



MITO Y EPOPEYA

I. La ideología
de las tres funciones
en las epopeyas de los
pueblos indoeuropeos



GEORGES DUMÉZIL



GEORGES DUMÉZIL (1898-1986)



Filólogo y antropólogo francés, es considerado uno de los más grandes especialistas en mitografía y reconocido mundialmente por sus contribuciones al estudio de la religión y la sociedad de los pueblos indoeuropeos. Se desempeñó como catedrático en las universidades de Varsovia, Estambul, Upsala, Princeton, Chicago y Los Ángeles, y en la Escuela de Altos Estudios de París. Siempre enlazó la labor docente con sus investigaciones antropológicas. El FCE también ha publicado del autor: *Del mito a la novela* (1973), *La cortesana y los señores de colores* (1989), *Escitas y osetas* (1989) y *Nostradamus. Sócrates* (1989).

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

MITO Y EPOPEYA

I

Traducción
EUGENIO TRÍAS

GEORGES DUMÉZIL

Mito y epopeya

I

LA IDEOLOGÍA DE LAS TRES FUNCIONES
EN LAS EPOPEYAS
DE LOS PUEBLOS INDOEUROPEOS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1968
Primera edición en español (Seix Barral), 1977
Primera edición (FCE), 2016

Dumézil, Georges

Mito y epopeya, I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos / Georges Dumézil ; trad. de Eugenio Trías. – México : FCE, 2016

701 p. ; 23 × 17 cm – (Sección de Obras de Antropología)

Título original: *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*

ISBN: 978-607-16-3503-7

1. Mitología indoeuropea I. Trías, Eugenio, tr. II. Ser. III. t.

LC BL660 V.1

Dewey 291.13 D479m V.1

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*

D. R. © Éditions Gallimard 1968, nouvelle édition corrigée en 1986

D. R. © Herederos de Eugenio Trías, por la traducción

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada iso 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-3503-7

ISBN 978-607-16-3455-9 (PDF)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Al general Pierre Brisac
en recuerdo de las jornadas del 9 y 10 de junio de 1918, en las que, siendo
subteniente, y convertido por las leyes y los azares de la balística en el oficial
más antiguo con mayor grado, estuvo al mando de la 23ª Batería del 226º R. A. C. P.,
que cubría Monchy-Humières entre los árboles de la carretera nacional, y de otras
ruidosas algaradas de nuestros 20 años.

SUMARIO

<i>Prefacio</i>	11
-----------------------	----

Primera parte

EL ALIVIO DE LA TIERRA

I. <i>El Mahābhārata</i>	33
II. <i>Los cinco hermanos</i>	52
III. <i>La mujer de los hermanos</i>	99
IV. <i>El primogénito desconocido</i>	119
V. <i>El padre y los tíos</i>	138
VI. <i>El tío abuelo</i>	166
VII. <i>Los preceptores</i>	180
VIII. <i>Aniquilamiento y resurrección</i>	196
IX. <i>Conclusiones y problemas</i>	223

Segunda parte

EL NACIMIENTO DE UN PUEBLO

I. <i>Los cuatro primeros reyes de Roma</i>	245
II. <i>Los tres componentes de Roma</i>	268
III. <i>Propertio IV, 1, 9-32</i>	286
IV. <i>Una intención de Virgilio</i>	316
V. <i>Conclusiones y problemas</i>	408

Tercera parte
TRES FAMILIAS

I. <i>Los nartos</i>	425
II. <i>Las tres familias nartas</i>	439
III. <i>Los tres tesoros de los antepasados</i>	466
IV. <i>La guerra de los Æxsærtægkatæ y de los Boratæ</i>	484
V. <i>Las tres mujeres de Uryzmæg</i>	529
VI. <i>Conclusiones y problemas</i>	548

Cuarta parte
ÉPICA MINORA

I. <i>La elección</i>	557
II. <i>El trío de las Macha</i>	579
III. <i>Las tres opresiones de la Isla de Bretaña</i>	586
IV. <i>Conclusiones y problemas</i>	596

CONCLUSIÓN
[601]

NOTAS
[609]

<i>Notas de 1974</i>	679
<i>Índice analítico</i>	683
<i>Índice general</i>	695

PREFACIO

El aún joven estudio comparativo de las lenguas indoeuropeas cumplirá pronto su tercer medio siglo: 150 años de evolución, sembrados de mutaciones que han transformado su primer rostro. Los pioneros no habían renunciado del todo a soñar sobre el origen del lenguaje, sobre la “lengua primigenia”, e incluso quienes insistían con más vigor en el hecho de que el sánscrito no era, entre los miembros de la familia, la madre sino la hermana, también quedaban como hechizados ante una lengua que no se presentaba ante ellos con la frescura de una materia prima, sino como una materia ya analizada y casi autopsiada por gramáticos más perspicaces que los griegos y los romanos: dos generaciones de lingüistas atribuyeron, en efecto, al indoeuropeo el vocalismo simplificado del sánscrito, contra el testimonio de la mayoría de las restantes lenguas. El mismo objeto de la nueva ciencia no se ha definido fácilmente: durante mucho tiempo se quiso obtener, recrear el indoeuropeo, *un* indoeuropeo académico, aquel que se hablaba —según se creía— “en el momento de la dispersión”; y sólo paulatinamente se ha llegado a comprender que era preciso admitir, desde la prehistoria común, las diferencias dialectales; que los movimientos de pueblos de los que sólo podemos constatar sus resultados habían estado separados por intervalos de tiempo a veces considerables, y sobre todo, que lo importante no era reconstruir un prototipo ni entretenerse en la parte inverificable de las evoluciones, sino explicar comparativamente las partes conocidas. Por lo menos, a través de todos estos cambios de perspectiva y de método que constituían, en cualquier caso, evidentes progresos, la “gramática comparada” no ha dudado nunca de su legitimidad ni de su continuidad. Muy distinto ha sido, en cambio, el destino de un tipo de investigación que nació al mismo tiempo que ella y que había recibido el nombre gemelo de “mitología comparada”.

En efecto, desde el comienzo de sus investigaciones, al comprobar la extensión y la precisión de las correspondencias que se descubrían entre las lenguas indoeuropeas, los gramáticos y los filólogos se dieron perfecta cuenta de que tales concordancias atestiguaban algo más que lo que indicaban. La comunidad de lenguaje podía concebirse, ciertamente, desde tiempos muy remotos, sin unidad de raza ni unidad política, pero no sin un mínimo de civi-

lización común, tanto de civilización intelectual, espiritual, es decir, esencialmente religiosa, como de civilización material. Deberían percibirse, por tanto, vestigios más o menos considerables de una misma concepción del mundo, tanto del visible como del invisible, de un lado al otro del inmenso territorio conquistado, en los dos últimos milenios anteriores a nuestra era, por hombres que daban el mismo nombre al caballo, al rey, a las nubes y a los dioses. Con confianza, e incluso con entusiasmo, los investigadores pusieron manos a la obra. “Los investigadores”: es decir, los lingüistas y los indianistas; pues, ¿quién podía llevarla a cabo con mejores medios? La sociología y la etnografía no existían, y la religión pertenecía a los filósofos. Ocurrió, desgraciadamente, que los mismos medios que parecían cualificarlos para ello los condenaban de entrada a tres graves errores de apreciación.

En primer lugar, en cuanto al objeto de estudio. Se estudió en realidad la “mitología comparada”. Ciertamente, en las sociedades arcaicas la mitología era muy importante, y se disponía sobre todo de textos mitológicos. Pero los mitos no se pueden entender si se los separa de la vida de los hombres que los narran. Aunque estaban llamados a tener, tarde o temprano —a veces muy temprano, como en Grecia—, una carrera literaria propia, no constituían invenciones dramáticas o líricas gratuitas sin relación con la organización social o política, con el ritual, con la ley o con la costumbre; por el contrario, su papel era el de justificar todo ello, y expresar en imágenes las grandes ideas que organizan y sostienen el conjunto.

En segundo lugar, en cuanto al método. La mitología, aislada de la vida, despojada de sus asideros naturales, era interpretada según sistemas *a priori*. Los orígenes de la “mitología solar” y de la “mitología de la tempestad” son complejos, pero la influencia del más importante exegeta indio de los himnos védicos ha sido, ciertamente, dominante. Hombres como Max Müller, influidos por Sāyaṇa, no han hecho otra cosa, en principio, que extender al conjunto de los mitos y a todas las mitologías de la familia algunas tesis atrevidas de una escuela indígena. Actualmente se sabe que ante un corpus mitológico hay que ser más humilde, hay que servirle a él en lugar de servirse de él, interrogarlo en vez de meterlo en unos *dossiers* ávidos de documentación; y, sobre todo, respetar la riqueza, la variedad e incluso las contradicciones.

En tercer lugar, en cuanto a las relaciones entre la mitología y la lingüística. No me refiero a aquella fórmula que convertía el mito en una enfermedad del lenguaje sino a algo bastante más serio. Los primeros comparatistas se propusieron como tarea principal establecer una nomenclatura divina indoeuropea. La consonancia de un nombre indio y de un nombre griego o escandinavo

les parecía, a la vez, garantía de que estaban comparando cosas comparables entre sí, y signo de que era posible acceder a una mentalidad ya indoeuropea. Sin embargo, con el tiempo han sido muy pocas las ecuaciones que hayan resistido un examen fonético más exigente: las Erinias griegas no han podido seguir siendo la pareja de la india Saranyu, ni el perro Ortao la del demonio Vṛtra. Incluso la más sólida se ha resquebrajado: en el Dyu védico el “cielo” se halla orientado de forma muy diferente que en el Zeus griego o en el Júpiter de Roma y la comparación no enseña casi nada.

Estos tres puntos débiles originales hicieron que se desperdiciaran tesoros de habilidad, de ciencia e incluso de juicio, y que la desilusión, cuando llegó, fuera brutal. La mitología comparada, abandonada por los lingüistas, que cada vez se mostraban más conscientes de las reglas y de los límites de su disciplina, fue desapareciendo del catálogo de los estudios serios. La tentativa hecha por algunos de sustituir el sol y el rayo por la libación como medio de exégesis no podía rehabilitarla.

Y, sin embargo, la reflexión inicial mantenía todo su vigor. Por distantes en el tiempo que se consideraran las migraciones, por diversificada que se concibiera en su comienzo a la lengua indoeuropea común, ésta desempeñó su oficio de lengua, conservando y transmitiendo ideas, y parece, por tanto, improbable que los pueblos que han hablado posteriormente las lenguas derivadas de aquélla no hayan conservado ni registrado ninguna de tales ideas en sus documentos más antiguos. Ésta es la razón por la que, hace ya unos 50 años, un reducido número de eruditos se decidieron a explorar de nuevo este campo de estudio teóricamente irreprochable, aunque al parecer casi inabordable.

Los tanteos fueron largos: era más fácil sospechar los errores de base de la “mitología comparada” que definirlos con precisión y, sobre todo, remediarlos; de este modo, cada uno de los pioneros ofrecía su bagaje de ilusiones. Por mi parte, entre 1920 y 1935, seguí pensando que algunas de las ecuaciones onomásticas de antaño, aquellas que se podían defender con menos dificultad, podían ponernos sobre la pista de hechos importantes, siempre y cuando recibieran una interpretación renovada (y yo concedía a *The Golden Bough* el primer puesto entre quienes lo intentaban). Ésta es la razón de que mis primeras tentativas se consagraran a cuatro problemas antiguos, los que dimanaban, desde hacía 100 años, del establecimiento de las parejas de palabras: ambrosía-amṛta (1924), Centauro-Gandharva (1929), Urano-Varuṇa (1934), *flamen-brahmán* (1935).

Albergaba asimismo otra esperanza, no menos tradicional que la primera y solidaria de ésta; esperaba mucho, en efecto, de la confrontación entre dos de las más ricas mitologías de la familia, la griega y la india; salvo en el caso de *flamen*, siempre era un nombre griego el que se asociaba a un nombre védico.

Por otra parte, aunque tenía conciencia de que los mitos no constituyen un dominio autónomo, sino que expresan realidades más profundas, sociales y culturales, no veía con claridad cuáles podían ser éstas, en el caso de los indo-europeos, ni cómo era posible alcanzarlas, y por eso continuaba confeccionando uniformes para los mitos: más influido por *The Golden Bough* que por los sociólogos franceses, orientaba la ambrosía hacia la fiesta de primavera, los centauros hacia los disfraces del cambio de año, Urano hacia la realeza fecundadora y —con una particular violencia— el *flamen* y el *brahmán* hacia el chivo emisario, el *scapegoat* tan caro al viejo maestro.

Tal como se había hecho en el siglo XIX, pensaba siempre que el objeto de la mitología comparada podía reducirse a una serie de problemas ciertamente en conexión, pero todos ellos autónomos y sin jerarquía, cada uno de los cuales reclamaba y permitía una solución particular.

En mi caso los años decisivos fueron 1935-1938. Con *flamen-brahmán* había agotado mi reserva de problemas tradicionales y el fracaso era evidente; incluso bordeaba casi el escándalo en el último ensayo; no tenía otra alternativa que detenerme y reflexionar sobre aquellos errores. Por otra parte, en 1934 y después de una osada e intensa iniciación, había comenzado a seguir en la École des Hautes Études las lecciones de un hombre que despertó en mí, desde entonces, la más viva admiración: el sinólogo Marcel Granet; durante tres años, junto con Maxime Kaltenmark, Rolf Stein y Nicole Vandier —no éramos demasiados—, asistí a las lecciones de aquel gran sabio y pude verle extraer, con tanta delicadeza y respeto como energía, la sustancia conceptual de textos que a primera vista parecían insignificantes e incluso insípidos; sin querer despreciar a ninguno de mis restantes maestros declaro que fue con él con quien logré al fin comprender, a mis buenos 35 años, lo que debe ser la explicación de un texto. Por otra parte, aún en el error, una circunstancia favorable me permitió hallar la salida: después de mi libro sobre los centauros, al menos por lo que respecta a Roma, las relaciones ciertas entre las Lupercales y la realeza me habían abierto otras vías distintas a las de Frazer para centrar el estatuto del *rex*; aunque los problemas de Urano-Varuna y de *flamen-brahmán* estaban mal planteados y mal resueltos, me habían mantenido en el seno de la ideología real, y entre las ruinas de tantas construcciones, la hipótesis de la pareja que formaba el *rājan* védico con el brahmán, su capellán, y del órgano

doble que formaba el *rex* —según una clara definición de Tito Livio— con el primero de los flámenes mayores, continuaba pareciéndome objetivamente válida a pesar de todas las interpretaciones, incluso a pesar de aquella interpretación exageradamente frazeriana que yo mismo acababa de proponer. Por último, desde hacía algunos años, otro dato que yo mismo había contribuido a asegurar, pero cuya importancia no había calibrado y tendía a considerarlo una curiosidad aislada, pasó a primer plano: en un artículo de 1930 había establecido, al margen de mi programa indoeuropeo y frente a dudas recientes, que la concepción de la sociedad que culminaba en el sistema indio de los varṇa, de las clases sociales —brahmanes-sacerdotes, kṣatriya-guerreros, vaiśya-ganaderos-agricultores— era ya indoiraniana, y no sólo se observaba en los iranos de Asia sino también entre sus hermanos los escitas e incluso —y hasta nuestros días— entre los descendientes de éstos, los osetos del Cáucaso del Norte. Dos años después, Émile Benveniste, a quien le interesaba la cuestión desde hacía tiempo y que había querido leer las pruebas y mejorar mi redacción de 1930, confirmó con nuevos argumentos la concepción social tripartita.

Fue la reelaboración, o más bien la interpretación de todo ello —objeciones formuladas por otros o por mí mismo, ejemplo de un maestro incomparable, familiaridad con una materia tratada de forma inadecuada pero constante—, lo que posibilitó el trazado, en la primavera de 1938, de las primeras líneas de una nueva forma de “mitología comparada” que todavía no se hallaba libre de ilusiones, pero que no tenía ya los defectos de sus predecesoras, y en la cual, desde entonces, no he cesado de trabajar sin arrepentirme. Durante el curso escolar 1937-1938, en un curso en la École des Hautes Études que yo dedicaba a la articulación de los dioses védicos Mitra y Varuṇa, había querido abordar inicialmente, por última vez, el irritante problema de *flamen-brahmán* y me había entretenido en reexaminar los datos. De pronto me chocó uno de ellos, que hasta entonces no había tenido en cuenta: la existencia, al lado del órgano doble que forman el *rex* y el *flamen Dialis*, de otro conjunto: la jerarquía, debajo del *rex* y por encima del *pontifex maximus*, de tres *flamines maiores* y, en consecuencia, de los dioses a los que sirven: Júpiter, Marte y Quirino. Una tal estructura teológica, todavía inexplicada y pasada por alto —si bien su carácter prerromano fue confirmado por la estructura idéntica (*Juu-, Mart-, Vofio-no-*) de la teología de los umbros de Iguvium— me pareció paralela a la estructura de los varṇa, las clases sociales de la India: al margen de tesis recientes que gozaban de gran favor, Marte se interesa indiscutiblemente por la guerra; por encima de Marte, todos los oficios conocidos del *flamen Quiri-*

nalis lo muestran al servicio de la agricultura, exactamente del grano, a lo cual remite la fiesta de su dios, los *Quirinalia*, y, a su vez, su nombre lo aproxima a los *Quirites*, que el vocabulario latino opone a los *milites*. Esta primera visión comparativa era insuficiente respecto a Júpiter y a Quirino, pero se hallaba, además, desviada por el excesivo peso que yo atribuía a las clases sociales indias en el problema de la relación entre los tipos de hombres sagrados designados por las palabras *flamen* y *brahmán*. Las notas que conservo de esta vieja conferencia llevaban un título significativo a este respecto: “Júpiter Marte Quirino: *sacerdotes, milites, Quirites*”. El enunciado no era bueno y contenía el germen de algunos falsos problemas que me habían hecho perder mucho tiempo, como, por ejemplo, el de por qué cada uno de los dioses romanos de los tres niveles tiene un *flamen*, mientras que, en la estructura de los varṇa, los brahmanes sólo aparecen en el primer nivel, pero lo ocupan solos. Sin embargo, lo esencial se había conseguido: los romanos más antiguos, los umbros, habían traído con ellos a Italia la misma concepción que también conocían los indoiranios y en la que los indios habían basado su orden social. Era preciso llevar de nuevo esta concepción a los tiempos indoeuropeos y, por consiguiente, era preciso buscar de nuevo sus vestigios o sus huellas en los demás pueblos de la familia. Esta conclusión se vio rápidamente justificada por el examen de la tríada divina que se honraba en el templo de Gamla Uppsala y que domina la mitología escandinava: Oðinn, Þórr, Freyr, y más aún por la consideración de las dos grandes divisiones del panteón, los dioses Æsir, a los que pertenecen Oðinn y Þórr, y los dioses Vanir, de entre los cuales Freyr es el más popular.

No puedo resumir aquí el trabajo de los 30 años que siguieron. Únicamente diré que se llevó a cabo un progreso decisivo el día en que reconocí, hacia 1950, que la “ideología tripartita” no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de una sociedad, de la división tripartita *real* de esta sociedad, según el modelo indio; que, por el contrario, allí donde se la podía constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un ideal y, al mismo tiempo, un medio para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres. Estando de este modo sometido a exorcismos el prestigio de los varṇa indios, muchos problemas han desaparecido, por ejemplo aquel al que aludí hace un instante: los flámenes mayores de Roma no son homólogos a la clase de los brahmanes (*brāhmaṇa*) y no son ellos sino el *brahmán* en el sentido estricto y primero de la palabra (uno de los tres sacerdotes principales de toda celebración sacrificial) quien debía ser comparado,

en sus relaciones con su dios —fuera éste el que fuese—, con el *tipo* de sacerdote llamado *flamen*. De este modo se ha dibujado una concepción más clara en la que la división social propiamente dicha no es otra cosa que una aplicación entre otras —que incluso está ausente a veces mientras las otras se hallan presentes— de lo que he propuesto llamar, con un término acaso mal escogido, pero que ya ha entrado en uso, la estructura de las tres “funciones”: por encima de los sacerdotes, los guerreros y los productores —y más esenciales que ellos— se articulan las “funciones” jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza física y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda.

Pero antes incluso de esta corrección, la visión adoptada en 1938 había disipado las ilusiones de 1920, prolongación de las del siglo XIX. Se volvía a situar a las mitologías, tal como debía ser, en el conjunto de la vida religiosa, social y filosófica de los pueblos que las habían practicado. En lugar de hechos aislados —y por ende inciertos— se proponía al observador una estructura general en la que, como en un marco muy amplio, los problemas particulares encontraban su lugar preciso y delimitado. La concordancia de los nombres divinos perdía, si no todo el interés, por lo menos su primacía ilegítima, en favor de otra concordancia, la de los conceptos, y sobre todo la de los conjuntos articulados de conceptos. El testimonio de los griegos, críticos, innovadores, creadores, cedía el paso al de pueblos más conservadores, especialmente el de los itálicos y el de los germanos. Por último, la técnica de las nuevas interpretaciones no había sido tomada de teorías preexistentes, frazerianas o de otro tipo, sino que surgía de los hechos, puesto que la tarea del exegeta era únicamente investigarlos en toda su extensión, con todas sus enseñanzas implícitas y explícitas y todas sus consecuencias. A decir verdad, no se trataba ya de “mitología comparada”: por esa fecha, discretamente, sin que nadie lo advirtiera y sin decírselo a nadie (pues de otro modo hubiera sido precisa por lo menos una decisión ministerial), hice desaparecer de la *affiche* de la École des Hautes Études, en el nombre de mi asignatura, la venerable expresión que Sylvain Lévi había propuesto en 1935, poco antes de su muerte: “Estudio comparativo de las religiones de los pueblos indoeuropeos”. Pero esto ya no bastaba. Cuando el Collège de France, en 1948, acogió el nuevo plan de estudios, mi ilustre padrino recomendó la creación de una cátedra de “civilización indoeuropea”.

Desde 1938, fecha en la que Benveniste publicó un segundo artículo sobre las clases sociales indo-iranias, no ha cesado de apoyarme en mi investigación y,

desde que concluyó la guerra, extendió su trabajo a Italia. Poco después se juntaron eminentes colegas comparatistas o especialistas de diversas zonas del mundo indoeuropeo. El ejemplo lo dio, para la India, Stig Wikander, a la sazón profesor en Lund, y la primera parte del presente libro es un desarrollo de un descubrimiento suyo capital. El esbozo que yo había dado de los hechos iránicos fue completado y mejorado por Kaj Barr en Copenhague, por Jacques Duchesne-Guillemain en Lieja, por Geo Widengren en Uppsala y por el malogrado Marijan Molé en París. Jan de Vries en Holanda, Werner Betz en Múnich, Edward G. Turville-Petre en Oxford, si bien aprobaron lo esencial de mis resultados en el terreno germánico, aportaron preciosos retoques. La lectura de la Lineal B permitió extender la tripartición a la más antigua de las sociedades griegas conocidas: tal fue la contribución de L. R. Palmer en Oxford y de Michel Lejeune en París, mientras Francis Vian, en Clermont-Ferrand, interpretaba con éxito, en el mismo sentido, diversos hechos de la Grecia clásica. Desde hace ocho años, en Los Ángeles, con el impulso de Jaan Puhvel, están en curso activas investigaciones según el mismo método. Se me permitirá recordar, con un particular reconocimiento, la contribución tan variada como original proporcionada, durante más de 20 años, por mi más antiguo colaborador, Lucien Gerschel, así como las brillantes publicaciones que, desde hace cinco años, ha realizado un joven erudito japonés de París, Atsuhiko Yoshida. Por último quiero rendir homenaje a Herman Lommel, quien, mucho antes que yo, había alentado y emprendido la restauración de estos estudios, y que después de haber acogido mis errores con amable indulgencia, no ha cesado de animarme en mi nueva vía; en su propia línea continuó publicando, hasta su muerte, en 1968, memorias comparativas sobre las religiones de la India y del Irán, la mayoría de las cuales se ajustan sin dificultad a mi trabajo.

La investigación se ha desarrollado en todas las partes del mundo indoeuropeo y en todos los tipos de obras que produce habitualmente el pensamiento humano y que es preciso distinguir cuidadosamente, a pesar de sus continuas comunicaciones y de su unidad fundamental: la teología, la mitología, los ritos, las instituciones, y también esa cosa seguramente tan antigua como la más antigua sociedad parlante, la literatura. La investigación se ha esforzado por permanecer en estado de autocritica, siendo reconsiderados de manera incesante los resultados anteriores a la luz de los nuevos resultados. Finalmente, después de haberse reducido durante una decena de años a la estructura central que se acababa de reconocer, la investigación se ha encarado de nuevo, provista del método y las concepciones directrices puestas al día sobre este asunto

tan amplio, hacia otras materias de alcance más restringido, y ha encontrado de nuevo ocasión, por ejemplo, a propósito de la diosa y de los ritos de la aurora en la India y en Roma, de restaurar una “mitología comparada solar”, realmente muy distinta de la antigua.

Ahora confío a algunos libros el balance de este largo esfuerzo. Balance que ya resulta tardío por lo que a mí respecta, pero que es de hecho prematuro en lo que se refiere a la obra. Desde 1938, a través de escritos sin duda demasiado numerosos, pero sobre todo en mis conferencias de la *École des Hautes Études* y después en el *Collège de France*, he multiplicado los enfoques, los retoques, la retractaciones, las confirmaciones y también las defensas y los contraataques, guardando el sentimiento agradable de que el objeto de mi estudio permanecía entre mis manos indefinidamente maleable y perfectible. Si no me constriñen a ello las previsiones biológicas, aun siendo optimistas, procuraría no darle una apariencia de cerrazón que mis discípulos no tardarían en desmentir —lo cual es una suerte que todos deberíamos desear—. Sé demasiado bien lo que en esta exposición y en las que seguirán exigirá todavía pasar por la prueba del tiempo. Si en ocasiones el lector se irrita, le ruego que no olvide, en mi descargo, que ninguno de los problemas que aquí se abordan, con excepción de uno solo —el del valor funcional de las tres familias nartas, que ya se planteó en 1930—, se había planteado, ni podía tan sólo plantearse hace 30 años.

Este balance está previsto en dos series de libros, una concerniente a los hechos religiosos e institucionales, y la otra a las literaturas. De las dos series, la primera —y ésta especialmente— está consagrada al dato central, aquel sobre el cual he trabajado más constantemente: el de la ideología de las tres funciones.

Por fidelidad al título que rubricó las primeras sedimentaciones de mi investigación (1941-1949), la parte religiosa se llamará *Jupiter Mars Quirinus*, si bien los hechos propiamente romanos han sido tratados de forma exhaustiva en mi reciente libro *La religion romaine archaïque* (1966). Si tuviera tiempo, intentaría llevar a cabo separadamente con los indios védicos, con los iraníes y con los escandinavos lo mismo que he hecho en ese gran tratado con Roma: no sólo presentar lo que cada uno de estos pueblos ha heredado de los tiempos indoeuropeos, sino también establecer esa herencia en el conjunto religioso; en una palabra, componer una historia de la religión considerada desde un punto de vista según el cual los datos comparados serían utilizados con el mismo título que los datos ya conocidos. Pero deberé limitarme a un solo libro, menos rico y menos equilibrado, dejando a mis sucesores el cuidado de los

diversos ajustes. Por otra parte trazaré de nuevo, con vistas a la instrucción de los estudiantes, el camino de la investigación, las dificultades encontradas nuevamente, los errores cometidos y las consideraciones que los han corregido.

El balance literario de la ideología de las tres funciones constituye el objeto del presente libro, que ha sido editado con anterioridad al otro únicamente por razones de comodidad. Sólo hay dos formas de literatura a considerar en esas épocas antiguas; a saber, la lírica y la narrativa, y ésta, dejando aparte los cuentos, puede quedar suficientemente definida (preséntese en verso, en prosa o en forma mixta) con el término de “epopeya”; se ha de tener en cuenta, por lo demás, que a su vez es rica en géneros literarios, como la historia o la novela, que se diferenciaron más o menos tarde, y que asimismo se halla en comunicación constante, en ambos sentidos, con los cuentos. Aquí trataremos de la epopeya entendida de este modo.

Algunas de las expresiones más útiles de la ideología de las tres funciones se hallan, en efecto, en las obras épicas: incluso en el seno de sociedades en las que esa ideología había perdido muy pronto toda actualidad ha guardado el suficiente prestigio para mantener, a través de los siglos, narraciones heroicas, a veces muy populares. Esto sucede especialmente en tres pueblos: los indios, con el Mahābhārata; los romanos, con la “historia” de sus orígenes; y finalmente los osetos, últimos descendientes de los escitas, que constituyen un pequeño pueblo del Cáucaso del Norte cuya importancia no cesa de crecer en todas las formas de estudios comparativos, con su leyenda sobre los héroes nartos. Estos tres terrenos ocupan las tres primeras partes de este libro, en el orden inverso de aquel en que han sido reconocidos y explorados.

Fue en 1929 cuando llamé la atención sobre la división de los héroes nartos en tres familias, las cuales se presentan de forma teórica, confirmada por sus papeles respectivos en las narraciones, definidas una de ellas por la inteligencia, la segunda por la fuerza física y la tercera por la riqueza. Siendo iraníes los escitas, inmediatamente (1930) subrayé la concordancia de esta división con la concepción india y avéstica de las tres clases sociales —sacerdotes-sabios, guerreros, productores—, de cuya concepción daba ya testimonio la leyenda sobre el origen de los escitas que se lee en Heródoto. Pero la explotación de este dato sólo fue posible más tarde, después de haber sido publicados los grandes corpus de las leyendas nartas, no sólo las de los osetos, sino también las de los pueblos vecinos —abjasios, cherqueses, chechenios— que las habían tomado de los osetos.

En 1938, en el curso de las semanas que siguieron a la interpretación trifuncional de la tríada precapitolina, reconocí en la narración del “nacimiento

de Roma”, a partir de los tres componentes preexistentes —protorromanos de Rómulo, etruscos de Lucumón, sabinos de Tito Tacio—, una segunda aplicación de la ideología que había agrupado y presidía el panteón formado por Júpiter, Marte y Quirino; las notas étnicas de los componentes se doblan aquí de forma clara con notas funcionales: Rómulo, el rey, obra en virtud de su sangre divina y de las promesas divinas de las que es beneficiario; Lucumón interviene a su lado como un puro técnico de la guerra; Tacio y sus sabinas aportan a la comunidad, con las mujeres, la riqueza, *auitas opes*. Después, en 1939, la guerra entre protorromanos y sabinos que prepara esta feliz fusión aparece como la forma romana, historizada, de una tradición que los escandinavos utilizaban en la mitología aplicándola a sus dioses: es también después de una guerra cuyos episodios antitéticos tienen la misma intención que los de la guerra de Rómulo y de Tacio, cuando los Æsir, dioses mágicos y guerreros, y los Vanir, dioses ricos y voluptuosos, logran asociarse para formar la sociedad divina completa. En 1941 se dio una exposición provisional de este paralelismo.

Por último, en 1947 mi colega sueco Stig Wikander publicó en un corto número de páginas un descubrimiento de gran alcance para el estudio no sólo de las literaturas sino también de las religiones de la India: los dioses padres de los Pāṇḍava, es decir, los cinco hermanastros que juegan el principal papel a través de todo el Mahābhārata, no son otros que los dioses patronos de las tres funciones en una forma arcaica, casi indoiraniana, de la religión védica; el orden de nacimiento de los Pāṇḍava se conforma al orden jerárquico de las funciones; los hijos muestran en todas las circunstancias el carácter de sus padres respectivos y siguen su modo de actuar. Transponiendo a un tipo de matrimonio paradójico un teologema indoeuropeo que se acaba de descubrir, los cinco no tienen más que una sola esposa.

Estas tres constataciones han sido el punto de partida de largas investigaciones que concluyen, provisionalmente, en el presente libro. En cada terreno las relaciones del mito y de la epopeya son diferentes, siendo también distintos los problemas de interés general que se plantean. No todas las incertidumbres han sido despejadas, ciertamente, pero de ahora en adelante se sabe cómo, y con qué propósito y por medio de qué procedimientos, ha sido construida la intriga del Mahābhārata; cómo y a partir de qué materiales ha sido imaginada la historia primitiva de Roma, ciertamente muy alejada de los hechos; y cómo y en la línea de qué antigua tradición han sido concebidas las relaciones sociales de los héroes nartos. De este modo se han resuelto tres importantes problemas literarios que habían sido objeto de interminables debates, los dos primeros desde hace un siglo y el tercero desde hace 50 años.

Por lo que respecta al Mahābhārata, el modelo de exégesis mítica que Wikander había establecido en los Pāṇḍava ha sido extendido con facilidad a todos los héroes de alguna importancia: la mujer común, el hermano mayor, el padre y los dos tíos, el tío abuelo, los preceptores, los hijos, los aliados más útiles y los enemigos más encarnizados de los Pāṇḍava reproducen fielmente tipos divinos o demoniacos precisos, y en ocasiones (como en el caso del padre y los tíos o de los hijos) estructuras teológicas tan constantes como las de los dioses de las tres funciones, de forma que constituyen un verdadero panteón —un panteón muy antiguo, quizá prevédico, tal como ha sido reconocido en el caso de los Pāṇḍava— que ha sido transpuesto en personajes humanos mediante una operación tan minuciosa como ingeniosa. Los autores antiguos, eruditos, hábiles y constantes en su intención —una intención difícil de descubrir debido a la amplitud de su obra—, acertaron a crear un mundo de hombres hecho a la imagen del mundo mítico, en el que las relaciones de los dioses y también de los demonios, cuyos héroes son las encarnaciones o los hijos, han sido mantenidas. Pero asimismo movilizaron este mundo de hombres en una intriga que tampoco es una obra de pura imaginación: la gran crisis que opone los Pāṇḍava, hijos de los dioses de las tres funciones, junto con los dioses encarnados que los sostienen, a los demonios encarnados que son sus malvados primos, constituye la copia, establecida a escala de una dinastía, de una crisis cósmica —batalla de dioses y demonios, aniquilación casi total del mundo, seguida de un renacimiento— de la que el ṚgVeda no ha conservado ninguna versión, pero que se acerca a las escatologías del Irán y de Escandinavia. “¿Historia o mito?”, se ha preguntado el Occidente durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. Y debe responderse: mito ciertamente; mito sabiamente humanizado e incluso historizado que no deja lugar a los “hechos”; o que a partir de algunos hechos (una batalla de Kurukṣetra; un rey Yudhiṣṭhira victorioso...) ha llevado a cabo una elaboración que los ha recubierto y transformado de tal modo que no subsiste ya ningún vestigio identificable; sólo tardíamente, por las genealogías, la India ha orientado de forma negligente estos acontecimientos hacia la historia, ofreciendo a los sabios europeos una pista falsa que no han dejado de seguir.

En Roma, paradójicamente, la “historia” precedió a la epopeya: Ennio no hizo más que versificar la obra de los analistas. Pero cuando los analistas han querido presentar los orígenes de Roma, los primeros reyes y, antes que nada, la guerra de los protorromanos y de los sabinos en virtud de la cual se preparó el sinecismo, es decir, la constitución de una sociedad completa y unitaria, cabe

preguntar de qué modo trabajaron. Pues bien, no han procedido de otro modo que los autores del Mahābhārata, con la notable excepción de que no han transpuesto mitos divinos (de Júpiter, de Quirino, etc.) a acontecimientos humanos (de Rómulo, de Tacio, etc.), sino que han utilizado una especie de folclor en el que, en el mismo sentido que la teología, pero independientemente de ella, las lecciones y las escenas tradicionales contenidas en la ideología tripartita se aplicaban a los hombres. Esta parte del estudio ha sido jalonada por largas discusiones, por polémicas de las que no conservamos ningún trazo en este trabajo. Eran inevitables. ¿Era posible tratar con medios nuevos, comparativos, indoeuropeos, la historia romana sin despertar las susceptibilidades de todos aquellos —filólogos, arqueólogos, historiadores— que a pesar de querrellarse entre sí se consideraban de forma solidaria los dueños legítimos de la materia? De todas formas los ataques e incluso las querellas me han sido útiles. Durante una decena de años, después del *Jupiter Mars Quirinus* de 1941, en *Naissance de Rome* y todavía en el *Jupiter Mars Quirinus IV*, sobrecargué y puse en peligro las constataciones más evidentes con una tesis que me parecía la necesaria consecuencia de mis estudios; a saber, que la sociedad romana primitiva se hallaba *realmente* dividida en clases funcionales y que las tres tribus romulianas de los ramnes, de los lucerios y de los titios se hallaban definidas al principio, al modo de los varṇa indios, por una de las tres “funciones”. He necesitado bastante tiempo —y me excuso de ello— para comprender que el estudio comparativo de las *leyendas* no podía servir de ilustración de tales *hechos*. Transcurrida otra decena de años, esta retractación se ha consumado plenamente: mi trabajo no permite tampoco decidir si hubo o no sabinos o sinecismo en los orígenes de Roma; únicamente conduce (y esto puede constituir un freno útil para la orgullosa libertad de los historiadores y los arqueólogos) a mostrar que la narración que leemos de este sinecismo, con los papeles que atribuye respectivamente a los protorromanos, a los sabinos y, en la versión de las tres razas, a los compañeros de Lucumón, se explica enteramente, tanto en la estructura como en los detalles, por la ideología de las tres funciones y por el paralelo escandinavo; asimismo conduce (y esto interesa al historiador de la religión) a mostrar que los analistas y también los poetas (hasta los contemporáneos de Augusto), discípulos de aquéllos, mantenían una total comprensión del doble resorte de la acción, del doble carácter de los actores —a la vez étnico y funcional—, teniendo el sinecismo como resultado el constituir una sociedad que mantenía una promesa especial del dios más grande y más lleno de valor, es decir, “jupiterino” y “marcial”, por medio de Rómulo y de sus compañeros, reforzados eventualmente por el militar Lucu-

món; pero asimismo una sociedad rica y fecunda, “quirinaliana”, constituida por los sabinos. Por lo que respecta a los ramnes, a los lucerios, a los titios, mi trabajo sugiere, quizá sin fundamento, a razón únicamente del encadenamiento lógico de la narración, que los analistas y sus continuadores los habían considerado “funcionales” al igual que los componentes étnicos de los que decían haber salido.

Pero la epopeya en Roma —la epopeya en el sentido más preciso y homérico de la expresión— obtuvo un desquite espectacular sobre la “historia”. El último capítulo de la segunda parte de este libro muestra cómo Virgilio, al describir en los seis últimos cantos de la *Eneida* la instalación de los troyanos en el Lacio, configuró la guerra que mantuvo el piadoso Eneas, reforzado por el contingente etrusco de Tarcón, contra el pueblo campesino del rico Latino, luego el sinecismo que puso fin a esta guerra, a imagen del “nacimiento tripartito de Roma”, y cómo, en cada uno de los actores del drama que imaginó —troyanos, etruscos y latinos; Eneas, Tarcón y Latino—, incorporó fielmente el valor funcional que los analistas habían dado a cada uno de los componentes étnicos de Roma. El reconocimiento de este plan permite comprender las modificaciones que Virgilio introdujo en la vulgata de la leyenda troyana, en especial en lo que respecta al papel de los etruscos y al carácter del rey de los laurentinos.

El conjunto de leyendas que constituye, en el Cáucaso, la epopeya narta es de otro tipo, por lo menos aparentemente. Cuando comenzó a ser conocido, a mitad del siglo XIX, pertenecía a la literatura popular y se conservaba en los repertorios de campesinos especialistas de la memoria. Y así se mantuvo durante siglos, a juzgar por la notable conservación de los rasgos de costumbres conocidas por los autores griegos y latinos en tiempos de los escitas. Pero resulta difícil admitir que no hubiera autores, en el sentido más corriente de la palabra, conscientes de lo que creaban y a sabiendas de lo que creaban. Si estamos condenados a ignorar estos orígenes, la frase “literatura popular” no debe inducirnos a error. Al igual que en Roma, tampoco aquí parece que haya habido ningún tipo de trasposición masiva de una mitología preexistente a unos episodios épicos, a pesar de que un héroe como Batraz se haya apropiado de las singularidades del Ares escita; pero la ideología de las tres funciones, que los escitas poseían en común con sus hermanos del Irán y con sus primos de la India, resulta claramente legible en la epopeya narta. Y esto causa verdadero asombro. Ya en los escitas, a juzgar por Heródoto y por Luciano, las “tres funciones”, presentes en la leyenda de los orígenes, no domi-

naban la organización social; y menos aún la de sus descendientes los alanos, de los que proceden los osetos. Sin embargo, transcurridos dos mil años, no sólo en el marco de las tres familias definidas funcionalmente, sino también en una serie de episodios que no parecen desempeñar otros papeles, la epopeya narta lleva a cabo la demostración de la estructura tripartita, valoriza sistemáticamente las particularidades y, a veces, las ventajas y las debilidades diferenciales de cada una de las tres funciones: en la leyenda de los tres tesoros de los antepasados, en la de la guerra entre la familia de los Fuertes y la familia de los Ricos, en la de las tres bodas del jefe de los Fuertes, hay elementos suficientes para un manual bastante completo de la ideología indoirania e indoeuropea de las tres funciones. El lúcido mantenimiento, en una rama de la literatura, de una ideología extraña con respecto a la práctica social al cabo de tanto tiempo es un fenómeno sobre el que los sociólogos y también los latinistas podrán reflexionar útilmente. Es tanto más notable cuanto que entre los pueblos no indoeuropeos del Cáucaso, vecinos de los osetos, que han adoptado la epopeya narta, ninguno ha retenido la estructura tripartita ni como marco del personal heroico, ni en los episodios destinados especialmente a resaltar su situación. Hasta la Revolución de Octubre todos estos pueblos diversos presentaban una organización feudal muy semejante a la de los osetos, la cual ya existía, al parecer, en tiempos de los escitas conocidos por Luciano; pero sus antepasados lejanos, al contrario de los osetos, no habían practicado la ideología de las tres funciones. ¿Es acaso esta diferencia lo que les ha hecho refractarios a la parte más indoeuropea de la epopeya narta?

Después de estos tres grandes cuadros, la cuarta parte expone más brevemente las versiones menores que otros pueblos indoeuropeos —griegos, celtas, germánicos, incluso eslavos— han hecho de la ideología tripartita, bien en narraciones propiamente épicas, bien en relatos inseparables de la epopeya.

Por todas partes el estudio avanza a través de explicaciones de textos que se configuran conforme al modelo iniciado por Marcel Granet hace 30 años. Los medios de la explicación son, por supuesto, distintos cuando se estudian documentos folclóricos osetos y escritos cultos de la India o de Roma; asimismo diferentes cuando se estudia al Mahābhārata, texto inmenso, sin historia y casi sin contexto, o cuando se estudia a Propercio o a Virgilio, iluminados por lo general —aunque algunas veces oscurecidos— por más de cuatro siglos de investigaciones eruditas. En cualquier caso, incluso por lo que se refiere al folclor, el trabajo pretende ser filológico, aunque de una filología abierta que no rechaza ni por un momento, en el curso de la investigación, ningún medio

de conocimiento. Aquí no tiene lugar, por tanto, la lamentable oposición entre lo “separado” y lo “comparado”.

Estos estudios, además de elucidar algunos de los grandes aciertos literarios de la humanidad —lo cual puede interesar a todo hombre—, tienen, para el investigador que se consagra a los indoeuropeos, un interés más técnico. Ponen en evidencia dos órdenes de hechos comparativos: por una parte, revelan esquemas dramáticos (aunque aquí sean poco abundantes), que se utilizan bien en la mitología, bien en la epopeya o en la historia, y que se han adornado de generación en generación con la ayuda de materiales contemporáneos, aunque firmemente conservados a través de estos remozamientos; tales son, por ejemplo, en el fin de la primera parte, el esquema común a la escatología escandinava y a la transposición del Mahābhārata; en la segunda, el esquema de la difícil constitución de una sociedad tripartita completa, aplicado ya al mundo de los dioses, ya al de los hombres, por los indios, los romanos, los escandinavos y los irlandeses; en la tercera, el esquema de la atribución de los talismanes o de los tesoros que corresponden a las tres funciones. Por otra parte, más allá de las expresiones particulares, algunas de las cuales se remontan a antepasados comunes, pero cuya mayor parte ha sido inventada por cada sociedad después de “la dispersión”, todas estas sociedades desarrollan y profundizan la filosofía originaria de los indoeuropeos y que ha venido a constituir la concepción de las tres funciones de sus distintos herederos (hay que decir, a este respecto, que estas reflexiones de los viejos pensadores merecen tanto el nombre de filosofía como las especulaciones de los presocráticos sobre los elementos; sobre el amor y el odio, etc.). En este sentido las epopeyas no son menos ricas en enseñanzas que las teologías, lo cual se pondrá de manifiesto en el curso de los análisis.

Al igual que, después del próximo *Jupiter Mars Quirinus*, aparecerán uno o dos libros que tocarán otras partes de la teología y de la mitología, especialmente los problemas de la soberanía y de los dioses soberanos, asimismo aparecerán otros dos volúmenes de *Mito y epopeya* en los que se reunirán estudios comparativos, más limitados en su objeto, que plantean nuevos tipos de problemas, tales como las formas y las consecuencias del pecado y los tipos del dios o del héroe culpable en los diversos niveles funcionales.

Al igual que en *La religion romaine archaïque*, he reducido las discusiones a lo estrictamente necesario, limitándome incluso a publicaciones muy recientes. No renuncio, sin embargo, a exámenes más extensos, pero los destino a algunos libros de crítica que espero escribir en los intervalos del balance. A este

respecto habría tenido que poner en entredicho, en la segunda parte, los postulados de demostración y los resultados del *Essai sur les origines de Rome* y de *Virgile et les origines d'Ostie*, pero será a la vez más instructivo y más equitativo considerar en su conjunto la obra de André Piganiol y la de Jérôme Carcopino: lo haré en el libro sobre “la historia de la historia de los orígenes romanos” que he anunciado al publicar *La religion romaine archaïque*. Un libro del mismo género será consagrado al examen de algunos estudios recientes sobre algunas epopeyas: los puntos de vista de Louis Renou sobre las relaciones de la mitología védica y la mitología épica, los de Edmond Faral y de algunos otros sobre el ciclo artúrico, los de André Mazon sobre la epopeya rusa, las bylinas y el *Cantar de Ígor*; los de E. M. Meletinskij y otros eruditos rusos y caucásicos sobre la epopeya narta constituirán en este sentido —todos ellos— útiles centros de reflexión.

Doy mis más expresivas gracias a los directores y editores de revistas que me permiten reproducir aquí fragmentos, a veces considerables, de artículos que editaron previamente.

G. D.

Vernonnet, julio de 1967

Además de la corrección de erratas y de algunos cambios de apreciación o de doctrina, esta edición concuerda con la primera; sólo se han completado algunas notas.

Mito y epopeya II y III, anunciados al final de la introducción, han aparecido ya (1971, 1973), lo mismo que *Idées romaines* (1969). Una segunda edición, bastante retocada, de *La religion romaine archaïque* aparecerá en 1974. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956) ha sido remplazado y aumentado en *Heur et malheur du guerrier* (1969).

Desde 1968 han dejado este mundo mis amigos Kaj Barr, Lucien Gerschel y Hermann Lommel; Carcopino y Piganiol han acabado asimismo sus largos proconsulados.

G. D.

Vernonnet, septiembre de 1973

NOTA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

Cada lengua se cita en la ortografía o la transcripción usuales.

Excepto en irlandés y escandinavo antiguos, el alargamiento vocálico se indica con un trazo (ā). En las dos lenguas mencionadas se hace con un acento agudo (´). ə es la vocal “ðhva”.

En el cuadro de las palatales, š, ž, č y ĵ equivalen a la fricativa sorda (francés *charme*) y sonora (francés *jambon*), y a la africada sorda (castellano *noche*) y sonora (inglés *jury*), respectivamente; x y γ representan las modalidades sorda y sonora del ach-Laut alemán; en la transcripción de palabras no griegas, θ y δ equivalen a la z castellana y al sonido *th* de la palabra inglesa *there*, respectivamente.

Sánscrito

- r* r vocal
- m̄* nasaliza la vocal precedente
- c* *ch* (cast. *noche*)
- j* equivale al ingl. *jury*
- ñ, ñ̄* variantes de *n* ante *k* y *g*, y ante *c* y *j*
- ś, ṣ* notan dos variedades de chicheantes sordas
- t̄, ḍ, ṇ̄* son cacuminales
- h̄* es una aspiración que sustituye a *s* en ciertas posiciones

Escandinavo antiguo

- þ, ð* equivalen al cast. *z* e ingl. *th* sonoro (*there*), respectivamente
- y* igual al al. *ü*
- j* es la semivocal de *i*

Galés

- ll* es una lateral (el canal de aire pasa por un lado de la boca)
- th, dd* equivalen al cast. *z* e ingl. *th* sonoro (*there*), respectivamente
- w* como vocal equivale a la *u* alemana, como consonante equivale a la *w* inglesa
- u* es una variante de *i*

y *i* velar
ch equivale al ach-Laut alemán, parecido a la *j* española

Irlandés antiguo

h aspira la oclusiva que le precede
sh es parecida a la *ch* francesa

Ruso y oseto

y es una *i* velar
j es la semivocal de *i*
c equivale a *ts*
 (') indica palatalización
q en oseto es una faringal sorda
æ en oseto es una *a* breve próxima a *e*
 (') en oseto señala la glotalización

Lenguas caucásicas del noroeste

(') palatalización de la consonante precedente (*k'* = cast. *quiero*)
 (°) labialización de la consonante precedente (*k°* = cast. *quorum*)
 (') glotalización de la consonante precedente (*k'* = *k* con cerrazón inmediata de la glotis); en posición inicial o después de vocal, oclusión glotal
c equivale a *ts*
q es una faringal sorda
χ, ġ son las variantes sorda y sonora del ich-Laut alemán
λ es una lateral
ś, ź y *š, ž* son chicheantes distintas de *š, ž*
č, j son chicheantes africadas distintas de *č, j*
h en cherqués nota una aspiración con una resonancia *ö* furtiva