

MITOLOGIA Y RITUAL

POR

EUDORO DE SOUSA

La *religión* cristiana se restringe por veces en los límites de una *filosofía* cristiana, sobre todo desde el momento en que, comparada con las otras, pudo llamarse la más filosófica de todas las religiones. Muy pronto se ha generalizado tal restricción de ámbito. Lo que, por la mayoría, se cree ser "historia de las religiones" no pasa, en realidad, de historia de un aspecto parcial de la filosofía: la del conceptualizado o conceptualizable pensamiento de los pueblos acerca del ser divino y humano y de sus relaciones recíprocas.

Este procedimiento más bien resultó respecto a los griegos que a los demás pueblos antiguos. Grecia desarrolló los primeros gérmenes del pensamiento y planteó casi todos los problemas maestros de la filosofía de Occidente, y nadie duda ni discute hoy día la necesidad de socavar la superficie de la cultura hasta los cimientos griegos, dondequiera se busque, en sus raíces, la logificación de nuestra conciencia religiosa.

Pero, la religión, aún la más filosófica, no es *toda* filosofía. Ni *toda* poesía es la religión, aún la más poética. Poesía y filosofía, imaginación e ideación, acaso se pueden confundir en los orígenes. Acaso es fácil pasar del Ὀξείανός de Homero a la ἔδωρ de Tales. Acaso la vida de los Héroces predice en imágenes las ideas de Anaximandro a cerca de la generación y corrupción de los individuos. Acaso prenunciaban las genealogías de Hesíodo y de Acusilao los primeros intentos de una cosmología. Esto es, por lo menos, verosímil, y tanto más, cuanto es cierto que los historiadores del pensamiento, aunque sea su propósito el de separar irremediabilmente la poesía y la filosofía, producen la convicción contraria desde que una sola vez hayan hecho interferir los procesos mitológico y filosófico (1). Sin duda la coincidencia del μῦθος y del λόγος no

(1) "Die zeitliche Grenzlinie, wo der Durchbruch des rationalen Denkens anhebt, ist schwer zu ziehen, sie wuerde mitten durch das

pasa *rotinamente* de los preliminares históricos; sin duda, en su *madurez*, la φιλοσοφία se ha olvidado de que fuera o es aún φιλομυθία. Pero de todos modos y donde quiera se encuentre el punto de vista común, —al principio, al medio o al fin de la historia—, en ese punto se ha demostrado que las diferencias entre ambas, filosofía y poesía, afectan tan sólo las zonas periféricas del pensamiento.

Es cierto todavía que la religión no cae toda ella en la órbita del *logos*, sea filosófico o poético. Esto lo sabemos, en primero lugar y de nuestra propia vivencia, nosotros cristia-

homerische Epos hindurchgehen, doch die Durchdringung rationaler Elemente mit dem "mythischen Denken" ist dort noch so eng, dass eine Loslösung kaum möglich sein würde... Es ist wirklich nicht leicht zu sagen, wodurch sich die Lehre des homerischen Dichters (*Iliada*, XIII, 201, 246), dass der Okeanos der Ursprung aller Dinge sei, von der des Thales unterscheidet, fuer dessen Ansicht vom Wasser als Urprinzip der Welt die anschauliche Vorstellung des unerschöpflichen Weltmeeres zwei fellos mitbestimmend war... Der Beginn der wissenschaftlichen Philosophie faellt also weder mit dem Anfang des rationalen noch mit dem Ende des mythischen Denkens zusammen" — WERNER JAEGER, *Paideia*, I, 2ª Ed. Berlin y Leipzig, 1936, pgs. 207-208. Cf. del mismo autor: *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Gifford Lectures 1936), 1948: "From the very beginning we have stressed the fact that there is no unbridgeable gulf between early Greek poetry and the rational sphere of philosophy. The rationalization of reality began even in the mythical world of Homer and Hesiod, and there is still a germ of productive mythopoetic power in the Milesians' fundamentally rational explanation of nature" (pg. 133). "... these two types of intellectual attitude (Poesía y Filosofía) are sister branches of a single root reaching deep into the parent soil of religion. In the theogonies religious interest is focused directly upon the problem from which all philosophical thinking in this early period arises — the problem of cosmogony while philosophy reveals its close relationship with its theogonic sister by assigning direct theological significance to its own cosmogonical discoveries" (págs. 55-56).

La opinión contraria merece, todavía, detenida reflexión. Oigamos, por ejemplo, a HEGEL (*Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (Ed. Glockner, E. I. p. 219): "Der thaletische Satz, dass das Wasser das Absolute, oder, wie die Alten sagten, das Prinzip sei, ist der Beginn der Philosophie, weil es damit zum Bewusstsein kommt, dass eins das Wesen, das Wahrfafte, das allein Anundfuersichseiende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seienden tritt der Mensch zurueck".

nos y católicos, que, además, aún sabemos que no existe religión en que la humana conciencia del divino o demoníaco no emerge de una actividad mediante la cual se nos presentan y representan los dioses o daimones y, con ellos, el ser del hombre y del cosmos.

En el primer grado de conciencia, la religión es, pues, *acto en sí mismo significativo*. En segundo o tercer grado, podrá ser teología o demología, antropología o cosmología, expresada en forma de *poema* o en la de *teorema*. Cuando, todavía, se considera con algún detenimiento la necesaria inclusión de las representaciones culturales en la historia o la fenomenología de la religión, desde luego se nos aparece la dificultad de prevenir al apresurado menester de *interpretar*, —al propósito de traducir la actualidad de un culto religioso en la idealidad de un sistema filosófico o de una visión poética.

El *original* uno y las *traducciones* múltiples, del fenómeno religioso, han coexistido a lo largo de toda la historia del pueblo griego.

Pero, si quisiéramos reproducir en otro sentido lo que en el prólogo de nuestro ensayo, "*El papel de los mitos matriarcales de la religión griega*" (tomo IX, de estos *Anales*, 1948 p. 281. ss), quedó dicho acerca de los estudios mitológico o hierológico de la Antigüedad Clásica, cabría decir ahora que una vez nos contentaremos en leer las traducciones, con menosprecio del original, otra vez buscáramos el original, con menosprecio de las traducciones.

De hecho, en los siglos XIX y XX, hemos visto nacer y crecer la arqueología y la etnología prehistórica de los antiguos y primitivos pueblos del Mundo, y hemos escuchado las maravillas acerca de los remotos tiempos y de las tierras distantes, —por una parte, las conquistas de Schliemann, Noack, Doerpfeld y Evans al pasado de Grecia, Anatolia y Creta, por otra parte, los descubrimientos de Thurnwald, Malinowski, Graebner, Preuss y Frobenius en el presente de Africa, América y Oceanía. Y hemos visto también que iban a convergir las concepciones de "primitivo" y de "antiguo", en el punto donde los orígenes de la religión se nos aparecerían bajo un nuevo aspecto que, directa e indirectamente, la revolución romántica suscitará.

Ahí, la religión es *drama ritual*; actividad llena de un sentido todavía implícito en la misma trama de los actos. Ahí los hombres *hacen*, luego veremos que *danzan*, lo que debía ser, a la larga, su imaginación poética "de los dioses, demonios, héroes, y de los que habitan el Hades", y en la esfera más alta, su ideación de los atributos de Dios. Este drama es el *original*, cuyas *traducciones* posibles, son poemas y filosofemas.

1

PRELOGISMO Y SIMBOLISMO.

Estimamos que no es inútil que se mencione aquí las dos fecundísimas hipótesis que gobiernan la *moderna* mitología.

La primera, etnológica de proveniencia, empeña nuestro ingenio en demostrar la indisolubilidad de los mitos y de los ritos, en la conciencia religiosa. *Mito* y *rito* aparecen como dos aspectos del mismo fenómeno: el rito, como mito en actos, —el mito, como rito en imágenes. En el drama, que es, por decirlo así, la viviente matriz de la conciencia religiosa, las *imágenes adhieren* íntimamente a los actos; y de tal modo visto que acto e imagen pueden y deben ser considerados como dos *polos*, —el anímico y el corpóreo—, del mismo ser: el mito es cuerpo del rito, el rito es alma del mito, y la síntesis es drama ritual, en donde los dioses se hacen presentes a los hombres y los hombres conocen la presencia de los dioses.

De acuerdo con la segunda hipótesis, se empeñan algunos psicólogos en reconsiderar la imaginación onírica, normal y patológica, desde cierto punto de vista de una ciencia premaduramente despreciada. El cotejo de tales imágenes y fantasmas, fijados y clasificados por análisis clínicos, con tales figuras y situaciones permanentes bajo la variadísima complejidad de los mitos, hizo revivificar la idea de que constituyen, los temas mitológicos, elementos estructurales de la psique humana (2).

(2) C. G. JUNG y K. KERÉNYI, *Einfuehrung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam / Leipzig, 1941: "Die moderne Psychologie behandelt die Produkte unbewusster Phantasietätigkeit als Selbstdarstellungen

Estas hipótesis conjugadas, abren dilatados horizontes a la fenomenología de la religión y, en particular, a la mitología; abren, nombradamente, el inmenso horizonte de un pasado que es ahora el mismo que fué otrora; descubren, en suma, el grandioso teatro de lo que es eterno en el hombre. Efectivamente, la idea de que persisten los elementos míticos en la subestructura del alma, por un lado, y, por otro lado, la idea de que la actividad ritual promueve la síntesis de esos elementos subliminares, convergen lenta pero seguramente, hacia el punto de donde se puede partir al encuentro de un concepto de la religión, más comprensivo y, por consiguiente, más verídico, que la noción sociológica instituída y propagada por el positivismo, en cualquiera de sus formas presentes o pretéritas.

a) *La mentalidad preológica y la categoría de lo simbólico.*

Los obstáculos de orden psicológico y gnoseológico que la significación de ciertos actos del *salvaje* opone al esfuerzo de comprensión del *civilizado*, han dado origen al sistema del "prelogismo", el cual, como el mismo nombre indica, organiza los problemas y las respectivas soluciones sobre una hipotética mentalidad preológica (3). "Preológico" no quiere decir

von Vorgaengen im Unbewussten oder als Aussagen der unbewussten Psyche ueber sich selbst. Es werden zwei Kategorien solcher Produkte unterschieden. Erstens: Phantasien (inklusive Traeume) persoenlichen Charakters, welche unzweifelhaft auf persoenlich Erlebtes, Vergessenes oder Verdraengtes zurueckgehen und demgemaess restlos aus der individuellen Anamnese erkluert werden koennen. Zweitens: Phantasien (inklusive Traeume) unpersoenlichen Charakters, welche auch nicht auf Erlebnisse der individuellen Vorgeschichte zurueckgefuehrt und dementsprechend aus individuellen Acquisitionem erkluert werden koennen. Diese Phantasiebilder haben unzweifelhaft ihre naechsten Analoga in den mythologischen Typen..." p. 110 (C. G. Jung). Cf. ANIA TEILLARD, *Traumsymbolik*, Zuerich, 1944, *passim*.

(3) Cf. en primera línea las obras de LUCIEN LÉVY BRUHL: *La Mythologie Primitive, L'Experience mystique et les symboles chez les primitifs, L'Áme primitive*, etc.

“ilógico”; el *primitivo*, como el *culto*, —porque habla—, piensa y procede en conformidad con una lógica. “Prelógico” significa solamente que la lógica del hombre primitivo no articula la realidad aprehensible mediante las mismas categorías del hombre culto. La diferencia no se exprime pues por relación de anterioridad; es decir, de modo a sugerir una transición historiable, de un tipo a otro tipo mental, que mutuamente se excluyen. Entre “lógico” y “prelógico”, debemos apenas suponer la análoga relación que subsiste entre consciente y subconsciente, histórico y prehistórico. Prelógica es, por tanto, la mentalidad sub-lógica, que corresponde al tiempo sub-histórico y al psiquismo sub-consciente, y que persiste virtualmente bajo la mentalidad lógica, como la inconciencia bajo la conciencia, como la prehistoria bajo la historia.

En el ambiente del “primitivo” *participan* uno de otro nuestros mundos separados, de *cosas* y de *nociones*. Así interpreta el etnólogo a ciertas vivencias insólitas del salvaje, en este mundo que es también su mundo de civilizado: como a la mentalidad lógica corresponde un mundo dividido de cosas y de nociones, a la mentalidad prelógica correspondería un mundo de *símbolos*, si por simbólico, entendemos *el ser particular significante de la idea universal y, al mismo tiempo, la idea universal significada por el ser particular, —la síntesis sensible del ser y de su propia significación* (4).

En este mundo de lo simbólico, no es impenetrable a nuestra mirada de civilizados.

El ejemplo más accesible es la *bandera*.

Hemos aprendido a denominar la bandera “símbolo de la Patria”, y muchos adivinaron por instantes el sentido de la denominación aprendida: en el decurso de ceremonias conmemorativas de acontecimientos civiles o militares, “bandera” y “Patria” pierden sus límites de cosa y de noción. Pocos todavía, y rarísimas veces, han probado sentir la verdadera realidad del símbolo, consintiendo, por ello, la propia muerte. Pues nadie muere por una *señal*. Quién una vez ha-

(4) Cf. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, p. 426 (del 3º vol. de la ed. de Schroeter), precedentemente citado.

ya vertido su sangre por la bandera, ha de saber de vivencia propia, que la enseña *es* lo señalado, —que la bandera significa la misma Patria.

El pensamiento simbólico, —esto lo vemos ahora—, o es anterior a la visión del *conocer* y del *hacer*, o pretende mediarla. Por cognición activa o por acción cognitiva, —*prelógicamente*, el hombre se vuelve ciente y conciente de un propio *quid*, en el cual, la cosa, la figura o la palabra, en su particularidad, *participa* de la misma universalidad que, *lógicamente*, apenas significaría. Porque, acontece, en la mayoría de los casos, y en circunstancias normales, que “bandera” y “Patria” no pasan de *cosa* y *noción* extrañamente relacionadas. Pero la relación exterior luego se convierte en conexión íntima, cuando están *conjuntamente movidas* (συμβάλλεσθαι, σύμβολον) la cosa y la noción, por virtud del ceremonial civil o militar, o del sacrificio de la propia vida.

b) *Drama y símbolo.*

Así pues, sabemos que el ejercicio de cierto género de acción humana instituye en el conocimiento la categoría de lo simbólico. Sabemos de que, por virtud de ciertos actos, las “cosas” vuelven al grado de la realidad simbólica. Y considerada con más detenimiento la ejemplificación que precede, vemos que el símbolo es la síntesis sensible del ser y de su propia significación, es decir, en su particularidad, el mismo universal que, bajo otras condiciones, apenas significa. Sabemos en fin que del símbolo resulta, por análisis “lógico”, la cosa y la noción. Queda todavía ignorado el nombre que debemos dar al género de acción humana, que instituye en el conocimiento, la categoría de lo simbólico.

Acción es un término de confusa multiplicidad. Distinguimos aquí tres sentidos de significación unívoca, adjectivando la acción de *práctica*, *poética* y *dramática*. Refiriendo la acción a sus agentes: la actividad dramática sería la actividad propia del religioso, la actividad poética, la actividad propia del artista, la actividad práctica, la actividad propia del agente que dejamos innominado pero que predominantemente se caracteriza por la persecución de un fin sobrepuesto a la acción.

Desde el punto de vista del *resultado*, mejor se ilustra la naturaleza de esta distinción. El resultado absorbe totalmente la actividad poética; —el magnífico resplandor del *poema*, asimila todo el proceso de la creación artística; por eso, la comprensión de una obra de arte no depende de la observación de los actos sucesivos que dieron origen a la perfecta creación del artista creador. Al contrario, la actividad dramática absorbe totalmente su propio resultado; la sublime irradiación del *drama* no transparenta sino en el decurso de la acción: imágenes e ideas, tan substancialmente se adhieren a los actos, que sólo en profunda crisis, la conciencia del actor podrá disociar la acción de la imaginación. Finalmente, la actividad práctica, ni asimila el resultado propio, ni este es la sucesión de los actos que lo han producido; en el *pragma*, —nombremos así el resultado substantivo de este género de actividad—, acción y fin, aunque correlativos, permanecen desconexos.

Esta distinción, instituída aún por una sola característica, permite excluir definitivamente la actividad práctica, y provisoriamente la actividad poética, de los géneros entre los cuales buscamos la acción determinante de la realidad simbólica. Sólo al género *drama* puede pertenecer la especie de actos que operan en el mundo sensible la síntesis de la cosa y de la noción. Porque, antes y después, oímos decir que la bandera significa la Patria, pero sólo durante el sacrificio de la vida en defensa de la cosa-bandera sabemos que ella no significa apenas, sino que es también el contenido real de la idea-Patria.

Cierto; en la humana existencia, histórica y civilizada, no es forzoso que llegemos a las extremas condiciones de la guerra, para que el pensamiento y el procedimiento pasen más allá de sus rígidos límites concientes y lógicos. Mediante el ejercicio del ritual, participantes del drama religioso, todos los hombres se detienen fenomenológicamente en el momento que denominamos de prelógico, si entendemos por esta palabra el tipo de mentalidad, ante la cual, las cosas se vuelven símbolos.

"*Omnes creaturae sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia et simulacra et spectacula*" (5). Toda creación es símbolo. Todavía lo es, por virtud propia del rito. En el decurrir del drama ritual, las manos del sacerdote no tocan las cosas, sino las causas. El profano espectador fácilmente entenderá que los elementos, —agua, fuego y tierra—, ciertas especies minerales, vegetales y animales; cenizas, sal, aceite, alimentos, objetos de uso cotidiano, vasos, lucernas, en fin, todo cuanto sostiene y coayuva la humana existencia, pueda revestirse de una significación peculiar, por legítima función de la analogía. Pero, solamente el iniciado, participante del culto, comprenderá que, por virtud propia de los ritos, estas cosas sean también aquellas que significan. Actos vulgares, como la ablución, la alimentación, la generación, han operado el milagro: la síntesis del ser y de la significación. La ablución del cuerpo, purificó el alma; la manducación del *kikeon* convirtió al "iniciado" en "demetrio"; la hierogamia del hierofante y de la sacerdotisa de Deméter, ha consumado las nupcias del Cielo y de la Tierra.

c) *Fenomenología e historia.*

Por contrario que parezca al precedentemente establecido, debemos decirlo todavía: un drama ritual, sin poesía o filosofía explicitantes, aunque sea fenomenológicamente necesario a la religión, no tiene existencia histórica.

Es fenomenológicamente esencial a la religión:

Los etnólogos y los arqueólogos presintieron y adivinaron en diversas situaciones originales de los pueblos antiguos y primitivos, lo que nosotros debiéramos presentir y adivinar desde dentro de nuestra vida religiosa de modernos y cultos: que una religión todavía viviente no prescinde de cualquiera de los elementos que constituyen el ser humano. Porque, si es cierto que las imágenes y las ideas que expresen las relaciones del hombre con Dios o los dioses, se han desarrollado en su alma y su espíritu, también es cierto que la conciencia

(5) S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 2.

de tales relaciones ya emerge, aunque obscuramente, de su cuerpo, cuyos movimientos, en el culto, despliegan, por decirlo así, un juicio táctico acerca del ser y del poder de la divinidad.

Pero no tiene existencia histórica:

Presentimiento y adivinación de los arqueólogos y de los etnólogos, el drama constituye sí, el *origen* de un proceso historiable, no todavía un *inicio* histórico. Porque, origen e inicio, que suelen confundirse en la desconyuntada sucesión de los "hechos" a lo largo de una abstracta línea temporal no asientan en el mismo plano de la realidad. Los orígenes presiden tanto al medio o al término, cuanto al inicio. No son preliminares, sino subliminares; no son prehistóricos, sino subhistóricos; no son prelógicos, sino sublógicos (6).

Además, debemos tener por cierto que dondequiera los hombres hablen —y cierto es que hablan en todas partes y hablaron en todos los tiempos—, allí influye el *λόγος* en el *δράμα* y, por consiguiente, tiene, *desde el inicio*, un "argumento" susceptible de explicación lógica.

2

EL DRAMA RITUAL Y EL ORIGEN DE LA MITOLOGIA

Así prevenidos contra una exclusiva interpretación historicista, llegamos al momento de buscar los testigos que de este drama nos quedan en la historia griega.

Al tratar de las religiones que creía que existía entre la religión egipcia y la religión griega, Diodoro escribe lo siguiente: "... Muchos otros relatos de la mitología se reencuentran en los ritos egipcios, en que no sólo el nombre, sino la "cosa misma, se ha conservado hasta ahora. En la ciudad de "Acanto, situada más allá del Nilo, a ciento veinte estadios de "Menfis, hay un tonel perforado, en el cual, ciento sesenta sa-

(6) Con esto nos alejamos de todos los sistemas que pretenden establecer la realidad histórica de cualquiera Edad de Oro.

“cerdotes vierten cada día el agua que traen del Nilo. Y no lejos de allí, se ve la fábula de Ocnos realizada por una comunidad, de la cual, uno [de los sacerdotes] trenza la extremidad de una larga cuerda, mientras que otros deshacen el trenzado en la contraria extremidad” (7).

Esto es bien claro: la interminable labor de las hijas de Danao y del viejo Ocnos (8), —en Grecia, simple materia de narrativa fabulosa—, era aún, en Egipto, objeto de culto religioso. Llenar un tonel perforado, hacer y deshacer una cuerda de esparto, eran aún dramas rituales, cuando los griegos ya no conocían sino las fábulas; tejer era aún el acto simbólico; hecha y deshecha por sacerdotes, la cuerda era aún un símbolo, cuando los griegos sólo reconocían en el acto y la cosa, elementos alegóricos del infinito ciclo de la generación y de la corrupción.

La cuestión, evidentemente, aún no está puesta de lleno; a lo sumo se descubre en Diodoro la intención de reproducir el “hecho” histórico. Pero, cuando Herodoto nos dice que los Pelasgos sacrificaban a los dioses *sin nombrarlos* — *ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὄνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν* (9)—, no caigamos en la tentación de traducir en historia su indicación rapidísima, aunque el autor sea el mismo Padre de la Historia. Debemos observar que una sugestión puede señalar la graduación, que un preliminar cronológico puede indicar el subliminar fenomenológico, que, en suma, el escribir la historia exige el poner y anteponer en la horizontalidad del tiempo lo que contemporáneamente se pone y sobrepone en la verticalidad de la conciencia. De donde resulta que el sacrificio de los Pelasgos a los dioses “innominados”, aunque aparezca en la historia de los griegos de un modo transitorio y accidental, es menester considerarlo como fondo necesario y permanente, como substancia de la religión, como el grado *teurgico* (*ἐργεῖν, ἔργια*) de una conciencia que, diciendo (*λέγειν; λογία*) el nombre (*οὄνομα*) y el epíteto (*ἐπωνυμίην*) de los dioses, pasa al grado *teológico*. Pero, uno y otro grado

(7) DIODORO, I, 97.

(8) PAUSANIAS, X, 29, 1-2.

(9) HERODOTO, II, 52.

no se excluyen. Una religión verdadera, viviente en su plenitud actual e ideal, *hace* (δρά) y *dice* (λέγει), en el punto y en el instante en que dioses y hombres se encuentran en el mundo, lo que es el mismo encuentro.

Hemos de intentar la demostración de que la heortología, la mitología y la teología de los griegos, —acto, imagen e idea, de la religión griega—, son formas conexas de ese encuentro de divinidad, humanidad y mundanidad, que una sola vez se ha proyectado en la escena histórica a la radiante lumbr del sol. Pero aún nos queda por andar largo camino hasta concertar razonadamente los términos del problema, que una cultura ateística descoyuntó. Antes, vamos a coger todas las consecuencias del apunte de Herodoto y a recoger, en un célebre pasaje sucesivo, la noticia preciosísima del nacimiento de la mitología griega.

“Ὅθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν —“de donde nació cada uno de los dioses”—, prosigue Herodoto; es decir, cada uno de los dioses, a los cuales los Pelasgos sacrificaban, sin nombrarlos —, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ἕκαστί τε τινες τὰ εἶδεα —, “si todos ellos siempre existieron y cuales sus formas”, —οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὐ πρώην τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ — “eso, no han sabido [los griegos] por decirlo así, sino desde ayer o anteayer”; — Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ... οὗτοι... εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τμᾶς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες. — “porque Hesíodo y Homero... esos... son los que hicieron la teogonía a los helenos, esos son los que dieron a los dioses sus epítetos y por ellos distribuyeron honores y artes” (10).

Con la transcripción del texto griego y la traducción demasiado literal, no pretendemos sino subrayar la extraordinaria importancia de este pasaje de las *Historias*, de ese más que historia, al que Schelling, hace cien años, dedicó algunas de sus páginas más fulgurantes de su *Filosofía de la Mitología* (11).

(10) HERODOTO, II, 53.

(11) SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, Ed. Schroeter, Vol. VI, p. 17 y ss.: “... die Worte (de Herodoto, II, 53) bloss von dem zufälligen und aeusseren Verhaeltnis zu verstehen, dass von den beiden

Ahora bien; si no queremos atenernos al contenido inmediato de las palabras de Herodoto, a interpretarlas, verbigracia, como relato de una sucesión de "hechos", —lo que, en último análisis, hubiera resultado un absurdo el atribuir al autor la convicción de que, antes de Homero y Hesíodo, los griegos no tuvieron dioses—, entonces debemos entenderlas en su significación transhistórica, como un cambio en la conciencia religiosa en general, o según la opinión de Schelling, como el mismo nacimiento de la conciencia griega del divino.

(Hesíodo y Homero) die Goettergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, wuerde der Zusammenhang nicht erlauben... Etwas Wesentlicheres muss gemeint sein... Waere bloss Hesiodos genannt, so koennte man unter der Theogonie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, dass nur die Sache, die Goettergeschichte selbst gemeint sein kann... Nun koennen aber doch nicht die Goetter ueberhaupt von den Beiden erfunden sein, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Goetter kenne... Indes Herodotos spricht in der Tat nicht von den Goettern ueberhaupt, sondern von der Goettergeschichte... Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogonie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in jedem Gott sein natuerliches und geschichtliches Verhaeltnis bestimmt, jedem sein eigner Name, sein besonderes Amt zugeschrieben, seine Gestalt gegeben ist; diese Goetterlehre, die Goettergeschichte ist, verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homer... Aber nun auch nur so verstanden, wie liesse sich der Ausspruch rechtfertigen?... (Herodotos) sagt nicht, dass diese natuerlichen und geschichtlichen Unterschiede der Goetter zuvor ueberall nicht da waren, er sagt nur: sie wurden nicht gewusst (*οὐκ ἠπίσταντο*), er schreibt also den Dichtern nur zu, dass die Goetter gewusst wurden. Diess verhindert nicht, es noetigt vielmehr anzunehmen, dass sie der Sache nach vor der beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewusstsein, chaotisch, wie ja auch Hesiodos zuerst (*πρώτιστα*). Hier zeigt sich demnach ein doppeltes Entstehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwicklung, dann in der Entfaltung und Auseinandersetzung. Es zeigt sich, dass die Goettergeschichte nicht gleich in der Gestalt vorhanden war, in welcher wir sie poetisch finden... Die dunkle Werkstaette, der erste Erzeugungsort der Mythologie liegt jenseits aller

De una sola ojeada y con ingenua sencillez comprendió Herodoto el círculo que define una obscura región de la conciencia humana, en el cual, por virtud de los ritos, los dioses se presentaron y representan a los hombres en la mudez de los símbolos; acaso ha visto que el griego antehomérico no conocía la divinidad, sino implicaba en el drama ritual. Y después, al aseverar que Homero y Hesíodo hicieron (ποίησαντες) la teogonía, ¿no quiso él, por ventura, señalar que la mitología nació *poéticamente* de aquella obscura región de la conciencia, donde los dioses no tienen aún la luz del nombre? O, lo que es lo mis-

Poesie, der Grund der Goettersgeschichte ist nicht durch Poesie gelegt... Hier muessen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerksam machen. Ἑλλῆσι — er sagt, den Hellenen haben sie (Homero y Hesiodo) die Goettersgeschichte gemacht, diess steht nicht umsonst da... Herodotos setzt den Hellenen die Pelasger voraus (II, 52), diese sind ihm — durch welche Krisis ist jetzt nicht zu sagen — aber sie sind ihm durch eine Krisis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiss er an einer andern mit der gegenwaertigen in nahem Bezug stehenden Stelle Folgendes: dass sie naemlich den Goettern alles opferten, aber ohne sie durch Namen oder Beinamen zu unterscheiden. Hier haben wir also die Zeit jener stummen, noch eingewickelten Goettersgeschichte. Denken wir uns in diesen Zustand zurueck, wo das Bewusstsein noch chaotisch mit den Goettersvorstellungen ringt, ohne eben darum sie scheiden und auseinander setzen zu koennen, wo es also ueberhaupt in keinem freien Verhaeltnis zu ihnen ist. In diesem drangvollen Zustand war auch Poesie ueberhaupt unmoeglich; es wuerden also die beiden aeltesten Dichter vom Inhalt ihrer Dichtungen abgesehen, schon als Dichter das Ende jenes unfreien Zustandes, des noch pelasgischen Bewusstseins bezeichnen. Die Befreiung, die dem Bewusstsein durch die Scheidung der Goettersvorstellungen zu Teil wurde, gab den Hellenen auch erst Dichter, und umgekehrt, nur erst die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Goettersgeschichte mit sich. Poesie ging nicht voraus, wenigstens nicht wirkliche, und Poesie hat auch die ausgesprochene Goettersgeschichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, sondern beide sind das gemeinschaftliche und gleichzeitige Ende eines fruhern Zustandes, eines Zustandes der Einwickelung und des Schweigens".

mo, ¿que la poesía nació *mitológicamente*, en el momento en que los dioses tuvieron nombre?

Cierto; esto ya no es historia, sino pura fenomenología. Y todavía tienen razón los historiadores: la "reforma-ción" homérica denuncia una *crisis*. Pero, la reacción de los poetas jónicos contra la "Urdummheit" es algo *originado*, y no el *origen* de algo. Además, la ciencia actual no se resigna ante la hipótesis de una conciente y determinada invención de la mitología griega. Aun mismo hasta qué inciertos límites se puede remontar la fecha en que fueron repetidos los poemas homéricos, ¿cómo rehusar a los hombres que vivieron *antes*, todo conocimiento de ese mundo divino, cuyos vestigios abundan sobre las ruinas de las civilizaciones prehelénicas del Egeo? Vamos a decir, entonces, que la mitología ya existía antes de Homero y Hesíodo, bajo la forma de poesía popular, ingenua, espontánea y oralmente transmitida de generación a generación? La hipótesis es verosímil. Pero, más difícil se vuelve la explicación, puesto que es aplazada hasta épocas inasequibles por la investigación histórica.

En verdad, el origen de la mitología griega no pertenece a la historia, como, todo o cualquier *origen*. Porque, des-arropada del "hecho" y de la "circunstancia", en su desnudez seminal, el origen trasciende la misma historicidad. Los orígenes, que irrumpen del subhistórico, permanecen todavía apartados de la historia, como ciertas imágenes de ensueño que por instantes brotan del subconciente, y la visión lúcida no consigue fijar dentro de los límites de la conciencia.

La religión de los Pelasgos es, pues, la misma religión griega en régimen nocturno de conciencia, y "*Homero y Hesíodo*" según Herodoto, es la breve designación de una metamorfosis espiritual que da origen a la Helenidad histórica en el momento en que la religión, por magia de los poetas-mitólogos, despierta del ensueño de su culto.

Quien dice metamorfosis, dice transformación, mutación de forma, tránsito de forma antecedente a forma consecuente. Y aquí, forma antecedente es forma dramática, y consecuente, es forma poética, mitología, en suma. El nacimiento de la mitología es el tránsito del *drama* al *poema*, del mito bajo forma ritual, al mito bajo forma verbal. Los dioses "innominados"

pasan a "nominados" y "cognominados"; la celebración dramática en que participan dioses y hombres, pasa a narración poética de una acción divina sobrepuesta a una acción humana.

¿Cómo describir esta metamorfosis espiritual?

Por motivos que expondremos adelante, de ningún modo lo podríamos hacerlo mejor que mediante evocación de las representaciones ligadas a la *danza*.

El ejemplo esclarece; pero, evidentemente, bajo la condición de no entender por "danza" la artificiosa adaptación de los fluidos movimientos del cuerpo al sólido compás de un preexistente trozo musical, sino, al contrario, la ingenua, espontánea y graciosa euritmia, en que, *indiferentemente*, la música es emotiva y el movimiento es musical. En este sentido, la danza es fenómeno cósmico. En este sentido, tal vez, hablaron los Antiguos de "música de las esferas"; en este sentido, tal vez, dijo un filósofo moderno que sólo creía en un dios que supiese danzar.

Imaginemos, entonces, ese baile humano, parcela del baile cósmico, en que el ritmo corporal prolonga el ritmo natural; en que, el cuerpo humano renueva, —mas no repite—, la propia renovación rítmica de la Naturaleza. Imaginemos, por instantes, que el mismo movimiento se volvió audible: he aquí el ejemplo de mito, en su pura forma dramática. Imaginemos, después, que el movimiento cesa de súbito, y ahora instrumentos y voces, a compás, prolongan, o recuerdan, el ritmo del baile: he aquí metamorfosis que pretendíamos sugerir. Despierta el sonámbulo bailarador: el drama se vuelve poema, —nace la mitología.

El sustantivo *mitología* corresponde al verbo *μῦθος λέγειν*, *decir mitos*. No es, todavía, este *decir*, un decir indiferente de lo que se dice, pero sí, el decir aquello mismo que propiamente se llama un mito. Decir o cantar... Es superfluo insistir en la distinción del dicho y del canto, si, de hecho, la primera mitología es idéntica a la primera poesía. El primer poeta ha sido el primer mitólogo, esto es, el primero que dijo, o cantó, cierta realidad otrora con-sentida y con-vivida por todos los participantes en el drama ritual. Quede dicho, entre paréntesis, que los griegos conservaron el regosto religioso de su primera poesía; y religioso, no solamente por la *materia re-*

latada, sino también por la *forma del relato*, —eso lo señala por ejemplo, la tradición según la cual se atribuye a Delfos la invención del hexámetro, el metro épico de Homero. Muy longinqua, infelizmente, es la relación que, por ventura, pueda haber existido entre el ritmo, —forma dramática—, y el metro, —forma poética—, de la epopeya. De otro modo, podríamos decir que el mismo autor, o los mismos autores, de los poemas homéricos, persiguen el propósito de ocultar tal relación bajo la uniformidad métrica, como harto elucidativamente se aprendería del comparar la variedad de los metros líricos de la tragedia con la uniformidad del metro épico, desde los puntos de vista de las teorías hierológicas acerca del origen de la tragedia y de la epopeya. No es este el lugar ni el instante de hacerlo. Pero, aquí y ahora, queda señalado que, en la tragedia, la adherencia del verbo a la acción próxima, presente al espectador, solicita el recurso a diferentes metros que denuncian otras tantas alteraciones del ritmo dramático; al paso que, en la epopeya, la distancia *ideal* apaga todas las diferencias rítmicas de la acción divina y heroica, y afloja todos los lazos que unían el verbo poético a la acción dramática. En verdad, el aspecto formal de la epopeya parece resultante de una nivelación de todos los ritmos. Acaso el análisis filológico certifica en la *Iliada* y la *Odisea*, la existencia de trozos que *podrían ser* líricos o trágicos; pero el velo de los poemas homéricos se revela precisamente en el límite de ese *poder ser* nunca transpuesto. El funeral de Patroclo podría ser trágico; la lamentación fúnebre de Andrómaca podría ser lírica; todavía, los ritmos de esas acciones jamás han excedido los límites del verbo épico, cuyo metro es el hexámetro. La forma inalterable es, por decirlo así, la garantía de la "idealidad" de la acción y de las figuras épicas.

3

MISTERIO Y DANZA. EL SECRETO DE LA INICIACION

Hemos intentado contemplar esa lejana e intangible estrella crepuscular, que la etnología denomina *mentalidad primitiva*, por la Historia Sagrada, de *beatitud edénica*, y la psicología, de *ingenua unidad del inconciente*. Muéstranos la historia,

en todos los tiempos y lugares, el gradual alejamiento de la conciencia humana, individual y colectiva, de esa unidad primitiva, edénica e inconciente. Y, de otro modo, hasta podríamos definir la conciencia por el mismo alejarse el hombre de la unidad originaria, llevando el gusto amargo del recuerdo y la dulce agrura de la esperanza. Es la amargura del recuerdo sin futuro, se complace el hombre de conciencia infeliz; en la dulzura de la esperanza sin pasado, se elude el hombre de conciencia progresiva; sólo emerge del tiempo, el hombre que en el mismo instante recuerda y espera.

El origen de la mitología, en los términos en que quedó descripta, acaso pudiéramos entenderle como el "pecado original" de la conciencia helénica. Y, traducido en lenguaje más familiar a los modernos, el fenómeno daría plena razón al positivismo historicista, si, efectivamente, aquella primitiva forma de conciencia religiosa, que Herodoto atribuyó a los Pelasgos, y el etnólogo atribuye a los salvajes, hubiese sido de todo abolida por las subsecuentes poesía y filosofía de los griegos y por nuestra ciencia de civilizados.

Contrariamente a tal interpretación, vamos ahora intentar la demostración de la constancia y perennidad de aquellos fenómenos originarios, por lo menos, hasta los fines de la historia griega.

La reposición del problema de Eleusis, más exactamente, la investigación del sentido último del secreto de la iniciación será, tal vez, la vía más accesible al propósito enunciado. Comprendemos el sentido auténtico de la relación entre mitología y ritual, al verificar que los documentos respectivos a los "misterios" atestiguan el esfuerzo por reanimar un moribundo cuerpo de mitos, mediante el ejercicio de una actividad ritual, secretamente mantenida por el iniciado. El secreto, en este caso, es muy significativo, casi diríamos, elocuente. Si la profanación del misterio se realiza, no por *relación* del mito, pero sí, por *imitación* del rito, eso prueba que el drama es la forma primordial del complejo mitológico redivivo.

a) *Misterio y danza.*

Luciano, cuyos personajes en la mayoría de sus diálogos "no calzan el coturno trágico, sino el sueco de la ínfima

farsa", escribió todavía un tratado *acerca de la danza*, donde el tono a veces asciende hasta la seriedad y la dignidad de una obra de verdadera ciencia. En este libro nos anuncia el Samosatense que *τελετὴν ἀρχαίαν οὐδεμίαν ἐστὶν εὐρεῖν, ἄνευ ὀρχήσεως, ninguna iniciación antigua se puede hallar, sin danzas*, y pocas líneas adelante, que *τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια, ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί, la mayoría dice que "danzan afuera", los que profanan [por la palabra] los misterios (12).*

En ninguna parte mejor que en estas palabras se descubre el sentido verdadero del "misterio" y, por acrecentamiento gratuito, de todo cuanto antes hemos dicho acerca de la religión. Vamos a explicitarlo.

Se trata aquí, antes que de ninguna otra cosa, de misterio y danza.

Μυστήριον, o mejor dicho, μυστήρια, —solo el plural parece atestiguado por los documentos más antiguos—, designa a un género de festividades religiosas, que se distingue de los otros por el *mandamiento del secreto*. El nombre mismo, ya prenuncia esta característica diferencial: *μύειν, iniciar, o μύεσθαι, ser iniciado*, tiene la raíz +*mū*— (cf. *lat. mutus*), que significa *cerrar* (13). Esta significación de "iniciado", —*μυόμενος*—, que, respecto a la raíz, podríamos traducir por "*el que tiene los labios cerrados*", hizo que durante mucho tiempo se haya creído que la iniciación en los misterios consistía en transmitir y explicar oralmente una doctrina oculta, un *ἄρρητον* o *ἀπόρρητον*, algo indecible o inefable acerca del ser divino y del destino del hombre y del cosmos. Semejante interpre-

(12) LUCIANO, *de Saltacione*, cap. 15; Cf. cap. 22: *τὰ μὲν γὰρ Διονυσιακὰ καὶ Βακχικὰ, οἶμαι σε μὴ περιμένειν ἐμοῦ ἀκοῦσαι, ὅτι ὄρχησις ἔστι καὶ πάντα ἦν, Ἐ αὖν, Piscator, sive Reviviscentes, 33: οὐκοῦν ἦν τινα καὶ τῶν μεμνημένων ἰδῶν ἐξαγορεύοντα ταῦν θεῶν τὰ ἀπόρρητα, καὶ ἐξορχούμενον, ἀγανανκτήσω καὶ διαλέξω...*

(13) Cf. BOISACQ, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, 1916, p. 654. Cf. K. KERÉNYI *Mysterien der Kabiren, I Der Sinn der Bezeichnung "Mysteria"*, in *Eranos Jahrbuch*, XI, 1944, p. 11 ss. OTTO KERN, *Art? Mysterien*, in PAULY WISSOWA, *Real-Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*.

tación acaso proviene de nuestro concepto del misterio cristiano: los eternos designios de Dios, por ejemplo, al encarnar en el Hombre, tanto exceden las posibilidades del entendimiento humano, que la *Encarnación* será siempre para nosotros un *misterio*, esto es: indecible e inefable, porque incomprensible, don del Amor divino. Pero, contra tal significado del misterio pagano, ya Aristóteles nos advierte, al aseverar: "*Quienes han sido iniciados no son requeridos a captar nada con el intelecto (μαθεῖν), sino a tener una cierta experiencia interna (παθεῖν) y colocarse así en un peculiar estado de espíritu, a base de la presunción de que son capaces en primer término de este estado*" (14). Vale a decir: el misterio no transmite una doctrina, sino que crea cierta disposición anímica.

Ahora bien; el suscitar a cierta disposición anímica, creemos nosotros que fuese menester de la danza, sin la cual, según Luciano, *ninguna iniciación antigua se puede hallar*.

Pero, aquí también, como con respecto del misterio, hay ante todo que disipar un mal entendido. Los griegos ya conocían sin duda, el arte coreográfico, como adaptación artificiosa del gesto a determinado trozo musical, y, en verdad, el mismo tratado de Luciano no contiene, en su mayor parte, sino las abundantísimas normas del artificio orquestal. Asimismo, en los tiempos helenísticos, la danza ya no es la antiquísima divinidad que, como el Amor, el Eros cosmogónico, "presidía a la asamblea de los astros, a la conjunción de los planetas y de las estrellas" (15). De la divinidad cosmogónica subsiste solamente un arte, cuyos principales argumentos y propósito son la ciencia de la *imitación* (μιμητική), de proferir pensamientos (ἐννοηθέντων ἑξαγορευτική) y de manifestar las obscuridades (ἀφανῶν σαφαν:στικῆ) (16).

Una vez más, nos detenemos, pues, ante el alineamiento histórico de "hechos" sucesivos, que trae todavía la señal de

(14) ARIST. *Fr.* 15 (Rose), según la versión de JAEGER, in *Aristoteles*, y la Trad. española de JOSÉ GAOS, México, 1946, p. 187. El texto original es así concebido: τοὺς τελευμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν, δηλον ὅτι γενομένους ἐπιτηδείους.

(15) LUC., *De saltatione*, 7.

(16) *ibid.*, 36.

una graduación en la conciencia. Pasar de la señal a lo señalado, no lo hizo el autor de nuestro tratado; pero, el pasaje, vamos a encontrarlo en Estrabón, que se remontará, tal vez, a fuentes más puras.

A despecho de que en la *Geografía* se trata de la generación y de la corrupción de la música, a propósito de los Curetas, no podemos ignorar, sin embargo, que en el pensamiento antiguo, la música representaba una universalidad más concreta que en nuestra cultura moderna, una universalidad que comprendía además de la danza, aún el ritmo y la melodía, quizá la misma poesía, por lo menos en los géneros del lirismo coral y de la himnódica. Esto nos permite entender de "danza" lo que valga de "música", en el pasaje en cuestión.

"De uso común a los griegos y a los bárbaros, es la celebración de los sacrificios a los dioses en los días de reposo festivo... y eso es conforme a la misma naturaleza de las cosas. Efectivamente, el ocio (*ἀνεσις*) aparta nuestros sentidos de los intereses terrenales y conduce el verdadero espíritu hasta el divino. Añadimos que el entusiasmo parece proveniente de una especie de inspiración celeste, por lo que se aproxima a la adivinación. Y la mística ocultación (*κρύψις ἢ μυστική*) del sacramento exalta la santidad del divino, imitando así su misma naturaleza que huye a nuestros sentidos. La música, finalmente, —que consiste en danza, ritmo y melodía—, al despertar nuestro placer, mediante el arte, así nos une a la divinidad. Y esto, por la causa siguiente. Si razonadamente se dice que los hombres más se aproximan a los dioses, cuando bienhechores (*ὅταν εὐεργετῶσιν*), más razón tienen los que dicen: cuando felices (*ὅταν εὐδαιμονῶσιν*). Pero, la felicidad (= armonía del hombre con su (*δαίμων*)) se obtiene mediante el placer, la diversión festiva, la filosofía y el cultivo de la música. Pues, aunque el arte se corrompe cuando los músicos frecuentan banquetes, conciertos, representaciones escénicas, etc., sin embargo, no hay razón para condenar el arte. Antes, debemos investigar la naturaleza de los mismos medios de educación (*παιδευμάτων*): en la música tienen ellos su principio y origen (*ἀρχή*). He aquí el motivo porque Platón, y antes de Platón, los pitagóricos, han llamado a la filosofía un arte musical; he aquí el motivo porqué han enseñado que el

cosmos es armonía: creían ellos que todas las formas musicales eran obra de los dioses. He aquí también el motivo porqué las Musas son diosas, porqué Apolo es el "*musageta*" y porqué es himnica la poesía..." (17).

A pesar de muchas obscuridades, —y ocioso sería intentar ahora aclararlas a todas—, la idea de Estrabón se descubre, todavía, en este transcurrir de su pensamiento desde el orgiasmo religioso hasta el arte musical y desde el arte musical hasta la especulación filosófica. En los orígenes, acto e idea no se distinguen aún; después, la música se aparta del culto, y finalmente, de entre ambas, la filosofía. Y así se comprende que Platón, y sobre todo los pitagóricos considerasen la música como principio y origen (ἀρχή) de todos los medios educativos (παιδεύματων). La música y la danza: la religión en cuerpo y alma, antes de ser religión en espíritu. Y ahora se comprende también porqué se dice que "danzan afuera" los que profanan los misterios.

Así es, en la realidad fenomenológica. Pero, en la historia, ¿cómo se representa esta realidad?

(17) STRABON, X, 3, 9-10, p. 467-8. Cf. KARL REINHARDT, *Poseidonios ueber Ursprung und Entartung*, Heidelberg, 1928, p. 34 y ss. La interpretación de Reinhardt confirma de lleno nuestra propia interpretación de la mitología. He aquí lo que escribe el filólogo alemán, acerca de dos pasajes de Estrabón sobre los Curetas y el culto de Zeus Cretagenes: p. 41: "Da der kretische Zeuskult ein orgiastischer Kult ist, hat in Kreta auch Zeus ebensolche Diener wie sonst Dionysos. Sie heissen Kureten, d. h. Juenglinge, da sie als junge Mannschaft ihm zu Ehren einen Waffentanz veranstalten. Und da nun zum Kult, als dem Primaeren, der Mythos, als das Sekundaere, sich zu gesellen pflegt, entstand die Sage vom Geheimnis und vom Laerm der Taenzer um das Zeus-Kind". La concepción del culto, como *primario*, y del mito, como *secundario*, viene fundamentada en nota (2, en la pág. 41, del mismo libro): "Strabon, S. 468 § 11 προστησόμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως. Also ist der Kult das Fruehere, der Mythos das Sekundaere. Ebenso S. 474: πᾶς δὲ ὁ περὶ θεῶν λόγος ἀρχαίως ἐξετάζεσθῆναι καὶ μύθους, αἰνιτικῶν τῶν παλαιῶν ἅς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέμενων ἅς τοῖς λόγοις τὸν μῦθον. Denn die ἐννοιαὶ φυσικαὶ bekunden sich eben in der Verehrung; der Mythos kommt hinzu. Das ist eine grundsactzlich andere Auffassung der Mythen als die der stoischen Orthodoxye, die gerade durch die rationalistisch-allegorische Interpretation der Mythen den Sinn der alten Theologie heraus zu bekommen sucht".

b) *Eléusis. El secreto de la iniciación.*

Eléusis es el nombre de una población vecina de Atenas. La carretera que unía las dos localidades fué justamente llamada "vía sacra", por cuanto, desde los albores de la Grecia histórica hasta el IV siglo de la Era Cristiana, inmensa muchedumbre transitó, atraída por el renombre, dilatado a todo el orbe, de los sagrados misterios de Demeter. Todos los años llegaban innumerables caravanas al encuentro de una revelación prometida: la noche que envuelve los confines de la vida y de la muerte, sería vencida por esplendorosa luz y una palabra rompería el silencio de los Siglos acerca del enigma de la humana existencia terrenal. Eso estaba prometido: *bienaventurados quienes han visto cosas tales, antes de bajar al túmulo, porque esos conocen el fin de la vida y el principio que Zeus le ha dado* (18).

Abundan los monumentos que atestiguan la piedad, el fervor y el entusiasmo, que el culto eleusino mereció de la Antigüedad pagana. Escasea, todavía, la documentación que compruebe el mérito auténtico de ese culto, puesto que *el silencio del iniciado es, por decirlo así, la propia definición del misterio*. Misterioso era el culto de Deméter en Eléusis, no porque ministrara incomprensibles lecciones, sino por motivo de que debía el *mysta* silenciar todo cuanto había aprendido y no podía revelar al profano lo que, gratuitamente, le fuera dado contemplar.

¡Excitante contraste éste, de una gloria tan proclamada de una religión tan oculta!

El secreto suscita, si no propicia, la investigación. En los últimos cien años, la historia y la filología, la etnología y la psicología, se entregaron al ingrato menester de reconstituir pormenorizadamente el ritual y la doctrina de los misterios. Cuando se recorre la vastísima bibliografía de la especialidad, no raramente se nos deparan prodigios de argucia e ingenio: aquí, el secreto de una escatología, arrancado a una

(18) PÍNDARO, Fr. 137 (Schroeder). Cf *Himno homérico a Deméter*, vv. 485-489, SÓFOCLES, Fr. 753 (Noack), ISÓCRATES, Paneg., 28, CICERO, de leg., 2, 14, 36, AELIUS ARÍSTIDES, *Eleus.*, I, p. 421 (Dindorf).

palabra apenas, allí, el enigma de una liturgia, descifrado por un solc ademán. Y, de hecho, la ciencia ha logrado entender, por medias palabras, el sentido oculto de uno u otro aspecto visible de la iniciación.

Hasta el momento presente, el conocimiento de los misterios parece, pues, estar condicionado por los descubrimientos de las más dilatadas informaciones acerca del respectivo contenido mitológico y ritual, y legítimamente se podría esperar del porvenir, la luz que el pasado nos rehusó, si fuesen más explícitos los documentos disponibles o si nuevas fuentes viniesen a fecundar el campo problemático.

Creemos nosotros, sin embargo, que, dado el caso de saber, con todas las circunstancias y menudencias, cuánto pasaba en el *telesterion* de Eleusis, subsistirían asimismo las dudas y los errores que envuelven nuestras interpretaciones de los misterios. Hoy día nos apercibimos de la extrema importancia de ciertos pormenores. Así acontece, por ejemplo, al leer el trozo de un discurso atribuido a Demóstenes, en el cual, el orador nos dice que nadie conoce los misterios sólo porque de ellos *oyó hablar* (19). Ahora bien; ante las doctrinas y los cultos de iniciación, quizá estemos nosotros, estudiosos modernos, en la misma y precarísima situación que los profanos antiguos.

Lo que estos sabían, eso lo sabemos nosotros (20).

En cuanto al ritual:

En primer lugar la distinción entre misterios "menores" y misterios "mayores". Los misterios menores eran cele-

(19) (PSEUDO) DEMOSTENES, *Orat. in Neaer.*, 79.

(20) No pretendemos, ni mucho menos, hacer aquí una exposición completa de la problemática de los misterios, del "enigma de Eleusis". Respecto a las "fuentes", vea el lector, NICOLAUS TURCHI, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici e Graecis et latinis scriptoribus...*, Roma, 1930, p. 43 y ss. que completará mediante las referencias incluidas en el citado artículo de OTTO KERN (supra, nota 13). Respecto a la interpretación, véase, por ejemplo, PAUL FOUCARD, *Les Mystères d'Eleusis*, París, 1914; RAFFAELE PETTAZZONI, *I Misteri*, Bologna, 1924, p. 45-57; DE JONG, *Das Antike Mysterienwesen*, Leiden, 1909; J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*; FARNEL, *Cults of the greek States*, 1896-1907. Vol. III; LOISY, *Les Mystères Païens et le Mystères Chrétien*, París, 1930; etc.

brados en Agra, suburbio de Atenas, de la orilla izquierda del Ilisos, en la Primavera, días 19, 20 y 21 del mes *Antesterion* (Febrero-Marzo). Poco más se conoce acerca de esta celebración, además de que debía preceder y preparar la de los misterios mayores, que tendría lugar, del 13 al 22 de *Boedromion* (Agosto-Setiembre). El poco más que conocemos es que las ceremonias eran dedicadas a Perséfone, o *Koré*, hija de Deméter; y que precedían a la purificación y, verosíblemente, ministraban la instrucción, de los futuros iniciados.

El 13 de *Boedromion*, el colegio de los Efebos salía de Atenas hacia Eléusis. El 14, los "sacra", objetos sagrados de naturaleza muy discutida, eran quitados del santuario, introducidos en una cesta de mimbre y depositados en un coche tirado por bueyes, el cual, por la "vía sacra" los conducía al *Eleusinion* de Atenas, escoltados por los Efebos, llegados la víspera. El 15 reuníase en el *Pecile* la asamblea de los iniciados y de los iniciadores, durante la cual era proclamada la exclusión de los bárbaros y homicidas. Era la denominada *Prorrhesis*. Terminada la ceremonia, los iniciados seguían hasta el *Eleusinion* ateniense, donde celebraban ritos que desconocemos enteramente. El 16, tenía lugar una purificación solemnísimas en el mar, junto a Falero. Los días 17, 18 y 19 eran dedicados a la festividad denominada *Epidauria*, o *Asclepieia*, que parecen haber sido una interpolación extraña a la primitiva economía de los misterios. Finalmente, el 19, Atenas restituía a Eléusis los "sacra" que acogiera el 14. Una procesión grandiosa recorría la "vía sacra". *Iacchos*, una deidad ateniense, quizá idéntica a Dionisios, iba adelante del pomposo regreso; sucedían los "sacra"; después el hierofante, la familia de los Eumolpidas, otras familias sacerdotales eleusinas, los iniciados empuñando antorchas y haces de espigas, los magistrados de Atenas, y la muchedumbre de los curiosos. Los veinte kilómetros del camino eran divididos por numerosas estaciones, de tal modo que el séquito llegaba noche alta a su destino. En los días siguientes, del 20 al 22 de *Boedromion*, eran celebrados en el recinto sagrado de Eléusis los misterios propiamente dichos, esto es, las ceremonias verdaderamente secretas, sólo accesibles a los iniciados y vedadas a los profanos;

y el 23 regresaban a sus tierras todos aquellos que no estaban dedicados al servicio perpetuo de las divinidades eleusinas.

Los actos que, del 13 al 20 de *Boedromion* eran practicados afuera del *telesterion* de Eléusis, diseñan la faz que los misterios vuelven hacia el profano. De que la mayor parte de este ritual ocurre entre Eléusis y Atenas, acaso se puede inferir del orden de motivos que han presidido a su institución. El Himno homérico a Deméter alude a la guerra que los hijos de Eléusis hicieron a la ciudad de Atenas; el breve resumen precedente muestra que la parte no secreta de los misterios consistía fundamentalmente en un cambio de objetos sagrados entre las dos ciudades, —los “sacra” eleusinas visitaban Atenas, *Iacchos*, el dios ateniense, las acompañaba, al regresar—, ceremonial que puede significar las consecuencias de la guerra y los términos de la paz. Pero, cualquiera que sea la explicación verídica de estos ritos preliminares, lo cierto es que ellos se desprenden del fondo más obscuro y más oculto.

Sobre esta última parte, la más antigua y más venerable incide el gran mandamiento del silencio, rigurosamente sancionado por las leyes atenienses. Sin la polémica de los apolo-gistas cristianos, verosíblemente iniciados y que, convertidos a la nueva fe, ya no tenían motivos para guardar el secreto que la antigua les imponía, no sabríamos hoy día ni siquiera lo tan poco que sabemos: que dentro del *telesterion* de Eléusis, los sacerdotes “representaban” el mito de “rpto de Perséfone” y celebraban las “nupcias de Zeus y Deméter” (21).

En suma: el 20 de *Boedromion*, el Estado ateniense sacrificaba solemnemente a las divinidades “olímpicas”, —y este era el último acto por lo que Atenas interfería en los misterios de Eléusis—; el 21 era dedicado al drama ritual del “rpto de Perséfone”, mientras que se procedía a la iniciación en el primer grado (iniciación de los *mystas*); el 22, al de las “nupcias de Zeus y Deméter”, seguidas del nacimiento del *Brimós* (22), mientras que los “mystas” del año precedente accedían

(21) V. p. ex., CLEM. ALEX., *Protrep.* 2, 12 y *School ad PRATT, Gorg.* p. 497 C.

(22) SAN HIPÓLITO, *Refutatio*, V. 8, 39: “ἱερὸν ἔταξέ ποτνια κοῦρον βριμὸν βριμόν”.

al segundo grado (de los *epoptas*). En este día aún se realizaba otra ceremonia, dicha *Plemoschoai* (23), quizá complementaria de la hierrogamia de Zeus y Deméter.

En cuanto al mito:

La significación del ritual y, por tanto, la presumible doctrina de los misterios, no resulta inmediatamente del análisis o de la síntesis de tan raros e inciertos fragmentos. El sentido más oculto del raptó de Perséfone, de la hierrogamia de Zeus y Deméter, del místico nacimiento de *Brimós*, de las derramadas ánforas de argila (*Plemoschoai*), no es inteligible sin ayuda de hipótesis más o menos audaces. Por consiguiente, sobre la insegura base de las informaciones directas arriesgaron, la historia y la filología, teorías que explican y desenvuelven complicados gérmenes de una doctrina, que no suponían incógnitas, sino porque eran aún escasos los documentos escritos y oscuros los monumentos figurados.

El primer y último recurso de la ciencia, para remediar la escasez de los documentos y la obscuridad de los monumentos, consistió en invocar, ella misma, las divinidades de Eléusis, por los medios de que disponía. ¡Que nos perdone el científico supersticioso! Pero, reducida la metáfora, aún es cierto que la ciencia emprendió efectivamente la invocación de los dioses de otrora... Y no existe, en verdad, otro método interpretativo del oculto drama de Eleusis, sino el más osado recurso: para que los actos rituales se revistan del propio significado, debemos preguntar ante todo, *quienes son los dioses que allí intervienen*.

En el orden en que sucesivamente se nos deparan, estas divinidades son las siguientes (24):

Iacchos, al frente del cortejo que, el 19 de *Boedromion* recorre la "vía sacra", de Atenas a Eléusis. La función desempeñada por este dios mal conocido, envuelve, por ventura, el problema de la intervención de Dionisios y de la influencia del orfismo en los misterios de Deméter; no procederemos al enunciado del problema, ni al examen de las soluciones propuestas, lo que excedería el ámbito de nuestro estudio. Siguen Deméter, Perséfone y Hades, los más importantes personajes

(23) ATHEN., XI, p. 496 b.

(24) Relación completa, en OTTO KERN, Artº citado.

del drama del "rapto", y finalmente, Zeus y Deméter y el enigmático *Brimós*, en el rito del 22 de *Boedrómion*.

Son indiscutibles la primordialidad y la preeminencia de Deméter y Perséfone, si nos acordamos de que los antiguos muchas veces designaban los misterios de Eléusis, simplemente por misterios de Dêô" o "misterios de Deméter", y de que el santuario era conocido por templo de las "dos diosas", — γῆ μήτηρ—; y atendiendo a que no es fácil separarlas en el particular aspecto que estas divinidades asumen en Eléusis, sólo nos resta, pues, invocar la figura de Deméter.

Entre las versiones del mito, la más antigua y más extensa, es la del autor del *Himno* homérico, universalmente conocida, así como la evidente *alegoría*: la repartición del año, según el ritmo de la vida agraria. Y cierto es que la divinidad de Eléusis, como "personificación" de la Tierra, en su particular aspecto de *cerealífera*, parece encontrar directa confirmación en uno de los raros fragmentos de la secreta liturgia eleusina: mediante la silenciosa ostentación de una espiga, pretendíase acaso demostrar que uno y el mismo eran *simiente* y *fruto*, el principio y el término del eterno ciclo de la generación y de la corrupción, que la muerte era vida de la vida, y la vida, muerte de la muerte. Además, la etimología corriente de la palabra "deméter", — γῆ μήτηρ —, Tierra-Madre, parece suficiente garantía de que todas las humanas vicisitudes de la diosa no fuesen más que figurada expresión de las naturales vicisitudes del cereal. No nos explica, sin embargo, el exégeta alegorizante, la necesidad que le ha llevado a decir de una mujer, o de la Mujer, lo que dijo de la Tierra.

"Deméter significa la Tierra-Madre del cereal", representa sólo la mitad de una revelación, —la alegoría más accesible a la mentalidad "lógica"; la otra mitad de la misma revelación, podríamos exprimirla por las siguientes palabras: "en aquel particular aspecto, la Tierra significa Deméter"; las dos mitades reunidas más allá de la zona de las insolubles contradicciones, reproducen el *símbolo*, a través del cual, *indiferentemente*, Deméter es la Tierra y la Tierra es Deméter.

“Respecto a fecundidad y generación, la Tierra es el modelo de la mujer, no la mujer, el modelo de la Tierra” (25), escribe Platón; lo que significa: *Deméter es la Tierra*. “Masculino denominamos nosotros el viviente que engendra en otro; femenino el que engendra en sí mismo; a eso se debe que el hombre aplique también dichos términos al universo, llamando madre a la tierra, considerándola hembra, y refiriéndose al cielo, al sol y otras cosas semejantes, como padres, como causas de la generación” (26), escribe Aristóteles; y quiere decir: *La Tierra es Deméter*.

En el *si-logismo* que filosóficamente traduciría el *simbolismo* religioso de Eléusis, la Mujer es el término medio.

La religión eleusina solo en este símbolo se torna sensible; y sólo se vuelve inteligible en este silogismo. Psicológica y gnoseológicamente, nunca llegaríamos a entender el sentido del mito, si no quedase supuesto que, mediante el rito el iniciado vivía dramáticamente una “participación” mística entre la mujer y la tierra; que entendía de la mujer, lo que de la tierra fuese dicho, y de la tierra, lo que era dicho de la mujer. Y nunca llegaríamos a entender el significado del rito, sin suponer que, de la unión concebida según analogía de las relaciones humanas, resultaría, para el iniciado, la comunión en el inmortal destino del cosmos.

CONCLUSION

Los antiguos, iniciados y no iniciados, conocían las diversas versiones del mito eleusino. Las vicisitudes de las “dos diosas” inspiraron a los poetas; la respectiva simbólica re-germinó idealmente en la especulación de los filósofos. Pero, si todos conocían las imágenes míticas, integrantes de aquel universo físico, humano y divino—de aquella *διακόσμησις*, representada por Deméter, ¿sobre qué aspecto de los misterios incidía el mandamiento del secreto?

(25) PLAT., *Menex.*, p. 238 a.

(26) ARIST., *gener. enim.*, p. 716 a.

Es costumbre enunciar el problema de la significación del secreto, conyugadamente con el problema del origen histórico de los misterios.

En la opinión de Diodoro (27), —la cual, ciertamente, refleja la de otros historiadores más antiguos—, los contemporáneos misterios de Eléusis fueron originarios de Creta. Y de otro modo, la tesis del origen cretense, —presupuesto que “Creta” engloba el espacio egeo y asiático y el tiempo que precede a las invasiones dóricas—, es la que dispone, por ventura, de más directa confirmación, desde el punto de vista arqueológico y filológico. Muy notable, por consiguiente, es la afirmación de Diodoro, de que el mismo culto había sido coetáneamente *secreto* (μυστικός) en Eléusis, y *público* (φανερῶς) en Creta. Sinópticamente considerado un pasaje de Herodoto (28), que refiere a la actitud de brutal hostilidad de los invasores dóricos respecto a las primitivas fiestas de Deméter (*Tesmoforías*), celebradas por las mujeres pelasgotidas, compréndese, sin más, que la historia se incline a explicar los orígenes del esoterismo, por un movimiento análogo, por ejemplo, al que, más tarde, llevó tantos ciudadanos del Imperio, a celebrar ocultamente, en las catacumbas de Roma, el ritual cristiano.

Lo cierto, e históricamente discutido, es todavía el carácter de natural y legal indecibilidad e inefabilidad de los misterios. Naturalmente, “misterio” es lo que no puede ser dicho; éticopolíticamente, lo que debe ser dicho.

Pero, ¿qué es, en Eléusis, propiamente indecible e inefable?

No es el mito, si por mito entendemos el relato de las vicisitudes de las “dos diosas”, puesto que, todos, griegos y no griegos, la conocían: por lo menos, desde Homero y Hesíodo, nadie ignoraba el rapto de Perséfone, la hierogamia de Zeus y Deméter y otros *hieroi logoi* afines. ¿Tiene, entonces, el mito la significación que precedentemente le atribuimos y la que *indecible e inefable, es el rito?*

Oigamos lo que dicen los denunciantes de un profanador de los misterios:

(27) DIODORO, V. 77, 3.

(28) HEROD., II, 171.

“Androcles, uno de los demagogos, algunos esclavos y colonos, acusaban a Alcibiades y a sus amigos de otras mutilaciones de estatuas y de haber imitado en la embriaguez los misterios, diciendo que un tal Teodoro había hecho funciones de proclamador; Polución, las de porta-antorcha; el mismo Alcibiades, las de hierofante, y que los demás amigos habían sido los concurrentes y participados de los misterios, llamándose *mystas* o iniciados” (29). La misma delación estaba concebida, según Plutarco, en estos términos: “Tésalo, hijo de Cimón Lasiade, denuncia a Alcibiades, hijo de Clinias, Escamónide, de haber ofendido a las diosas Deméter y su hija, remedando los misterios y divulgándolos a sus amigos en su casa, habiéndose puesto el ornamento que lleva el hierofante, dando a Polución el de porta-antorcha y a Teodoro Fegés el de proclamador, y llamando a sus amigos iniciados y adeptos, contra lo justo y lo establecido por los Eumólpidas, los proclamadores y los sacerdotes de Eléusis” (30).

Ahora bien; Plutarco emplea sucesivamente dos vocablos para designar la profanación: *προσαγορεύειν*, que se refiere sin duda, al misterio entendido como *verbo inefable*, y *ἀπομιμησθαι* que no puede sino designarlo como *acción inimitable*. Y en este sentido, repite *μυστηρίων παρ' οἶνον ἀπομιμησεῖς*, y *ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια* insistiendo, pues, sobre el “hecho” y no sobre el “dicho”: Teodoro *hace* (*ἔργον*) funciones de proclamador; Polución, las de porta-antorcha, y el mismo Alcibiades, las de hierofante. ... De haber Alcibiades relatado el mito de Deméter, Plutarco no dice evidentemente, una palabra siquiera.

Profanar los misterios, consistía, por tanto, más propiamente en el imitar del drama ritual representado por los sacerdotes eleusinos (*Keryx, dadouechos, hierofante*), que en relatar el mito de Démeter y Perséfone, —lo que tiene por necesario presupuesto, la *primordialidad del acto ritual*.

En suma y para terminar: la sinonimia de *ἐξαγορεύειν*, “danzar afuera”, y *ἐξαγορεύειν*, “decir afuera”, señala la sobrevivencia del sentido primordial del mito. Originariamente, el mito es significado de un acto ritual. El rito es la forma, el mito

(29) PLUT., *Alcib.*, 19.

(30) *ibid.*, 22.

es la materia, y el compuesto de esta materia y de esta forma, un drama ritual, en que el pensamiento significado no se distingue aun del acto significante. *Antes*, todos los hombres *danzaron* los mitos que, *después*, algunos *cantaron*.

Mitológica, en sus orígenes, la poesía revela una crisis de la primordial conciencia religiosa: por vez primera, el mito aparece disociado del rito. Y de este punto crítico parte la mitología al encuentro de un destino, que es el destino propio de todo cuanto sea comunicable mediante el *λόγος*. En el momento en que Xenófanes refuta la "teología" homérica, el griego se apercibe de esta crisis originaria de la epopeya. Porque, la crítica de los primeros filósofos, más allá de todo cuanto pueda mostrar, demuestra que los mitos no son enteramente verídicos, sino cuando viven en el ambiente propio de su veracidad —la religión—, substancialmente unidos a la forma propia de su existencia, —la acción ritual. Fuera del elemento religioso, y disociado de la forma dramática, en que vive y existe, de vida y existencia propias, el mito es discurso acerca de "los dioses, héroes, demonios y de los que habitan el Hades", y, como tal, puede legítimamente ser considerado como *alegoría*, es decir, como imagen representativa de una teoría cosmológica, antropológica o teológica. Pero, en conformidad con su origen y esencia religiosa, la mitología no nació de la ambición de explicar ⁽³¹⁾ el Universo, el Hombre o Dios. El es el canto de gracias de los hombres, a quienes se descubrió el ser, o un aspecto del ser universal, humano o divino.

(31) Hemos de proceder adelante a la crítica de las modernas y antiguas teorías de la mitología, según las cuales el mito tiene origen en la *privación*, o carencia de la mentalidad primitiva, comparada con la *plenitud* de nuestra mentalidad de civilizados, en lo que respecta a la capacidad de explicación del Universo. He aquí un ejemplo de dichas teorías:

"By myths I understand mistaken explanations of phenomena, whether of human life or of external nature. Such explanations originate in that instinctive curiosity concerning the causes of the things which at a more advanced stage of knowledge seeks satisfaction in philosophy and science (Cf. la "ley" de los tres estados de Comte!), but being founded on ignorance and misapprehension they are always false, for were they true they would cease to be myths... By legends I understand

traditions, whether oral or written, which relate the fortunes of real people in the past, or which describe events, not necessarily human, that are said to have occurred at real places. Such legends contain a mixture of truth and falsehood, for were they wholly true, they would not be legends but histories... By folk-tales I understand narratives invented by persons unknown and handed down at first by word of mouth from generation to generation, narratives which, though they profess to describe actual occurrences, are in fact purely imaginary... If these definitions be accepted, we may say that myth has its source in reason, legend in memory, and folk-tale in imagination; and that the three riper products of the human mind which correspond to these its crude creations are science, history, and romance" (SIR JAMES GEORGE FRAZER, en su "Introduction" a la *Biblioteca de Apolodoro*, Vol. I., p. XXVII y ss.).