

EL ENCAJE¹ MÍTICO DE LAS CULTURAS CLÁSICAS

Leticia Flores Farfán
Universidad Intereontinental

1. Nos-otros griegos...

Con los descubrimientos arqueológicos realizados por Heinrich Schliemann y Arthur Evans el acontecer griego amplió su genealogía más allá de la Primera Olimpiada del año 776 a.e. y se extendió hacia una Antigua Edad de Bronce que puede situarse aproximadamente en los inicios del III milenio a.e. Sin embargo, como bien señala Borges en *Inscripción en cualquier sepulcro*, “El mármol no habla lo que callan los hombres”: la Grecia prehistórica o, como suele llamarse, la civilización egea no desplegó ante la mirada intrépida de estos aventureros la clave para descifrar el secreto que yace en las ruinas de sus palacios y la retacería de su cerámica y sus esculturas. Muros, tumbas, inventarios y nombres es lo que el mundo minoico-micénico nos dejó al descubierto. Para desentrañar su significado, para hacer hablar sus inscripciones, fue necesario ahondar en sus contactos, aquellos del Cercano Oriente, y adentrarse en la tarea ardua, afrontada por Michel Ventris en 1952,² de descifrar su escritura.

Es poca la data que se puede sostener con certeza en relación a estos tiempos lejanos. Muchas de las afirmaciones e hipótesis de investigación que los apasionados de este periodo han vertido están aún hoy sujetas a debate. No sólo la falta de documentación y de huella escrita complica su esclarecimiento; la intención de encontrar una comunidad histórica inalterable entre la cultura minoica-micénica y aquella narrada por Hornero han dificultado aún más el desentrañamiento de la diversidad propia de su significación. Por otra parte, la insistencia de ciertas posiciones históricas que asumen como punto de partida una variabilidad heterogénea extrema, un etnocentrismo exacerbado de los desarrollos sociales imposibilita, asimismo, un rescate fructífero de estas

primeras huellas “griegas” y habilita una interpretación de corte o ruptura violenta entre ambos aconteceres del talante del “milagro griego”. Probablemente resulte más aportativo seguir los pasos abiertos por una pléyade de investigadores que adentrarse en los escasos vestigios tanto escritos como iconográficos legados por los antepasados minoico-micénicos y aquellos de la poesía épica de Homero, el poeta Ciego, que para fruto de la reflexión en tomo a sus símbolos, a sus tejidos de significación de lo real en tanto tal, por conducto del contraste de sus urdimbres de sentido, podamos entrever lo que se resistió a perecer, aquello que no sobrevivió y la configuración propia de una diferencia: ni continuidad sin cambio, ni salto brusco pueden ser los caminos para esclarecer el andar de los griegos. Las culturas griegas arcaica y clásica no surgieron de una *tabula rasa*, sino que se edificaron a partir de la recreación de aquellos palacios derruidos que brillaron en todo su esplendor en la época micénica.

Adentrarse en los avatares griegos implicará entonces enfrentarse a los múltiples rostros que se emplazan en las cabezas de Cerbero, “el perro de Hades”. No hay una única imagen del hombre griego, una única forma de construir su palabra y articular el sentido, una sola manera de configurar la “naturaleza humana”. El rostro humano dibujado por una Grecia seducida por la claridad racional en la apuesta de significación del “milagro griego”, es sólo uno de los tejidos significativo-realizativos que nos entretejen y traman, una de las múltiples facetas y diversidad de configuraciones de vida y existencia que encontramos al acercarnos a esos “griegos” tan nuestros, tan otros.

¿Quiénes son esos griegos a los que interrogamos? ¿Podemos acceder a esos griegos sin mediación, sin herencia, como si pudieran decir *lo verdadero*?³ Acercamos a los griegos, desentrañar sus misteriosos secretos implicará asumir, parafraseando a Foucault, lo que cuesta escapar y separarse de ellos; supone saber hasta qué punto los griegos se han aproximado a nosotros; supone saber lo que es todavía griego en aquello que nos permite pensar contra ellos, lo que aún hay de “griego” en nosotros.⁴ Para aventurarnos en los avatares griegos habrá que instalarnos en el doble gesto de distancia y cercanía, en el intervalo que articula las apuestas interpretativas que demarcan las afinidades y disimilitudes en los modos de actuar, pensar y sentir entre ellos y nosotros. Lo propio de ellos, lo propio de nosotros, lo que de ellos nos es propio, lo que

de nosotros les es ajeno. Y ello sin poder salirnos del nosotros, sin poder abandonar por completo el juego significativo que nos modela e informa pues nada es ab-suelto al relato que lo configura. Dialogar con los griegos, entrar en contacto con su heterogeneidad significativa y sus ardidés de sentido, en complicidad con unos “ellos” que como “nosotros” se resisten a la fijación definitiva y a la identidad unívoca, sólo será posible si desde nosotros, si desde la conciencia clara que nosotros somos también una “mentira poética” como diría Bataille,⁵ nos abrimos en gesto de simpatía⁶ y comprensión a esos nos-otros griegos ante los que nos interpelamos y desistimos.

Nuestro relato, nuestra apuesta interpretativa, se arraiga en ese gesto genealógico nietzscheano que al desmoronar todas las seguridades del origen y los indefinidos teleológicos que de él emanan, e inscribir los aconteceres en su especificidad histórica y su propia dinámica, posibilita dar cuenta del cómo se articula el juego de fuerzas y los relatos “fabuladores” que conforman la variabilidad y policromía de los acontecimientos. La comprensión genealógica⁷ convoca a aceptar que el devenir histórico no es un acontecer unitario en donde sucesivamente se va desplegando una “naturaleza humana” originariamente entrevista, sino un transcurrir plagado de apuestas de intervención, de formas de concebir la racionalidad y su articulación de sentido, de desplazamientos y rupturas, emergencias, procedencias, comienzos que se traman en azares de luchas y avatares inciertos, porque los sucesos no se fundan en el indistinto “azul del cielo” y la abstracción de todo contexto y valor de uso de las palabras,⁸ sino que se enclavan en el “gris” de los comienzos, en lo fundado en los documentos de toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado humano.

Cuando los investigadores sociales de distintos ámbitos del saber se confrontaron con el hecho de que el bautismo helénico no se hallaba configurado en esa armoniosa medida que el relato del “milagro griego” añoraba, sino que se encontraba envuelto en un lenguaje alucinado y remoto, entramado en discursos enfebrecidos y discordes, el análisis del relato mítico griego se reveló no sólo como un escándalo, sino también como un desafío. Las primeras huellas de este nuevo transitar pusieron en evidencia que entre *mythos* y *logos* no hubo una separación primigenia. En sus comienzos griegos mantuvieron una sinonimia implicativa:⁹ palabra, discurso, relato, narración eran las voces que

traducían su significado. Fue un largo y variado camino de racionalismos el que hizo tanto valorar peyorativamente al mito al encerrado en la irracionalidad, en la “mentalidad primitiva y salvaje”, en las tinieblas de la superstición y la locura, de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso, lo prelógico, como sobrevalorar al logos como razón, como relato profano, explicativo, sensato, mensurable, riguroso, demostrable.¹⁰

La alteridad escindida y antagónica provocada por este tipo de mirada posibilitó una brecha aparentemente insalvable entre los discursos deliberados que argumentan e informan contrapuestos a aquellos otros que revelan y fascinan, reduciendo toda la apuesta de significación humana al salto cualitativo de *mythos* a *logos*.

Fue en la propia exégesis¹¹ de la antigüedad griega sobre sus mitos cuando éstos comenzaron a verse como fábulas, fantasías o ficciones literarias; Jenófanes de Colofón, Hecateo de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Platón y muchos otros arremetieron contra ese caudal anónimo de mitos épicos que la tradición atribuye a Homero. Sin embargo, ninguno de ellos dejó de hablar de los dioses y en sus discursos dejaron entrever de múltiples formas el ámbito de lo sagrado. Por ello, y a pesar de los matices y las variaciones en la forma de enunciarlo, podemos afirmar que la exclusión del mito del campo de la palabra verdadera no tuvo cabida en el espacio griego.

2. El mito. Lo sagrado y lo profano

El mito no se refiere a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o a los héroes; conjunta una gran cantidad de experiencias heterogéneas por lo que es difícil plegarlo a una definición. Como Proteo, el mito es multi-forme, designa realidades diversas: teogonías y cosmogonías, leyendas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales, es decir, todos los “se dice” que pasan de boca en boca. Por ello, afirma Jean-Pierre Vernant:

El *mythos* se presenta... en el contexto griego, no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contac-

tos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor.¹²

Pero si bien los relatos míticos dan cabida a una variedad casi infinita de acontecimientos y sucesos, ello no imposibilita, como señala Eliade, hacer una clasificación a partir de las diferencias axiológicas entre aquellos relatos cosmogónicos que gozan de un prestigio especial y todos aquellos otros que no se refieren a un comienzo¹³ en virtud de que la creación de animales, plantas, ríos, montañas, e incluso el hombre presupone la existencia de un Mundo, el relato de su creación precede a todos los demás.

Para, comprender las diversas *hierofanías*, las distintas manifestaciones de lo sagrado, será necesario, siguiendo a Mircea Eliade,¹⁴ inscribirlas en las culturas, en las urdimbres de significación que les son propias y enmarcarlas en el conjunto de la mitología de la sociedad que las celebra para que podamos comprender la escala de valores que, implícita o explícitamente, mantiene. Asimismo, habrá que adentrarse en la religiosidad no como un fenómeno separado sino inscrito dentro del *hecho social total* como señala Marcel Mauss, al interior de un juego de valores, ideales y orden social que conforma la cohesión de grupo, la pertenencia significativa. Aunado a lo anterior, hay que hacer hincapié en que ese conjunto de ideas y acciones se encuentra indisolublemente entrelazado —como lo han manifestado Vernant, Detienne y Vidal Naquet— con las instituciones, los rituales, el código de la narración, y todo el entramado social en su complejo desarrollo histórico tanto sincrónico como diacrónico.

Si bien no es posible dar una definición, quizá debamos partir de una caracterización mínima que nos permita distinguir al mito de cualquier otro tipo de relato. De acuerdo con Eliade

...el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”; se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.¹⁵

Varios elementos importantes se destacan en esta caracterización:

a) En tanto *historia*, el mito relatará siempre acciones, acontecimientos en donde intervienen fuerzas, poderes que se manifiestan materialmente en el mundo y sus contornos. Y así al paso de un dios las rocas se movían, los ríos se desviaban, los mares se estremecían. O bien, como relata el mito de Gilgamesh, Enkidu y los Infiernos, el alba del mundo conoce su aparición cuando Tierra y Cielo son bruscamente separados por la intrusión del Señor-Viento, Enlil, que al separarlos por siempre jamás se convierte en el señor de la Tierra.¹⁶

b) *Sagrada*, porque lo que relata se mueve en el ámbito de lo excelso, de lo que irrumpe indómito e imprevisto, de lo que brota como efecto de un desgarramiento o de un *corte violento*;¹⁷ el mito es siempre una dramática historia, de inestimable valor, una historia *significativa* en donde la acción de los divinos, de los Ancestros míticos, configura el rostro de todo acaecer. Y así, por ejemplo, los peligros a los que está expuesta la soberanía si su ejercicio no se acompaña de la astucia, se relata en el combate que enfrenta Zeus contra Tifón, hijo de Gaia y el Tártaro. Auxiliado por las Moiras que con ingeniosa persuasión hacen a Tifón beber un *pharmakon* que creen que lo hará invencible, el monstruo de brazos poderosos y pies infatigables cae en la trampa de ingerir un alimento “efímero”, propio de humanos, que le provocará debilitamiento y muerte. Vencido Tifón, Zeus ocupará el trono de los Inmortales. Su soberanía será suprema pero estará siempre equilibrada por el respeto escrupuloso del justo derecho, por la exacta repartición de los honores, por la fidelidad a las alianzas y todas las formas de comportamiento asociadas a la astucia inteligente: Zeus Polienos, Padre y Soberano, donará esta soberanía a los reyes del espacio humano para que en sus reinos, al igual que en el divino, poder y orden se liguen de manera inseparable.¹⁸

c) En cuanto narración de una *actividad creadora*, los mitos evocan siempre los comienzos, el momento *fundacional*, el tiempo fuerte en el que algo vino a ser lo que es; conocer estas historias es conocer la “verdad” pues los mitos se refieren siempre a realidades evidentes: el Mundo está ahí para probar que el mito cosmogónico es cierto. La emergencia de un nacimiento conlleva siempre la instauración de un orden, de un sentido, de un destino que retará, violenta y decididamente, la amorfa textura del caos y su insignificancia. Y así se relata en el *Enuma Elish*¹⁹ cómo después de vencido el monstruo Tiamat,

la asamblea de los dioses proclama a Marduk como su rey; acto seguido Marduk dirige su palabra a Ea para comunicarle el plan que había concebido en su corazón: “¡Vaya condensar sangre y formar huesos; haré surgir un prototipo humano que se llamará ‘hombre’! ¡Vaya crear este prototipo, este hombre, para que le sean impuestos los servicios de los dioses y que ellos estén descansados”.

Ea solicita entonces que le sea entregado uno de sus hermanos y Marduk ordena a la asamblea de los dioses “Que me sea entregado el que tramó el combate, le impondré su castigo para que vosotros podáis vivir en paz”. Los Igigu, los Grandes dioses, le replicaron a él, a Lugaldimmer-ankia, el soberano de los dioses, su señor: “Fue Kingu el que tramó el combate y movió a rebelión a Tiamat y (or)ganizó la batalla”. Le ataron y le mantuvieron cogido delante de Ea. Se le infligió su castigo: se le cortó la sangre. Y con su sangre (Ea) formó la humanidad. Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos.

El destino de los hombres, el sentido de su existencia, quedará señalado desde el tiempo fuerte o tiempo de la creación en donde algo toma forma, se inaugura, nace.

d) El mito es el modelo ejemplar de todas las actividades humanas porque en él se relatan las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados que confieren sentido al mundo.²⁰ Mito y rito guardan una relación estrecha porque el mito ritualmente vivido revela nada menos que al ser verdadero: la vida en él no se aparece menos terrible ni menos bella que la *mujer amada*, desnuda en la cama. La penumbra del lugar sagrado que contiene la presencia real oprime más que la de la habitación donde se encierran los amantes... La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la imagen del destino fijada por el capricho del *azar*...²¹

Los hombres *reactualizan* el tiempo primigenio y salvan el hiato entre dioses y hombres en el momento en que reviven con sus actos los acontecimientos que dieron forma y significación a su actividad y su existencia. Revivir los mitos implica religarse con los dioses, hacerse contemporáneo a ellos, tender un puente o un vínculo hacia lo sagrado, hacia esa emergencia excelsa, fuerte y significativa.

El ritual festivo, a la vez que otorga a los inmortales la veneración que merecen, aparece para aquellos que están avocados a la muerte como una manera de enriquecer los días de su existencia, una suerte de ornato que, al conferirles un tipo de gracia, alegría, concordia mutua, los ilumina con un brillo en el que resplandece una parte del fulgor de los dioses.²²

Todo lo que se relata en los mitos le concierne al hombre directamente; las historias “falsas”, dirá Eliade, narran acontecimientos que no han modificado la condición humana en cuanto tal y no poseen ninguna significación cósmica.

Cuando Heracles sostiene el cielo sobre sus hombros, solamente muestra con ello su fuerza física. Ni el cielo ni el universo resultan por ello “marcados” para siempre.²³

La emergencia de lo sagrado es poderosa porque se manifiesta como una fuerza creativa, sobreabundante, inaugural en virtud de que con su irrupción se funda un orden ontológico, un juego de significación que hará posible delinear los límites de la vida de los hombres, es decir, sus destinos. Pero todo acto de inauguración, todo nacimiento conlleva la muerte y la clausura de lo antes acaecido: la gratuidad de lo sagrado pone en cuestión todos los valores que hasta ese momento fundaban el campo de lo profano, entre ellos, fuertemente, el de la incuestionabilidad y necesidad del sentido. Alegría y duelo son los dos sentimientos contrapuestos que se presentan en el tiempo de la fiesta.

La racionalidad mítica revela una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse. Lo que se inaugura con cada acto de creación es la configuración regulada, mensurable y ordenada de todos los seres y todas las cosas. Antes de la irrupción de lo sagrado, todo era caótico y fluídico, sin forma y sin reposo; su emergencia habilita la integridad de la organización del mundo, la delimitación de lo prohibido y lo permitido, la demarcación del campo que le es propio y de aquel perteneciente a lo profano. Pero esta emergencia no es sosegada sino violenta y desgarradora porque nacer es devenir inteligible, aprehensible a la conciencia, recortado, delimitado, significativo y ello nos enfrenta a la amorfa textura del caos y su sinsentido, a la

herida o fisura que marca la distancia entre lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

Siguiendo a Roger Callois, “el mundo de lo sagrado... se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas”.²⁴ Tanto lo profano como lo sagrado son necesarios para el desarrollo de la vida: “...el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”.²⁵ El hombre, caído de la indistinción animal como diría Bataille, se conforma en la tensión de estos dos aconteceres: por un lado, ser hombre implica ser una cosa, un útil que cumple con determinada función en el proceso de trabajo y producción, un ser condenado a la finitud y la muerte; por otro, en tanto sagrado, el hombre revoca las limitaciones de lo inexorable en el tiempo sagrado de la fiesta, del gasto excesivo e inútil del sacrificio que lo religa y comunica íntimamente con el mundo divino. El ámbito de lo profano se conforma por un mundo del trabajo en donde todos los objetos, incluyendo a los hombres, son vistos en función de su utilidad; de ahí su carácter de cosas, de artefactos exteriores perfectamente identificables y manipulables dentro de un campo meramente instrumental que se organiza a través de la conservación y la acumulación. Pero lo sagrado se resiste a cualquier usura; su emergencia disloca y transgrede materialmente el mundo de las cosas que el trabajo constituye, y hace que los hombres entren en una comunicación íntima entre sí al mismo tiempo que con las sombras que pueblan los infiernos y el cielo.²⁶ “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo”.²⁷ Y Esta continuidad, sin embargo, no es cognoscible; es una experiencia heterogénea cuya irrupción se rebela a la posibilidad de la homologación, la medida y el intercambio y pone en cuestión el mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado. Se sacrifica lo que sirve porque el sacrificio implica destruir, matar el carácter de cosa o útil de los seres²⁸ para reinscribirlos en un tiempo sagrado en donde la “pesadez de cosa” no tiene cabida y en donde los hombres renuevan el pacto con los dioses,²⁹ establecen un vínculo con lo inefable, se abren al abismo, al límite, al enigma radical que los funda y constituye, y que atraviesa toda la esfera de la significación: “La muerte, afirma Bataille, es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo Inaccesible”.³⁰ Ante esta manifesta-

ción inaugural que repele y fascina, el hombre levanta sus relatos (*mythos*) pero las apuestas significativas podrán jugarse en la alegría angustiante de bordear incesantemente en torno a ese “entre” que funda la distancia, en la aceptación de la incertidumbre de los límites como destino, o bien, romper el horror, dibujar un rostro para el abismo y pretender suturar definitivamente la herida.

El mito narra lo sagrado, aquello que por su carácter incorruptible saca a los objetos de su condición normal de “cosas” útiles e intercambiables, es decir, de su condición de medios siempre valorados por el fin o los fines a que están sujetos. Lo sagrado se muestra ante lo profano como su opuesto agónico, pues sin la sacralidad que el mito pone de manifiesto el mundo de los hombres atareados en el trabajo no tendría sentido y, sin lo profano, lo sagrado no exaltaría su diferencia:

...el pescador reza no sólo para pescar mucho, sino para estar cierto de que no es sólo pescador, es decir, el arpón y la red de quienes comen pescado; reza para asegurarse —para proclamar— que no es sólo cosa, como el pez que saca del agua o su red, sino dios mismo, como el pez libre en las aguas o el infinito mar.³¹

El creyente en los mitos implora para que la acción que va a emprender sea exitosa, pero su súplica hacia lo sagrado no se levanta sólo por el provecho de la acción emprendida, sino por la necesidad de que se renueve el pacto de familiaridad que mantiene con los dioses y lo libere así de la limitación de lo profano. Lo sagrado viene a ser así la “parte maldita”, como sostiene Bataille, que excede, que se corta, que se separa de la esfera de la instrumentalidad pero guardando con ella un lazo estrecho, pues la irrupción de lo sagrado revoca los límites establecidos durante el tiempo del acontecer cotidiano pero haciendo patente que el hombre gestiona lo real con el discurso porque la palabra silencio también es un ruido.

En tanto fractura del orden profano, en tanto puesta en cuestión de los límites ordinarios en que el hombre se encuentra enclavado, y del juego de significación en que se configura y reconoce, lo sagrado suscita sentimientos ambiguos: por un lado, repele, atemoriza en razón de que su irrupción suscita el derrumbe del ámbito de la permanencia y la duración en que nos hallamos

inscritos; por el otro, fascina y atrae porque en él brota irredenta la excelsa epifanía que renueva el sentido del mundo. Lo sagrado es esplendoroso:

El nombre mismo de Zeus procede de “div”, resplandecer... su nombre señala el brillo de su aparición. Esa idea primordial de destello luminoso propio de la divinidad, se halla en estatuillas minoicas representando a un hombre que con los brazos se protege los ojos, incapaz de sostener la mirada de un dios...³²

Sobre los mitos y los tiempos y recintos sagrados de su acaecer pesa una prohibición, un tabú, que no debe infringirse por la única razón de que es la ley que define de manera absoluta lo que está y lo que no está permitido, la distancia y el corte que articula la significación de todo el espacio profano, mensurable y homogéneo.

3. El tiempo sagrado

El hombre religioso conmemora con las fiestas, los ritos y los sacrificios el tiempo primordial en el que todo comenzó a ser; cada celebración sagrada interrumpe el transcurrir de lo profano, el tiempo ordinario del acontecer cotidiano —evanescente e irre recuperable. Y en cada conmemoración se asiste al re-nacimiento del *Cosmos* o, más bien, como sostiene Eliade,³³ a su nacimiento, porque cada Nuevo Año el Tiempo comienza *ab initio*: Cosmos y Tiempo son realidades solidarias porque “antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir³⁴”. Revivir ritualmente ese tiempo que es fijeza, tiempo detenido sin un “antes” ni un “después”, es decir, negación del tiempo “histórico”, abre al hombre al acontecimiento inaugural que origina tanto al tiempo como a la organización del mundo mismo y sus espacios. Y ese es el destino humano; hacemos contemporáneos con el tiempo fabuloso de los comienzos, con la atemporalidad en donde todo tiempo y toda significación se forja, pues el tiempo, parafraseando a Borges, es la substancia de la que estamos hechos, es el ser mismo del hombre y, por ello, cada relato que avanzamos sobre el tiempo vale como medio de acceso a lo desconocido, es decir, lo inefable y eterno. Nombrar lo inefable es hacer patente, que no necesariamente problematizada, la herida siempre abierta provocada por la gratuidad de la

decisión divina que nos otorgó la naturaleza significativa, por la incertidumbre que esa gratuidad emplazó en todo el campo significativo-realizativo. El Enuma Elish babilónico relata la gesta que dio lugar al nacimiento del universo desde los tiempos cuando brota del caos acuático la pareja primitiva Tiamat-Apsu hasta la aparición del demiurgo vencedor de Tiamat, Marduk, quien, a partir del cuerpo abierto de ésta, forma el mundo y crea a los hombres.

Y al igual que con el Tiempo, la sacralidad imposibilita que el espacio sagrado se presente informe y homogéneo. Babilonia, afirma Eliade, ha dejado testimonio en sus templos de la homología “cielo-mundo”:

El rico simbolismo de los templos (*ziggurats*) sólo puede comprenderse partiendo de una “teoría cósmica”. De hecho, la *ziggurat* estaba edificada como un mundo. Sus pisos simbolizan las divisiones del universo: el mundo subterráneo, la tierra, el firmamento. La *ziggurat* es en realidad el mundo, puesto que simboliza la montaña cósmica.³⁵

El templo formaba parte de un espacio consagrado, identificado con el “año litúrgico”, con el tiempo sagrado, señalado por las “fiestas” que se celebraban en torno a él. Y al igual que en Babilonia, en Creta y Micenas se otorgaba a la montaña una cualidad especial por el simple hecho de que al estar “elevada”, al encontrarse “arriba”, que implicaba estar saturada de sacralidad; *Zeus Diktaios*, el de la Montaña Santa, es una de las divinidades que aparecen inscritas en las tablillas de Cnosos. En el acontecer preheleno, los cuernos dobles que coronaban la fachada de los palacios de Pilos, Gla o Cnosos, las Esfinges protectoras de las puertas de Tebas, el dintel de las Leonas de Micenas, convertían a la residencia de los reyes en un lugar sagrado; en ellos, se ubicaba una pieza central, mégaron, que constituía el santuario particular de la monarquía. Cualquier espacio deviene santuario cuando los dioses se fijan al terreno, cuando se emplazan en un territorio.³⁶

En el *Principium sapientiae* de Cornford, como en otros tantos estudios, podemos encontrar una data fuertemente documentada del ritual cáltico babilónico. No tenemos la misma suerte en lo que se refiere a Creta y Micenas. Sin embargo, el desciframiento de las tablillas ha permitido a los investigadores determinar, con cierto grado de precisión, la estructuración del panteón preheleno y algunos de sus lugares de culto.³⁷ En Micenas, por ejemplo, se

encuentra la Casa Tsountas que parece haber sido el santuario de una divinidad guerrera. En Creta se puede entrever una serie de ritos y divinidades relativas al mar: la imagen de una diosa sobre una barca, trayendo consigo la vegetación, aparece sobre una sortija de oro encontrada en el islote de Mokhlos y sobre un sello de Makrygialos. El gran número de templos, de santuarios campestres, urbanos y subterráneos, de espacios cultural es hallados en las montañas, en las cavernas, en los palacios junto con la numerosa cantidad de ofrendas encontradas a lo largo y ancho de la civilización de los palacios, permite suponer que todos los territorios y todos los acaeceres se encontraban resguardados en la acción y la palabra divina que les daba sentido. Escribas, sacerdotes y reyes aseguraban mediante el ritual, la rememoración y conmemoración del tiempo primigenio, que lo sangrado no marcara una distancia profunda con lo profano. La voz humana se alza hacia los dioses en tono de súplica, de invocación y plegaria en cuanto al sentido de su existencia finita, a la razón de ser de cada uno de sus actos y de su vida toda. Y los dioses responden. La plena sacralidad en la que se juegan los mitos de este periodo palatino no habilitan el quiebre significativo que su retirada y repliegue pondrán en juego. La presencia de la insignificancia radical, la mostración del abismo que atraviesa todo el campo del sentido y su aparecer, se encontrará tematizada, que no problematizada, tanto en el *Enuma Elish* con el caos acuático de donde emanan Apsu y Tiamat como en la *Teogonía* a través de la tríada de potencias: Caos, Gaia y Eros. Sin embargo, el desasosiego y la incertidumbre que el Hiato pone en juego, la súplica sin respuesta y el consiguiente vigor que adquiere la palabra humana ante unos dioses que ya no hablan, no podrá manifestarse con toda su fuerza en virtud de que la invocación se levanta hacia esa palabra divina en la cual el hombre se refleja y constituye, traspasando así ese abismo incómodo y accediendo a la seguridad identitaria que el esplendor de una palabra divinamente verdadera y significativa le otorga. El poder de lo sagrado y su presencia es omnímodo; no queda resquicio para el silencio por lo que el verbo, el texto y la memoria se mantienen en perfecta vigilia. La fiesta, entonces, puede ser abordada como una operación eficaz, como una acción que no hace más que mantener aquello que pareciera querer dislocar al inscribir a la pérdida en el campo de la utilidad y al darle sentido a lo que no tiene sentido. Este mismo cerco de significación se encuentra igualmente manifies-

to en el ámbito funerario y en el mundo de ultratumba. La religión micénica se estructura con un talante optimista que preconiza, en virtud de su proyección del aquí y el ahora en el más allá, la estabilidad de la significación y la supervivencia de un mismo orden de cosas.³⁸

La soberanía monárquica, a diferencia de aquella del transcurrir aristocrático, controló la variabilidad de los relatos, imposibilitó la confrontación y la polémica, y circunscribió a la palabra sagrada en una revelación que se pronunció siempre de la misma manera: los cambios en los relatos míticos, a pesar del largo periodo que abarcan estas monarquías, fueron mínimos y poco significativos. En todo sitio, en todo acto cotidiano, en la esfera privada y en la pública, en lo más prosaico y en lo más solemne, siempre estaba presente una fuerza sagrada y, por ello, lo sagrado saturó al universo de dioses e imposibilitó la emergencia angustiosa de un destino que no se manifiesta claro y transparente, sino por vía indirecta y ambigua. El mito emplazado en el topos palatino no logró exasperar la diferencia y separación que constituye al hombre en el momento mismo en que su celebración ratifica, incansablemente, los límites establecidos *in illo tempore*, el lazo estrecho que nos une a unos dioses que han querido “ver” y “ser vistos”.³⁹ Apertrechado en esta sacralidad pletórica, el espacio monárquico no configuró sus saberes en la constatación abismal de las legalidades y el silencio de los dioses, sino que los dibujó en un cuadro perfectamente estructurado de vida y poder que anunciaba el panteón olímpico. Zeus se erigió en la soberanía misma y el inefable sentido del Hiato primigenio tuvo que guardar su enigma. Pero el silencio resiste y su emerger abrirá a la larga la posibilidad de entablar una relación diferente con hombres, dioses y muertos.

Notas

1. “*Encaje*: Ajuste de piezas que se adaptan entre sí y, así unidas, se asientan y enlazan” en *Diccionario Real Academia Española de la lengua*, citado por Andrés Ortiz-Osés, “Presentación: Eranos y el ‘encaje’ de la realidad”, en Neumann, Eliade; *et. al.*, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Proemio de C. G. Jung, Presentación de A. Ortiz-Osés, Barcelona/ Colombia, Anthropos, 1997, pp. 9-14.

2. El relato detallado en cuanto al método que ideó Ven tris para descifrar la escritura denominada Lineal B, se encuentra en Leonard Cottrell "Apéndice B. El 'Everest' de la arqueología griega", en *El Toro de Minos*, México, FCE., 1995, pp. 279-296; Y en John Chadwick, *El enigma micénico. El desciframiento de la escritura Lineal B*, Madrid, Taurus, 1987.

3. Cfr. Jacques Derrida, "Nous-autres Grecs" en *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiqué*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (Versión castellana, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Bs. As., Manantial, 1994, pp. 183-199).

4. Cfr. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 58-59.

5. Cfr. *op. cit.*, pp. 24-26.

6. Cfr. Emilio Lledó, "Sympatheia e historia dellogos", en varios, *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 255-263.

7. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 24-25.

8. Cfr. Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989, p. 84.

9. Cfr. A. Ortiz-Osés, "Implicación", en Ortiz-Osés y Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, p. 351, donde establece que una implicación ontosimbólica comprende no sólo una co-significancia, sino también que las realidades son correlativas.

10. Cfr. Carlos García Gual, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1989, pp. 9-26; P. Grimal, *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1989, pp.9-13; y José Carlos Bermejo Barrera, *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, AKAL, 1988, pp. 7-13.

11. Marcel Detienne, en "Teorías de la interpretación de los mitos en los siglos XIX y XX", en Yves Bonnefoy (dir), *Diccionario de las mitologías. Volumen I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 57-61, establece una diferencia entre la interpretación y la exégesis: la primera nace a partir de tomar distancia y perspectiva respecto al discurso de la tradición memorial; la segunda, por el contrario, se produce como un comentario continuo inmediato de una cultura hacia su propio simbolismo.

12. *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p.17.

13. Mircena Eliade, "El mito. Introducción. 1. Aproximación a una definición", en Yves Bonnefoy (dir.) , *op. cit.*, p. 57.

14. Mircea Eliade, "La estructura de los mitos" en *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1994, pp. 7-27; y *Tratado de historia de las religiones*, Prefacio de Georges Dumézil, México, Era, 1996, pp. 13-56. Confróntese también Julien Ries, "El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa", en Julien Ries (coordinador), *Tratado de antropología de lo sagrado, 1. Los orígenes del horno religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 13-22.

15. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 12.
16. Cfr. Elena Cassin, "Cosmogonía mesopotámica", en Yves Bonnefoy, *op. cit.*, pp. 111-112.
17. Cfr. Fernando Savater, *La piedad apasionada*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 21-30.
18. Cfr. J. P. Vernant, "Teogonía y mitos de soberanía", en Yves Bonnefoy (dir.), *op. cit.*, pp. 111-113.
19. *Enuma Elish*, *Poema babilónico de la creación*, edición y traducción de Federico Lara Pintado, Madrid, Trotta, 1994, Tablilla VI, 1-35.
20. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 13.
21. Georges Bataille, "El aprendiz de brujo", en Denis Hollier (ed.), *El Colegio de sociología*, Madrid, Taurus, 1982, p. 40.
22. J. P. Vernant, "Introducción. El hombre griego", en Varios, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 18.
23. Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 22.
24. *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1984, p. 29.
25. *Ibid.*, p. 14.
26. Georges Bataille, *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, p. 50.
27. Georges Bataille, *El erotismo*, 2a edición, Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 36-37.
28. "Pero, desde el azar, lo artificioso y lo ritual conservan siempre viva la presencia de la muerte, pero sin hacerla nunca necesaria: la muerte provee de la permanente fuerza del sinsentido, merced a la cual artificio y rito superan el plano de lo utilitario para conquistar el ámbito de lo sagrado", Fernando Savater, "Suerte y artificio: ritual", en *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus, 1996, p. 268.
29. Cfr. Gerardo De la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, "El carácter sagrado del erotismo", en *El mundo de los afectos: del amor a la locura*, *Letras de Deusto*, nº . 75 (vol. 27), Universidad de Deusto, Abril-Junio 1997, pp. 145-162.
30. George Bataille, *La experiencia interior*, versión castellana de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1981, p. 79.
31. F. Savater, *La piedad apasionada*, *op. cit.*, p. 29.
32. Georges Meautis, *Mitología griega*, Bs. As., Hachette, 1982, p. 45. 33.
33. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, 1979, pp. 66-67.
34. *Ibid.*, p. 69.
35. Mircea Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 28.
36. Cfr. Louis Gernet y André Boulanger, *El genio griego en la religión*, México, Editorial Hispano Americana, 1960, pp. 131-160.
37. Cfr. Paul Faure, "Las civilizaciones de Creta y Micenas", en Yves Bonnefoy (dir.), *Diccionario de mitologías*, Volumen II. Grecia, Barcelona, Referencias/Destino, 1997, pp. 27-48.

38. *Cfr.* Pierre Levêque, *op. cit.*, p. 165.

39. Dédalo, mítico inventor de la estatuaria griega, reveló el aspecto de los dioses haciendo visible lo invisible; pero en la medida en que las estatuas “ven” (Dédalo abrió los ojos a las estatuas) “ver” y “ser visto” se convierten en equivalentes. *Cfr.* Jaume Pòrtulas, “Prólogo a la edición española”, en Yves Bonnefoy, *op. cit.*, pp. 12-13.