



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Un Helenista francés del siglo XVIII: El Barón de Sainte-Croix

Autor:

Alberto Freixas

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1951/2 - 4, pag. 68 - 91



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

UN HELENISTA FRANCÉS DEL SIGLO XVIII: EL BARÓN DE SAINTE-CROIX

POR

Angel A. Castellán

Hemos creído de interés recordar aquí la figura de un estudioso del siglo XVIII, que, por la magnitud y calidad de sus trabajos, fué en su tiempo un valor indiscutido en el campo de los estudios helenísticos.

Personalidad prácticamente desconocida en nuestro país, pertenece al núcleo selecto de aquellos que, a través del tiempo, contribuyeron al progreso de una rama del saber de la que hoy apreciamos los resultados sin medir muchas veces los esfuerzos que costó elaborarlos.

El conocimiento de la historia de una disciplina contribuye a dar a los estudiosos que la cultivan una perspectiva útil y en ocasiones insospechada, que permite penetrar en las dificultades que sólo el progreso de los estudios y el talento de los que los alentaron hizo posible superar.

Guillermo Emmanuel José Guilhem de Clermont-Lodeve, barón de Sainte-Croix, nació en Mourmoiron, cerca de Carpentras, el 5 de enero de 1746 en una vieja y noble familia de ilustre prosapia y hechos esclarecidos¹. Terminados sus estudios en el colegio que los jesuitas tenían en Grenoble, marchó a América, en compañía de su tío paterno el caballero de Sainte-Croix, como ayuda de campo con el grado de capitán de caballería acordado por el rey.

Al morir su tío en 1762, volvió a Francia donde fué agregado al cuerpo de granaderos. La insatisfacción que le producía la carrera de las armas se reveló en 1770, cuando al no poder dedicarse a los estudios, verdadera pasión de su vida, abandona la milicia para entrar en el campo de las letras. Dos años después, en 1772, demostró no haber perdido totalmente su tiempo, ya que obtuvo el premio otorgado por L'Academie des Belles Lettres que había propuesto como tema de concurso un "Examen crítico de los historiadores de Alejandro el Grande". Tenía entonces 26 años.

Este éxito inicial se renovó años después, cuando en 1775 volvió a triunfar en el concurso propuesto en torno al tema "Investigación acerca de los nombres y atributos de Minerva". Dos años después, en 1777, también conquistó el premio con un trabajo titulado "Investigación acerca de los nombres y atributos diversos de Ceres y Proserpina en los diferentes pueblos de Grecia y de Italia".

Estas oportunidades, que brindaban las academias francesas del siglo XVIII, fueron bien aprovechadas por los investigadores, y contribuyeron en general a enriquecer el acervo cultural de Francia. El estudio de los nombres y atri-

¹ Notice Historique sur la vie et les ouvrages de M. de Sainte-Croix, par M. Dacier, secretaire perpetuel de la classe d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut. (Extrait du Moniteur, N^o 188, an 1811.)

Notice sur M. de Sainte-Croix, inserée dans le Catalogue des Livres de sa Bibliothèque. (Juin 1809.)

butos de los diversos dioses fué para el barón de Sainte-Croix un motivo para penetrar en la esencia del fenómeno religioso. Esto podrá verse en lo que el propio interesado afirma en el Prefacio de la primera edición de la obra de la que nos ocuparemos especialmente y que se transcribe más adelante en nota.

A raíz de estos éxitos, en 1777, el barón de Sainte-Croix fué elegido para suceder en la Academia al príncipe Jablonowsky, en la vacante de asociado libre extranjero. En 1779 apareció su "Historia de la potencia naval de Inglaterra", muestra de su talento equilibrado dadas las realidades nacionales contrapuestas. Al mismo tiempo aparece otro trabajo suyo sobre el estado y condiciones de las colonias de los pueblos de la antigüedad, obra que sirve indirectamente a la causa de las colonias americanas de Inglaterra, que en esos años habían afirmado su voluntad de ser libres. En ese trabajo demostraba que las ciudades antiguas al fundar colonias buscaban extender el radio de su acción en vista a futuras alianzas, y que cada centro que así surgía era núcleo de futuras expansiones. Insistía en que sus habitantes eran aliados y no súbditos, con su propio sistema de gobierno y de relaciones. La dependencia era así de hijos a padres y no de súbditos a soberanos.

Su inquietud por los problemas de la historia antigua se revela en una cantidad de Memorias que figuran en los Recueils de l'Academie des Belles Lettres. Trató ahí los siguientes temas: "La república de Locris y las leyes de Zaleucos", "Las leyes de Carondas para la ciudad de Thurium", "La constitución de Crotona, con la historia abreviada de la secta pitagórica". Estudió también la legislación de Siracusa. Todos estos trabajos constituyen en su conjunto un estudio sobre las constituciones de las colonias griegas de Magna Grecia.

En lo que respecta a su vida privada, al retirarse del ejército, contrajo matrimonio con mademoiselle d'Elbene, y retirado en su lugar natal se dedicó a su hogar y a sus trabajos científicos. Al mismo tiempo se distinguió en el condado de Avignon, lugar de su nacimiento y residencia, por la defensa que hizo siempre de los intereses de los humildes contra las injusticias de los poderosos. A raíz de los atropellos cometidos por un oficial pontificio, intervino en las deliberaciones de la Asamblea local y fué encargado de elevar una protesta al soberano. El Vaticano reaccionó ordenando su arresto, pero el barón de Sainte-Croix pudo huir a territorio francés, aunque sus bienes fueron secuestrados. Pudo recuperarlos más tarde luego de laboriosas negociaciones, pero debió abstenerse de aparecer en lo sucesivo en la Asamblea de los Estados. Se acercaba ya la Revolución, que fué en Avignon particularmente implacable. Sus posesiones fueron devastadas e incendiadas, su biblioteca saqueada, sus dos hijos varones murieron en la lucha, y él mismo, sólo escapó al peligro por la dedicación de su esposa y una gruesa suma de dinero que contribuyó a disimularlo ante sus perseguidores. De noche y a pie pudo huir, dirigiéndose a París donde al poco tiempo se le reunieron su esposa y su hija.

En 1802, Napoleón procedió a la reorganización del Instituto e hizo que se reunieran en una sola sala las dos clases en que antes se dividía L'Academie des Belles Lettres. Surgió así la clase de historia y literatura antigua, en la que se reunieron los viejos miembros sobrevivientes y presentes. Con este motivo el barón volvió a ocupar su cargo, desplegando en él el mismo entusiasmo, no disminuído por las vicisitudes personales, que antes había evidenciado en la Academia. En las Memorias de la clase reaparecen sus tra-

bajos sobre los temas de su predilección. Entre ellos merecen señalarse: "Observaciones nuevas y eruditas en torno al Periplo de Scylax", "Noticia sobre las ruinas de Persépolis" y "Disertación sobre la cronología de las dinastías de Caria y sobre la tumba de Mausolo". Colaboró además en el *Journal des Savants*, los *Archives Litteraires*, el *Magasin Encyclopedique* y muchas otras publicaciones periódicas. Preocupado siempre en mejorar sus obras, una vida más larga le hubiera dado oportunidad de editarlas por segunda vez con todas las cuestiones actualizadas. Prueba de esto es su segunda edición del "Examen crítico de los historiadores de Alejandro", que resulta, por la reelaboración de los materiales, una obra distinta. En su primer trabajo se había limitado a examinar las fuentes en las cuales bebieron Diodoro Sículo, Arriano, Quinto Curcio, Trogo Pompeyo y su compilador Justino. Al mismo tiempo había reconocido los trozos diseminados aquí y allá, en diversas obras, y que se referían a la vida de Alejandro. Se preocupó también de comprobar cuál fuera la fe que merecían escritores que se refirieron a hechos tan anteriores al momento en que redactaron sus obras. Lo que le interesó entonces fué cómo conciliar las contradicciones, cómo distinguir lo verosímil falso de lo inverosímil verdadero.

En la segunda edición, libre ya de trabas académicas, se propuso tratar su asunto con toda amplitud y profundidad. Cada capítulo resultó así una verdadera obra. En uno de ellos examinó a todos los autores que de uno u otro modo se refirieron a Alejandro, sin descuidar incluso a los historiadores árabes. Ese capítulo apareció como un verdadero tratado sobre el talento, gusto y veracidad de los historiadores de la antigüedad. El método que siguió en su exposición es interesante: tomó la vida de Alejandro desde su nacimiento y la siguió paso a paso, trayendo a colación todos los testimonios que ilustraban los sucesivos pasajes. Comparó en análisis las afirmaciones en pro y en contra para distinguir lo verdadero de lo falso. Su trabajo resultaba así sumamente objetivo y el lector podía juzgar por sí mismo. Consideró luego la cronología y la ciencia geográfica de los autores antiguos, y con este motivo escribe la historia de la época de Alejandro.

La clase de historia y literatura antigua del Instituto al juzgar la obra la recomendó a la munificencia del gobierno, aclarando que no es una historia sino una obra de crítica histórica y filosófica, género que merece ser, según el dictamen del jurado, estimulado, y solicita en consecuencia la creación de un premio de primera clase.

El propósito del barón de Sainte-Croix era hacer lo mismo con todas sus otras obras². En especial le preocupaba una segunda edición de su obra

² Obras principales del barón de Sainte-Croix:

- 1) Examen critique des anciens Historiens d'Alexandre le Grand. Paris, 1775, seconde édition, Paris, an XIII (1804), 1 vol. in 4.
- 2) L'Ézour-Védam, ou Ancien Commentaire du Védam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens. Iverdon, 1778, 2 vol. in 12.
- 3) De l'État et du sort des Colonies des Anciens Peuples, Philadelphie, 1779, 1 vol. in 8.
- 4) Observations sur le Traité de paix conclu en 1763, entre la France et l'Angleterre. Iverdon, 1782, 1 vol. in 12.
- 5) Mémoires pour servir à l'Histoire de la Religion secrète des anciens peuples, ou Recherches historiques sur les Mystères du Paganisme. Paris, 1784, 1 vol. in 8.
- 6) Histoire des Progrès de la Puissance navale de l'Angleterre. Iverdon, 1782, deuxième édition. Paris, 1786, 2 vol. in 12.
- 7) Des Anciens Gouvernemens fédératifs et de la Législation de Crète. Paris, an VII (1798), 1 vol. in 8.

“Recherches sur les Mystères du Paganisme”, que se había impreso en París en 1784 y que exigía importantes retoques. El sabio a quien había encargado la primera edición (D’Ansse de Villoison) se había tomado atribuciones que excedían en mucho las instrucciones del autor, hasta el punto de desfigurar la obra, insertando en el texto francés una larga disertación latina que nada tenía que ver con el desarrollo del tema. Su propósito de poner al día el trabajo se malogró por su enfermedad y su muerte que acaeció el 11 de marzo de 1809.

II

Frustrado así el propósito del autor, la deseada segunda edición quedaría, por expresa disposición testamentaria, al cuidado del barón Silvestre de Sacy, fiel amigo del difunto. El propósito se concretaría ocho años más tarde cuando aparece una nueva versión de la obra: “Recherches historiques et critiques sur Les Mystères du Paganisme”, par M. le Baron de Sainte-Croix; seconde édition, revue et corrigée par M. le Baron Silvestre de Sacy. A Paris, chez de Bure Frères, Libraires Du Roi et de la bibliothèque du Roi, Rue Serpente, N^o 7. MDCCCXVII ³.

Antes de entrar en el análisis comparativo de la obra consideraremos la advertencia que el nuevo editor creyó necesario anteponer al texto de la misma. Ante todo, comienza excusándose por las deficiencias que pueda presentar el trabajo que acomete. Cree que otros, con más autoridad que él, hubieran obtenido mejores resultados. Las cinco primeras secciones de la obra habían sufrido, por mano de su autor, una multitud de cambios: adiciones, supresiones y correcciones frecuentes se habían señalado sobre los márgenes de la obra impresa o en hojas sueltas intercaladas en el texto. No obstante, mucho quedaba por hacer. El último artículo de la quinta sección, que resultaba una síntesis de todo lo expuesto anteriormente, había sido consi-

³ Dedicatoria del editor al rey Luis XVIII:

AU ROI

Sire,

La divine Providence n’a pas permis que le savant auteur des Recherches sur les Mystères du Paganisme fût témoin des prodiges qui, en replaçant la France sous le sceptre de l’auguste famille des Bourbons, ont essuyé nos larmes, et fait lever pour nous des jours de bonheur et de paix. L’espoir, ou plutôt le désir de voir enfin, triompher la cause à laquelle il avoit immolé ses plus chères affections, et qui ne pouvoit plus faire le bonheur de ses fils, morts victimes de leur dévouement, a accompagné dans la tombe l’ami le plus constant de l’autel et du trône. Chargé par sa confiance de la publication de ses travaux littéraires, pouvois-je, SIRE, en reproduisant celui de ses ouvrages auquel il travailloit avec le plus d’affection, quand la mort l’a enlevé, ne pas former le voeu d’en faire hommage au Monarque que les désirs de ce fidèle sujet appelèrent tant de fois, que son coeur suivit dans toutes les vicissitudes de la fortune? Dépositaire et exécuteur de ses plus secrètes pensées, je m’estime heureux d’être en même temps auprès de Votre Majesté, l’interprète des sentimens de l’épouse qui partagea toujours ses infortunes et ses voeux, et qui ne lui a survécu que pour honorer sa mémoire, en continuant l’exemple de ses vertus. Daignez, SIRE, en agréant cet hommage, me permettre aussi de vous offrir celui du profond respect avec lequel je suis.

SIRE,

de Votre Majesté,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle
serviteur et sujet.

LE BARON SILVESTRE DE SACY.

derablemente aumentado. En la nueva edición debió ser rehecho por de Sacy con los apuntes que el autor había dejado incompletos. Por eso nos advierte que se atuvo en su tarea al espíritu de lo escrito por su amigo, sin hacer intervenir en lo posible sus ideas, para lograr entre lo anterior y lo nuevo el ensamblamiento que el autor no alcanzó a darle⁴. Respecto de las tres últimas secciones de la obra, el problema se vió acrecido por la necesidad de poner al día todo ese material, cosa que seguramente hubiera hecho el barón de Sainte-Croix en el momento de concretar la nueva edición⁵. Por esta circunstancia, el editor prefirió dejar a otros especialistas el perfeccionamiento de esas cuestiones en los trabajos que se escribiesen después. Ellas se referían a todo lo relacionado con las fiestas de Ceres y el culto de Baco y en este caso su labor se concretó a las correcciones y rectificaciones indispensables. Entre las indicaciones que dejó el difunto barón estaba la de eliminar las interpolaciones que había sufrido la obra en su primera edición, y entre ellas la más importante, la disertación de Juan Bautista Gaspar D'Ansse de Villoison, "De Triplici Theologia Mysteriisque Veterum Commentatio", que había sido intercalada entre los artículos de la cuarta y quinta sección. Dado el interés de la misma, de Sacy la transcribe al fin de la obra, luego del índice de materias, para que quedase constancia de su ninguna vinculación con el texto anterior.

Al margen de las correcciones frecuentes que exigió el estilo del autor, la mayor preocupación del barón de Sacy debió aplicarse a la verificación de las citas. En esa tarea se vió auxiliado por M. Hase, profesor de griego

⁴ El libro fué traducido al alemán en 1790 y el traductor suprimió todas las adiciones que el autor había desautorizado. A propósito de esto, el barón de Sainte-Croix escribió en una nota encontrada entre sus papeles: "Ainsi, disoit M. de Sainte-Croix, mon ouvrage existe plutôt en allemand qu'en françois. Depuis sa publication en 1784, ajoutoit-il, j'avois fait de nouvelles recherches et rassemblé beaucoup de notes, pour en donner un édition plus ample et plus correcte; mais tous ces matériaux ont été brûlés ou jetés au vent par les soldats de Jourdan, qui s'emparèrent de ma maison paternelle, et m'en chassèrent en 1791. Je travaille, autant que ma position et ma santé me le permettent, à réparer cette perte, afin de mettre au plus tôt sous presse cette nouvelle édition. M. de V... a tellement altéré et coupé la precedente, qu'il est bien difficile de saisir les résultats et les conséquences favorables aux bons principes, que doivent naturellement produire mes recherches. Cet éditeur ne s'en est pas même douté, et n'a vraisemblablement pris mon travail que pour un vain étalage d'érudition."

⁵

PREFACE

DE L'AUTEUR (1^a edición)

Depuis longtemps je méditois d'écrire sur les Mystères du Paganisme, et de traiter à fond ce sujet important, lorsque l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres proposa, pour le prix de la Saint-Martin 1777, d'examiner: "Quels furent les noms et les attributs divers de Cérés et de Proserpine, chez les différens peuples de la Grèce et de l'Italie; quelles furent l'origine et les raisons de ces attributs; quel a été le culte de ces divinités." Une grande partie de ce culte étoit mystérieux, et conséquemment entroit dans mes recherches. Je les soumis alors au jugement de l'Académie, qui me fut favorable. Encouragé par ce succès, j'en ai fait de nouvelles, et j'en ai retranché d'anciennes, qui m'auroient trop écarté du principal objet de mon ouvrage.

Pour le composer, il m'a fallu lutter contre de grandes difficultés, et m'enfoncer dans d'épaisses ténèbres. Malgré mes efforts, je ne me flatte point d'avoir entièrement vaincu les premières, et dissipé les secondes. Quelles lumières devois-je attendre de tant de passages épars, toujours énigmatiques, et souvent contradictoires? Rien de suivi, de complet; rien de clair, de précis: partout des vides et des réticences; partout des doutes et de l'embarras. Comment se faire jour à travers tous ces obstacles? Comment sortir de cet affreux dédale? Seroit-ce avec le secours des écrivains modernes qui m'ont précédé dans cette carrière, plus fréquentée que connue? Le premier qui s'y soit engagé est Meursius, dont le grand talent consiste à rassembler les matériaux, mais non à les fondre ensemble. Il les combine mal, et n'en tire point de conséquences justes. Il ne sait ni distinguer les

moderno y empleado en el departamento de manuscritos de la biblioteca del rey. Fué éste un colaborador eficaz que le advirtió que el barón de Sainte-Croix, en diversas oportunidades, quizá por haber confiado excesivamente en su memoria, no pesó bien el verdadero sentido de los textos en que apoyaba sus afirmaciones. Un examen atento de los mismos demostró que, en diversas oportunidades, no servían para apoyar la mención para la que se les solicitaba y a veces incluso se oponían a lo dicho por el autor. En vista de todo eso, además de utilizar las notas que el autor había preparado para la segunda edición, introdujo el barón de Sacy las reformas necesarias, cuidando que la continuidad del texto no fuese lesionada. En otros casos indicó en notas al pie de página lo que correspondía aclarar.

Otro inconveniente que se presentó fué el de las ediciones utilizadas. En el contralor de las citas, de Sacy y el profesor Hase utilizaron para las diversas fuentes ediciones distintas. Esto atentó contra la unidad del trabajo de verificación y corrección de las citas del autor.

Al publicarse la primera edición, los críticos alemanes objetaron la falta de utilización de las representaciones plásticas y figuradas, defecto que permanece en la segunda edición, ya que el editor confiesa no encontrarse capacitado para incorporar a la misma esos materiales.

temps, ni peser les autorités. Son Traité sur les Mystères d'Eleusis a néanmoins l'avantage d'être une source, où tous les savans ont puisé jusqu'aujourd'hui. Ils ont même peu ajouté à ses recherches, et la plupart semblent n'avoir par même supposé qu'il y eût d'autres rites mystérieux dans l'antiquité. Un fameux écrivain allemand, M. Meiners, si célèbre par ses belles dissertations, et par ses excellens ouvrages sur l'histoire de la philosophie ancienne, s'est aperçu de ce défaut. Il auroit été à désirer qu'il y eût suppléé avec l'ordre et l'exactitude qui distinguent son ouvrage, où la matière n'est pas assez approfondie, et dont il ne résulte aucune découverte.

Avant M. Meiners, le célèbre Guillaume Warburton, évêque de Gloucester, s'étoit flâté d'en faire une très-importante, celle de la doctrine secrète des initiés. Il n'a cependant imaginé qu'un système étayé avec beaucoup d'érudition établi avec un art-infini et lié avec une merveilleuse sagacité. La plupart des hommes admirent la hardiesse d'un édifice, sans considérer la solidité de ses fondemens. Ainsi ne soyons pas surpris si les ennemis même du savant anglois ont été séduits. Son opinion alloit être mise dans la classe des vérités, sans les réclamations d'un de ses compatriotes, le docteur Leland, qui a montre toute la foiblesse de ses preuves.

Elles ne consistent qu'en divers passages placés dans un faux jour, et rarement expliqués d'une manière conforme aux vues et aux principes des anciens écrivains, qui en sont les auteurs.

M'étant soustrait à la tyrannie des préjugés, d'autrui, et n'ambitionnant pas la fragile gloirie de faire un nouveau système, j'ai consacré mes veilles à la recherche impartiale de la vérité. Quand elle s'est dérobée à mes regards je ne l'ai point outragée par des conjectures proposées d'un ton assuré et despotique. Si j'ai été forcé d'en hasarder quelques unes, ce n'a été qu'avec une juste défiance, et jamais dans l'intention de m'en servir pour reconstruire un édifice auquel il manque d'immenses débris. Je me suis contenté d'assembler avec soin ce qui nous en reste, de le disposer avec ordre, et de le présenter de manière qu'il offrît des résultats faciles a saisir.

L'exactitude des citations est un mérite essentiel et une base solide, sans laquelle tout ouvrage d'érudition n'a qu'une existence précaire, ou devient absolument inutile aux gens de lettres. J'espère qu'on n'aura pas à me reprocher d'avoir négligé cette précieuse exactitude dans mes Recherches, dont la table indiquera suffisamment le plan et les accessoires.

Puisse mon travail être avantageux aux intérêts de la vérité, a qui il importe si fort qu'on nous révèle tous les égaremens de l'esprit humain en matière de religion! Il est toujours utile de rassembler relativement, soit au dogme, soit au culte, les titres les plus secrets de l'erreur, dont la connaissance devient le premier degré de la sagesse, suivant la pensée de Lactance: Primus autem sapientiae gradus est, falsa intelligere... Divin. Instit., lib. I, p. 133 ed Var.

Según el propósito inicial del barón de Sainte-Croix, la obra sería sólo una parte de otra más vasta que estaba bosquejando: la historia general del teísmo, de su origen y de las alteraciones que sufrió entre los diferentes pueblos de la tierra. Se proponía así llegar al reconocimiento de la necesidad de una religión revelada que, fijando las incertidumbres del género humano, llevase a los hombres a unas ideas religiosas y a un culto dignos de él y del autor de todo lo creado. La obra debía dividirse en cinco secciones: La primera trataría del teísmo en su pureza primitiva y establecería su existencia sobre pruebas de razón y de hecho, y analizaría luego las alteraciones que sufrió: politeísmo, panteísmo y deísmo. La segunda sección se subdividiría en cuatro partes: la primera trataría de los libros sagrados de los diversos pueblos; la segunda, de las ceremonias religiosas consideradas como restos de la antigua tradición y en especial de los ritos de iniciación; la tercera, del culto de los astros mezclado con el teísmo; la cuarta, de la doctrina de los dos principios. La tercera sección consideraría las religiones de Egipto, Fenicia, Babilonia, Persia y Grecia en sus diversas etapas históricas. En la cuarta sección se ocuparía de las religiones que nacieron como alteraciones mediatas o inmediatas del teísmo entre los galos, escitas, etruscos y romanos, y estudiaría el influjo de la política y las costumbres sobre el culto público y sobre la religión griega y romana. En la quinta sección se ocuparía de la mitología de las naciones del norte de Asia y Europa, del sistema del Edda y de los dogmas y prácticas de chinos, hindúes, mexicanos y peruanos. Entre los papeles del autor se encontró un bosquejo algo más preciso de las secciones primera y segunda.

Piensa el editor que todas las cuestiones tratadas en la obra que consideramos especialmente podrían incluirse en el cuadro de la segunda parte de la segunda sección de su proyectada historia general del teísmo. Esa historia a su vez prepararía otra dedicada a apreciar las ventajas del cristianismo.

III

Un análisis detallado de la obra que nos ocupa daría al presente trabajo un volumen que no corresponde a nuestra intención. Solo se justificaría en el caso de intentar una edición puesta al día de la misma, cosa que, por otra parte, sería redundante por la cantidad de trabajos especializados que contemporáneamente se han estado dedicando al tema. Por esta razón nos ocuparemos solamente de aquellas cuestiones que resultan claves respecto del tema central en torno al cual gira ⁶.

⁶ Transcribimos el índice general de la obra para que puedan apreciarse todos los temas tratados en la misma:

PREMIÈRE SECTION

De l'ancienne Doctrine religieuse des Égyptiens et de habitans de la Grèce.

Art. Ier. De la Doctrine religieuse des Égyptiens.

Art. II. De la Religion primitive des Grecs.

DEUXIÈME SECTION

Des Mystères cabiriques, ou premiers Mystères des Grecs.

Art. Ier. Des Mystères de Samothrace, ou des Cabires.

Art. II. Des Dactyles.

Art. III. Des Curètes.

Art. IV. Des Corybantes.

Comienza la obra por una apreciación general sobre los misterios, señalando que los términos “misterios”, “orgías” y “teletes”, no figuran en Homero. Considera el autor que los griegos llamaban “misterios” a todo lo que estaba oculto y se revelaba solo a los adeptos; “orgías” a las ceremonias de iniciación y “teletes” al fin que se proponían. Al respecto, el editor de la segunda edición trae al fin de la obra una aclaración etimológica de los tres términos, en la que llega a las siguientes conclusiones: “Misterios”, viene del verbo *μυεῖν* que significa cerrar, del cual salen *μυσῆριον* silencio y *μύσση* el que tiene la boca cerrada. “Orgías” era en general las ceremonias religiosas, aunque luego el término sirve para designar en especial a las fiestas de Dioniso (Baco). El vocablo sigue usándose, dice de Sacy, incluso en los monumentos para designar los misterios de Demeter (Ceres). Platón

Art. V. Des Telchines.

TRIOSIÈME SECTION

Des Mystères éleusiens.

Art. Ier. De l'origine des Mystères d'Éleusis.

Art. II. D'Éleusis et de son Temple.

Art. III. De l'Histoire de Cérès, et de ses attributs.

Art. IV. De Proserpine et d'Hécate.

Art. V. Du jeune Iacchus et de Triptolème.

QUATRIÈME SECTION

De l'Administration civile et religieuse des Mystères d'Éleusis.

Art. Ier. Des Magistrats et des Prêtres préposés à l'intendance des Mystères d'Éleusis.

Art. II. Des Ministres inférieurs, et des Prêtresses.

Art. III. Des Lois écrites concernant les Mystères d'Éleusis.

Art. IV. Des Rites qui s'observoient dans les Mystères d'Éleusis, et des Lois traditionnelles relatives à ces Mystères.

CINQUIÈME SECTION

Art. Ier. Du temps de la Célébration des Mystères d'Éleusis.

Art. II. De la première Initiation, ou des petits Mystères.

Art. III. Des Éleusines, ou Fête des grands Mystères.

Art. IV. De l'Époptée, ou dernière Initiation.

Art. V. De la Doctrine enseignée dans les Mystères.

Notes additionnelles de l'Éditeur pour cette première Partie.

SECONDE PARTIE - SIXIÈME SECTION

Des Fêtes mystérieuses de Cérès et de Proserpine, chez les différens peuples de la Grèce et de l'Italie.

Art. Ier. Des Thesmophories.

Art. II. Des autres Fêtes mystérieuses de Cérès et de Proserpine.

SEPTIÈME SECTION

Des Mystères de Bacchus.

Art. Ier. De l'origine du culte mystérieux de Bacchus.

Art. II. Des Orphiques.

Art. III. Des Dionysies, ou Fêtes mystérieuses de Bacchus.

Art. IV. Des Fêtes Sabaziennes.

HUITIÈME SECTION

Des derniers Mystères du Paganisme.

Art. Ier. Des Mystères de Vénus et d'Adonis.

Art. II. Des Cérémonies mithriaques, ou Mystères de Mithra.

Art. III. Des Isiaques.

Art. IV. Des Mystères de Cotytto, et de ceux de la Bonne Déesse.

Art. V. De la Décadence totale des Mystères.

Éclaircissemens relatifs à quelques endroits des Recherches historiques et critiques sur les Mystères du Paganisme.

Des Attributs symboliques et allégoriques de Cérès.

Réflexions sur la Necyomantie d'Homère.

Note additionnelle de l'Éditeur pour cette deuxième partie.

usaba el verbo ὀργιάζειν en el sentido de sacrificar, de donde el término ὀργίασαι, servía para designar a los iniciados. Se usaba la voz "teletes" para designar las fiestas que iban acompañadas por ceremonias misteriosas. Otros la hacen derivar de τέλος que significa fin o finalidad, de donde τελέται serían las iniciaciones finales, destinadas a instruir a los iniciados en las cosas más excelentes. El término correspondería así a todo lo referente a la eoptía.

b) *La investigación actual.* Recientemente, Karl Kerényi⁷, luego de prolijas disquisiciones, dice que misterios eran consideradas las fiestas que se celebraban en honor de las dos divinidades: Demeter y Persefone. Actualmente, agrega, se piensa más bien en el viejo concepto de Heródoto: "misterios" equivale a cultos secretos sin especial referencia a determinada divinidad.

Con el auxilio de los monumentos que completan a los lexicógrafos puede llegarse a las siguientes conclusiones: el núcleo base del término *Mysteria* (como también de los términos *mystes* y *mystikos*) está formado por un verbo, cuyo significado ritual "iniciar" (μυεῖν) es una formación de "cerrar los ojos o la boca" (μύειν). Los monumentos (dos réplicas de una representación de la iniciación de Heracles en los misterios) nos muestran que en todo esto debemos pensar en una ceremonia del cerrar los ojos. Vemos ahí a Heracles sentado con la cabeza completamente velada: los misterios comienzan para el *mystes* en el momento en el que él, como participante pasivo del acontecimiento (μυσούμενος) cierra los ojos para volverse a la propia oscuridad, para entrar en las tinieblas. Entrada, *in-itia* (en plural): así llaman los romanos, en traducción latina, no sólo este acto iniciador, el acto del cerrar los ojos, la *myesis*, cuya traducción más exacta es precisamente *initiatio*, sino los misterios mismos. Una fiesta del ingreso en la oscuridad (a que salida esta entrada pueda conducir): ésta es en el sentido originario del término, la fiesta de los misterios⁸.

a) *La primitiva religión de los griegos.* Antes de tratar esta cuestión (cap. II), se ocupa en el capítulo primero, de la doctrina religiosa de los egipcios, que en la intención del autor es una introducción al estudio de la religión griega. Atribuye a los sacerdotes egipcios la opinión que la doctrina acerca del más allá los mistagogos griegos la habían tomado de ellos. Encontramos en este capítulo una mención de sabor arqueológico: cuando se refiere a la posible significación del vocablo "baï", dice lo siguiente: "La profunda ignorancia en que estamos de la antigua lengua de los egipcios, no nos permite determinar la verdadera significación del término «baï», del que los sacerdotes egipcios se valen para expresar el alma, a la que representaban bajo la figura de un gavián."

En el capítulo segundo se ocupa de la primitiva religión de los griegos, aunque las cuestiones que trata podrían incluirse en el cuadro general de la religión mediterránea prehelénica. Traza ahí el esquema genealógico de los reinados anteriores a Zeus. Respecto de este último, dice que su cuna fué la isla de Creta o que más bien llegó ahí desde el Egipto, siendo trasladado luego al continente. Describe las luchas que precedieron a la conquista por este último del reino celeste y cómo su culto desplazó al de Cronos (Saturno).

b) *La investigación actual.* Acerca de la genealogía de Zeus, anterior a

⁷ KARL KERENYI, "I misterio dei Kabiri", en *Miti e misteri*. A cura di Angelo Brelich. Giulio Einaudi editore. 1950, p. 137 a 151.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

su reinado sobre el Olimpo, interesantes observaciones ha hecho Paula Philippson⁹.

El problema de los orígenes de Zeus sigue siendo debatido. Pettazzoni ha mostrado la doble fuente de la religión griega y las dificultades que existen para aislar determinados elementos¹⁰. En un momento dado primó la idea de Zeus como divinidad indoeuropea; pero en la actualidad el problema parece haber vuelto a la idea tradicional enunciada, en el trabajo que consideramos, por el barón de Sainte-Croix. Frente a lo señalado por Gilbert Murray¹¹, que Zeus era el jefe divino de la *Völkerwanderung* indoeuropea y a lo apuntado por Martín Nilsson¹², que Zeus era la expresión de la monarquía micénica, otros inciden en el viejo tema del origen cretense.

Así Kerényi¹³ al ocuparse del "niño divino". Igualmente Charles Picard¹⁴ en sus variadas consideraciones sobre el Zeus Cretagenés. Uberto Pestalozza¹⁵, resumiendo la bibliografía contemporánea, de la que no está ausente el clásico A. B. Cook, anota lo siguiente: ¿Es posible asimilar el Zeus de los invasores aqueos, con Dyaus la vieja divinidad védica del cielo luminoso? ¿Y es realmente el Zeus homérico el dios del cielo luminoso, o su relación con el cielo (las nubes, los truenos, los relámpagos, las tempestades, las lluvias, características del cielo tempestuoso) no lo vinculan más bien con su naturaleza fundamental de dios de la montaña y en especial de aquélla que continuará llevando en "Homero" y en la época clásica el nombre anhelénico Olimpo? Y agrega más abajo: "Dios de la montaña en cuanto, más bien que el Dyaus védico, es el antiguo prominente paredro de la gran *πότνια* minoica, el compañero de la Diosa que es por su esencia *ὄρεία, ἰσαία, ἀκραία*, tomado luego por los aqueos como cabeza de su panteón divino. Ni se debe descuidar finalmente que, en neto contraste con el Dyaus védico, Zeus conserva intacto, de su primitiva naturaleza, el gusto por las metamorfosis bestiales, características del mundo religioso mediterráneo."

a) *Sobre los misterios de Samotracia o de los Cabiros*. Acerca de esta cuestión encontramos en el trabajo que estamos analizando la sustancia del relato tradicional. La isla habría sido habitada por los pelasgos y sus sacerdotes habrían sido llamados Cabiros. Se refiere a las dos divinidades primordiales: el cielo y la tierra, cuyos nombres particulares serían el de Axieros y Axiokersos, principios masculino y femenino, respectivamente, de los cuales nace una tercera divinidad, llamada Axiokersa. Posteriormente se habría agregado Cadmilus. Buscando una asimilación con las divinidades griegas da nuestro autor las siguientes equivalencias: Demeter (Ceres), Persefone (Proserpina), Hades (Plutón) y Hermes (Mercurio). Pero en seguida nos ilustra

⁹ PAULA PHILIPPSON, "La genealogia come forma mitica", en *Origini e forme del mito greco*. A cura di Angelo Brelich. Giulio Einaudi editore. 1949, p. 39 a 82.

¹⁰ R. PETTAZZONI, "Les deux sources de la religion Grecque" en *Mnemosyne*. 4 series. Vol. 40. Fasc. I, p. 1 a 8.

¹¹ GILBERT MURRAY, "Five Stages of Greek Religion", 2a. Ed. Clarendon Press. Oxford. 1925, p. 66-9. (Toynbee I, p. 120, nota 4).

¹² MARTIN NILSSON, "The Mycenaean Origin of Greek Mythology". University Press. Cambridge, 1932. (Toynbee I, p. 120, nota 4).

¹³ KARL KERENYI, "Il Fanciullo divino", en *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. A cura di Angelo Brelich. Giulio Einaudi editore. 1948, p. 92 y sig.

¹⁴ CHARLES PICARD, "Les religions prehelléniques" (Créte et Mycénes). Presses Universitaires de France. 1948, p. 117 y sig.

¹⁵ UBERTO PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", I. Casa Editrice Giuseppe Principato. 1942, p. 196 y sig.

que los iniciados sabían que este último equivalía al egipcio Horus o al Yaccus de Eleusis.

Considera la vinculación de los argonautas con los misterios cabíricos y entre ellos, en modo especial, a Orfeo. Más tarde los cabiros son reemplazados por los Dióscuros. Estos últimos aparecían tradicionalmente como protectores de los navegantes contra los peligros del mar.

b) *La investigación actual.* Kerenyi¹⁶ en un interesante estudio sobre los misterios de los Cabiros hace notar la diferencia que existía entre lo que Eleusis y Samotracia exigían a sus iniciados. En la primera ciudad se usaba la lengua griega y se excluía de los misterios a los manchados con delito de sangre. En Samotracia, por el contrario, se usaban expresiones bárbaras y se buscaba la cura religiosa de los impuros. En Eleusis se perseguía ocultar un pasado prehelénico mediante el recurso indicado. En Samotracia evidentemente no existía esa preocupación.

Los misterios de los Cabiros revelan un carácter más antiguo que los de Eleusis, que son lógicamente posteriores. Sería esta una confirmación del dato traído por Heródoto, según el cual los pelargos habrían habitado el Atica antes de dirigirse a la isla. La novedad del estudio de Kerenyi lo constituye su profundo análisis de las representaciones pictóricas de los vasos encontrados en el Kabirion de Tebas. Allí la diosa cigüeña encarna a la divinidad primordial femenina. Según el testimonio de Pausanias, Demeter se habría trasladado a una ciudad cuyos habitantes se llamaban Cabiros y en especial a la casa de Prometeo y de su hijo Aitnaios, y les dejó en don, algo, que Pausanias no nombra. Esto hace pensar que el culto secreto (Teletes) es un regalo de Demeter a los hombres cabíricos. Aitnaios es un nombre que transparenta a Hefaiostos. En efecto, en una ocasión los divinos Cabiros son llamados también Hefaistoi. Demeter en su relación con los Cabiros se llama Kabeiria o simplemente "la madre" y debe considerarse la fundadora de los misterios cabíricos.

Cuando por el ataque de los argivos la ciudad de los Cabiros fué abandonada el culto cesó de practicarse, siendo restaurado luego por Pelarge, hija de Potnias, y su marido Isthmiades, en otra localidad denominada Alexiarus. Cuando volvieron los viejos habitantes sobrevivientes el culto se reintegró a su primitivo hogar. Según indicación del oráculo de Dodona, Pelarge fué venerada y entre las prácticas de su culto se advierte la inmolación de un animal preñado. De nuevo aparece aquí la idea de una diosa como fundadora de los misterios. Esta divinidad se esconde bajo el nombre de Pelarge. Potniai era una ciudad de Beocia ligada al culto de Demeter, a la vez que Isthmiades, dios del istmo, alude a Poseidón, esposo de Demeter. Precisamente correspondía al culto de esta diosa la inmolación de un animal preñado.

Pelarge es el femenino de pelargos (cigüeña). Hace aquí Kerenyi una interesante referencia a la creencia popular, según la cual los niños son traídos por la cigüeña. Pelargo puede ser una versión dialectal por Pelasgo. En el mito de la búsqueda de Persefone, Demeter, además de visitar al rey de Eleusis, se habría dirigido a la morada de un particular al que habría dejado en don el culto secreto. Este particular se llamaba Pelasgo y habría fundado frente a la ciudad de Argos el templo de Demeter Pelargis. Pelargos podría ser una forma más reciente de Pelasgos, término que originariamente indicaría no hombres, sino pájaros.

¹⁶ KARL KERENYI, "I misteri dei Kabiri" en *Op. Cit.*, p. 158 y sig.

Anota la conexión que existe entre Eumolpo y el cisne, animal este último considerado típico de Tracia. Existen dos ilustraciones de los misterios: una la de las narraciones mitológicas y otra la de las narraciones-claves. En los vasos del Kabirion de Tebas, los iniciados eran representados como pigmeos, y junto a ellos están las grullas, potentes pájaros del cielo. Estaría indicado así el elemento masculino, débil, inerte y apegado a la tierra, que debía ser elevado por obra de una alada feminidad. Otra representación muestra a una esposa velada flanqueada por dos ramilletes (ramillete en griego se dice βάκχος).

Otra representación muestra un ramillete flanqueado por dos gallos (los gallos simbolizan el amanecer). La isla de Samotracia es la isla "matutina" o "del amanecer". También se le llama Leukania o isla de Electra. Kerényi llega a la conclusión de que abrir el camino hacia el génesis de la vida era misión de la mujer. Ella elevaba al guerrero propagador de la muerte a la función, dignidad y conciencia de originador de la vida. El arquetipo del hombre iniciando, los Cabiros, tenían igualmente algo de asesino, algo que expiar como todos los guerreros. La transformación de los hombres en verdaderas surgentes de vida al servicio del ser vivo más tierno, el hombre en germen y su reconducción a la más antigua y más simple forma de la humanidad¹⁷.

a) *En torno al origen de los misterios de Eleusis.* Son los de Eleusis, según el barón de Sainte-Croix, los misterios por excelencia. Según un dato de San Epifanio, su origen sería muy antiguo, alcanzaría al tiempo de Inaco (1970 a. C.). Serían así anteriores en cuatro siglos a la época en que Danao trajo de Egipto, según Heródoto, las ceremonias de Demeter (Ceres), que los griegos llamaron Tesmoforias. Las hijas de Danao habrían enseñado a las mujeres pelásgicas del Peloponeso y se habrían perdido con la invasión doria, si no se hubieran conservado en Arcadia. Contra la indicación de San Epifanio, piensa Sainte-Croix que el culto de Demeter (Ceres) no fué conocido antes de Danao (1511 a. C.) según la crónica de Paros, o 1584 a. C. según los cronólogos modernos. Según Heródoto, las Tesmoforias habrían precedido a Eleusis. Según esto el origen debiera colocarse en el reinado de Erecteo, que sucedió a Pandión I (1423 a. C.) y seiscientos treinta y dos años antes de la primera Olimpiada. Según Petan, en Eusebio, la fecha sería la del 1387 a. C., pero nuestro autor se atiene a la fecha (1397 a. C.) que da la crónica de Paros, ocurriendo, luego, según el dato a mediados del reinado de Erecteo.

La crónica mencionada establece cuatro épocas en la historia de Demeter (Ceres): 1) La llegada de la diosa y la siembra en el Atica de las primeras semillas, junto con el envío de Triptolemo para participar a otras regiones del mundo mediterráneo el descubrimiento. 2) La siembra que hace Triptolemo en el campo de Raria, cerca de Eleusis. 3) Aunque la crónica se encuentra mutilada deja entrever que la tercer etapa corresponde a la publicación de un poema sobre el rapto de Persefone (Proserpina) y las andanzas de su madre para buscarla. Según la restitución de la crónica hecha por Chandler, el autor y editor del poema habría sido Orfeo. 4) Esta etapa correspondería a la institución de los misterios y a la aparición de los poemas de Museo. En este momento se habría intercalado el nombre de Eumolpo como fundador de los misterios.

¹⁷ *Ibid.*, p. 173 y sig.

Luego de diversas consideraciones para confirmar la fecha de 1397 a. C., se refiere al dato proporcionado por Diodoro, según el cual Erecteo nació en Egipto, lugar desde el cual se habría dirigido al Atica, llevando los granos que sembrados corrigieron los males que la agricultura padecía en esa región. Este hecho le valió la corona y entonces habría instalado los misterios. Este relato se basa en la concepción de Euhemero, que lo habría inventado para explicar el origen del culto de Demeter (Ceres). Erecteo fué hijo de Pandión I, rey de Atenas, bajo cuyo reinado algunos ponen el origen de los misterios. Erecteo debió combatir con Eumolpo, jefe de los eleusinos, y para lograr la victoria debió sacrificar a su hija mayor a Persefone (Proserpina). Los habitantes de Eleusis se sometieron con la condición de que Eumolpo conservara el sacerdocio de las dos diosas. Según esta versión el origen de los misterios sería anterior al reinado de Erecteo, aunque según el autor de la obra que analizamos, la lucha pudo haberse producido hacia el fin del mismo. Dice que la atribución del hecho a Eumolpo pudo deberse a que fué Eumolpo, el primer sacerdote del culto que transmitiría tradicionalmente en su familia. En todo caso, le convence más esto que la otra teoría de la atribución a Orfeo, contemporáneo, en caso de haber existido, de los argonautas y posterior en consecuencia varias generaciones a los hechos mencionados.

b) *La investigación actual.* Es interesante observar que Víctor Magnien, en un trabajo actual dedicado a los misterios de Eleusis¹⁸, al nombrar a aquellos autores que propugnaron en la historia del problema la procedencia egipcia de los misterios, no menciona al barón de Sainte-Croix. Más extraño es esto, si se tiene en cuenta que su enumeración toma a los autores del siglo XVIII, algunos de los cuales, citados en su obra por nuestro autor. En su lista se mencionan: Voltaire, Meursius, Huet, Kaempfer, La Croze, Brucker, Barthelemy, Dupuis, Rohde, Foucart y Maas. La presencia en esta lista de un autor no especializado como Voltaire, y la omisión del nuestro, nos hace pensar que el trabajo que estamos considerando pudo haber escapado a la prolija y erudita investigación de Magnien¹⁹.

Al referirse al origen de los misterios, Magnien, que reproduce con profusión una cantidad de textos antiguos, no avanza más que una afirmación un tanto vaga y general: los misterios tendrían ya forma definitiva cuando los jonios dejaron a Grecia, por la presión de los dorios, para establecerse en Asia Menor. Serían, por otra parte, la forma nueva de una antigua religión²⁰.

Al ocuparse del mismo problema, Daniels²¹ cree que el origen de los misterios de Eleusis no puede determinarse, sino a través de una serie de consideraciones que se refieren a prácticas antiguas y modernas. De todas las teorías que pasa en revista, la más verdadera le parece aquélla que establece que los misterios se originaron en ritos agrícolas pre-griegos. Es esta la opinión de Lang enunciada en su trabajo "Homeric Hymns" de 1899 y de Goblet d'Alviella en su estudio "Eleusinia" de 1903. Esta idea ha hecho fortuna posteriormente como tendremos ocasión de ver. Según Daniels toda investigación tendiente a precisar el origen y procedencia de los misterios deberá tener en cuenta lo siguiente: 1) Búsquedas concernientes a la mitología de Demeter y su relación con Eleusis. 2) Búsquedas en torno al culto. 3) Estudios

¹⁸ VÍCTOR MAGNIEN, "Les mystères d'Éleusis". Payot. Paris, 1950.

¹⁹ *Ibid.*, p. 46, nota 6.

²⁰ *Ibid.*, p. 37 y 52.

²¹ GER. DANIELS, "Éleusis". Mnemosyne 4^o series. Vol. I fasc. II. 1948, p. 90 a 104.

comparativos en pueblos que todavía hoy están aislados del contacto con nuestra cultura. Esta posición implica desde ya la creencia en el origen mediterráneo de los cultos de misterios.

Arriba Daniels a las siguientes conclusiones: 1) La mitología del personaje central tiene como motivo la fecundidad. 2) El culto se vincula con ritos que se relacionan con la fecundidad. 3) Existe semejanza entre esos ritos y los que practican los primitivos actuales. De este modo los misterios de Eleusis se habrían originado en ritos mágicos agrícolas de épocas muy alejadas en el tiempo. La determinación precisa del origen es imposible de fijar hoy. Cree más en una coincidencia con los ritos cretenses que en una dependencia directa respecto de los mismos. Esos cultos serían el resto religioso de la raza mediterránea preindoeuropea, raza que según Fr. Kern habría estado influenciada por la cultura matriarcal del Tauro. El culto antes público se habría tornado secreto en los alrededores del 2000 a. C. por la presión de los grupos indoeuropeos que penetraron en Grecia. Este hecho pudo haberse producido también entre el 1600 y el 1500 a. C., época en que los conquistadores se hicieron agricultores. Estas observaciones, como vemos, coinciden parcialmente con los datos que en su época alcanzó a precisar el barón Sainte-Croix.

La coincidencia que encontramos entre Sainte-Croix y un autor tan contemporáneo como Foucart²², se debe al hecho fundamental de que ambos autores se atienen al testimonio de Heródoto que, como sabemos, hace provenir de Egipto, por vía cretense, el culto de los misterios eleusinos. Foucart concedió demasiada importancia a la presencia en Eleusis de objetos egipcios. Su tesis es rechazada por la mayor parte de los autores contemporáneos que insisten en el hecho de que la presencia de esos objetos se debe a relaciones comerciales y no a dependencia cultural. Lo que sí puede afirmarse, y es ésta otra cuestión, es que Isis y Demeter son personificaciones locales de la gran diosa madre del fondo religioso mediterráneo prehelénico²³.

O. Briem²⁴ considera que no debe descuidarse en los cultos eleusinos todo aquello que se relaciona con los ritos agrícolas. Todavía en poblaciones actuales de Europa (Dinamarca, Holstein) se acostumbra a vestir de mujer a la última gavilla a la que se llama "madre de las cosechas". Esto por que hay que asegurarse la presencia del espíritu que fecunda la tierra en la próxima cosecha. Este espíritu se llama a veces "la madre" y otras "la viuda" o "la vieja". Otra práctica interesante es la de los ayunos y purificaciones que nos recuerdan a los de Eleusis. Estas prácticas tienen por objeto asegurarse contra la acción de demonios perversos que podrían dañar los cultivos antes que "la niña de las cosechas", retorne de las regiones infernales. Como vemos, hay en esto último una referencia al rapto y vuelta posterior de Persefone desde la región del Hades²⁵.

Briem cree por todo esto que el origen de los misterios debe buscarse en el fondo prehelénico y ve una evidente relación con el personaje central del culto creto-micénico, la diosa madre. Hace notar también el papel predominante de la mujer en el culto minoico y en Eleusis. El origen ethnico de estos cultos es evidente y la serpiente, su símbolo que aparece en las represen-

²² FOUCART, "Les mystères d'Éleusis". Paris, 1914.

²³ JEAN PRZILUSKY, "La deesse mère". Payot. Paris, 1950.

²⁴ O. E. BRIEM, "Les sociétés secrètes de mystères". Traduit du suedois par E. Guerre. Payot. Paris, 1941, p. 230.

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

taciones cretenses, se observa también entrelazada en las ruedas del carro de Triptolemo en Eleusis ²⁶.

Entre los autores de la antigüedad es Diodoro el que apunta el origen cretense de los misterios eleusinos. Siguiendo esta idea, autores contemporáneos han creído observar la presencia de restos arqueológicos micénicos en la base del santuario eleusino. Esta idea ha sido combatida por Noack, quien afirma no haber encontrado en el curso de sus excavaciones una construcción dedicada al culto que fuese continuación del santuario micénico ²⁷.

Schuhl ²⁸ nos trae una observación interesante. Luego de pasar revista a las diversas posiciones hace notar que es posible una dependencia de los misterios eleusinos respecto del culto minoico, pero todo eso mezclado con otros elementos de proveniencia posterior. Por ejemplo, el elemento fálico desconocido por los minoicos es muy frecuente en las mitologías indoeuropeas ²⁹.

Karl Kerényi ³⁰ preocupado siempre por el fondo psicológico de las representaciones culturales, explica el origen y el sentido de los misterios como elevación espiritual del hombre. En el período anterior a la presencia del mito de Demeter, se nos muestra a la Tierra, diosa madre de la primera fase de la humanidad, como la que da origen a una vida animalesca, imperfecta y privada de todo elemento sagrado. Corresponde a esta etapa el tema de Baubo. El segundo período corresponde a la entrada en escena de Demeter, diosa madre de los misterios, que trae el perfeccionamiento y la consagración de la vida por medio de los ἡμέρα τροφή, comida digna de los hombres: el trigo que está esencialmente vinculado con el secreto de sus misterios. Esta explicación vincularía al mito de Eleusis con el de los misterios de Samotracia, en los cuales, según la interpretación de Kerényi, los cabiros representan, precisamente, los hombres primitivos elevados por la iniciación en los misterios. Esta idea se corresponde con la que sostienen en la actualidad algunas poblaciones primitivas entre los australianos, según la cual los no iniciados serían hombres incompletos. Esta manera de ver el problema que no es exclusivamente griega, considera que el hombre primitivo para alcanzar su forma perfecta de humanidad necesita de un segundo nacimiento o creación. El papel desempeñado por los misterios sería entonces el de elevar al hombre de su animalesca condición primitiva a su forma madura de ser espiritual.

Carolina Lanzani ³¹, sostiene, frente a las diversas opiniones enunciadas, el origen helénico de los misterios eleusinos. Insiste para esto en la preminencia de la religión diosiniaca en el culto de Eleusis. Como se sabe que el complejo mítico-cultural de este dios proviene de las regiones septentrionales de Grecia cree que las celebraciones y el contenido espiritual de los misterios es inseparable de la historia de la religión de Dioniso. Dioniso como divinidad solar habría pasado por diversas caracterizaciones ³².

²⁶ *Ibid.*, p. 235.

²⁷ NOACK, "Eleusis". Berlín-Leipzig, 1927.

²⁸ PIERRE-MAXIME SCHUHL, "Essais sur la formation de la pensée grecque". Presses universitaires de France. Deuxième édition, 1949, p. 212-213.

²⁹ *Ibid.*, p. 216 y sig.

³⁰ KARL KERENYI, "L'uomo dei primordi e i misteri", en *Miti e Misteri*. Cit. p. 402.

³¹ CAROLINA LANZANI, "Religione Dionisiaca". Fratelli Bocca, editori. Torino, 1923.

³² *Ibid.*, p. 100. Véase cómo explica la realización progresiva de Dioniso como divinidad solar:

1º Elemento.

Sole in cielo:

Siguiendo este pensamiento el origen de los misterios sería inseparable de la historia de Dioniso, desde sus orígenes tracios hasta su llegada al Atica³³.

a) *Acerca de la doctrina enseñada en Eleusis.* Según la exposición del barón de Sainte-Croix, y según lo que sabemos hoy, todos los autores de la antigüedad coincidieron en afirmar la prohibición de revelar el contenido de lo enseñado en Eleusis. Luego de insistir en el testimonio de Heródoto acerca del origen egipcio de los misterios, dice que uno de los objetos de la doctrina mística era la celebración de la cultura introducida por la práctica del cultivo. Anota además que los misterios ofrecían la posibilidad de ser felices en este mundo y de salvarse en el otro. Los colonos agricultores parecieron querer perpetuar el recuerdo de los servicios prestados por la agricultura. Trae una cita de Proclo, según la cual los misterios con sus ceremonias y enseñanzas expresaban la esencia del cambio acontecido en la civilización por la presencia de la agricultura. Cita luego la opinión de Warburton, según el cual los misterios habrían tenido por objeto: 1) Recordar a los hombres el comienzo y el progreso sucesivo, motivado por la civilización. 2) Esbozar una doctrina acerca de la vida futura con su secuela de premios o castigos, según el caso. 3) Habrían tenido como objetivo final el mostrar la unidad de Dios y la vanidad del politeísmo. Esto último, según nuestro autor, es discutible, por que de ser así el orden politeísta imperante se hubiera visto arruinado y toda la estructura social habría peligrado. Piensa que esta última idea es tardía y se debió al influjo ejercido por los estoicos cuando consiguieron que sus ideas fuesen adoptadas por los ministros del culto eleusino.

b) *La investigación actual.* En el estudio que ya tuvimos ocasión de considerar, Daniels³⁴ anota que los documentos griegos posteriores al siglo VIII (Himno a Demeter y Píndaro), coinciden en señalar que los iniciados en Eleusis creen asegurarse con ello la salvación en el más allá. No obstante, aclara, esa fe en la salvación del alma no es capaz de explicar por sí sola el origen y sentido de los misterios, ya que dejan sin explicación cierto número de ceremonias que se emparentaban con la mitología de una época anterior que tiende a aclarar un culto cuyo origen ya no se conoce. Ejemplo de esto son las relaciones entre Hades y Persefone, que nacieron en el siglo VIII y no antes. Esta construcción obra de un poeta posterior no logra encubrir el origen muy anterior del culto celebrado en Eleusis.

Ya en 1829 Lobeck afirmaba, contra Creuzer y Warburton, que no exis-

Dionysos,
Zeus solare,
Helios-Apollon.

2º Elemento.

Sole in terra:

Verbo o Logos { Differentiabile (1ª fase)
Differentiatio (2ª fase)
nelle creature viventi:

Dionisos-Zagreus,
Dionisos-Iacchos,
Dionisos-Eubuleus.

3º Elemento.

Sole uomo:

L'eroe:

Eroe dionisiaco Eleusino, (Triptolemo).

Eroe dionisiaco universale, (Orfeo).

³³ *Ibid.*, p. 50 y sig.

³⁴ GER. DANIELS, *Op. Cit.*, p. 90 y sig.

tía una “doctrina sacerdotal prehistórica” ni una “sabiduría eleusina”, ni tampoco una “enseñanza dogmática”. Esta afirmación coincide con el resultado de las investigaciones actuales, que niegan la presencia de escuelas sacerdotales destinadas a enseñar la moralidad. Ya E. Rohde había silenciado a los partidarios de la tesis naturalista, según la cual Demeter representaba a la tierra y Persefone a la semilla y para los cuales el rapto de esta última sería una representación alegórica de la idea moral, según la cual, como el grano, debe morir en el suelo para poder germinar, así el cuerpo debe perecer para dar nueva vida al alma. Respecto de la doctrina enseñada en Eleusis, Rohde³⁵, observa que de Eleusis no se salía creyendo que el alma separada del cuerpo viviría, sino como viviría. Esto porque la creencia en la inmortalidad del alma excede en mucho al marco restringido de los misterios eleusinos. Por eso cree que siguen camino errado aquellos que piensan en lo primero. Refuta Daniels la explicación que da Wilamowitz, según la cual la realización de la fiesta nocturna se debía al hecho de ser una celebración reservada a las mujeres en los primeros tiempos. Cree más bien que la fiesta nocturna se debe al retroceso de los primitivos habitantes que practicaban el culto cthónico, ante el avance de los invasores que traían sus dioses uránicos.

Magnien, en su obra reciente, insiste en la explicación naturalista, que ya vimos fué refutada por Rohde³⁶.

Busca luego el mismo autor una explicación vinculada con las doctrinas platónicas y neoplatónicas. Según esto la unión del alma y del cuerpo ha producido en la primera el desorden y la ha sumergido en las tinieblas. Para que el alma alcance su estado primero de luz y de orden es necesario purificarla de las consecuencias de esa unión nefasta. Como la luz física simboliza la luz intelectual y moral, cree que el uso de antorchas en las celebraciones eleusinas tenía por objeto sugerir esa semejanza. De acuerdo con esto los misterios, con sus ceremonias y purificaciones habrían tenido por objeto dar al alma humana la pureza primitiva que había perdido al unirse con el cuerpo³⁷.

Ya tuvimos ocasión de ver cómo, en Kerényi, el sentido de los misterios era el logro de la perfección moral y espiritual de la naturaleza humana que originariamente se habría encontrado en estado semisalvaje.

Foucart, siempre con su teoría de la procedencia egipcia de los misterios, en lo que no avanza nada respecto del autor del trabajo que estamos considerando, busca vincular el culto de Demeter con el de Isis. Observa que las dos diosas son favorables a los hombres ayudándoles en esta vida, enseñándoles el cultivo del trigo, instituyendo el matrimonio, proporcionando los ritos de iniciación y proponiendo en general un destino mejor en el más allá. Por todo eso, cree más lógica la asimilación de la diosa de Eleusis con la egipcia, que con la Cibele de Asia Menor. Mientras Demeter es diosa de las labores pacíficas y de los animales domésticos, Cibele lo es más bien de la naturaleza salvaje y de los animales feroces³⁸.

a) *Acerca de las divinidades de Eleusis.* 1) Demeter (Ceres). Hace el barón de Sainte-Croix la historia del rapto de Persefone (Proserpina).

³⁵ ERWIN ROHDE, “Psique”, traducción de Wenceslao Roces. *Fondo de cultura económica*. México-Buenos Aires, 1948, p. 133 y 134.

³⁶ VÍCTOR MAGNIEN, *Op. Cit.*, p. 122 y sig.

³⁷ *Ibíd.*, p. 127.

³⁸ JEAN PRZILUSKY, *Op. Cit.*, cap. III, p. 105. Ha mostrado cómo la diosa madre domina a la vez el ámbito salvaje y doméstico, señora de lo agreste y de los cultivos.

Cree que este mito es de origen egipcio y lo compara con el rapto de Isis por la Tierra. Dice que los griegos conocieron ese relato por Danao; más o menos en los alrededores del 1511 a. C. se transmitió a la isla de Rodas, lugar desde el cual pasó al Atica un siglo después, según la cronología que proporciona el mármol de Paros. Dice que Heródoto y Diodoro afirman la identidad de Demeter (Ceres) e Isis. En Egipto, Isis, lleva el sobrenombre de "Mouth" y en copto "Mautho", que significa madre de mundo. En griego Demeter significa tierra madre en lo que coincidiría su significación con Isis siempre de acuerdo con la doctrina de los misterios. Trae también el relato de Apolodoro sobre las aventuras de Demeter (Ceres), y luego las referencias apuntadas por el Himno homérico a la diosa.

Analiza después las referencias de Higino y Pausanias, junto con los datos de Plutarco y autores cristianos como Clemente de Alejandría, Arnobio y Lactancio. Narra el mito egipcio de las relaciones de Isis y Osiris para que se vea como reproducen el tema de las aventuras de Demeter (Ceres) y Persefone (Proserpina). Demeter (Ceres) había enseñado a los hombres no sólo a sembrar sino también a recoger las espigas y a extraer el grano mediante la acción de toros que las pisaban. Afirma que el progreso de la agricultura llevó a la concreción de una divinidad cthónica y a la formulación de las primeras leyes, de ahí que Demeter (Ceres) apareciese a la vez como Tesmóforo y Tesmothete. Los símbolos representativos de Demeter (Ceres) se remiten a la agricultura y siendo distintas en un principio, dice nuestro autor, llega Demeter (Ceres) a coincidir con la Tierra.

2) Persefone (Proserpina) y Hécate. En la celebración de los misterios el segundo lugar correspondía a Persefone (Proserpina), llamada también Koré. Como resultado del pacto entre Demeter (Ceres) y Zeus, la primera obtiene que su hija esté seis meses con ella y seis meses en la región del Hades. No obstante, aclara que otros autores, formulan otra periodización: Un tercio con la madre, un tercio en la región del Hades, y un tercio en el Olimpo. A propósito de esto, los sacerdotes egipcios acusaban a los griegos de haber alterado sus dogmas. Establece luego el autor una asimilación de divinidades:

Persefone (Proserpina) = Luna = Isis.

Persefone (Proserpina) raptada por Hades (Plutón) = Osiris.

Persefone (Proserpina) = Hécate = Anubis.

Hades (Plutón) como raptor de Persefone (Proserpina) = Tiphon.

Hades (Plutón) como dios de los infiernos = Serapis.

Compara el viaje de Isis a Fenicia con la llegada de Demeter (Ceres) al Ática. Da luego otra equivalencia de divinidades:

Osiris = hermano de Isis = hermano de Tiphon.

Demeter (Ceres) = hermana de Zeus (Júpiter) = hermana de Hades (Plutón).

Baubo = Tiphon.

Aclara que los sacerdotes de Egipto miraban a Osiris como la representación del esperma, y su inhumación simbolizaba la semilla escondida en el seno de la tierra. Buscando los valores equivalentes de lo griego con lo egipcio, Persefone (Proserpina) era igual a la semilla del trigo y simbolizaba, según los neoplatónicos, a todos los gérmenes existentes. La tierra recibe en su seno los gérmenes representados por Persefone (Proserpina), por eso esta diosa tenía carácter cthónico y, en consecuencia, infernal, y su feudo era el reino de las sombras. De ahí que se usase la expresión descender a los infier-

nos para indicar las ceremonias efectuadas en su honor. Es ella quien distribuye honores y castigos.

Homero no menciona a Hécate, pero sí Hesíodo. Nuestro autor vincula a Hécate con Athor, que en Egipto representaba la noche, y también con Anubis, ya que en ocasiones se la representaba con cabeza de perro. La expresión Hermaanubis, quería significar el doble carácter de este dios, a la vez celeste e infernal. En los cultos públicos los griegos separaron a Hécate de Persefone (Proserpina) y le buscaron diversas genealogías. La antigua Hécate era representada con un solo cuerpo y un solo rostro, pero Alcámenes la hizo, a mediados del siglo V con tres cabezas y tres caras. También se le representaba con seis manos, en las cuales tenían diversos objetos y con serpientes en la cabeza. A sus pies tenía un perro, animal que se le consagraba. Era tradición que aparecía en la tierra si se la invocaba. Presidía los encantamientos y se creía que le agradaba ser invocada bajo los nombres de toro, perro y leona. En Hesíodo aparecía como divinidad buena encargada por Zeus (Júpiter) de conservar la vida a los recién nacidos y de velar por su alimentación.

3) Iaco y Triptolemo. El joven Iaco era en general representado mamando y, según Bochard, su nombre en fenicio significa "niño que mama". Freret, que siguió a gramáticos griegos, opinaba que su nombre significaba grito del verbo ἰακεῖν, elevar la voz. Es tradición que los iniciados gritaban ¡Iaco!, ¡oh Iaco! El barón de Sainte-Croix aclara que, según su opinión, Iaco, hijo de Zeus (Júpiter) y Persefone (Proserpina) no tiene nada que ver con Dioniso, hijo de Zeus (Júpiter) y Semele. Dice que el culto de este último es más reciente que el de el otro. Dice que todos los autores clásicos distinguían a los dos dioses y que Iaco era representado mamando en el seno de Demeter (Ceres). Iaco era divinidad eleusina, mientras que Dioniso era tebano.

Según la crónica de Paros, Triptolemo vivió en el reinado de Erecteo.

b) *La investigación actual.* Kerenyi³⁹ al considerar el mito de Demeter dice que existen, en los diversos autores, tres concepciones distintas respecto al significado de la diosa. 1) Algunos la identifican con la tierra. 2) Otros con el trigo. 3) Hay quienes piensan que es una potencia subterránea. Este autor aclara que la diosa no muestra como debe tratarse el trigo, sino que lo que enseña, cuando la tierra árida fructificó de nuevo, son los misterios de Eleusis, que proporcionaban la felicidad a los que se hacían iniciar en ellos. Dice luego que para el autor del Himno a Demeter, evidentemente el trigo era un don de la diosa, pero lo que ella daba a los hombres era algo que podía ser mencionado, permaneciendo no obstante indecible (ἄρρητον). Sin esta alusión dice el Himno sería inconcebible. La esfera de Demeter estaba integrada por tres elementos: era diosa-madre, diosa del trigo y diosa de un conocimiento intuitivo.

El procedimiento a que la diosa somete a Demofón, es el que sugiere el vivir en la muerte, o sea la inmortalidad. Trata al niño como si éste fuera grano que ha de convertirse, por acción del fuego, en pan. Cree Kerenyi en el valor simbólico del trigo en la religión eleusina. Observa luego la relación entre el trigo y el sacrificio de los puercos, en la fiesta de las Tesmoforias. Epicarmo llama en un fragmento de sus poesías al puerco δέλφαξ lo que significa animal-útero. El trigo y el puerco están en relación, porque los ani-

³⁹ KARL KERENYI, "Kore", en *Prolegomina*, cit. p. 160 y sig.

males sacrificados servían de abono a la tierra. El cereal y los animales sepultados en la tierra para pudrirse sugerían un advenimiento mitológico. Cree que la estada de Persefone, repartida en tercios, entre su madre, la región del Hades, y el Olimpo, no corresponde a una idea naturalista del cultivo del trigo, sino a una concepción mitológica que recuerda el momento cuando Demeter, como Hécate, era señora de las tres partes del mundo.

El número tres dominaba los cultos cthónicos de la antigüedad. Al tratar de Persefone la distingue de las otras Kore, como Atenea y Artemisa. En Persefone, dice Kerenyi se dan las dos máximas alternativas femeninas, la relación con la madre en cuanto niña y la relación con el hombre en cuanto mujer. La niña junto a la madre expresa la vida, la niña junto al hombre simboliza la muerte. Sería ésta una alegoría del destino de la mujer y el límite del Hades señala, según este autor, la división entre ambos destinos, el de la niña y el de la prometida. El raptor es a la vez hombre y prometido. Pasado el límite del Hades, la niña es ya esposa y entra en el reino de la muerte. Más concretamente pone luego de relieve los aspectos gorgónicos de esta diosa cual señora del Hades. Estos aspectos en ella, como en Atenea y Artemis, quedan en el fondo de su historia y constituyen el lado nocturno de otros aspectos más risueños.

Respecto de Hécate, dice que en la historia del rapto de Persefone aparece otra diosa que, junto con el sol, observa la acción de Hades. Esta diosa asimilada a la luna participa a la vez de los caracteres de Demeter y Persefone.

Analiza luego la representación triforme de la diosa colocada en el cruce de tres caminos. Este polimorfismo, según Kerenyi, simbolizaba la potencia infernal y un mundo caótico que estaba más allá del orden instaurado por Zeus. Sugiere también una tripartición del mundo como la anotada más arriba respecto de las moradas de Persefone.

Carolina Lanzani⁴⁰ al referirse a Iaco, dice que este dios no es otro que Dioniso, en su hipóstasis humana, no sólo diferenciado en la vida sino también en la humanidad. Es interesante comprobar que esta autora identifica al Zagreus órfico con el Iaco eleusino⁴¹.

Rohde⁴² en su conocida obra sostiene que Iaco, hijo de Zeus cthónico y de Persefone, dios subterráneo, en nada tiene que ver con Dionisio, tal cual por lo menos lo concebía el culto ático, aunque a menudo es confundido con él.

Víctor Magnien⁴³, al ocuparse de las divinidades eleusinas, se atiene en general a los datos tradicionales con gran acopio de textos. Así dice de Persefone que es la potencia que otorga la nueva vida de la iniciación, la que del grano sembrado en la tierra hace nacer una planta nueva, la que hace descender sobre la tierra un alma destinada a formar y animar un cuerpo, la que hace morir a los hombres y reina sobre los muertos, y finalmente la que conduce las almas a lo alto para darles una nueva vida.

a) *Acerca de Baco y el Orfismo.* Comienza nuestro autor señalando las semejanzas que existen entre la historia de Dionisio (Baco) y las aventuras de Osiris, para llegar a la conclusión que no puede dudarse del origen egipcio del culto del Dionisio tebano. Dice luego que los partidarios del sistema de Euhemero hacen al propio dios fundador de sus misterios y su culto. Piensa

⁴⁰ CAROLINA LANZANI, *Op. Cit.*, p. 51.

⁴¹ *Ibid.*, p. 101, nota 1.

⁴² ERWIN ROHDE, *Op. Cit.*, p. 131.

⁴³ VÍCTOR MAGNIEN, *Op. Cit.*, p. 69 y sig.

que esa explicación fué inventada para privar a los egipcios de la gloria de haber civilizado a Grecia y haberle transmitido sus ceremonias misteriosas. Anota que, según el relato de Heródoto, habría sido por intermedio de Melampo que Grecia recibió los misterios de Osiris o Dioniso. La introducción de este culto habría sido resistida, y el jefe de la resistencia, que cayó en la lucha, fué Penteo, cuya historia recogió Eurípides en su tragedia "Las Bacantes".

Define luego el culto órfico, diciendo que era el que se rendía a Dioniso (Baco), sin autorización legal, por una especie de asociación filosófica casi monástica. Los miembros de esa asociación que pretendían ser depositarios de la vieja doctrina de Orfeo, querían volver a la primitiva fuente de la doctrina egipcia. Profesaban una vida conforme con la que llevaron los primeros hombres civilizados, luego que el género humano salió de la barbarie. Siempre, según el pensamiento de nuestro autor, los órficos habían adoptado muchas costumbres de los sacerdotes egipcios junto con las prácticas y la doctrina del culto de Dioniso (Baco), al que asimilaban a Osiris.

Aunque brevemente pone de relieve las relaciones existentes en Delfos, entre Dioniso (Baco) y Apolo. Se refiere luego a las creencias que profesaban respecto de la vida en el más allá y de las ventajas proporcionadas por la iniciación. Al considerar el mecanismo de las ceremonias encuentran, según el testimonio de Estrabón, que se asemejan a algunas celebradas en honor de la Madre de los dioses. Dice entonces que eso prueba que esas ceremonias vinieron desde Asia Menor, por Tracia, hasta extenderse por toda Grecia. Expone luego la cosmogonía del orfismo, según la cual Dioniso (Baco), bajo el nombre de Phanes, habría sido el primero y más grande de los dioses.

El reino de Zeus (Júpiter) debía cesar un día y entonces en su lugar reinaría el nuevo Dioniso. Se refiere luego a la teoría de los seis reinos celestes: 1) Phanes; 2) La Noche; 3) El Cielo; 4) Cronos (Saturno) 5) Zeus (Júpiter); 6) Dioniso (Baco). Cita la explicación de su amigo Freret, según la cual Phanes, bajo el nombre de Dioniso (Baco), recuperaría el imperio del mundo, siendo el último soberano como antes había sido el primero. Al referirse a los Himnos órficos duda de su autenticidad. Expone luego las principales características de la presencia del culto fálico y lo compara con el culto del Lingam en la India. Respecto de este culto se expresa despectivamente diciendo que supone, en quienes lo adoptan, una grosería salvaje o una depravación de costumbres más lamentable todavía.

Respecto de las fiestas dionisiacas insiste en su vinculación con las prácticas egipcias, en especial con las ceremonias que se celebraban en honor de Saïs. Se confirma más en su opinión por el testimonio de Heródoto, según el cual Melampo habría transportado esas prácticas culturales de Egipto a Grecia. Hace luego la distinción entre las pequeñas y las grandes dionisiacas, y se refiere a sus principales características. Al considerar el papel desempeñado por el "hieroceryx" en las ceremonias de este culto, afirma que, dado el silencio de los autores antiguos, le resulta imposible determinar si es este el mismo funcionario que actúa en el culto eleusino. Al considerar el tema de las bodas de Dioniso (Baco), dice que esa ceremonia no es bien conocida, debiendo sobreentenderse según los datos disponibles en su tiempo. Según la explicación que da, la ceremonia consistiría en la elección de una esposa para Dioniso (Baco) y dice que ésta se elegiría de entre las sacerdotisas afectadas a su culto. Agrega luego que el reparto de viandas que se hacía a los iniciados por medio del hierofante, recordaba con sentido de conmemoración

el mito de Dioniso (Baco), despedazado por los titanes. En recuerdo de esto, los trozos se comían crudos y a esta operación se le llamaba homofagia. Estas ceremonias estaban destinadas a la purificación espiritual de los iniciados, y los medios que se utilizaban para lograr ese fin se emparentaban con los efectuados en Eleusis. Así eran las representaciones destinadas a preparar los espíritus para la credulidad. Esas representaciones giraban en torno al tema de la muerte de Dioniso (Baco), por obra de los titanes. Esa matanza, según opinión del barón de Sainte-Croix, era una alegoría de las revoluciones físicas sufridas por el mundo o quizás un recuerdo de las persecuciones sufridas por los fundadores del culto. Cierra la cuestión diciendo que, no obstante sus propósitos, este culto degeneró a menudo en fiestas y prácticas licenciosas. De ahí se explica el temor que Eurípides pone en boca de Penteo, acerca de los desórdenes que podían producir esas fiestas nocturnas. Cuando estas prácticas se introdujeron en Italia, la reacción contra sus excesos se manifestó en el conocido *senatus-consulto* del año 186 a. C.

b) *La investigación actual*. Kerenyi⁴⁴ pone de relieve las vinculaciones existentes entre Dioniso y el agua, según se observa en la epifanía del "Himno Homérico" a este dios. Como sucedía con Hermes, es identificado con el falo, símbolo que se llevaba en las procesiones efectuadas en su honor. Era de naturaleza andrógina y como niño simbolizaba lo indeterminado.

Gernet⁴⁵ hace la historia del dios y de la introducción de su culto. Se pronuncia por el origen traco-frigio de esta divinidad. Piensa que más que una conquista de Grecia por Dioniso, estamos frente a un viejo culto que revive. No duda de los orígenes egeos del dios y dice que hay probabilidades que procediese de Creta. Su culto no sería, según se piensa, extranjero, sino una vuelta de creencias anteriores adormecidas.

Lagrange⁴⁶ distingue entre el Zagreus cretense y el Dioniso posterior. Este último sería extraño a Grecia y habría llegado a ella como conquistador. Distingue luego entre Zagreus dios infernal y Dioniso dios de la vida. El primero, dios cretense, sufre, según este autor, el influjo del mito de Osiris y llegado a Grecia se encuentra con Dioniso. Según su opinión, la fusión completa de las dos divinidades se habría producido en Atenas. Respecto del orfismo hace un estudio completísimo y analiza las diversas teogonías: la de Apolonio, Eudemo, Gerónimo, Helánico y la de los Rapsodas. Respecto de esto último es interesante también el estudio de Rodolfo Mondolfo^{46 b}.

Rohde⁴⁷ acepta la extranjería de Dioniso y su posterior helenización. Señala el origen tracio del orfismo y considera que las relaciones de Apolo y Dioniso en Delfos fueron obra de Melampo.

H. Jeanmaire⁴⁸ piensa que el joven representado en el conocido fresco de Cnosos sería una personificación prehistórica de Dioniso. Piensa que este dios aparece emparentado con la diosa madre de Anatolia y pertenecería

⁴⁴ KARL KERENYI, "Il Fanciullo divino", en *Prolegomina*, cit. p. 102 y sig.

⁴⁵ LUIS GERNET y A. BOULANGER, "El genio griego en la religión", trad. de Vicente Clavel. *Cervantes*. Barcelona, 1937, p. 105 y sig.

⁴⁶ M. J. LAGRANGE, O. P., "Introduction à l'Étude du Nouveau Testament". Quatrième Partie. *Critique Historique, I. Les mystères: L'Orphisme*. Deuxième Édition. Librairie Lecoq. Paris, 1937, p. 47 y sig.

^{46 b} RODOLFO MONDOLFO, "In torno al contenuto dell'Antica Teogonia Orfica". *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*. Nuova Serie. Anno IX, fasc. 40. Dic. 1931, p. 433 a 461.

⁴⁷ ERWIN ROHDE, *Op. Cit.*, p. 159.

⁴⁸ H. JEANMAIRE, "Dionysos. *Histoire du culte de Bacchus*". Payot. Paris, 1951, p. 19 y sig. y 78 y sig.

al círculo de las divinidades de zona, que conservaron caracteres arcaicos y desbordaron luego el medio local. Cree que su leyenda terminó de constituirse en Grecia, donde entró en el marco de ceremonias que eran muy anteriores a él. Carolina Lanzani⁴⁹ cree que Dioniso precedió en Delfos a Apolo, llevando a ese lugar el trípode y la mántica solar. Esta afirmación concuerda con lo opinado por Borgeaud⁵⁰, según lo cual los fundadores del oráculo de Delfos serían sacerdotes-advinos pertenecientes al complejo cultural traco-ilirio. De ahí que este autor piense que el legendario Melampo habría sido el conciliador en Delfos de Apolo con Dioniso.

IV

Al referirnos a la primera edición de la obra del barón de Sainte-Croix, anotamos que el encargado de efectuarla había sido su amigo y colega en las disciplinas antiguas, D'Ansse de Villoison. Tuvimos también ocasión de ver cómo había cumplido el encargo de nuestro autor. Siguiendo el erudito estudio de Charles Joret⁵¹, daremos algunas noticias sobre las relaciones entre los dos helenistas, porque éstas contribuyen a iluminar una faceta importante de la actividad cultural en el último tercio del siglo XVIII.

En 1774, el barón de Sainte-Croix deseó dedicar su trabajo sobre los historiadores de Alejandro al rey de Prusia. El encargado de enviar el ejemplar fué Villoison que, en carta a Federico, se expresaba de la siguiente manera: "M. le baron de Sainte-Croix, sçavant aussi distingué par sa haute naissance que par sa vaste et profonde erudition et par sa saine critique, m'a prié d'avoir l'honneur de vous faire agréer un exemplaire de son examen critique des Historiens d'Alexandre. Le moindre mérite de cet ouvrage est d'avoir remporté le prix à l'Academie des Inscriptions, il y a quelques années. L'auteur l'a depuis considérablement augmenté et allongé. J'ai cru, Sire, que je pouvois prendre la liberté de vous adresser cet ouvrage, sçachant que vous aviez un droit réel sur tout ce qui regarde Alexandre. J'ai déjà eu l'honneur d'écrire a Votre Majesté que ce héros ne pouvoit être jugé que par ses pareils. Cet examen critique des Historiens d'Alexandre, fait par la main d'un des plus habiles hommes de la France, un erudit depouillé de tous les préjugés, montre a toute l'Europe combien les modernes ont eu dans ce point de supériorité sur les anciens et la distance prodigieuse que la nature a mise entre le héros de la Macedoine et celui de la Pruse, qui est tout à la fois l'Homère, le Platon et l'Alexandre de ses sujets, et qui a reculé les bornes de l'esprit humain, comme celles de son empire⁵³."

La amistad entre los dos hombres estuvo sometida a prueba cuando Villoison ejecutó en forma arbitraria las instrucciones recibidas por su amigo. Joret nos informa que Villoison encaró el cometido con absoluta prescindencia de los intereses científicos de su amigo. La edición de la obra le sirvió para exponer sus propias ideas, muchas veces en contradicción con las del autor, para atacar a sus enemigos y servirse de ella en general como vehículo de su

⁴⁹ CAROLINA LANZANI, *Op. Cit.*, p. 38.

⁵⁰ WILLY BORGEAUD, "Le Deluge, Delphes, et les Anthesteries". *Museum Helveticum*. Vol. 4, fasc. 4, 1947, p. 205 a 250.

⁵¹ CHARLES JORET, "D'Ansse de Villoison et l'Hellenisme en France, pendant le Dernier Tiers du XVIIIe. siècle". Librairie Honoré Champion, éditeur. Paris, 1910.

⁵² *Ibid.*, p. 113.

⁵³ *Ibid.*, p. 269.

propio pensamiento. Completó su obra con la inserción de la disertación latina de que hablamos más arriba ⁵⁴. Al enterarse de todo eso, el barón de Sainte-Croix dirigió una carta de protesta al "Journal des Savants", en la que hacía notar el procedimiento seguido por Villoison en la edición de la obra. El autor, que en esos momentos tenía noticias de que se proyectaba una edición alemana de su trabajo, quería dejar aclarado el punto para que la traducción que se haría fuera de Francia, no se viese influida por lo que él consideraba con razón una desvirtuación de su pensamiento ⁵⁵.

Los hechos acaecidos no perturbaron finalmente la amistad entre los dos helenistas, porque el espíritu noble del barón de Sainte-Croix superó el incidente. Las relaciones entre los dos prosiguen como puede observarse por la numerosa correspondencia cruzada entre ellos, según las menciones frecuentes que nos trae Charles Joret.

Puede observarse esto en detalle cuando se produce lo que podríamos llamar con palabras del barón "La paradoja sobre Homero". Este es el título de un artículo que Sainte-Croix envía al "Magasin Encyclopedique", refutando el conocido *Prolegomena ad Homerum*, de Wolf, obra de la que tenía noticias por un trabajo de Caillard, aparecido en la misma publicación. En ese trabajo nuestro autor refuta la teoría de Wolf. Esa teoría reposaba en la creencia que los griegos ignoraban la escritura en los tiempos homéricos. Sainte-Croix se esforzó por destruir los argumentos del sabio alemán, sosteniendo que no había tal ignorancia. Es interesante comprobar que este punto de vista fué confirmado por las investigaciones posteriores. Con motivo de esta refutación, Villoison le escribe felicitándolo por su empeño y diciéndole que Wolf, aunque sabio eminente, padece la enfermedad del siglo, o sea la manía de innovar ⁵⁶. Como vemos, múltiples fueron las actividades y las inquietudes de nuestro sabio helenista.

V

Esta breve nota sobre la vida y una de las obras principales de Sainte-Croix no tiene otro objeto que recordar al helenista que creemos casi totalmente ignorado en nuestro país. En el análisis de la obra hemos espigado las cuestiones que creímos fundamentales, en razón de la brevedad que nos propusimos. En la comparación con trabajos actuales consideramos rápidamente sólo algunas expresiones salientes que a su vez suponen el análisis y consideración de toda la bibliografía erudita contemporánea. Vimos así que algunas opiniones del autor siguen siendo compartidas, a pesar del tiempo transcurrido, por algunos especialistas contemporáneos.

Así la procedencia egipcia de los misterios (Foucart), así la identificación entre Zagreus y Iaco (Carolina Lanzani). Mucho se ha avanzado desde entonces por el progreso de la arqueología y la lingüística, junto con los múltiples y minuciosos análisis de cuestiones particulares. Se observa esto especialmente en el caso del orfismo, que es uno de los capítulos más endebles de la obra. Teniendo en cuenta que en esa época no existían muchas ediciones críticas de textos, que se hicieron posteriormente, podemos afirmar que, colocada en su tiempo, es un verdadero monumento de erudición, que hace honor a la cultura francesa del siglo XVIII.

Angel A. Castellán

⁵⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 378 y sig.