenía una serie de rasgos relacionados con el ámbito de la magia y lo sagrado que nos resultaban desconcertantes. Ahí planteamos que, en tanto que el *Mahābhārata* era una obra que transmitía una ideología para-védica de herencia indoeuropea, estos rasgos de Arjuna podían ser leídos en términos “funcionales”, siguiendo las teorías Dumézil, para facilitarnos nuestra labor. Con lo que este trabajo estaría basado en las posibles “ascensos” de un personaje de la segunda función hacia la primera.

A continuación comenzamos nuestra labor por someter a prueba los rasgos guerreros de Arjuna. A través de una serie de comparativas tratamos de demostrar que este personaje era efectivamente no sólo el prototipo de guerrero, sino también el ideal más elevado de héroe presente en la obra. El resultado de este análisis fue que obtuvimos una serie de rasgos que hacían destacar a Arjuna de entre otros personajes de la segunda función, como el más perfecto, noble e ilustre, con lo que teníamos a nuestro personaje instituido como el representante de la segunda función por excelencia, así como el que reunía todas sus virtudes sin ninguna falta. En otras palabras: el héroe o guerrero perfecto.

En tercer lugar planteamos los datos “discordantes”: cómo, trabajando sobre un perfil del representante de la segunda función, éste presentaba toda una serie de rasgos propios de la primera función. Estas características estaban relacionadas con ciertas aptitudes mágicas, así como clarividencia, relación con seres sobrenaturales (*gandharvas*) y capacidad de mando o liderazgo, que nos podrían recordar a la soberanía en algunos casos. Presentamos cómo dentro del panteón de dioses de la primera función, estos rasgos eran los propios del “polo oscuro”, o de Varuṇa, por oposición a los rasgos más pacíficos y naturales de Mitra. Y señalamos cómo la transposición épica de este dios era el padre de los hermanos Pāṇḍu. Como resultado, teníamos a nuestro representante de la segunda función “usurpando” ciertos rasgos de la primera varuniana, pero siempre actuando dentro de su rol funcional.

Atendiendo a todo el material presentado, creemos que ya es lícito plantear con seguridad la pregunta en la que se fundamenta este trabajo: ¿por qué Arjuna, representante por excelencia de la segunda función, presenta una serie de rasgos de la función soberana?

Nos restaría por tanto en este apartado tratar de dar alguna respuesta posible para esta pregunta, pero ya de antemano se debe señalar que nuestro trabajo no estaba tanto orientado a ofrecer respuestas claras y concluyentes, como a plantear con ciertas seguridades la pregunta. La razón de ello es tan simple como la falta de preparación del autor de este análisis, al que le faltan todavía muchas lecturas y el tiempo para profundizar más en el *Mahābhārata* y sus aspectos lingüísticos. Aun así, aquí se intentará ofrecer algunos “atisbos” en forma de respuesta, con la esperanza de poder seguir profundizando en ellos y algún día estar en posición de convertirlos en genuinas explicaciones, útiles para entender mejor el personaje de Arjuna y ver si efectivamente

responden a un tipo de héroe de herencia indoeuropea. Insistimos en que aquí nos deberemos conformar con meras hipótesis provisionales basadas en un *corpus* limitado.

4.1. El error en el análisis trifuncional.

La primera respuesta que se podría ofrecer a la pregunta que hemos planteado sería la consecuencia lógica del planteamiento de algunos autores: la no validez de los análisis trifuncionales ni para Arjuna ni para el *Mahābhārata* en su conjunto. Esto estaría justificado en el hecho de que, en tanto que hemos constatado que existe un personaje que reúne rasgos de dos (o más, añadirían algunos en virtud al periodo que pasa disfrazado de eunuco y otros episodios) de las funciones canónicas indoeuropeas, éste probaría la ineficacia del sistema por la ambigüedad de los perfiles presentados, al no adherirse a ningún tipo concreto.

Esta cuestión sería aprobada por un gran número de autores que ven el *Mahābhārata* como una obra muy extensa y de un desarrollo muy complejo como para ceñirla a esquemas que denominan “estáticos” como el de la trifuncionalidad (Brockington 1998: 70). Estos han denunciado los pies forzados que presentaban estas teorías al ser aplicadas al *Mahābhārata*, como, por ejemplo, el hecho de que la tensión escatológica que ve Dumézil en el poema se inserta en el cambio de *yuga*, y no al final de un *kalpa* (Brockington 1998: 69 y 71), o que la mitología de Indra, como antes mencionamos, se deje notar en varios personajes que la transponen de un modo u otro (Grinster en Brockington 1998: 18).

Esta interpretación, así mismo, también validaría las opiniones de los críticos de Dumézil que han visto en la primera función su punto más débil. Ya hemos señalado cómo ésta presentaba el problema de que, siendo la función soberana, su personaje prototípico (Yayāti) se caracterizaba precisamente por ser transfuncional. Ciertamente, la primera es la función que mayor desarrollo y cambios⁶⁰ sufrió en los estudios de Dumézil (Belier 1996: 37-72). El propio binomio que planteamos como definitorio de esta función comenzó siendo suscitado por la oposición entre un periodo de caos necesario (representado por Varuṇa) seguido por el del orden establecido (Mitra) (Belier 1996: 42-44), en lugar de por los aspectos que aquí presentamos basados en la lectura de los himnos y las caracterizaciones de los dos dioses que ellos presentan (Dumézil 1999: 57-71). Atendiendo a esos numerosos cambios que llevaron a entremezclar un material diverso y (a veces) disperso, algunos autores han apuntado a que la ideología de la primera función era un constructo (Belier 1996: 68-69, y Thieme en Littleton 1973: 188): una mitología de una mitología, aduciendo por ejemplo que el mitema tuerto-manco, constatado en el panteón escandinavo y en la historia de Roma, tienen una relación más que dudosa y artificial con los dioses soberanos (Belier 1996: 66-68). Y precisamente por todas estas cuestiones la “ideología de la primera función” presentaría problemas en los panteones indoeuropeos de Roma, donde ya señalamos que *Dius Fidius* es, cuanto menos, una figura oscura, pero también entre los celtas (donde la validez de la formulación mitológica de la primera función sigue siendo puesta en duda) y los germanos.

Además, otro argumento ha sido alzado a menudo contra la interpretación trifuncional del *Mahābhārata*, y apuntaría en la misma dirección que los anteriores, que es el hecho de que se presupone a los autores de la obra que conocían una ideología que ya no funcionaba en el momento de su composición (Brockington 1998: 70): los libros

⁶⁰ Cosa por otro lado elogiada, pues una teoría que no cambia es una pieza de museo, como la mayoría de los académicos reconocen. Que su autor haya tenido la pericia de afrontar estos cambios cada vez que llegaba a un callejón sin salida, nos parece algo positivo.

didácticos del *Mahābhārata* presentan ya una religiosidad o espiritualidad propia del hinduismo, no de la antigua religión védica. Por tanto, no habría por qué leer en ellos pervivencias de una ideología formulada en el contexto académico del S. XX., que además los contemporáneos no entenderían o cuanto menos no compartirían, pues se hallan inmersos en un “universo de la *bhakti*”.

Atendiendo a todo lo anterior, lo que se desprendería del análisis aquí presentado de Arjuna es que el problema es plantear sus características y acciones en términos funcionales, cuando este personaje quizás no admitiría este análisis más que para enturbiar sus rasgos propios: que es un guerrero magnífico y que se destaca de los demás guerreros por una serie de aptitudes sobrenaturales por el motivo que sea; quizás por su estrecha relación con Kṛṣṇa, *avatara* de Viṣṇu, deidad dominante en la ideología del *Mahābhārata*.

Sin embargo, tal interpretación a nosotros no nos resulta válida por una razón muy simple: en tanto que a lo largo de nuestro trabajo el análisis funcional nos ha permitido delimitar los perfiles de diversos personajes, éste ya nos resulta válido. Ya señalamos a un comienzo cómo los análisis trifuncionales bien entendidos no pretendían fijar tipos o ver cuánto se adhería un personaje a una estructura pre-establecida, sino darnos una herramienta de análisis crítico que nos permita acercarnos a una *posible* ideología subyacente en el texto. Aplicando este análisis, nosotros hemos obtenido una serie de rasgos de Arjuna que *presenta el texto*, propios y exclusivos de este personaje (por comparación con otros), y con ello hemos obtenido *su* perfil, por lo que consideramos que el análisis trifuncional no es sólo válido por habernos permitido hacer esto, sino también satisfactorio, en tanto que Arjuna ha resultado, y nótese que decimos resultado, responder a los rasgos de la segunda función que se le presupusieron.

Atendiendo a esto, hay que afrontar de alguna manera las críticas que antes presentamos en pro de la ineficacia de la trifuncionalidad. En primer lugar, la que se desprende de nuestro análisis: la combinación de un personaje de la segunda función con atributos de la primera. En contra de lo que pudieran pensar aquellos que vean en esto un auténtico argumento, tal objeción no es válida para rebatir este método, pues de una lectura atenta⁶¹ de Dumézil, lo primero que se entrevé es que las supuestas funciones indoeuropeas no son estructuras rígidas. En otras palabras, cuando hablamos de primera, segunda o tercera función no hablamos de castas; en la India resulta que sí coincide una estructura social muy rígida con este sistema, pero las funciones no son castas, sino precisamente eso, funciones⁶². De ahí que pueda haber personajes que a lo largo de su vida representen varias diferentes (Públícola en Dumézil 1996 b: 165-166.) o donde sean más susceptibles al influjo de una que no es la suya (Coriolano en Dumézil 1996 b: 263-264.)). Es por eso por lo que el sistema no presenta ningún problema a que Arjuna tenga rasgos de la primera función: precisamente el sistema nos permite constatar esto, para a continuación preguntarnos el porqué.

En segundo lugar, estarían los problemas de la primera función. Pues, efectivamente, es una función que presenta problemas, pero no creemos que ello descarte esta interpretación, sino todo lo contrario: nos debe invitar a trabajar con ella para ver si efectivamente lleva a algún sitio o por el contrario es un callejón sin salida. Y, precisamente por esto, consideramos que nuestra labor podía ser de interés al abrir la oportunidad de estudiar el enfoque de esta función desde el prisma de, o en relación

⁶¹ Cuestión que muchas veces ha faltado entre sus críticos (Schjødtt 1996: 184-195, Puhvel 1996: 147-155, y Littleton 1973: 186-202)

⁶² Sobre lo insatisfactorio del término por las denotaciones que implica ver Littleton (1973: 5)

con, la segunda función⁶³. Y por otro lado, es cierto que la comparativa entre panteones de la primera función presenta sus pies forzados o incluso cojos, pero no es menos cierto que presenta unos paralelismos cuanto menos importantes en sus aspectos más elaborados, como es la teología de los soberanos menores (Dumézil 1999: 91-121). Además, se debe añadir que esta teología en el *Mahābhārata* aparece representada en Vidura y Dhṛtarāṣṭra de forma bastante efectiva.

Esto nos lleva a nuestro tercer punto, que la ideología indoeuropea no es válida para el *Mahābhārata*, por no ser comprendida en el momento de su redacción, y que además de serlo es un sistema muy estático. Ambas interpretaciones no nos parecen satisfactorias. En primer lugar, efectivamente la obra se compone en el periodo post-védico con un peso notable de la espiritualidad hinduista; pero no es menos cierto que, como esos mismos autores han constatado, es un libro que gira en torno al ritual, el medio básico de expresión de la religión védica (Brockington 1998: 16). Pero dejando eso de lado, la tripartición en las acciones de los Pāṇḍava es bastante visible como para presuponer o al menos confiar mínimamente en ciertas herencias temáticas, que por otro lado se muestran muy claramente en personajes como Yayāti o su hija Mādhavī, con unos paralelismos (Medb) lo suficientemente claros (Dumézil 1996 a: 241-375; Puhvel 1987: 256-268) como para que nadie los haya utilizado como prueba para criticar este sistema⁶⁴. Para finalizar, sobre que es un sistema estático para analizar el *Mahābhārata* (Brockington 1998: 70): tal afirmación es fruto de la incompreensión parcial del método. Ciertamente, un mal análisis trifuncional sería estático y rígido por limitarse a constatar las correspondencias funcionales; pero el método bien entendido no sólo *no* es eso, sino que además no lo permite, pues precisamente en tanto que el *Mahābhārata* es de un volumen tan ingente, la correcta aplicación del método irá constatando las diferentes actuaciones funcionales a lo largo de la trama. Y eso es precisamente lo que se desprende de nuestro análisis: que Arjuna presenta a veces unos rasgos que sobrepasan su papel predominante de la segunda función, acercándolo de este modo a la primera.

Por todo esto, consideramos que la respuesta más obvia, la ineficacia del método aplicado, por llevarnos a un punto peliagudo, no es válida o, por lo menos, para las ambiciones de este trabajo, sí que resulta satisfactoria.

4.2. Arjuna como Pāṇḍu

Una segunda respuesta surgiría del análisis sobre las figuras de la primera función presentes en el *Mahābhārata* que ofrecimos en el punto 3.3. Ahí señalamos cómo entre las dos figuras “soberanas” del cuadro de los Pāṇḍava, esto es, Pāṇḍu y su hijo Yudhiṣṭhira, no se establecía diálogo en sus acciones o decisiones. Semejante cuestión planteaba un problema pues, aunque los representantes de la primera función aparezcan en sucesión temporal (como es el caso de Rómulo y Numa), éstos deben aparecer en una estrecha relación de complementariedad opuesta, y tal relación no existe entre el padre y el hijo: no se puede hallar en ellos más relación que la familiar y

⁶³ Más estrechamente relacionadas entre ellas que con la tercera, pues no en vano existe el mitema de la guerra entre las dos primeras con la última, para integrar la sociedad completa: como en el episodio de los romanos y los sabinos, la guerra de los ases y los vanes, e incluso en la India la “enemistad” de Indra con los dioses de la tercera función (Puhvel 1987: 61)

⁶⁴ Cabría quizás desarrollar aquí el sentido de “herencias temáticas” de muchos de los contenidos de los que venimos hablando, pero en tanto que nuestro trabajo se centra en el *Mahābhārata* hemos renunciado a ello. Sin embargo sí señalaremos que algunos autores confían en la perduración en el tiempo de estos contenidos heredados incluso en insituciones o ideologías contemporáneas ver: Winn 1995, Littleton 1973: 216-236., y nótese que Dumézil aunque no profundizó en este campo tampoco se mostraba escéptico hacia él en su entrevista para *Apostrophes* (<http://www.youtube.com/watch?v=s22TDSiBv3Q>)

la de compartir el estatus de monarca, ni más oposición que la de sus caracteres, belicoso uno y pacífico el otro. De la relación entre los dos polos de la primera función cabría esperar más intercambio, y no encontramos a Yudhiṣṭhira en ningún momento volviendo la vista hacia el pasado en busca del modelo de su padre, ni para imitarlo, ni para oponerse a su tipo.

Esta cuestión tiene bastante más calado del que cabría esperar, pues con Pāṇḍu muerto y su escaso impacto en la trama, tenemos el esquema de la primera función incompleto. De nuevo hay quien objetaría a esto el error del método de querer ver más de lo que hay y presuponer unas estructuras inexistentes; esto es ciertamente lícito, pero si observamos cómo el polo “luminoso” de la primera función, Yudhiṣṭhira, encarnando a Mitra, opera con los “soberanos menores” (Aryaman, Bhaga) personificados en Vidura y Dhṛtarāṣṭra, nos damos cuenta de que la teología de Mitra con sus dioses satélites está completa en el relato, y perfectamente reflejada en las acciones y relaciones de estos tres personajes. Por tanto, si tenemos al menos la ideología de uno de los dos polos completamente expresada en el *Mahābhārata*, creemos que cabe efectivamente suponer la existencia del otro polo.

Y el problema se yergue de nuevo: Pāṇḍu y su muerte prematura dejan sin el balance “oscuro” a la primera función, ofreciendo al conjunto de las funciones un cuadro incompleto durante el desarrollo de la trama. Y como ya señalamos, esto tiene unas implicaciones notables, pues la trifuncionalidad exige la presencia de todos los elementos o, de lo contrario, no se puede afirmar la existencia de esta estructura. Esto es porque la presencia de las tres funciones, trabajando de común acuerdo y de forma armoniosa, es lo que garantiza el orden, ya sea en el plano de la sociedad, de la ideología, de la teología o de la epopeya; es el “*cómo deben ser las cosas*” de la ideología indoeuropea. Por ello, la ausencia, no en su personificación que es Pāṇḍu, sino en el desarrollo de la trama, del tipo varuniano, estaría desequilibrando el orden funcional.

Para que éste exista, es necesario en el relato un personaje que desempeñe las acciones propias de Varuṇa (contrapesar el polo Mitra), asegurando así en el desarrollo de la trama la aparición de todas las acciones funcionales. Pues bien, atendiendo a esto y tal y como vimos, cuando al carácter pacífico de Yudhiṣṭhira se le hace duro tomar una decisión relativa a la guerra, el personaje que sale al paso es Arjuna. Y ya vimos cómo en este aspecto actuaba complementando a su hermano y rey, así como reunía otras características del polo varuniano como la magia, la clarividencia, y la afinidad con los *gandharvas*. Pues bien, lo que aquí proponemos es que, siendo Arjuna un personaje de la segunda función, en aquellas ocasiones donde el polo de la primera función oscura debiera intervenir pero no pudiera hacerlo por la ausencia de Pāṇḍu en el relato, Arjuna se ocuparía de “llenar el hueco” dejado por su padre.

Varias cuestiones parecen poder probar esto. En primer lugar, que siempre que Arjuna ejerce su capacidad de “mando” es en cuestiones alusivas a la guerra o a medidas drásticas; nunca se confunde con el polo de Mitra, siempre se mantiene en el lado de Varuṇa. Segundo, de entre todos los hijos, Arjuna es el que comparte más parecidos con su padre: ambos dominan las artes de la guerra, en especial con el arco⁶⁵; los dos son conquistadores por excelencia; y, en determinado punto de sus vidas, ambos emprenden esfuerzos ascéticos. Precisamente creemos que es este parecido con el padre el que ha hecho que se asimilase, en aquellas ocasiones donde la presencia de su tipo fuera preciso, ambas figuras. Y tercero, como ya señalamos, era estrictamente necesaria

⁶⁵ Y en este punto el perfil de Pāṇḍu no se puede confundir con el de Bhīma: nada tienen que ver las descripciones de la capacidad militar del padre con las de su brutal hijo.

una figura varuniana durante el desarrollo de la trama para que ésta presentase una armonía funcional.

Por lo tanto, lo que sugiere esta interpretación es que Arjuna subsumiría sus rasgos varunianos para “rellenar el hueco” del que este perfil carece en el relato por la muerte de Pāṇḍu. Podríamos decir que se trata de una explicación “pragmática” la que habría hecho a Arjuna asumir los rasgos de la función soberana en momentos puntuales o en los “límites” de su perfil funcional. Sin embargo, si bien esta respuesta puede ser lógica y convincente, explicaría sobre todo sus actuaciones primero-funcionales, pero no ocurre lo mismo con sus rasgos como el dominio de la magia o la clarividencia. Pues, si sólo fueran necesarias estas actuaciones por su parte para llenar el hueco en la trama, esto no explica por qué se le aplican también los atributos de un personaje de la primera función oscura. Es por ello que creemos que esta explicación no es incompatible con la siguiente, sino todo lo contrario, que son complementarias.

4.3. Las promociones del héroe

Hasta ahora hemos propuesto dos respuestas basadas en la desconfianza (que con cierto eufemismo llamamos duda metódica), primero sobre el método, segundo en que los rasgos de Arjuna que presenta el libro puedan ser suyos y no prestados. Creemos que ha llegado la hora ya de dar una respuesta asumiendo que las características delimitadas en nuestro análisis son válidas y no errores. Esta interpretación asumirá por tanto que los rasgos divergentes del perfil segundo funcional de Arjuna son genuinamente suyos y no préstamos o adiciones. Es decir, esta respuesta asume que las “aproximaciones a lo sagrado o mágico”, o atributos de la primera función, son inherentes al perfil de Arjuna, y por tanto, quizás, motivos de herencia indoeuropea propios del tipo de personaje que representa⁶⁶.

Aquí planteamos por tanto responder de lleno al porqué de que Arjuna posea rasgos de la primera función siendo el representante por excelencia de la segunda. Ya antes señalamos de pasada que no era imposible, ni raro, que un personaje de una función tenga atisbos de las otras en el desarrollo de su biografía. Sin embargo, sí que se debe admitir que en un personaje prototípico esto sí es más extraño. Nos referimos a que, en tanto que guerrero por excelencia, lo que cabría esperar es que lo fuera hasta las últimas consecuencias ciñéndose a los límites de este rol; pero hemos visto que no era así, sino que presentaba “profundos” ascensos a la primera, dentro del polo oscuro de Varuṇa. Ha llegado el momento de que tratemos de responder a esto.

Una primera pista para entrever el sentido de este motivo fue presentada antes: nos referimos a la afirmación de los *brāhmaṇas* de que Varuṇa es Indra (Gp 2.1.22. en Dumézil 1999: 78). Ya señalamos cómo esta afirmación estaba en consonancia con el *kṣatrā* de Varuṇa, que lo hacía ser el más “soberano” de los *Ādityas*. Así mismo, señalamos cómo el *kṣatrā* era un rasgo propio de los barones (*kṣatriya*), ergo la clase social correspondiente a la segunda función. Estas características de Varuṇa lo vinculaban de algún modo con la segunda función y muy estrechamente con su divinidad, Indra, lo que lleva a la afirmación anterior. Lo que nos interesa a nosotros de esto es que la teología de la primera función establece nexos con las otras: en el caso del polo “luminoso”, con la tercera función; Mitra está vinculado (y reforzado por los elementos que añaden los dioses satélite) con la repartición de los campos y los bienes, y su paralelo romano, Numa, da buenas pruebas de esto. En cambio, Varuṇa estaría conectado con la segunda función, lo cual no ha de extrañarnos, pues si su función es la

⁶⁶ Esta es una cuestión que no estamos en posición de demostrar, pero nos gustaría dejar abierta esta puerta por la que esperamos poder pasar algún día.

de castigar a aquellos que se saltan el orden, esta es muy similar o al menos comparte algunas acepciones con la función de la segunda: proteger el orden.

Así que, como vemos, la teología de la primera función oscura y la de la segunda comparten una serie de afinidades que son expresadas en el teologema “Varuṇa es Indra”. Esto nos permite presuponer que existen conexiones, al menos descendentes, entre algunos elementos de la primera función oscura que son identificables con rasgos y potestades de la segunda función. Si nos llevamos estos elementos al ámbito del *Mahābhārata*, podría ser que aquí también encontráramos convertida en épica esta ideología, pues ya señalamos cómo de entre todos los Pāṇḍava, el más similar a su padre era Arjuna; con él comparte muchos rasgos y afinidades. La pregunta sería si estos rasgos compartidos no estarán traduciendo el complejo teológico “Varuṇa es Indra” por “Pāṇḍu es Arjuna”.

En cualquier caso, lo que nos interesaría destacar aquí es que existe, al menos en un nivel teológico, una afinidad entre primera y segunda función que nos permite hablar de la existencia de un nexo entre ambas. Y al menos, parece o hay rasgos que podrían apuntar a que el *Mahābhārata* alberga también estas ideas. Establecida esta conexión entre la primera y la segunda función, lo que hay que preguntarse ahora es si la teología de la segunda función contempla alguna “ascensión” hacia la primera.

La respuesta a esta pregunta es afirmativa y rotunda: Indra es rey. Aparte de ser el campeón de los dioses y el encargado de el exterminio de *asuras* y cualquier “enemigo”, Indra acaba instituyéndose como rey y uno de los *Ādityas*. Estos dos rasgos nos hablan de un dios que, siendo natural de la segunda función, acaba adquiriendo potestades de un dios de la primera; examinémoslas.

En el hecho de que Indra acabe convertido en un *āditya* no nos detendremos demasiado, por ser un mito etiológico para explicar el nacimiento de la humanidad y no estar centrado en la carrera del dios, pero aun así hay que detenerse en él. Según Dumézil (1999: 94-97), la lista de *Ādityas* “original” constaría de seis (Mitra/Varuṇa, Aryaman/Dakṣa, y Bhaga/Aṁśa), como demuestra el único himno del *Ṛgveda* que trata de ser exhaustivo (RV 2.27.1). Sin embargo, en el libro nueve, un himno nos dice que son siete (RV 9.114.3). A este respecto existe un pasaje aclarador de la *MaitrāyaṇīSamhitā* 1.6.12 (en Dumézil 1999: 95) en el que se nos explica la leyenda del nacimiento de los mismos: tras nacer los tres pares que antes presentamos, Āditī invierte su proceso de engendramiento, que era mediante el ofrecimiento en sacrificio de una mitad de la papilla y de la ingestión de la otra. Por tanto, come primero y luego realiza la ofrenda. El resultado es que en lugar de nacer dos *Ādityas*, los hijos en su interior le dijeron “*nosotros seremos como los Ādityas*”. Es decir, que no lo eran, y efectivamente uno nacerá como un huevo muerto, y será Vivásvat, antepasado de los humanos (padre, o abuelo de Manu) y el otro que se “*alzará hasta los cielos*” no es otro que Indra.

De esta leyenda se extraen varias cosas. La primera, parece ser que Indra no era miembro del grupo original de los *Ādityas*. Segundo, cuando fue incluido en este grupo permaneció la conciencia de que originalmente no pertenecía a él, por eso se dice que será *como* los *Ādityas*. Tercero, aparece como característico de esta nueva condición el “alzarse hasta los cielos”. Esto refleja lo que señalábamos: Indra es un dios de la segunda función pero, por alguna razón, existe una teología que acaba elevándole o estableciendo una conexión con la primera función. La explicación al porqué de esta “ascensión” la podemos encontrar en las razones que lo convierten en rey de los dioses.

Al comienzo del trabajo hablamos de la “teología negativa” de Indra, que lo convertía en un pecador. Pero necesariamente, en tanto que representante de la segunda función, debía existir también de él una teología positiva, pues por muchos excesos que cometa sigue siendo el campeón de los dioses, el encargado de protegerlos y velar por

su seguridad. Pues la función de los guerreros era por encima de todo sacrificarse por los demás; no en vano las sociedades indoeuropeas aseguraban en su ideología a aquellos que morían en batalla un más allá positivo que ganaban como premio. Es bien sabido que, en la mitología escandinava, los elegidos de Odínn, *einherjarr*, continuaban en el Valhöl sus vidas belicosas⁶⁷; pero Cicerón también nos transmite en la decimocuarta *Filipítica* (citado por Dumézil 1971: 138) que Marte en persona acostumbraba a reclamar para sí a los más valientes; y el *Mahābhārata* no está exento de estos ejemplos, pues Duryodhana da abundantes ejemplos de cómo para un guerrero es preferible una muerte en batalla, pues así obtendrá el mejor más allá posible (MBh 3(39)238.5-10, y MBh 5(54)125.17).

Como vemos, los guerreros, siempre que realicen su función, obtienen respeto, admiración y “premios” aunque éstos sean un beneficio *post-mortem*, pero también en vida obtenían una mejor posición social: más riquezas, mayor respeto, y esa fama inmortal promovida por los poetas, de cuya importancia antes hablamos. A lo largo de su vida, el guerrero debe afrontar duras pruebas, sin ir más lejos, el sobrevivir en batalla, pero, además, el mantenerse en el correcto curso de acción funcional y no volverse en contra de aquello que debe proteger. La superación de estas pruebas es intrínseca a su carrera, y del mismo modo lo será por tanto la gloria que conlleva superarlas. Lo que a nosotros nos interesa es el sentido profundo que puedan tener estas promociones heroicas hacia la gloria.

Dumézil, en su aclamado (Littleton 1973: 119) estudio sobre la segunda función (Dumézil: 1971), se propuso aclarar en la carrera de Indra el sentido de estas hazañas y sus correspondientes promociones. El resultado de su análisis fue la demostración de que bajo el epíteto de *vṛtrahan* no sólo estaba el “destructor de la resistencia pasiva”, sino, más importante todavía, el que ha tenido éxito en esa empresa instituyéndose como campeón y asumiendo así una promoción heroica. Lo significativo de esta cuestión es que la promoción heroica tenía como consecuencia natural un ascenso en la jerarquía de los seres (Dumézil 1971: 143); no en vano se aprecia en el *Rgveda* (VI.20.2) una consecuencia lógica a la muerte de Vṛtra: la asunción por parte de Indra del título de *asura*. El título, al margen de designar a los “demonios”, se aplica también a un restringido número de dioses, pues no significa otra cosa que Señor; lo que nos interesa es que el *asura* por excelencia de los *devas* no es otro que Varuṇa. En cualquier caso, como vemos, toda hazaña conlleva una promoción sustancial en la calidad del agente que la ha llevado a cabo.

Y precisamente el *Mahābhārata* nos presenta también este mitema atribuido a Indra en el libro quinto (Mbh 5(49a)). En él se nos cuenta cómo, tras acometer las proezas de matar al tricéfalo y Vṛtra, Indra huye despavorido y será remplazado por Nahusa como rey en los cielos. Será sólo cuando Agni⁶⁸ lo encuentre y él con el conjunto de dioses evoque sus hazañas cuando Indra se investirá de nuevo con su majestuosidad de campeón. Pero lo interesante es que en ese punto aparece un episodio significativo (Mbh 5(49)16.30); se trata de una adjudicación o repartición de la tierra entre los dioses. Lo que vemos aquí es el esquema antes comentado: el guerrero, tras acometer sus hazañas y un periodo de receso⁶⁹, asume una promoción heroica que

⁶⁷ Aunque este mitema pueda no ser de gran antigüedad en la mitología germánica, si aparece bien atestiguado en la escandinava (Bernárdez 2002: 77-89)

⁶⁸ Lo que nos recuerda las conexiones entre el fuego y el dios de la guerra presentes en las figuras de Batraz o Vahagn, con mitemas similares a este (Dumézil 1971: 135-140.)

⁶⁹ Que se explica a través del paralelismo con la hazaña iniciática de Cú Chulainn. Tras acometerla, el héroe debe apaciguar su *ferg* para no suponer un peligro para su sociedad. Tras eso domina ya sus nuevos poderes y adquiere el estatus de héroe consagrado.

supone su ascenso de “estatus”. Y, en este caso en concreto, vemos muy claramente cómo se trata de un ascenso hacia una primera función con el episodio de la repartición del mundo⁷⁰.

Lo que vemos a través de estos ejemplos es cómo la teología de la segunda función contemplaba que un guerrero, una vez acomete sus proezas, “padece” una promoción heroica que supone un cambio sustancial de su condición, una “ascensión”. Y lo que creemos es que esta misma ideología que en el plano del mito personifica Indra, puede ser encontrada en la epopeya representada por Arjuna.

En primer lugar, recordemos cómo frente al modelo de guerrero pecador que personifica Bhīma, es decir, la advertencia contra lo que un guerrero no debe ser o hacer, Arjuna se instituía como modelo del guerrero perfecto. Es decir, que frente a una ejemplo de conducta reprobable, nuestro héroe suponía por contraposición el modelo de qué debía ser un guerrero perfecto. Esto es significativo pues, como vimos, la mitología de Indra contenía los dos mitemas, pero en el *Mahābhārata* Bhīma subsumía el más oscuro de ambos. Por lo tanto, cabe pensar que es Arjuna quien, como modelo de perfección, subsume el mitema de las promociones del guerrero.

En segundo lugar, efectivamente, vimos (sin haber recalado el peso que tenían a nivel simbólico) que Arjuna a lo largo de la epopeya padecía varias promociones heroicas, como el episodio del bosque *Khāṇḍava*, su iniciación por Rudra, etcétera. Pero lo más importante es el hecho de que, como vimos, estas promociones suponían cambios sustanciales en la condición de Arjuna. Por ejemplo, con su iniciación pasaba de ser un guerrero a ser un genuino héroe, y esto se manifestaba en su dominio de armas celestiales, y en una mayor conciencia de su poder y posición como representante de la segunda función. Pero, más importante todavía, creemos que se puede suponer que otro síntoma de estas promociones es que Arjuna comience a asumir los rasgos de la primera función que señalamos en el apartado tercero. Pues recordemos cómo donde más episodios podemos encontrar en los que actúa complementando a Yudhiṣṭhira, es en el libro cuarto.

En tercer lugar, como hemos dicho, Indra a través de sus promociones acaba siendo rey de los dioses. Con Arjuna hemos comprobado que asumía rasgos y acciones propios de la primera función, pero desde luego no acaba siendo rey; es decir, nos faltaría el rasgo más representativo de que ha alcanzado su promoción última, que permitiría decir “Arjuna es Pāṇḍu” (es decir, un teologema que permitiera vincular ascensionalmente segunda con primera función). Pero pensemos una cosa: una vez los Pāṇḍava se retiran a morir en el Himalaya, la soberanía de la dinastía de los Kurus es otorgada a Parikṣit, hijo de Abhimanyu; es decir, los descendientes de Arjuna son los futuros reyes de la dinastía. Y, más significativo todavía, en el libro primero, durante las primeras páginas donde se nos pone en situación del contexto donde se narrará el *Mahābhārata*, en numerosas ocasiones encontramos referido a Parikṣit el epíteto de que es “como el mismo Pāṇḍu” (MBh 1(5)35.9). Atendiendo a esto, lo que proponemos es que Arjuna, a través de sus promociones, sí ha alcanzado la gloria “última” de sublimar su condición de segundo a primero funcional, tal y como se ve en sus actos y rasgos, y en cuanto a la esencia misma de la primera función, creemos que también, en el beneficio *post-mortem* de que sus descendientes consiguen la monarquía (y la propia asimilación a Pāṇḍu).

Atendiendo a todo lo anterior, creemos, en primer lugar, que se puede asumir que los rasgos “primero-funcionales” de Arjuna son genuinamente suyos en tanto que

⁷⁰ Que resulta llamativamente similar al que encontramos en el mundo griego entre Zeus, Hades y Poseidón.

existe un trasfondo teológico que puede proveer de una explicación para ello. Y en segundo lugar, creemos que todas estas características conforman un tipo concreto de perfil de guerrero indoeuropeo, con sus temas (y mitemas) e ideología propias. A lo largo del trabajo se han mostrado varios paralelismos, parciales pero significativos, entre Arjuna y Aquiles. Quizás un examen más completo de la relación existente entre ambos personajes pudiera contribuir a esclarecer si, efectivamente, a pesar de las diferencias⁷¹, podemos estar hablando de un tipo heredado común.

Y finalmente, a modo de respuesta, creemos que en Arjuna se halla expresada una ideología de herencia indoeuropea en torno a un tipo determinado de guerreros: los guerreros “perfectos”, aquellos que son lo que deben ser, oponiéndose a los que sucumben, pecando, a las tentaciones intrínsecas de la libertad del guerrero. Estos últimos se instituirían como una advertencia, con sus teogemas propios, como se ha constatado en un buen número de figuras épicas o mitológicas (Dumézil 1996 a: 19-137, 1971: 93-123, y Puhveel 1987: 241-256.). Lo que aquí proponemos es que frente a ellos tendría que existir su contrapunto, un guerrero que ha superado todas las tentaciones convirtiéndose en el ideal de héroe, y este tipo debería tener igualmente una teología propia. Y creemos que ésta es la que expresa Arjuna: tras una carrera heroica en la que supera todas las tentaciones de los pecados propios de su función, y tiene éxito en toda una serie de hazañas que lo llevan a asumir una serie de promociones heroicas, el guerrero se ve instituido como ideal de héroe y obtiene una serie de cambios sustanciales en su naturaleza, que serían el premio (justo) por una vida de sacrificio y entrega a la función de proteger el orden. Creemos que este cambio sustancial se produciría en Arjuna en dos vertientes: en el plano teológico (o ideológico si se prefiere) supondría un ascenso hacia una posición primero funcional, desde su naturaleza como representante de la segunda; y a un nivel poético, que es lo que suscitó las preguntas de las que nació este trabajo, un ascenso del héroe hacia lo divino.

How is it that the Pārtha, a baron, has risen to the throne of Śakra? What great merit has he earned, or what worlds won, that he has thus attained to a place that the gods honor? (MBh 3(32)45.14.)

Esta sería la teología que creemos correspondería al modelo de héroe por excelencia, que en muchos sentidos nos parece de una tremenda naturalidad y lógica, pues supondría un consuelo para aquellos que compartieran la ideología de la segunda función; una ideología que les deparaba una vida de sacrificios, temores constantes, y verse convertido en aquello de lo que su función le exigía proteger a los demás: un monstruo.

4.4. El destino del héroe

Nos gustaría, llegados a este punto, tras haber ofrecido una serie de respuestas posibles, añadir que depositamos nuestra confianza en la tercera hipótesis. Ciertamente ésta necesita ser trabajada, elaborada y criticada hasta ver si efectivamente pudiera ser cierta, pero de ella se extrae una lectura que a un nivel personal nos parece tremendamente significativa y que creemos que debemos presentar aquí.

Hemos visto cómo Arjuna, tras llevar a cabo una carrera ejemplar dentro de la segunda función, acaba estableciendo una comunicación “ascendente” hacia la primera como premio por sus promociones heroicas. Llevado esto a sus últimas consecuencias,

⁷¹ El notable trabajo de Nagy (1979) da buenas muestras de algunos de los paralelismos y también de las divergencias existentes entre los dos personajes)

no es otra cosa que el hecho de que aquel que lleva a cabo su deber, conscientemente de ello y sin más afán que el hacer lo que es correcto, acaba viéndolo reflejado en su misma carrera. En otras palabras, creemos que esto significaría que Arjuna representa o personifica una aspiración humana, en muchos sentidos, la más profunda y noble. Esta aspiración sería la de convertirnos en lo mejor que podemos ser.

Bibliografía:

a) Fuentes:

Himnos Védicos, Madrid, Editora Nacional, 1975 [Trad. Francisco Villar Liébana]

Los Vedas, Madrid, Ediciones Ibéricas, 2001 [Trad. Juan B. Bergua]

Mujeres en los Vedas, Madrid, Akal, 1999 [Ed. Sofía Moncó]

The Rig Veda, London, 1889 [Trad R. T. H. Griffith] consultado en el sitio web:
<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>

Atharva Veda, 2 vols., Cambridge (Mass.) Harvard University (1905) [Trad. W. D. Whitney]

Upanisads, Madrid, Siruela, 1995 [Ed. De Daniel de Palma]

The Mahābhārata, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1973 [Trad. J.A.B. van Buitenen]

The Mahābhārata, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1975 [Trad. J.A.B. van Buitenen]

The Mahābhārata, vol. 3, Chicago, Chicago University Press, 1978 [Trad. J.A.B. van Buitenen]

Bhagavad Gīta, Madrid, Trotta, 1997 [Ed. Consuelo Martín]

Ilíada, Madrid, Cátedra, 1989 [Trad. Antonio López Eire]

Odisea, Barcelona, Gredos, 1982 [Trad. J. M. Pabón]

b) Estudios:

Allen, N. J. 1996. "Romulus and the fourth function", en Polomé (ed.) 13-36.

Belier, W. 1996. "The first function: a critical analysis" en Polomé (ed.) 37-72.

Bernárdez, Enrique. 2002. *Los mitos germánicos*, Madrid, Alianza.

Brockington, John. 1998. *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill.

Campanile, E. 1996. "Today, after Dumézil", en Polomé (ed.) 73-82.

Dumézil, Georges. 1971. *El destino del guerrero*, Mexico D. F., Siglo XXI.

----- 1999. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder.

- 1996 a. *Mito y epopeya II*, Mexico D.F., Fondo de cultura económica.
- 1996 b. *Mito y epopeya III*, Mexico D.F., Fondo de cultura económica.
- Eliade, Mircea. 2001. *Mitos, sueños, y misterios*, Barcelona, Kairos.
- Flood, Gavin. 2008. *El hinduismo*, Madrid, Akal.
- Littleton, C. Scott. 1973. *The new comparative mythology*, London, University of California Press.
- Luján, Eugenio R. “Los castigos de Varuna” en VV.AA. 9-34.
- Macdonell, Arthur Anthony. 1897. *Vedic mythology*, Delhi, Motilda Banarsidass Publishers.
- Miller, D. A. 1996 “Vater-Schones-Kampf Theme”, en Polomé (ed.) 109-130.
- Nagy, Gregory. 1979. *The best of achaeans*, Baltimore and London, John Hopkins University Press.
- Otto, Rudolf. 1991. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- Parmeshwaranand, Swami. 2001. *Encyclopaedic dictionary of Purāṇas vol. 2*, Delhi, Sarup & Sons.
- Polomé, E. C. (ed.) 1996. *Indo-European Religion After Dumézil*. Journal of Indo-European Studies monograph series 16, Washington, Institute for the Study of Man.
- 1996. “Indo-european and non-indo-european elements in Germanic myth and religion”, en Polomé (ed.) 131-146.
- Puhvel, Jaan. 1987. *Comparative Mythology*, Baltimore and London, John Hopkins University Press.
- 1996. “After Dumézil, what?”, en Polomé (ed.) 147-155.
- Renou, Louis. 1991. *El hinduismo*, Paidós, Barcelona.
- Rocher, Ludwig. 1986. *A history of indian literatura: The Purāṇas*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Scheid, John. 1991. *La religion en Roma*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- Schødt, J. P. 1996. “Archeology, language, and comparative mythology” en Polomé (ed.) 184-196.
- VV.AA. *Los rostros del mal; las manifestaciones del mal en las religiones*. Madrid, Khaf, 2010.

Watkins, Calvert. 1995. *How to kill a dragon*, Oxford, Oxford University Press.

Weinstock, Stephan. 1971. *Divus Julius*, Oxford, Oxford University Press.

Winn, Shan M. M. 1995. *Heaven, heroes and happiness*, London, University Press of America.

Winternitz, Maurice. 1987. *A history of Indian literature vol. I*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Lista de abreviaturas:

AV: *Atharvaveda*

BhG: *Bhagavad Gītā*

CoU: *Chandogya Upaniṣad*

GB: *Gopatha Brāhmaṇa*

Il: *Iliada*

MBh: *Mahābhārata*

Od: *Odisea*

RV: *Ṛgveda*

ŚB: *Śatapatha Brāhmaṇa*