

EL PAPEL DE LOS MITOS MATRIARCALES
EN LA RELIGION GRIEGA

POR

EUDORO DE SOUSA

La crítica filológica moderna ha dado a la mitología la categoría de ciencia o, por lo menos, demostró que la exégesis de los clásicos necesita una "posición" científica ante el problema mitológico.

Esto es nuevo en el horizonte de la cultura: hasta fines del siglo XVIII no se había ejercido aún el sentido histórico, queremos decir, el sentido de la *lejanía del pasado*, que es el sentido romántico por excelencia, y la mitología, como ciencia, es, sin duda, una maravillosa creación del Romanticismo.

No tenemos la ambición de aducir la prueba apodéctica de lo dicho. Quien conozca el gran ímpetu señalado desde los comienzos del siglo XIX con la obra memorable de Otfried Müller vigorosamente continuada por sus compatriotas, de Welcker a Walter F. Otto, para no nombrar sino los gigantes, puede afirmar con nosotros que la ciencia mitológica es de ayer, si no lo es de hoy, quizá de mañana.

Sin embargo, la nueva ciencia no pertenece aún al orbe de nuestra cultura. Si, por una parte, muchos universitarios de Europa laboran el campo problemático de la literatura griega sobre los fundamentos y con los argumentos de la filología romántica, por otra parte es cierto que, en el mismo campo, los hombres cultos del mundo se han quedado dentro de los límites mentales de la Ilustración. No es necesario insistir sobre el hecho: luego se comprende hasta que punto sea peligroso el completo olvido de una época del pensamiento, al leer la gran mayoría de los libros modernos de quienes se han dedicado a estudiar o a divulgar la religión, —los mitos y los ritos—, de Grecia Antigua. *“En los historiadores de la reli-*

gión".— escribe Wilamowitz—Moelendorf—, "tenemos demasiado frecuentemente la impresión de que la historia conduce a la superación de la religiosidad" (1).

Sí, la historia de las religiones, y no sólo esa, sino también la historia general de la cultura, hacen suceder, apresuradamente, al μῦθος el λόγος y al δράμα religioso la πράξις profana, instituyendo una escala de valores que no tiene otra garantía, sino la convicción de la inexistencia de Dios o... de los dioses.

Con el positivismo de los siglos XIX y XX, que ha recogido la herencia mental del siglo XVIII, paga el hombre culto de Occidente el precio del olvido de todo el pensamiento romántico.

Desde el Renacimiento han transcurrido los tres siglos fatales del humanismo. Creyó el hombre moderno que todas las cosas continuaban moviéndose sobre el suelo firme de una historia en que, él mismo, personaje y autor del drama, podría aclarar todo suceso con la luz de su razón y guiarlos con la fuerza de su voluntad. "Demasiado humanos", desempeñan los hombres su papel prometeico en el gran teatro del mundo, ante el fondo obscuro de una escatología: los dioses del paganismo ascendieron al cielo, el Dios del Cristianismo descendió al túmulo; y sólo entonces, se agregan y congregan los huérfanos de Dios y de los dioses, trayendo al crudo medio-día de la sociedad una señal de grandiosa renuncia (2).

Esto es el apocalipsis del *Grand Etre*, —del que hizo la historia positivista de la religión antigua de Europa y de las religiones primitivas del Mundo, la historia que han leído, en la posición sin crítica de una cultura mutilada, los que no vivieron todavía la crisis romántica.

La historia que adjetivamos de "positivista" relata los hechos sucedidos, fija una línea de progreso, un adelantarse de algo en el tiempo, pero no tiene pasado. Así procede también cierta ciencia que define y describe "estados" psicológicos de unos seres en quienes todavía no encuentra un alma. No podemos callar aquí la analogía: *el pasado es el alma de la historia*.

Pero, si no tiene pasado, en cambio toda esa historia es *presente*. Al lado de una trayectoria lineal que comenzó en

el punto donde ha querido el historiador situar el primer "estado" de su presente, muévase hacia el último "estado" una construcción arbitraria del acaecer, en la que no pudo intervenir la *diferencia*. Por eso, al interrogar la historia, muchos se resignan a mirar *cómo* ocurrió desde años, siglos o milenios, la realidad presente, y no se perciben de que bajo invioladas tinieblas una imagen de otra realidad para siempre se quedé, muy lejos de sus ojos de hoy. ¿Acaso han buscado verla? No lo creemos nosotros. Porque la historia tiene su fundamento en el mito, y ese humanismo que nació del mito ateísta del hombre libre *al fin* de toda unión esencial con Dios o los dioses no puede ver *al principio* sino los prenuncios de una libertad en el aislamiento universal.

Lo hemos dicho: el sentido de la *lejanía del pasado* es el sentido romántico *κατ'ἐξοχήν*. Lo repetimos ahora, ya que comprenderlo, es lo mismo que comprender la revolución científica moderna en su máxima amplitud especulativa y, en último análisis, el contenido de su concepto de *origen*.

El anhelo nostálgico de los poetas románticos hacia la Noche, la Mujer, la Naturaleza y todo el misterio indómito de la Vida y de la Muerte, no es sino uno de los múltiples aspectos del coetáneo impulso descubridor de orígenes. La nostalgia presupone una insuperable lejanía. Y, para ponerlo todo en claro, "pasado", "noche" y "distancia" son los términos correlativos que representan, por decirlo así, según tres dimensiones, la nueva imagen de lo primordial y originario.

Ahora bien; cuando los historiadores y filólogos del Romanticismo han iniciado la investigación de los orígenes de Europa, los que se les iba revelando en la noche de los tiempos y en el pasado más lejano, era sin duda harto diferente de la humanista Antigüedad del Renacimiento y de la Ilustración. Eso ya no dependía del presente del espectador, "de su calidad de miembro interesado perteneciente a una cultura determinada, cuyas tendencias religiosas, espirituales, políticas, sociales, le inducen a disponer el material histórico en una perspectiva temporal y espacialmente condicionada, imponiendo al proceso histórico una forma caprichosa que le es íntimamente extraña" (3).

Aquí tiene la palabra *religión* un sonido muy distinto del que pronunciaban los iluministas y del que volverán a pronunciar los positivistas. Paganismo en la Antigüedad o Catolicismo en la Edad-Media, en todo caso, la religión, no es ahora un primer estado que deba ser sustituido por un último estado, pero sí el grado primordial y originario de nuestra conciencia del Absoluto.

Los orígenes religiosos de Europa se hubieran podido contemplar desde todos los puntos de la sucesión de presentes que constituyen su historia. Eso lo creen todos. Pero, si es cierto que hasta el Romanticismo no lograron los historiadores situarse en el punto desde el cual se hizo posible la aparición súbita del pasado, muy pronto se verifica la dificultad de rechazar la idea de que no es el tiempo adecuadamente representable por una línea recta trazada en el plan humanista.

De hecho, el concepto de *polaridad*; que representó un papel preponderante en la filosofía romántica de la Naturaleza, y cuyo contenido está ya tan lejos de nuestro científicismo, si lo introducimos en la filosofía de la historia, podría explicar la razón del porqué sólo en el siglo XIX se haya descubierto la esencia espiritual de Grecia.

Si nos representamos pasado y presente como los dos *polos* de una realidad historiable, y no como dos puntos situados sobre la misma recta, luego se nos aparece el tiempo histórico en su diferenciada y heterogénea textura. Entonces no es el pasado cualquier pasado, ni el presente cualquier presente, sino que lo son, íntimamente conexos, el pasado *de un presente* y el presente *de un pasado*. Como ilustración ejemplar de esta teoría del tiempo, *in nuce*, hubiéramos podido citar la nietzscheana *Historia Abscondita* (⁴): puesto el "presente" en lugar de "Gran Hombre", quizá se explique de modo inédito el aforismo de Nietzsche, —este presente, el *polo-presente* de una realidad histórica atrae a sí con fuerza retroactiva su pasado oculto, el *polo-pasado* de la misma realidad.

Por ventura ¿se encuentra el Romanticismo en contraposición polar al Helenismo? Es posible. Ciertamente, todavía, es que Grecia Antigua, no obstante lo que puedan decir los historiadores del Renacimiento, es un descubrimiento maravilloso

de los románticos y que, hasta ellos, ha sido Grecia el continente ignoto...

Los breves apuntes que preceden, preludian al intento de demostrar al lector que la religión y la mitología de los griegos son, de hecho, un descubrimiento romántico. Pero, acaso es prematuro el intento. Si no, debiéramos desde ahora iniciar y proseguir hasta al fin el desarrollo sistemático de cada uno de los temas presentados, según los métodos científicos usuales. En vez de eso, vamos a proceder como si, habiendo cumplido ya la sobredicha demostración, fuese menester tan sólo el de explicar la esencia y la evolución de la mitología y de la religión griegas. La autenticidad de las tesis propuestas, la reconocerá el lector paso a paso de una concreción referencial de la doctrina, compatible con la estricta amplitud de nuestros ensayos.

LA διακόσμηση DE LA TIERRA MADRE

1 — *Las Euménides*

El especialista sabe que no existen todavía otras ideas directrices en la vastedad inmensa del horizonte de los "hechos" históricos y de los "fenómenos" religiosos de Grecia, sino las que oscilan entre los polos del "olimpismo" y del "ctonismo", del "patriarcalismo" y del "matriarcalismo", del "prehelenismo" y del "helenismo", del "indo-europeo" y del "mediterráneo-pelásgico", del "homérico" y del "ante-homérico", del "apolíneo" y del "dionisiaco" del "urbano" y del "agrario", del "Oriente" y del "Occidente", del "secreto" y del "público", del "local" y del "universal".

No nos mueve la ociosa pretensión de conciliar las resultantes doctrinas dualísticas, mas tan sólo la de anteponer al estudio de la mitología y de la religión griegas el cuadro general, donde se sitúen los lados más diversos y las interpretaciones más contradictorias.

El estudio de las *Euménides* constituye, tal vez, el óptimo inicio.

Euménides, última parte de la famosa trilogía de Orestes, es lógicamente equiparable al tercer término, conciliador de los contrarios, representados por las dos primeras: *Agamémnon y Coéforas*. El regreso de Agamémnon a Micenas y el conyugicidio perpetrado por Clitemnestra; el matricidio cometido por Orestes, hijo de ambos, he aquí las acciones que, en la primera y la segunda parte de la trilogía, se desenvuelven en sentidos contradictorios. Agamémnon, jefe supremo de la expedición de los griegos a Troya, rey de los reyes, poseedor del cetro de Zeus, —acaso el mismo Zeus actuando en la intermediaria esfera del heroico—, es asesinado por Clitemnestra, su mujer. Orestes mata a su madre. Obedeció al mandato de Apolo, que porfía en restablecer, en la humana esfera de acción, el equilibrio de la esfera divina, subvertido también por el crimen de la mujer. *Agamémnon y Coéforas* presentaban al pueblo de Atenas dos crímenes. ¿Cuál es más condenable? Conyugicidio o matricidio? En las *Euménidas*, el Areópago decidirá.

Perseguido por las Erínias, que irrumpen del suelo embebido de la sangre materna, Orestes va a buscar refugio en el santuario de Delfos, donde, ahuyentadas las divinidades infernales, Apolo le asegura asistencia y defensa ante el tribunal. Además, Atenea, la diosa que bajo su égida mantiene la Ciudad, asistirá, juzgará, decidirá. Está abierta la audiencia magna. Reo, Orestes; juez, Atenea; acusación, las Erínias; defensor, Apolo; jurado, el Areópago.

Pero, ¿cuál es la causa? ¿Qué significa el proceso?

No obtendremos respuesta satisfactoria a la profunda sollicitación de estas interrogaciones, sin que reconozcamos la verdadera naturaleza de las potencias divinas que hablan en la escena trágica a través de la máscara. La interpretación alegórica, que descarna los símbolos religiosos, reduciéndoles a personificaciones emblemáticas de leyes naturales, opiniones morales y normas sociales, casi nada revelan del verídico contenido de los mitos. Si el tiempo no es mera abstracción, no hay posibilidad de abolir la distancia que separa el "ahora" del

“otrora”. Ahora, el criminal es presa del remordimiento; otrora, lo era de las Erínias. Suprimir la distancia, equivale a hacer de las Erínias la personificación del remordimiento. Y quien lo haga mide los siglos pretéritos a cortos pasos, pero jamás alcanzará el *pasado*. Si las Erínias personificasen el remordimiento, el litigio trágico de las *Euménides*, habría sido meramente psicológico y jurídico; no se justificaría, con todo, la admiración de tantas generaciones ante el poema, siendo cierto que muchísimas obras modernas ostentan más dilatados y más profundos conocimientos de derecho penal y de mnemología del remordimiento. Al contrario, sucede que no existe ejemplo más cristalino, de la exterioridad del conflicto trágico, donde el conflicto de los dioses sea más ajeno a los héroes, fuera de éste, en que Orestes es sólo un juguete en la contienda entre los dioses infernales y superiores.

Orestes no es responsable. El hijo de Agamémnon obedeció a sollicitación extraña: otro deberá responder por el crimen. Y, efectivamente, otro responde: el hijo de Zeus, el único responsable. Para Apolo solamente, y para todo cuanto él representa, la acción de Orestes es criminal; él sólo puede condenar o absolver; él sólo, cuenta, pesa y mide; él sólo, juzga.

No es, por consiguiente, el crimen del héroe, lo que está en causa. En causa, está la legitimidad del tránsito de un orden universal en que a tal acto corresponde *fatalmente* tal castigo, a otro orden universal en que la culpabilidad del mismo acto puede ser libremente juzgada. Aparentemente, el Areópago va a juzgar la culpabilidad de Orestes: realmente, pero, es la verdad o la no-verdad de una antiquísima forma de conciencia religiosa, sobreviviente en el mito divino y la leyenda heroica, lo que está en cuestión. *Euménides* tentará conciliar en la escena dramática el pasado lejano con el presente próximo, el *μῦθος* de otrora con el *λόγος* de ahora, la antigua diosa con el nuevo dios.

Que las Erínias enfrentan a *nuevos dioses*, eso lo declaran ellas mismas:

Ay! dioses, nuevos dioses, (v. 778)

Que las antiguas leyes osasteis derribar!

Ay! dioses, nuevos dioses,

De mano de las Furias la presa arrebatáis! (5)

Que la Ciudad es solidaria con ellos, eso viene demostrado en la absolución de Orestes. Con razón dijo el filósofo que los nuevos dioses, los "olímpicos" son los dioses de la Ciudad (6). De hecho, la constitución de la *Pólis* y la institución del *Olimpo* van a la par. Antígona, en la tragedia de Sófocles, será también el campo de batalla, donde se oponen antiguos y nuevos dioses, las leyes no escritas de la Piedad y las leyes escritas de la Ciudad. Con mayor o menor intensidad dramática, más o menos nitidez plástica, toda la tragedia ática, de Ésquilo a Eurípides, exhibe el mismo conflicto entre antiguos y nuevos dioses; pero donde él resulta más explícito, donde él forma, por decirlo así, la misma sustancia del drama, donde la crisis de la conciencia religiosa de los griegos adquiere la expresión de máximo relieve, es aquí en las *Euménides*.

Frente a los nuevos dioses, —Apolo y Atena—, hijos y delegados de Zeus Uranico, del supremo de los "olímpicos", aparecen las Erinias, antiquísimas deidades, hijas de la Noche (7), hermanas de las Moiras, lugartenientes de las "ctónicas" Gaia y Témis. Antes que Zeus hubiera conquistado el sublime trono olímpico y de allá empezase a ejercer el imperio de los dioses y de los hombres, ya las Eríneas habitaban el tenebroso vientre de la tierra, acudiendo presurosas al llamamiento de quienes batían sus umbrales (8). En un accidente de guerra, Meleagro herirá de muerte al hermano de Altea, su madre. Esta, el seno bañado en lágrimas, arrodillase, golpea el suelo con sus manos, invocando a Hades y Perséfone, y pídeles que quiten la vida a su propio hijo, y "*la Erinia, que vaga en las tinieblas y tiene un corazón inexorable, la oyó desde el Erebo*". En este pasaje de la Epopeya, como en tantos otros de la Tragedia, fácilmente se reconoce el papel desempeñado por las Erinias. Y también la genealogía de las antiquísimas divinidades ya predice germinalmente la función que les incumbe: representar y garantizar el cumplimiento de un venerable orden universal que del arbitrio humano podría sufrir ultraje. Al contrario, los nuevos dioses representan y garantizan el cumplimiento de otro orden universal, no menos venerable, que consagra el humano arbitrio ante la alternativa y fundamenta el "juicio".

Ahora, e identificadas las potencias divinas que en la escena trágica se afrontan, también nosotros podremos decidir el litigio: ¿Cuál es mayor crimen? ¿Conyugicidio o matricidio?

Orestes se retrae tras la contradicción implícita en la leyenda heroica.

Antes de Esquilo ya los griegos tropezaban, en la biografía de Orestes, con una leyenda que, a partir de cierto momento, debía parecerles contradictoria. La tradición religiosa y poética, presentábales muchas otras, frente a las cuales se detenían perplejos, y tanto más, cuanto más apurado el sentido de la eticidad. El griego de los siglos VI y V llegará entonces al medio del camino que va del πάντα δαιμόνων πλήρη al γνῶθι σεαυτόν. He aquí porque, le es aún el drama externo al Orestes de Esquilo, pero ya interno al Orestes de Eurípides: aquello aún no excita ante el crimen, éste ya duda de la legitimidad del mandato apolíneo. Es decir, aquella situación intermediaria hace que, por un lado, Esquilo nos presenta la contradicción aún desde dentro de las formas expresivas de la religión, y por otro lado, Eurípides nos muestra la misma contradicción ya en la forma menos dramática, pero más psicológica, de la individual intimidad. Entre Esquilo y Eurípides están los resultados de la enseñanza socrática...

Al indagar de las Erínias el motivo por qué no persiguieron a su madre, Orestes es la misma voz de la contradicción antes tácita, y ésta surge con la sorpresa ante las distintas consecuencias de dos actos, desde que éstos parecen idénticos: las Erínias no persiguen a Clitemnestra, después del conyugicidio. ¿Por qué? Si conyugicidio y matricidio fuesen actos esencialmente distintos, no sería de extrañar los distintos efectos; sólo a partir del momento en que ellos empiezan a parecer indistintos en la común esencia de crimen, se manifiesta la contradicción. Resolverla equivale a mostrar la diversidad de dos órdenes universales, de dos formas de conciencia religiosa, frente a las cuales, ora uno, ora otro acto, es criminal. Y es precisamente en este sentido que va a transcurrir el juicio. Oigamos el diálogo:

Orestes: A mi padre dió muerte, y a su esposo. (v. 602).

Erínia: Ella su crimen pagó ya, tu vives.

Orestes: ¿Perseguístela en vida, por ventura?

Erínia: Igual sangre no tienen los esposos. (9).

Sin la interesada abogacía de Apolo, el proceso de Orestes, habría terminado por estas palabras de la Erínia, porque de aquí en adelante Orestes *no sabe* sino que obedeció a Apolo y las Erínias *no pueden* más que vocear y maldecir, en nombre de los derechos de la Tierra. Orestes no sabe que a las Erínias no compete, hablar. Hasta el desenlace de la intriga, a medida que Apolo y Atenea van desarrollando sus argumentos, límitase el coro de las Erínias a lamentarse y al fin se queda resignado ante la decisión del Areópago, que absuelve a Orestes, y la declaración de Atenea, que las convierte en deidades benéficas, —*Euménides*—, dedicadas ahora ellas mismas al bien de la *Polis*.

Pero, en nombre de Zeus, Apolo dirá lo que Orestes no supo decir: el matricida ni siquiera cortó el vínculo de consanguinidad, porque

.....No es la madre (v. 657)
 Del que llaman su hijo engendradora,
 sino tan sólo del embrión nodriza.
 El padre engendra, y el materno seno
 al germen extranjero da hospedaje
 y si place a los dioses lo conserva. (10)

y añade:

Es prueba de mi aserto que sin madre (v.662)
 puede el padre engendrar, de ello es testigo
 esta diosa inmortal, hija de Zeus.
 Ni de matriz la cárcel tenebrosa
 la aprisionó jamás, ni diosa alguna
 tan bella prole producir pudiera (11).

Claro que ningún juez podría ser más favorable al matricida: Atenea, la diosa sin madre, que del cerebro de Zeus brotó... como una idea. Compréndase, además, que el argumento del defensor era destinado a impresionar al jurado, ciu-

dadano de Atenas, y tanto más, cuanto es cierto que las Erínias no sabían ó no les competía contra argumentar.

Concluamos pues que sólo en el orden universal que las Erínias representan, se distinguen los actos de Orestes y de Clitemnestra. De los dos, sólo el de Orestes es crimen, puesto que él solo corta los lazos de sangre; al contrario, en el orden universal que Apolo y Atenea representan y defienden, ambos actos son criminal, siendo todavía la culpabilidad de Clitemnestra mayor que la de Orestes, desde el momento en que los dioses de la Ciudad y del Olimpo santificaron los derechos del Padre. Las Erínias representaban los derechos de la Tierra-Madre, de la Naturaleza; Apolo y Atena representaban los derechos de la Polis, del Olimpo; y éstos sobreponen a la Tierra una Naturaleza segunda, una Sobrenaturaleza que excede y comprende la primera, y, por consiguiente, la subordina. La contradicción implícita en la leyenda heroica encuéntrase superada mediante subordinación de un orden universal telúrico a un orden universal uránico, de una religiosidad ctónica a una religiosidad olímpica. La antigua religión de los pueblos mediterráneos es absorbida y asimilada por la única religión de los dórios inmigrantes. La Poesía y la Filosofía son mediadoras...

De tan sumaria indagación respecto al sentido religioso de las *Euménides* sólo pretendemos que salga robustecida la convicción de que no existen todavía problemas meramente literarios en la literatura, sobre todo en la literatura de la Antigüedad. Ni problemas literarios, esto es, formales o estilísticos, ni problemas *psicológicos*, es decir, cuestiones más o menos solubles por vía de análisis o de síntesis de elementos o complejos sentimentales y emocionales.

Cuando se dice que la tragedia griega tuvo origen en el culto de Diónisos o de los Héroes y que la representación dramática, hasta cierto punto de su desarrollo histórico, mantuvo características rituales, esto vale a decir que la acción trágica ocurre toda ella dentro de la esfera de lo *simbólico*. Pero, no caigamos en la tentación de considerar a este simbolismo según la perspectiva vulgarizada, por lo menos, hasta fines del siglo dieciocho. El símbolo no es algo, —cosa, imagen o idea—, que

significa otra cosa, otra imagen u otra idea, sino que *es lo mismo que significa*, aunque se revele bajo otra apariencia o en otro plan de realidad. Con otras palabras se puede decir que en el símbolo, bajo el mismo aspecto sensible, se han encontrado dos o más seres inteligibles y que en el mismo punto del acaecer han interferido dos o más grados de realidad. Fuera de esta categoría de lo simbólico, no es posible comprender la acción ritual, entender los entes mitológicos o aprehender la misma obra de arte. Ahora bien; el autor de las *Euménides* hizo actuar en la escena trágica a ciertos personajes, —hombres y dioses; y la acción es simbólica en este sentido: bajo la forma humana, hombres y dioses representan otra acción que, sin embargo, va a cumplirse también en la misma acción representada (12).

¿Cuál es el símbolo? ¿Cuáles los seres sobrehumanos que interfieren en la acción humana de Agamémnon, Clitemnestra, Orestes, Atencas, Apolo y las Erínias? ¿Cuál es la acción cósmica que la acción trágica reproduce?

Lo hemos dicho: uno contra otro, luchan dos órdenes universales, dos soluciones diversas del *cosmos*, —una *διακόσμησις* de la Tierra-Madre y una *διακόσμησις* del Cielo-Padre y el trágico de Eleusis pretendió realizar el *drama de la mediación*. ¿Lo ha logrado?

2 — *La διακόσμησις de la Tierra-Madre, desde la "Potnia" minoica hasta la "Physis" helenística*

"El Cosmos, asevera Crísipo, es el sistema del Cielo y de la Tierra y de todos los entes naturales que en ellos se encuentran; o el sistema de los dioses y de los hombres y de todos los seres por ellos producidos. De otro modo se puede decir que el Cosmos es el dios, por virtud del cual, la *διακόσμησις* tiene origen y término" (13).

Estas proposiciones, sobre todo la última, señalan por ventura el extremo límite de la teología griega. El dios de la *διακόσμησις*, el que inició y cumplió la ordenación del cielo y de la tierras, de los dioses y de los hombres, y de todos los seres naturales y espirituales, no tiene aquí otro nombre sino

el de *Cosmos*. Acaso es éste el mismo dios único, que ya Xenófanes predecía al burlarse de los dioses de la fábula poética y de la superstición popular? No lo creemos nosotros, y tenemos por necesario prevenir aquí a un mal entendido: el monoteísmo en Grecia fué el hecho del pensamiento filosófico; no todavía de la religión propiamente dicha. Por consiguiente, si queremos hablar de dios o de los dioses, en un lenguaje simultáneamente comprensible desde los diversos puntos de vista de la religión y de la filosofía griegas, es preciso reconocer que el *Cosmos* de Crisipo tiene todavía otro nombre u otros nombres.

De hecho, en la religión griega, no hay un κόσμος, sino muchos κόσμοι y cualquiera de los dioses puede ser el agente de una διακόσμησις, un ordenador del universo natural, humano y divino, según las determinaciones de su propia esencia. Hay por tanto un cosmos de Artemis y un cosmos de Apolo, un cosmos de Deméter y un cosmos de Dionisos, un cosmos de Gaia y un cosmos de Zeus, y así en adelante, hasta la ínfima de las deidades del panteón helénico.

He aquí también la razón verdadera de la inmensa muchedumbre de las ἐπικλήσεις: la diversidad y la multiplicidad de los sobrenombres de un dios son, por lo menos, tan dilatadas, cuanto lo son la diversidad y la multiplicidad cósmicas de sus aspectos. Porque, al contrario de lo que han creído los más apresurados sistematizadores de la religión y de la mitología, lo divino no está rigurosamente adscripto a ciertas regiones del mundo natural y humano. Este regionalismo ha producido la vulgarizada clasificación de los dioses, que aún se mantienen en venerables compendios, repartidos según el criterio sobredicho: dioses del cielo y de la tierra, del mar y del aire, y dioses de la vida moral y política. Ciertamente es, todavía, que no existe una sola divinidad griega o latina, que no trascienda el dominio físico o humano que le atribuyó el mitógrafo, y no comprenda todos los demás, de donde fuera sacado por necesidad de clasificación. Así, por ejemplo, Dionisos que es el dios δένδριτης o ἔνδενδρος, es decir, el dios “en forma de árbol” o “en el árbol”, es también el dios πολίτης y el dios Ἐλευθερέύς, el dios “ciudadano” y “libertador”;

Apolo es coetáneamente el dios *λυκείος* y *λάφριος*, el *πλκτανίστιος* y *δαφνηφόρος*, —sobrenombres que señalan estrecha adhesión del dios al mundo vegetal y animal— y el dios *σωτήρ* y *ἀποτρόπαιος*, es decir, el dios “que salva” y “el que purifica”; Artemis, la *πότνια θηρῶν*, “doña de las fieras”, es la misma *παιδοτρέφος* o *κουροτρέφος*, “protectora”, “nadriza” de los niños, y la *βουλαία* y *ἀγοραία*, —sobrenombres que implican su interferencia en la actividad política; y hasta la misma Hera es tanto la *βοῶπις πότνις* “Hera y la *ἀνθεία*, como la *ζυγία*, la suprema consagradora del *yugo* matrimonial.

Añadimos aún, que la *διακόσμησις* de un dios dilátase hasta la coordinación de otros dioses y la subordinación de otras potencias sobrenaturales y sobrehumanas, puesto que no vive aislado entre la muchedumbre de los demás “dioses, demonios, héroes y de los que habitan el Hades” (13ª) Y con esto, pasamos el umbral de la mitología clásica en el punto en que los antiguos autores de teogonías y genealogías han emprendido el menester de congregar y enfilear en el tiempo la multiplicidad y la diversidad innumerable de las tradiciones poéticas y religiosas de su pueblo.

En la Teogonía de Hesiodo, efectivamente, tenemos el primer sistema de los diversos *κόσμοι* y de las múltiples y diversas *διακόσμησεις*, y además, la primera tentativa de conciliación entre los órdenes antagónicos de la epopeya homérica. Y aquí, como en las *Euménides*, también la sucesión empieza con el orden universal de Gaia.

Ahora bien; la historia y la arqueología modernas confirman, en este punto, la veracidad de Hesiodo y de Ésquilo.

Efectivamente, la unidad religiosa del Mediterráneo Oriental es el hecho asegurado: la multiplicidad de las representaciones plásticas se adhiere a la unidad de una idea, como a un tema se conforman las variantes que desarrollan sus plúrimos aspectos. Los resultados de modernísimas investigaciones arqueológicas atestiguan que desde principios del Neolítico hasta las invasiones dóricas del siglo XII, Anato lia, la península Balcánica, las Cícladas y Creta, —es decir, la mayor parte del mundo que habitarán los griegos en épocas más recientes—, constituyen el gran reino de la Diosa-Madre (14).

Bajo los derrumbados templos de los dioses olímpicos, los destrozados palacios y baluartes de los héroes homéricos, las cenizas de varones ilustres y el polvo de ciudades renombradas, yacen los ídolos femeninos de la Egeida: total o parcialmente desnuda, esteatópiga, “en forma de violín”, con el busto envuelto de una estola donde apuntan los senos prominentes, en pie o en cuclillas, el *κτερίς* triangular, las caderas anchas, el ombligo enorme que los velos no disfrazan, solitaria y altanera sobre las cimas, en las cavernas y las rocas de la montaña, o escoltada de bestias, *dueña de las fieras*, ceñida de serpientes, sobrepujada de palomas, enlazada de leones, ciervos, toros o machos cabríos, —Gran-Madre o Dulce Virgen—, la anónima Señora de Creta, de las Cíclades y de Anatolia, fué, sin duda, la suprema, sino la única, divinidad del Mediterráneo Oriental, antes que los Griegos cumpliesen allí su misión histórica.

No conservamos todavía la materia del culto de la *Potnia Minoica*, vale a decir: ignoramos todo el complejo mitológico en el cual encarnó la actitud ritual fragmentariamente representada en los monumentos de Creta y de otros lugares de la civilización micénica. Sabemos, por ejemplo, que el árbol y el toro han desempeñado el papel preponderante, señalado por las mismas representaciones y los mismos objetos del culto ⁽¹⁵⁾, pero el fundamento mitológico de las hierofanías vegetales y animales y de las epifanías antropomórficas, queda por ventura obscuramente implicada en los *ἱεροὶ λόγοι* de los “misterios” de épocas clásica o en algunas leyendas tardías, como son las de Pasifae y de Minos, formadas quizá en época alejandrina.

Más embarazosa aún, es nuestra incertidumbre en cuanto al carácter monoteístico o politeístico de la religión creto-micénica. Cierta es la pluralidad de los ídolos femeninos; no, todavía, que ellos representen diversos aspectos de la Diosa-Madre, o al contrario, diversas diosas que nuestro espíritu universalizante se complace en fundir y confundir.

Pero, una o múltiple, —y esto importa más a la economía de nuestro estudio—, la divinidad femenina reina en Creta y la Cícladas, en la cuesta de Asia Menor y de la península

Griega, en Tesalia, en Arcadia y en Atica, muy por encima de las divinidades masculinas, las cuales figuran frente a la diosa, o las diosas, como acólitos o "paredros", hijos o amantes, como si tuvieran por única misión, la de realzar sus caracteres de fecundidad maternal (16).

Este fué el inicio del proceso, que leemos en el mudo lenguaje de los hallazgos arqueológicos. El término, más de dos milenios distante del obscuro inicio, cae en épocas históricas, en vísperas del triunfo político del Cristianismo, y tiene un nombre bien conocido en nuestra cultura: el *sincretismo* romano y alejandrino.

Desde la solemnísimas entronización de la *Mater deum magna Idaea* en el Capitolio, durante las Guerras Púnicas, hasta fines del Paganismo, prosiguió la pompa de la *sacra-peregrina*: Ma-Bellona, Isis, Diosa Siria, Rea-Cibeles... iban a revivir en la fervorosa adoración de los pueblos de todo el Imperio Romano. El resurgimiento del culto de divinidades antiguas y la importación del culto de divinidades extranjeras, se suele atribuir a la decadencia moral de los últimos siglos paganos; parece incomprensible, de otro modo, un renacimiento de cultos orgiásticos, contemporáneo de altísima especulación filosófica y de depuradísima eticidad cívica. Tenemos, todavía, muy hondos motivos para creer en la sinceridad del Apóstol Pablo, cuando proclamaba en el Areópago la religiosa elevación del culto ateniense del *ἄγνωστος θεός*, del *dios ignoto*. Sino que el *ἄγνωστος θεός* más bien renombrado sería de *ἄγνωστος θεά* la *diosa desconocida*, si nos acordamos de que, en realidad, el origen del sincretismo, tal como lo reconocerán sus mismos secuaces, se encuentra en el camino de regreso a los cultos autóctonos, y sólo aparentemente en la invasión de los cultos heteróctonos.

Las grandes diosas del sincretismo romano-helenístico son la Isis egipcia y la Rea-Cibeles anatólica. El filósofo Plutarco, el emperador Apóstata y Apuleyo, el Mago de Madaura, para no citar sino estos tres teólogos de la moribunda fe, nos dirán cuál es la esencia y cuáles los atributos de la divinidad sincrética. Isis es la "*Naturaleza considerada como mujer y apta para recibir toda generación. Este es el sentido en que Platón*

lo llama "Nodriz" y 'Aquella que todo lo contiene'. La mayor parte la llaman 'Diosa de infinitos nombres', porque la infinita Razón, la conduce a recibir toda especie de formas y apariencias" (17). Así define Plutarco el dogma sincretista. "Naturaleza" y "Diosa de infinitos nombres" es igualmente la Isis de Apuleyo, que a Lucio se revela por estas palabras: "Yo que soy la Naturaleza, madre de las cosas, señora de todos los elementos, la primordíal progenie de los siglos, la suprema de las divinidades, la reina de los muertos, la primera de los celestiales y la uniforme representante de las diosas y de los dioses . . . Y CUYA UNICA DIVINIDAD todo el orbe venera, bajo multiformes figuras, por diversos ritos y bajo muchos nombres. Por una parte los primitivos Frigios me llaman Pasinuntica [Cibeles], madre de los dioses; los áticos autóctonos, Minerva [Atenea] Cecrópica; por otra parte, los fluctuantes Ciprios, me llaman Venus [Afrodita] Páfia, los sagitíferos Cretenses, Diana [Artemis] Dictina; los trilingües Sículos, Proserpina [Persefona] Estigia; los Eleusinos, antigua diosa Ceres [Deméter]. Algunos me llaman Juno [Hera], otros Bellona [¿Aráitis?], estos Hecate, aquellos Ramnusia [¿Artemis?, Helena?]; y los que son alumbrados por los primeros rayos del dios sol naciente,— los Etiopes, los Arios y los egipcios opulentos de antigua ciencia, adóranme— con ceremonias propias y llámanme con mi verdadero nombre: la reina Isis" (18). En fin, Juliano el Apóstata, después de establecer la identidad de la Madre de los Dioses, con las diosas por los griegos denominadas de Deo, Rea, Daméter, le atribuye la gestación del poderoso Zeus y la dignidad de suprema dueña de la vida, de causa primera de todo devenir, "ella, que a la perfección conduce toda criatura" (19).

Es manifiesta la metodología de la síncretis religiosa y filosófica de los escritores citados: presupuesta una dispersión de los atributos de la Potnia Minoica, hipostasiados en tales diosas y heroínas griegas o bárbaras, —Hera, Atena, Artemis, Deméter, Perséfona, Hecate, Helena, Europa, Ariadna, Io, y otras—, el sincretista siguiendo el movimiento inverso, procede ahora a la concentración de las hipóstasis. Pero, la Isis o la Rea-Cibeles, sobrevivientes en un culto que ha resistido a

todas las vicisitudes históricas y todos los accidentes culturales, acojen también el concepto de κόσμος y de φύσις, que resultaron de la especulación filosófica de los siglos precedentes, desde los ante-socráticos hasta los neo-platónicos, de Tales a Proclo.

3 — La "Potnia" y el "Potnios". Las nupcias del Cielo y de la Tierra

En los antiguos mitógrafos, la sucesión genealógica de los "dioses, demonios, héroes y de los que habitan el Hades", se abre con las *nupcias del Cielo y de la Tierra* ⁽²⁰⁾.

"Cielo" y "Tierra" decimos nosotros; Οὐρανός y Γαῖα cantó Hesiodo, inspirado por las Musas del Helicón. Y no debemos olvidarnos de que, al verter Οὐρανός y Γαῖα en "Cielo" y "Tierra", no traducimos sólo palabras, sino también su contenido real, imaginal y conceptual. Apartado este contenido, puede resultar evidente que el poeta de la *Teogonía* y los prosaicos mitógrafos del *Cielo*, quisieron describir apenas un proceso físico; pero, relacionando el significado con lo significante, es decir, reintegrando el cielo y la tierra meramente físicos en las entidades simbólicas por los griegos denominadas Οὐρανός y Γαῖα, luego nos apercibimos de que el Cielo-Padre y la Tierra-Madre de los dioses, tienen que ser también *dioses*, en la conciencia religiosa: más que cielo y tierra, más que varón y mujer, más que entes del mundo natural y humano... divinizados.

Cierto, la divinidad de los primogenitores de los dioses es evidente tan sólo en cuanto a la Madre: *Gaia* fluyó en Grecia de un culto bien atestiguado por numerosos documentos ⁽²¹⁾, al paso que *Ouranós*, jamás recibió el humo o la sangre del sacrificio. En compensación, a *Cronos*, su hijo, y sobre todo a Zeus, el hijo de su hijo, considerado bajo los aspectos y con los atributos uránicos, les han dedicado los griegos al culto debido al cielo ⁽²²⁾.

Esto nos conduce naturalmente a apuntar uno de los más importantes lincamientos teóricos de las genealogías divinas ⁽²³⁾.

La genealogía presupone una teoría del γένος. El θεῶν γένος αἰδοσιον (24), *la venerable estirpe de los dioses*, es concebida en la mente del poeta de tal manera que todos los individuos de una generación mantienen las primordiales características del padre, la serie de las generaciones presentes, la totalidad de las determinaciones de su misma naturaleza, y la sucesión representa, en el curso del tiempo, el desarrollo de su esencia intemporal.

Ahora bien; las nupcias del Cielo y de la Tierra son reconocidas en Grecia, por lo menos desde el momento en que "Zeus entró en el lecho de Deméter, la Gran-Nodriza". (25) Y para contestar a cualquiera interpretación alegórica del mito, es decir, a la transposición de la historia de los dioses en teoría física, bastará acordarse de que el γάμος de Zeus y Deméter, del Cielo-Padre y de la Tierra-Madre de la tercera generación divina, ya no puede ser ahora la simple metáfora del vínculo de los elementos naturales, puesto que los griegos han celebrado el ἱερός γάμος, el *sacro connubio*, con uno de los actos rituales de los "misterios".

El hecho se encuentra ampliamente documentado. Así, por ejemplo, nos asevera Proclo (25a) en su comentario al *Timeo* platónico que las leyes de los atenienses prescribían que la ceremonia nupcial del Cielo y de la Tierra tuviese inicio con la contemplación de las dos grandes regiones cósmicas, y que en el templo de Eleusis, los iniciados, irguiendo sus ojos al cielo, exclamaban: *llueve!* y volviéndolos a la tierra: *concibe!* Tenemos aquí, sin ninguna especie de duda, una paráfrasis a las dos palabras rituales, irónicamente citadas por San Hipólito en sus *Philosophoúmena* (26): θεὸς γάμος (*llueve, concibe*), esto es el grande e inefable misterio eleusino!". Y como, por una parte, nos dijo el escoliasta de Platón (27) que los misterios conmemoraban la μίξις (copula) de Deo (Deméter) y de Zeus, y como, por otra parte, sabemos que el pueblo de Atica rogaba a Zeus que lloviese él mismo sobre los labrados de Atenas (28), queda así plenamente demostrada la realidad "cultural" de las nupcias del Cielo y de la Tierra, representados por Zeus y Deméter.

Zeus, el supremo de los "olímpicos", y Demeter, la divinidad "ctónica" *κατ' ἑξοχῆν*, han contraído pues matrimonio, y todos los años festejan sus bodas en el sacrosanto suelo de Eléusis. Mas ahora presentóse naturalmente una cuestión de magno interés: ¿qué vínculo subsiste entre los cónyuges? Que especie de acoplamiento es el de Zeus y Demeter, — del único Dios griego, cuyo nombre derivó seguramente del Cielo-Padre de los invasores arios ⁽²⁹⁾ y de la diosa que, según la opinión de los antiguos, no es otra, sino la misma "Tierra Madre" ⁽³⁰⁾? He aquí el problema inaplazable, mayormente cuando nos proponemos determinar la amplitud de la *mediación griega* entre los extremos *mediterráneo* y *homérico*.

Deméter retuvo hasta tiempos históricos sobreabundantes rasgos de la *Potnia Minoica*, cuya disgregación, según se cree hoy día, produjo ésta y otras deidades helénicas de carácter oscilante entre el de la Virgen timorata, bravía o inviolada, y el de la Madre ubérrima y de la Nodriza cariñosa. La mitología y el ritual de Deméter helénica, — como los de Atenea, Hera y sobre todo, de Artemis—, guardan el recuerdo de los tiempos prehelénicos. En verdad, no es fácil reconocer la venerable Señora del *Himno Homérico*, que "rozaba con su cabeza la viga del techo y llenaba las puertas de su divino resplandor" ⁽³¹⁾, cuando transpuso los umbrales de Metanira, con la diosa titular de las *Tesmoforias* de Atica a quien se dedicaba los ritos de fecundidad mencionados por el escoliasta del *Diálogo de las Cartesanas* ⁽³²⁾; ni la hesiódica desposada del Cielo-Padre, en la Deméter *Erinys*, de Pausanias, bestialmente acoplada, en forma de yegua, al Poseidón de Arcadia ⁽³³⁾.

La consideración de este mito nos trae como por la mano a tratar la metamorfosis *griega* del vínculo que subsistía entre la "Potnia" y su "Paredro". Lo hemos dicho: tal relación es la de sobrevivencia del acólito. Y no es raro en el mito helénico que el amante, o el cónyuge, vaya hasta perecer, sacrificado a los fines de la maternidad soberana, o a la venganza de la virginidad indómita.

El Poseidón homérico, es el hermano del Padre de los dioses y de los hombres, y habla orgullosamente de su estirpe gloriosa:

Tres somos los hermanos, nacidos de Rea y Cronos:
 Zeus y yo, tercero es Hades, el rey de las sombras.
 En tres partes se dividió el universo, y su parte tiene cada uno
 Por suerte obtuve el imperio del espumoso y agitado mar;
 Tocáronle a Hades las tinieblas del abismo;
 Zeus recibió el Cielo en medio del éter y las nubes.
 Pero la Tierra y el alto Olimpo son de todos (34).

Sí, la Tierra, la Tierra-Madre es de todos, de Zeus y de Hades. Poseidón, todavía, debe hasta su mismo nombre al *poseer la tierra* (35). El es también el Γαίηχος, (36), sobre que los antiguos lexicógrafos esclarecen así: γαίηχος, *es el que estrecha la Tierra, o el que la Tierra envuelve; o el hípico (el que aparece bajo forma equino, y que se complace con los carros y las parejas)* (37), mas que puede significar aún y siempre, según los comparatistas modernos, el *Esposo de la Tierra* (38). Como γαίηχος, Poseidón no tiene, por tanto, el valor de nombre, sino el de sobrenombre, de ἐπίκλησις. En cuanto Zeus, el "Cielo", existe y vive de existencia y vida propias, independientes, Poseidón, al contrario, no vive ni existe, sino por virtud de la vida y existencia de γᾶ o δᾶ, de la tierra, en suma. En Arcadia, por consiguiente, *el dios que estrecha la Tierra en sus brazos*, es aun el "Paredro", el coadyutor; de la Erinia, y ésta es aun la "Potnia" que dará luz a la *Despoina*, la nueva Potnia.

Sin embargo, la situación del acólito ya había cambiado antes de Homero. Hasta se puede decir que, desde el punto de vista hierológico, los poemas homéricos deben su origen y tienen su razón de ser en las consecuencias del cambio en la situación recíproca de la "Potnia" y del "Potnios". Hesiodo y los trágicos se hicieron eco de la *reforma*. Pero el épico de Beocia y el trágico de Atica no se contentaron de presentar todo el mundo divino y heroico bajo el crudo mediodía de la epopeya jónica, sino que intentaron reproducir los matices del crepúsculo de donde emerge el sol de la religión reformada.

4 — La “reforma” homérica. - Conclusión

Repetidas veces nos referimos arriba a la reforma homérica; ahora es el momento de congregar las anotaciones dispersas y de concluir esta parte de nuestro estudio.

El término *reforma*, designando a ciertas características hierológicas de los poemas homéricos, ha sido empleado por primera vez, por Gilbert Murray en su libro “*Five Stages of Greek Religion*”. Vamos a transcribir algunas aserciones del ilustre filólogo inglés, que tienen, por lo menos, el mérito de resumir claramente la cuestión:

“En literatura, el momento decisivo es evidente... En religión, el momento cardinal es lo mismo: consiste en el advenimiento de los dioses olímpicos de Homero... La religión olímpica, que irradia de Homero en las Panateneas, produjo lo que osaré llamar exactamente una reforma religiosa... En primer lugar, los poemas representan una tradición aquea la tradición de una raza nórdica, conquistadora, organizada en sistema patriarcal monogámico, marcadamente distinto de las costumbres matrilineares de las razas egeas, con su poligamia y su poliandria, sus ritos agrarios, emblemas sexuales y diosas de la fertilidad. Comparado, por instantes, esa especie de valquiria asexual que en la *Ilíada*, aparece bajo el nombre de Atenea, con la *Kore* de Éfeso, extrañamente nombrada Artemis, —disforme figuración de la fertilidad, cubierta de innumerables senos; esto sugiere el contraste que pretende expresar. En segundo lugar, los poemas son aristocráticos por tradición; literatura de jefes, ajena a la ínfima superstición popular... En tercer lugar, los poemas, en sus líneas generales, son jónicos, y Jonia estaba, por muchas razones, destinada a vencer a la “*Urdummheit*” (39). Los jónicos eran descendientes de los que huyeron a los invasores, por el mar, abandonando a sus casas, tribus, instituciones tribales. Wilamowitz bien ha observado como la imaginación del Continente griego es dominada por las tumbas gigantes de los reyes desconocidos, que los fugitivos dejaron tras de sí y casi olvidaron...” (40).

En dos o tres puntos deberá incidir nuestra mirada, si quereamos insertar las precedentes características de la reforma-

homérica en la línea de consideraciones que proseguimos desde la iniciación de este ensayo.

a) La poesía de Homero señala el fin de un tiempo y el principio de otro tiempo. Señala, marcadamente, el término de un orden universal geocéntrico y la iniciación de un orden universal uranocéntrico; señala el fin de la dinastía de Gaia, —la Tierra—, y el inicio de la dinastía de Zeus, —el Cielo.

El nuevo orden teológico tiene su contrapunto antropológico: la religión prehelénica, como quiera que sobreviva a la reformación, pasa de un primer plan en el orden natural, a un segundo plan en el orden político. Así, al paso que Deméter y Dionisos, por ejemplo, que en todo el mundo helenizado se mantuvieron sobre los escombros del Olimpo, poco más han merecido de Homero que rapidísima mención, al contrario, Apolo y Atena, —dos de los dioses que fundamentan y promueven la unidad política de las estirpes griegas⁽⁴¹⁾—, incesantemente los vemos interferir en las acciones de los héroes homéricos.

Esto es el hecho”, el “fenómeno” a explicar razonadamente.

b) Para explicar los orígenes de la reforma, el historiógrafo y el etnólogo sólo tienen como recurso a la circunstancia. Por una parte, la acción de los héroes homéricos transcurre fuera de Grecia metropolitana, y la reformación religiosa es el hecho de los poetas de Jonia; por otra parte, los poemas homéricos representan la tradición de una “raza organizada en sistema patriarcal monogámico”. Ahora bien; la diversidad geográfica y racial va a explicarnos el tránsito de la religión antigua a la nueva religión.

Si hay un lector de historias de la religión griega que se quede satisfecho ante semejantes “explicaciones históricas y etnológicas, y no se dé cuenta de que allí se trata aún de “descripciones” del mismo fenómeno todavía inexplicado, osamos nosotros confesar una perplejidad irremediable por medios tan simplistas.

Es cierto: el argumento de las “tumbas gigantes de los reyes desconocidos” trae en sí más honda virtualidad explicativa. Pero la actitud de la vida frente a la muerte es ya función de la religiosidad; por consiguiente, si el difunto reclama del

viviente tan meticulosa solicitud, no comprendemos siquiera cómo se hace posible el cambio de los ritos sepulcrales, sin que antes tuviera lugar el tránsito de la antigua a la nueva religión. No comprendemos, incluso, que una vez hayan pasado el mar, esos vivientes que no podían o no debían alejarse de sus muertos. Algunos lo hicieron todavía. Pero, no es más verosímil suponer que ya entonces había cambiado la concepción religiosa de la vida y de la muerte, en vez de atribuir el cambio al apartamiento?

c) El primordial y originario es, pues, la *διακόσμησις*, y la *sucesión* temporal de las *διακοσμήσεις* no es sino la exterioridad de una graduación interna de la conciencia.

Contraprueba de veracidad de nuestra aserción, la tenemos patente en la misma coexistencia, al lado de toda historia griega, de los órdenes universales límites, —el orden del Cielo-Padre y el orden de la Tierra-Madre.

Pero, y por paradójico que suene, debemos decirlo: de la *διακόσμησις* del Cielo-Padre, del contenido hierológico de la epopeya jónica, —de la reformación homérica, por consiguiente—, deriva, en último análisis, la impiedad y la irreligiosidad futura de Grecia. Y aquí tienen razón, de cierto modo los que invocan el primado de los Jonios en la lucha contra la “Urdummheit”. Sin embargo, esta fenomenología de la irreligión debe ser comprendida en sentido harto diferente del que otrora le atribuyeron los antiguos detractores de Homero. Pues las críticas de Xenófanes y de Platon, que concluyen en un juicio de impiedad y de nocividad de la imaginación poética, contienen el germen de injusticia y de ingratitud que, a partir de un tal Teagenes de Región (⁴²), los exégetas de la *Iliada* y *Odisea* se apresuraron a reparar. De hecho, la misma posibilidad de alegorizar, es decir, de reverter imágenes poéticas en teoremas físicos y éticos, es prueba de que el *φιλόσοφος* Parménides, o Heráclito, y el *φιλομυθός* Homero, o Hesíodo, caminaban convergentemente hacia el mismo fin. Llegadas que fueron la *φιλοσοφία* y la *φιλομυθία* al punto donde coinciden los respectivos contenidos ideales, en ese punto han muerto los dioses de Homero. Y también no sobrevivió el culto al derrumbamiento

de la πολιτεία genuinamente griega, — mitad humana del símbolo, cuya mitad divina era el mismo Olimpo.



Así, pues, han muerto los dioses de la nueva religión. Pero ocho siglos aun, de los cuales no menos de cuatro o cinco decurren desde la iniciación de la Era Cristiana, sobrevivieron los dioses de la religión antigua. He aquí la paradoja: mientras que la religión homérica muere en la filosofía (⁴³), la actitud prehomérica asciende al supremo grado de conciencia religiosa, en los siglos derraderos del paganismo.

Y ahora podemos concluir.

Las *Euménides* representaban el momento de la contradicción entre dos extremas concepciones religiosas. Por ventura más intensamente que ningún otro, lo ha vivido Esquilo, el trágico que la tradición hace nacido en Eléusis y educado en Atenas, —Eléusis, el burgo y santuario de la Tierra-Madre, y Atenas, la ciudad de Palas, la diosa sin Madre! La tragedia no resuelve el litigio entre los dos órdenes universales, sino por anulación de uno de ellos. Porque a las Erínias, y a Apolo, sólo les fué dado el λόγος en el momento de la contradicción, y el Areópago no supo sino tomar el partido de los dioses olímpicos contra los dioses ctónicos.

El momento de la mediación, que no tuvo el digno representante literario o plástico, dase en la misma religión y tal vez en ciertas expresiones filosóficas y teológicas del sincretismo helenístico. Cuando tomó conciencia de sí, la religión antigua había llegado al momento de conciliar los extremos. Esa conciencia provenía del reino del Cielo-Padre, su contenido, pero, era aun y siempre el reino de la Tierra-Madre, de donde tenía el principio, —principio histórico y principio fenomenológico, la ἀρχή, en suma.

Quizá se pueda decir que exageramos aquí la importancia histórica de la antigua religión de la Madre. Pedimos, entretanto, al lector, que además de la consideración que por ventura le han merecido las páginas precedentes, quiera aun atender lo siguiente:

La Cristiandad tiene innegable razón contra el paganismo clásico, que no supo o no pudo llegar a la concepción del Dios Padre Creador del Cielo y de la Tierra y de todas las cosas visibles e invisibles. Efectivamente, y no cesamos en repetirlo, el dios griego no trasciende el Cosmos; el mismo Cosmos es, por decirlo así, la *definición* de dios: el Cosmos es dios y dios es la misma *διакόσμησις*, principio y fin de la ordenación del cielo y de la tierra y de todos los seres naturales, humanos y divinos. El griego jamás pudo concebir el ser y el pensamiento divinos fuera de las determinaciones naturales. Y por esto se sitúa en el contrario extremo, frente a la Cristiandad Medioeval. Aquí el problema ya no es el del Dios Uno y Creador, sino el de los atributos de Dios (⁴⁴). Así pues, cuando viene a practicar la religión, porque insatisfecho en pensar solamente el sistema de la mitología y de la teología, el griego no puede sino adherir al culto naturalístico que persistió sobre todos los cultos políticos: de Deméter, de Rea-Cibeles, de Isis, —“la Naturaleza considerada como mujer y apta para recibir toda generación”.

N O T A S

1) "Bei den Religionshistorikern hat man allzuoft den Eindruck, als fuehrte die Historie zur Aufhebung der Religion" - Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen*, I, 9.

2) Hace años tenemos arraigada la convicción de que el "Apocalipsis" del *Asclepius* (del Pseudo-Apuleyo, en el *Corpus Hermeticum*), por un lado, y las palabras del pre-Zaratustra, de Nietzsche, en la plaza pública (*Der tolle Mensch*, aphor. 125 de "La Gaya Scienza") y del *Gran-Inquisidor* de Dostoiewski (en *Los Hermanos Karamazov*), por otro lado, constituyen como una sola *profecía* con expresiones que corresponden a dos "momentos" semejantes en la historia de nuestro Occidente. El primero describe las consecuencias de la impiedad pagana; los últimos, las consecuencias de la impiedad cristiana.

1º *Asclepius* (*Hermes Trismégiste*, texte établi par A. D. Nock T. II, Paris, 1945, p. 326 ss.):

An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est uerius, translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo? et si dicendum est uerius, terra nostra mundi totius est templum?

et tamen, quoniam praescire cuncta prudentes decet, istud uos ignorare fas non est: futurum tempus est, cum adpareat Aegyptios incassum pia mente liuinitatem sedula religione neruasse; et omnis eorum sancta ueneratio in inritum casura frustrabitur, e terris enim et ad caelum recursura diunitas linqueturque Aegyptus terraque, sedes religionum quae fuit, uidata numinum praesentia destituetur

DIUNITAS ENIM REPETIT CAELUM, deserti homines toti morientur atque ita Aegyptus deo et homine uidata deseretur
.....FIT DEORUM AB HOMINIBUS DOLENDI SECESSIO...

Fit deorum ab hominibus dolenda secessio! La misma separación de dioses y hombres, es el tema del *Zaratustra* y del *Inquisidor*.

2º *El Insensato* (*Der tolle Mensch*, en *Die Froehliche Wissenschaft*, aphor. 125, cito a la traducción española de las Obras Completas de Nietzsche, edición de M. Aguilar, Madrid, 1932, T. V. p. 150):

“No habéis oído hablar de ese hombre loco, que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública gritando sin cesar: ‘busco a Dios, busco a Dios’? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad... El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir, les gritó. Nosotros le hemos matado, vosotros y yo!... Pero ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol... No erramos como a través de una nada infinita?... El vacío, no nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío?... No oímos todavía el ruido de los sepultureros, que entieran a Dios?... Dios ha muerto! Quien borrará de nosotros esta sangre?... No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses?... Se cuenta además, de este loco que penetró un día en diferentes iglesias donde entonó un “Requiem eternam Deo”. Expulsado y interrogado no cesó de responder siempre lo mismo: ¿De qué sirven estas iglesias, si no son las tumbas y los monumentos de Dios? (“Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gruefte und Grabmaeler Gottes sind?”).

Un fragmento escrito en la época del “Zarathustra” añade: *Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes eine grossartige Entsagung und einen fortwährenden Sieg ueber uns machen, so haben wir den Verlust zu tragen*” (*Die Unschuld des Werdens, der Nachlass, ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler, Leipzig, 1932, pg. 332, Vol. II*), esto es: Dios ha muerto, y si no queremos soportar la pérdida, tenemos que hacer de su muerte una grandiosa renuncia.

Grandiosa renuncia, —renuncia a la Libertad en Cristo—, es la del *Inquisidor*, de Dostoiewski. Jesús ha muerto, y no tiene el derecho de regresar junto a los hombres. Y justamente porque Dios ha muerto, —Dios el Padre—, los hombres se resignarán, los hombres... los huérfanos!

Tal es el mito del Ateísmo moderno! El rito es la acción de *previ-dencia*, en lugar de la de *providencia*, el seguro y la previsión, el congreso *social* de los “que erran a través de una nada infinita”.

3) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, trad. del alemán por M. G. Morente, Madrid, 1934, Vol. I, pág. 149.

4) Nietzsche, *Die froehliche Wissenschaft*, aphor. 34, tr. española, pág. 81.

5) Cito a la traducción española de Juan R. Salas, publicada en la Colección Austral - pág. 155.

6) Platón, *Leyes* IV. p. 717. A.

7) También Gaia y Temis han precedido a Apolo en el *manteion* de Delfos:

*A la Tierra que en Delfos profetisa
fué de todos los dioses la primera
primero invocará. Después, a Temis,
de quien se dice que debió a su madre
el fatídico don
.....Nace a Febo (Apolo)
dale Febe su nombre, y con el nombre
en don el trono oracular le ofrece
vv. 1 y ss. (pág. 125 de la traducción).*

8) Homero, *Iliada*, IX, vv. 571-2.

(9) Pág. 148.

10) Pág. 150.

11) *Ibid.*

12) Nuestra concepción de *símbolos* deriva de Schelling, *Philosophie der Kunst*, pág. 426 del volumen tercero de la edición de Manfred Schroeter, Muenchen, 1927: § 39 *Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen IM BESONDEREN ist nur symbolisch moeglich.*

Erlaeuterung — Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Allgemeinen = Philosophie — Idee. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen = Kunst. Der allgemeine Stoff dieser Darstellung = Mythologie

Erlaeuterungssactze — Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist *Schematismus*.

Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist *allegorisch*.

Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das *Symbolische*.

(pg. 429): In der Allegorie bedeutet das Besondere nur das Allgemeine in der Mythologie ist es zugleich selbst das Allgemeine. Aber eben deswegen ist auch alles Symbolische sehr leicht zu allegorisieren, weil die symbolische Bedeutung die allegorische ebenso in sich schliesst wie in der Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen auch die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen wie die des Allgemeinen mit dem Besonderen enthalten ist.

13) *Stoic. vet. fr.* (v. Arnim), pg. 168, II" κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ χρῆσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

13^a) Plat. *República*. p. 392. A.

14) Fundamental es aun y siempre la obra de Sir Arthur Evans: *The Palace of Minos at Knossos*, Vols. I-IV y Index, 1921 - 1936. Los libros de R. Dussaud: *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer égée* (2^a Ed., 1914) y de G. Glotz: *La civilisation égéenne* (tr. española ed 1926), resume excelentemente los trabajos de Evans. La edición de 1937 del libro de Glotz contiene una nota adicional de Charles Picard (p. 474 y ss.) con los resultados de las excavaciones y resúmenes de las publicaciones de 1925 a 1935. A este mismo autor debemos otra excelente actualización de los problemas de la religión prehelénica: *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948 y además muchísimos artículos sobre el mismo tema, publicados en la *Revue Archéologique*, *Revue des études grecques*, *Revue de l'Histoire des Religions* y los dos volúmenes de doctrina sistemática: *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1930 - 1932. El estudio más completo sobre los "survivals" de la religión cretomicénica en Grecia es lo de M. P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion* (Skrifter utgina av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet, T. 9), Lund, 1927, que se encuentra ya resumida en otra obra del mismo investigador: *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, pgs. 9-37. De los más interesantes, son el libro de A. W. Persson: *The Religion of Greece in prehistoric times*, Sather lectures, Berkely, Los Angeles, 1942, y especialmente sobre la Diosa-Madre, los estudios de Jean Przyluski: *Urspruenge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Goettin* y *Mutter-Goettin als Verbindung*, en el *Eranos Jahrbuch*, 1938, pgs. 11-57.

15) "Arranque del arbusto sagrado", cf. grabados de los anillos de oro de Micenas y Vafio; "Labrys y cuernos de consagración", cf. pinturas del sarcófago de Hagia Triada.

16) Transcribimos una página del libro de Picard que resume los datos cogidos hasta 1948 y las respectivas soluciones:

"En tout cas, les pouvoirs du dieu mâle, en Crète, ne semblent jamais avoir surpassé, effusqué, ou amoindri ceux des déesses féminines. En dépit des restrictions imposées à notre connaissance par la nature et la limitation du material d'études, quelques aspects caractéristiques demeurent plus ou moins en opposition avec ce que révéleront les religions classiques, plus tard. Un de ces traits est la prédominance significative et le primat des déesses, des prêtresses; privilège qui se retrouvera et subsistera dans certaines religions anatoliennes, notamment à Ephèse, autour de l'Artémis locale, servie par un collège de Mélissai-Abeilles. Les dieux mâles, en Crète, ont dû être de beaucoup les plus rares... Les idoles

masculins manquent. La primauté est d'abord allée à la mère, nourricière, de qui la vie de l'enfant dépendait..." *Les religions préhelléniques*, pg. 83.

17) Plutarco, *Isis y Osiris*, cap. 53, p. 372 E. Cf. *Platonicae quaestiones*, p. 1014 D, 1015 D, 1023 A.

18) Apuleyo, *Asinus Aureus*, Lib. XI, init.

19) Juliano, *Discurso sobre la Madre de los Dioses*, p. 166 A. B.

20) Cf. el inicio de la *Biblioteca* de Apolodoro y sobre la *Crestomata* de Proclo lo que dice Photius (Biblioth. p. 319 a 21): «διαλαμβάνει περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου ἕς ἀρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως...».

21) Cf. L. R. Farnell: *The Cults of the Greek States*, V. III, pgs. 307 - 311.

22) L. R. Farnell, op. cit., V. Vol. I, págs. 32-34 y 140, ss.

23) Cf. el "epochemachende" opúsculo de Paula Philippson: *Untersuchungen ueber den griechischen Mythos, Genealogie als mythische Form (Studien zur Theogonie des Hesiod)*, Zuerich, 1944. (Comp. la reseña "Genealogía como forma mítica" en los Anales de Arqu. y Etnol. Tomo. VIII. Mendocza, 1947, pgs. 223 - 229).

24) Hesiodo, *Theogonia*, v. 44.

25) Hesiod., *Th.*, v. 912.

25^a) Proclo, *Com. in Plat. Tim.* (Dichl), vol. III. p. 176.

26) 5, 7, 34.

27) in *Gorg.* p. 497 C (Hermann).

28) V. Bergk: *Poetae Lyrici Graeci* (1882), p. 684:

Ἦσον, ὄσον, ὦ φίλε Ζεῦ
κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηνῶν
καὶ «κατὰ» τῆς Πεδίων.

y el fragmento de las *Danaides*, de Esquilo (in Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1926, pg. 16, frg. 44):

ἐρᾶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρωσ δὲ γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν·
ὄμβρος δ' ἀπ' ἐδνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔδευσε γαίαν· ἧ δὲ τίκεται βροτοῖς
μήλων τε βοσκᾶς καὶ βίον Δημήτριον·
δένδρων ὀπώρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάνους
τέλειός ἐστι. τῶνδ' ἐγὼ [Afrodite] παραίτιος.

29) Ζεὺς, gen. Διός, cf. lat. *Juppiter*, originariamente, *Diéspiter*, sanscr. dyáuh-pitá, gr. Ζεὺς πατήρ.

30) v. Sext. *Empir.*, adv. *Mathem.*, 9, 189: ἡ γὰρ Δημήτηρ, φασιν, οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ γῆ μήτηρ. Presentamos aquí esta etimología sin prejuicio del que puede resultar de la voz cretense δηαι = *cebada*, mencionado por el *Etymologicum Magnum*.

31) Pseudo-Homer. *Hymn. in Demet.*, vv. 188 - 189.

32) Cf. Erwin Rohde, *Rhein. Mus.*, XXV, p. 548, ss = *Kleine Schriften*, II, p. 355, s. Trad. alemana; *Die Religion der Griechen*, de M. P. Nilsson (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*), Tomo 4, p. 11.

33) Pausan, VIII, 25, 2-7.

34) *Iliada*, XV, 187 ss.

35) Raiz *pot*, cf. πόσις. Poseidón, ποτιδᾶν, es el Pótnios al lado de la Pótnia. V. Walter F. Otto, *Die Goetter Griechenlands*, (ed. 1947), pg. 30.

36) Cf. *Iliada*, IX 183; *Odisea*, I, 68.

37) Hesych, s. v. Γαίδηχος, ὁ τὴν γῆν συνέχων ἢ ὑπὸ γῆς συνεχόμενος ἢ ὁ ἰππικός, ὁ ἐπὶ τοῖς ἀχίμασι ἢ ἄρμασι χαιρών.

38) Cf. W. Borgeaud, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, Bd. 68, 1944, p. 221 1.: "entspricht dem schon im Vedischen bekannten Sinne' heimfuehren, heiraten, des Verbums vahati (bzw. vahate). Es handelt sich hier um ein Nomen agentis, dessen Akzent bei Homer nach aeolischer Weise zurueckgezogen ist. Die Bedeutung waere nach unserer Auffassung: "Gemahl der Gaia", also 'Gemahl der Mutter Erde". Citado por Paula Philippson, *Thessalische Mythologie*, Zuerich, 1944, pg. 27.

39) "Estupidez primordial". La palabra, en alemán, es muchas veces usada por Murray en su libro, que la atribuye al Dr. Preuss. No sabemos si es éste, el mismo Preuss, autor del admirable opúsculo: *Der religioese Gehalt der Mythen*. En todo caso, es posible que Preuss no use el término en la acepción *positivista* de Murray y Frazer.

40) *Five Stages of Greek Religion*, (Ed. The Thinker's Library, 1935), Cap. II, pgs. 39 y ss.

41) Panateneas, Delfos.

42) "El primero que acerca de Homero escribió", *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels), 5ª Ed., 8, 72 Theagenes, 1-2.

43) Bruno Snell, *Der Glaube an die Olympischen Goetter*, in *Das Neue Bild der Antike*, Vol. I, Leipzig, 1942: "Die olympischen Goetter sind gestorben an der Philosophie", (pg. 125).

44) El cristiano protestante llegará a la cisión abismal entre Dios y el Mundo, al Dios *a-cosmos* frente al *Cosmos a-theos*: "Dem Gott ohne Welt, dem 'Weltfremden Gott' entspricht haargenau eine Welt ohne Gott eine gottfremde Welt, und mit dialektischer Unerbittlichkeit ruft der Theos Akosmos der Reformatoren einen Kosmos Atheos auf den Plan, der seit den Kopernikus und Kepler, Bruno und Descartes, Galilei und Newton immer selbstbewusster auf seiner Autonomie, ja auf seiner Autarkie besteht und nicht mehr der leisesten Ehrgeiz an den Tag legt. mit christlichen Anschauungen noch irgendwie zu uebereinstimmen". Leopold Ziegler, *Ueberlieferung*, Leipzig, 1936, pg. 477.