



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
MAESTRÍA EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)**

**EL MITO Y EL RITO DE DEMÉTER Y DE PERSÉFONE A PARTIR DEL HIMNO
HOMÉRICO**

TESIS

**QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:
MAESTRO EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)**

PRESENTA:

JOSÉ MANUEL GONZÁLEZ MONTIEL

TUTOR PRINCIPAL:

**DR. PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., JUNIO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL MITO Y EL RITO DE DEMÉTER Y DE PERSÉFONE
A PARTIR DEL HIMNO HOMÉRICO

José Manuel González Montiel



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
MAESTRÍA EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)

Esta investigación pudo realizarse y concluirse gracias a la beca nacional otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) durante los semestres 2019-2, 2020-1, 2020-2 y 2021-1.

¿Por qué parte del cielo, bajo qué cardinal he de buscarte?
¿Quién será el que lo muestre? ¿Qué vestigios han de llevarme?
¿Qué carro? ¿Quién es ese mismo cruel? ¿De la tierra, o del mar habitante?
¿Qué señales he de encontrar de ruedas que vuelan?
Iré, iré a doquier que mis pies, a do quiera que ordene el azar.¹

¹ Claud., *Rapt. Pros.*, 3, 428-433: *Qua te parte poli, quo te sub cardine quaeram? / quis monstrator erit? quae me vestigia ducent? / qui currus? ferus ipse quis est? terraene, marisne / incola? quae volucrum deprendam signa rotarum? / ibo, ibo quocumque pedes, quocumque iubebit / casus.* Todas las traducciones anotadas en esta tesis son propias.

AGRADECIMIENTOS

La tesis pasa por varias etapas que toman, en la mayoría de las veces, más tiempo del previsto. En ese trayecto, el tesista se enfrenta no sólo a la investigación, sino a las situaciones ajenas a ella. Mi trabajo se inscribe en esta tradición y también en un escenario extraordinario: la pandemia. Por ello, sean las siguientes líneas un agradecimiento para quienes compartieron conmigo momentos importantes durante los dos años y medio de esta investigación.

Comienzo por mi madre, Rufina Montiel, mi firme ejemplo de fuerza, de bondad, de templanza, de generosidad y de responsabilidad; a ti, mamá, te agradezco por tu inmenso amor, por tu infinita comprensión, por tu apoyo incondicional, por tu piadoso socorro y por tu recta y sabia labor maternal. Lo que ahora lees no habría sido posible sin ti; en realidad, nada sería sin ti, porque tú eres todo para mí. Esta tesis también es fruto tuyo.

A ti, Blanca, mi hermana y mi modelo de fuerza, de resiliencia y de tenacidad, te agradezco por tu cariño y por toda la ayuda que, desde tiempos memorables, me has brindado; contigo he crecido y he aprendido que el amor fraternal no tiene nunca ningún impedimento. Del mismo modo, a ti, Diana, mi hermana también y mi modelo de reciprocidad, de valentía y de perseverancia, te agradezco por tu condescendiente disposición para ayudarme y por tu franqueza en todo momento. Y junto con ustedes, también a mi pequeño sobrino, a Aarón, porque tu sola presencia alegra mis horas y porque diario me levantas de mi asiento, para que ambos juguemos y riamos un rato, dos actividades indispensables para el descanso de la mente y del alma; gracias a ti, he comprendido cuán puro puede ser el amor.

Igualmente, deseo expresar mi agradecimiento especial a ti, Alejandro Rivera, por tu amor inquebrantable que se expresa de un sinnúmero de modos, por tu reconfortante compañía que me repara, por motivarme frecuentemente a seguir hacia adelante y por dar a mi alma y a mi corazón el aliciente idóneo que me ayuda a crecer.

Agradezco también a mi familia en general, por los buenos momentos que hemos pasado, en la distancia y en la presencia, cuando ha sido posible. Agradezco en particular a ti, Lupita, por las risas y las anécdotas más divertidas del confinamiento; a ti, tía Adriana, por tu cariño y tus consejos, por ser para mí un apoyo constante; y también a mi tío Daniel (q. e. p. d.), porque esta tesis no se habría logrado sin la inteligencia que heredé de él.

A ti, Elías Pérez, gran amigo, por todo lo que me has brindado: afecto y comprensión, conversaciones extensas, disertaciones filológicas, conocimientos musicales e incontables

momentos que se resumen en una sincera y valiosa amistad. De la misma manera, a ti, Héctor Sandoval, por tu cariño imperecedero e inalterable, por tu agradable compañía en los instantes más pesados, y por saber escucharme y observarme. A ti, Sandra Torres, por tus sabios consejos, por todas las veces en que me levantaste, por las pláticas más productivas y diversas que podría tener, y por tu constante apoyo. A ustedes, Karen Ochoa y Gabriela Ramírez, por las risas incansables, por los alegres ratos de convivencia, y porque me mostraron el lado más noble y leal de una amistad. A ti, Alejandra Monroy, por tu sabio razonamiento que me ayuda a enfrentar situaciones extraordinarias, por tu entera sinceridad y tu atesorada amistad que contribuye de manera significativa a mi ser. A ti, Zabdi González, por distraer mi mente en asuntos tan variados e interesantes, y por ser el referente de lo mucho que quiero alcanzar en mi desarrollo profesional. A ustedes, Jennifer Salazar, Brenda Pacheco, Jessica Garza, Marlene Gutiérrez, Alejandra Ortega, Francisco Ramírez y Mauricio Sánchez, porque, aun en la distancia temporal, me han hecho saber que nuestros lazos son perennes e íntegros. También a ti, Ricardo Cervantes (q. e. p. d.), porque caminaste a mi lado durante algunos años en los que crecí tanto: gracias desde el fondo de mi corazón.

Un agradecimiento doble merece mi tutor, Pedro Tapia: primero, porque usted aceptó dirigirme en la elaboración de este trabajo, y, segundo, porque su labor ha rendido frutos; gracias por cada correo, por cada llamada y por cada “cuídate de todo y de todos”. Agradezco, igualmente, a mis sinodales y apreciables maestras y maestros: a Patricia Villaseñor, a Cecilia Jaime, a Gabriel Sánchez y a David García, por la revisión tan puntual que hicieron de mi tesis. Cada anotación y cada comentario fueron muy bien recibidos; espero que el resultado final sea mejor, o, al menos, más claro. Agradezco también a mis queridas maestras Lourdes Rojas, Lourdes Santiago y Danitza Contreras, por guiarme en mi vida académica y profesional.

A mis estudiantes, por supuesto, a quienes he tenido tanto en la UNAM como en el CUC y en el IPN: gracias por enseñarme tanto y por ser claros ejemplos de fortaleza. Recuerden que siempre podrán contar conmigo. Los y las admiro y aprecio sobremanera.

Agradezco infinitamente a Uriel Méndez, mi psicólogo, porque mucho de lo que ahora soy consciente, lo debo a tu atención: gracias por enseñarme mis aciertos y por motivarme a ser, a seguir siendo, y a estar aquí y ahora. Tus palabras hoy son una realidad.

Y, por último, a mi Universidad y a mi Facultad: ¡gracias!

ÍNDICE

Introducción	11
1. Los <i>Himnos homéricos</i>	
1. 1. El término “himno” y su significado	15
1. 2. Características de los himnos	
1. 2. 1. Las partes	21
1. 2. 2. Recitación	30
1. 3. Estructura del <i>Himno a Deméter</i>	35
2. Deméter y Perséfone	
2. 1. La influencia oriental	39
2. 2. El mito de las dos diosas	52
2. 3. El templo de Eleusis y los misterios	62
3. El <i>Himno a Deméter</i>	
3. 1. Preámbulo	73
3. 2. Textos griego y español	74
4. Interpretación del himno	
4. 1. Sobre el mito	113
4. 2. Sobre el rito	125
Conclusiones	135
Bibliografía	139

INTRODUCCIÓN

Los *Himnos homéricos* son un conjunto de 33 cantos dedicados a diversas deidades –valga precisar que la edición de Allen-Sikes tiene 34 himnos; el último aparece sólo en algunos manuscritos y, por ello, no es incluido en la mayoría de las ediciones modernas. La denominación de “homéricos” responde, sin duda, a una tradición que los consideró relacionados con la poesía de Homero, a pesar de que no fueron de su autoría. La mayoría de ellos tiene una extensión breve –de tres a sesenta versos–, pero hay algunos más extensos: el himno IV, *A Hermes*, tiene 580 versos; el III, *A Apolo*, 546; el II, *A Deméter*, 495, y el V, *A Afrodita*, 293. Estos himnos nos llegaron gracias a los manuscritos que también conservaron los himnos de Calímaco, los de Proclo y los Órficos.

El *Himno a Deméter*, datado en el siglo VII a. C., cuenta que Perséfone fue raptada por su tío Hades, para convertirse en su esposa. La madre de Perséfone, Deméter, buscó a su hija durante nueve días; cuando supo quién había sido el raptor, abandonó el Olimpo y caminó hasta Eleusis, lugar en que se estableció bajo el aspecto de una mujer anciana. La inactividad de la diosa protectora de las cosechas y de la fertilidad de los campos había provocado que la tierra dejara de dar frutos y la humanidad se agobiara; a pesar de las súplicas de Zeus, Deméter se negó a regresar al Olimpo, mientras no viera de nuevo a su hija. Entonces, el padre de los dioses ordenó a Hades que devolviera a Perséfone; éste acató la indicación y ella fue obligada a pasar una tercera parte del año con su esposo, y el resto con su madre. En la última parte del himno, se narra que la vegetación renació y Deméter instruyó a los eleusinos en el culto con que habrían de venerarla.

Deméter y Perséfone son una pareja inseparable (madre-hija), razón por la cual fueron veneradas en los cultos más importantes: los misterios eleusinos, que se llevaban a cabo en el mes ático de Boedromión. Es innegable la estrecha correlación entre el mito de ambas diosas y el rito con que eran celebradas, pues, en éste, había acciones cuya explicación se ligaba al contenido del himno homérico *A Deméter*. Hay, sin embargo, un suceso que se desconoce debido a la poca información certera que hay sobre él: me refiero a la supuesta

revelación que los devotos de Deméter y de Perséfone recibían al final de los misterios. Se han sugerido posibilidades basadas en los testimonios antiguos; examinaremos unas en este trabajo, con el propósito de enunciar otro supuesto, fundamentado en el contenido del *Himno a Deméter*.

Por su riqueza de contenido y por la importancia de la historia que narra, el relato mítico de Deméter y de Perséfone atrajo las mentes de escritores antiguos: Pausanias² cuenta que el poeta Panfo compuso una versión del mito, y que Píndaro dedicó una oda a Perséfone; Eurípides³ relata la historia en uno de sus coros; Calímaco compuso un himno *A Deméter*; Apolodoro⁴ también detalla el mito. Entre los poetas latinos, Ovidio⁵ narró brevemente el rapto, y Claudiano escribió una obra completa titulada *De raptu Proserpinae*.

Pero no sólo los antiguos, sino también los contemporáneos han demostrado su interés en estudiar y divulgar el *Himno a Deméter*: la obra más significativa es la que J. N. Richardson publicó en 1974, titulada *The Homeric Hymn to Demeter*. Además, durante los últimos dos siglos, los himnos homéricos han sido estudiados por investigadores que han desarrollado aspectos como la creación poética de los himnos, su contexto histórico, su diversificación temática, su semejanza y su diferencia con la épica homérica, su transmisión y su divulgación. Entre estas investigaciones hay que destacar la edición con aparato crítico de Thomas W. Allen y E. E. Sikes publicada en 1904 y reeditada en varias ocasiones; la de Jean Humbert perteneciente a la colección *Les Belles Lettres*; la obra de Hugh G. Evelyn-White de la Universidad de Harvard, y el monumental estudio de F. Càssola de 1975, además de la obra de Diane J. Rayor, a quien corresponde la más nueva reedición de los himnos, publicada por la Universidad de California en 2014. Hace falta mencionar también a los traductores de los *Himnos homéricos* al español, entre los que se encuentran L. Segalá, R. Ramírez Torres, A. Bernabé, J. Torres y L. Liñares, a quien corresponde la traducción más reciente, de 2006. En lo que atañe a México, al parecer, el único trabajo realizado es la traducción de todos los himnos por Ramírez Torres, que data de 1963.

Esta tesis, pues, estudiará de manera específica el *Himno a Deméter*, que será tratado esencialmente desde los puntos de vista de la mitología y de la religión, con base en lo que

² Paus., 9, 31, 9.

³ E., *Hel.*, 1301-1368.

⁴ Apollod., 1, 5, 1-4.

⁵ Ov., *Fast.*, 4, 419-620, y *Met.*, 5, 341-571.

las fuentes han aportado. Todo ello se fundamenta en un estudio que implica traducción e interpretación del himno en cuestión. Como resultado, el lector encontrará cuatro apartados: en el primero, se halla una introducción general sobre los *Himnos homéricos*, así como unas breves anotaciones sobre el *Himno a Deméter*; en el segundo, un asunto mítico y otro religioso: el mito de Deméter y Perséfone, junto con su influencia oriental, y algunos detalles de los misterios eleusinos; en el tercero, el texto griego del himno y mi traducción del mismo, y, por último, mi interpretación del relato hímnico, enfocada en el mito griego y en el rito eleusino, y nutrida por unos cuantos comentarios de investigadores contemporáneos. Mencionado esto, valga pasar a los detalles.

1. LOS HIMNOS HOMÉRICOS

1. 1. EL TÉRMINO “HIMNO” Y SU SIGNIFICADO

Los *Himnos homéricos* son designados con el adjetivo “homéricos” gracias a una larga tradición que los consideró relacionados con la poesía de Homero, porque comparten, con la épica griega arcaica, algunas características, como el hexámetro dactílico y el dialecto⁶ en que fueron escritos. En general, los estudios sobre estos himnos convergen en algunos aspectos: en que no son de Homero; en que pudieron haber sido preludios de otras piezas, y en que todos están dedicados a alguna divinidad. Por ello, este capítulo pretende ofrecer algunas generalidades sobre el conjunto de los himnos, pero, antes, es necesario exponer el asunto sobre el término “himno”.

La voz griega ὕμνος significa “canto, himno, poema”. Sobre su etimología, Chantraine⁷ afirma que ésta resulta oscura, pero explica que, para algunos, ὕμνος deriva del sustantivo ὅμην que significa “vínculo, ligamiento, atadura”; así, un ὕμνος habría sido un “canto ligado”. Por su parte, Càssola⁸ relaciona ese vocablo con el védico *sumná-* que significa “benevolencia, homenaje, plegaria”; a partir de ello, afirma que el sentido del sustantivo griego se relaciona con “canto”, gracias a frases como: ἀοιδῆς ὕμνον ἀκούων.⁹ Para Càssola, “himno” puede entenderse como:

- “Canto cultural” en un pasaje de Heródoto:¹⁰ las mujeres delias invocan a Opis y a Arge en *el himno* que para ellas compuso el licio Óleno.
- “Plegaria” en la parte en que Platón¹¹ define los himnos como εὐχαί –esto es “súplicas” o “plegarias”– en honor de los dioses.

⁶ Lesky (*Historia de la literatura griega*, pp. 81 y 82) afirma que el rasgo más llamativo en el lenguaje homérico es la mezcla de diferentes dialectos. No obstante, a pesar de que abundan formas áticas, eólicas y jónicas, se reconoce que el lenguaje es fundamentalmente jónico.

⁷ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, s. v. ὕμνος.

⁸ “Introduzione generale”, p. X, en Omero, *Inni omerici*.

⁹ Hom., *Od.*, 8, 429. Literalmente: “escuchando un himno de canto”.

¹⁰ Hdt., 4, 35, 3.

¹¹ Pl., *Lg.*, 700b.

- “Canto convival sacro” en un fragmento de Jenófanes,¹² en donde se lee que conviene a los hombres cantar a la divinidad en *himnos*.
- “Canto profano” en Eurípides:¹³ los mortales inventaron *himnos* para las festividades y los banquetes.
- “Poesía erótica” en Teognis:¹⁴ un *himno* puede ser cantado en un concurso que conceda como premio a un muchacho en la flor de la juventud.
- “Poesía bucólica” en un pasaje de Teócrito:¹⁵ un cabrero pide a Tirsis que cante un *himno*; él lo hace y lo llama canto bucólico.
- “Lamentación” en un pasaje de Aristófanes:¹⁶ la abubilla despierta al ruiseñor y lo invita a entonar *himnos* sagrados, es decir, trenos, por la muerte de Itis.

En lo que respecta a los autores antiguos, tenemos algunos testimonios. En su división sobre la música, Platón¹⁷ distinguió los siguientes tipos de odas: trenos, peanes, ditirambos, nomos e himnos, y afirmó que estos últimos servían para hacer súplicas a los dioses. Aristóteles,¹⁸ por su parte, aseveró que los himnos, junto con los encomios, eran compuestos por hombres venerables que imitaban “acciones nobles” (τὰς καλὰς πράξεις). Otros autores posteriores dan también otras explicaciones. Elio Teón,¹⁹ un rétor alejandrino del siglo I d. C., distinguió tres tipos de discurso: el encomio, el epitafio y el himno; con el primero, se enaltecían las acciones de la gente, mientras que, con el segundo, se recordaba a los muertos, y, con el último, se honraba a los dioses. Herodiano,²⁰ un gramático –también alejandrino– de la primera mitad del siglo III d. C., afirmó que un himno era una alabanza para los dioses. Con este mismo sentido, existe una definición en un escolio a Dioniso Tracio: “Un himno es un poema que abarca alabanzas de dioses y de héroes con agradecimiento”.²¹ Mediante estos testimonios, se puede advertir que hay una relación entre “himno” y “dioses”, una concepción

¹² *Apud Ath.*, 462e. Cf. Xenoph., *Fragmentos*, B 1 13-16.

¹³ *E., Med.*, 190-194.

¹⁴ *Thgn.*, 993-996.

¹⁵ *Theoc.*, 1, 60-61.

¹⁶ *Ar., Av.*, 209-212.

¹⁷ *Pl., Lg.*, 700a-b. Cf. *Pl., R.*, 607a.

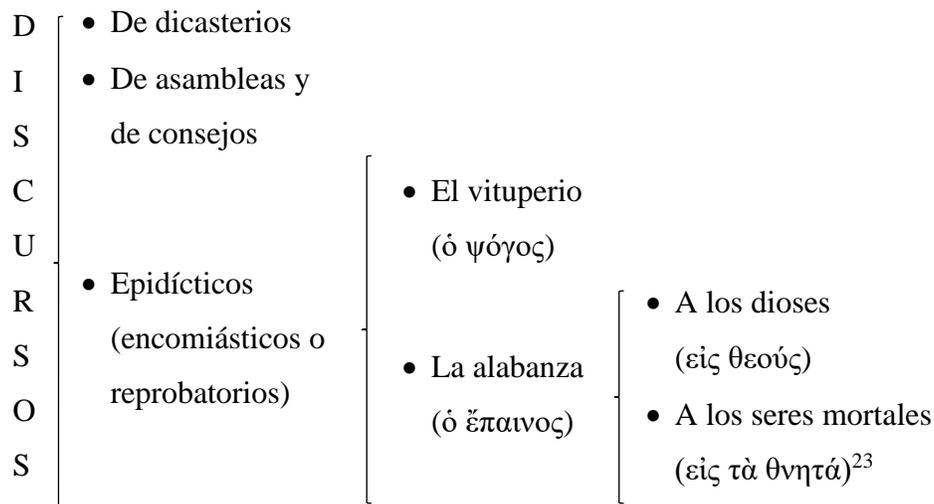
¹⁸ *Arist., Po.*, 1448a.

¹⁹ *Theon, Prog.*, 109, 20-24.

²⁰ *Hdn., Fig.*, fr. 90, 1-3.

²¹ *Scholia in Dionysium Thracem* en Hilgard, *Grammatici Graeci*, p. 451: “Ὕμνος ἐστὶ ποίημα περιέχον θεῶν ἐγκώμια καὶ ἡρώων μετ' εὐχαριστίας.

que hallamos en el primer tratado epidíctico de Menandro.²² Este autor estableció la siguiente división para los discursos de la retórica:



Para Menandro, el primer tipo de alabanzas es el que se denominaba “himno”, por estar dedicado a los dioses. Según su opinión, los himnos podían clasificarse de acuerdo con el dios al que se alababa: los de Apolo se llamaban “peanes” (παιᾶνας) e “hiporquemas” (ὑπορχήματα); los de Dioniso, “ditirambos” (διθυράμβους) y “yoba(n)cos” (ιοβάκχους); los de Afrodita, “eróticos” (ἐρωτικούς), y los que son en honor de los demás dioses se llaman simplemente “himnos” (ὕμνους). Elaborada esta minuciosa partición, Menandro, finalmente, distingue nueve tipos de himnos y aporta ejemplos para cada uno:²⁴

- οἱ κλητικοί: himnos que contienen invocaciones a dioses. Un ejemplo de éstos es un fragmento de Safo donde se invoca a Afrodita mediante los nombres de algunos lugares en los que tuvo santuarios importantes: “o a ti, Chipre o Pafo o Panormo”.²⁵
- οἱ ἀποπεμπτικοί: himnos de despedidas con motivo de la partida de un dios. Menandro afirma que Baquílides había escrito poemas de este género, pero, infortunadamente, tenemos sólo el título (εἰς Ἀπόλλωνα ἀποπεμπτικός) y un par de palabras: ὄρνυ[]... Λοξία[].²⁶

²² Men. Rh., 1, 331-344.

²³ La división continúa en esta parte: hay alabanzas de ciudades y alabanzas de seres con vida; de éstas, unas son para seres racionales (los hombres), y otras, para los irracionales. Para los seres no racionales, la distinción se hace entre acuáticos y terrestres, quienes, a su vez, son pedestres y alados. *Vid.* Men. Rh., 1, 332, 8-19.

²⁴ Men. Rh., 1, 333, 1-7.

²⁵ Sapph., fr. 35 (Lobel y Page): ἦ σε Κύπρος καὶ Πάφος ἢ Πάνορμος.

²⁶ B., fr. 1 (Irigoin).

- οἱ φυσικοί: himnos que explican cuál es la naturaleza de un dios. Menandro aclara que estas composiciones son más apropiadas para poetas que para prosistas, debido a su estilo elevadísimo; como ejemplos, refiere los textos de Parménides, de Empédocles y los himnos órficos.²⁷
- οἱ μυθικοί: himnos que desarrollan temas míticos. Los ejemplos son claros: aquellos textos que mencionen historias sobre los dioses. Naturalmente, entre éstos se cuenta el *Himno a Deméter*.
- οἱ γενεαλογικοί: himnos que se basan en teogonías. Menandro afirma²⁸ que, para algunos, esta clase de himnos está muy estrechamente asociada con la anterior, pues de las genealogías divinas se obtienen los mitos. El ejemplo, donde se habla de Hermes, es: “Te saludo, soberano cilenio, pues mi corazón te canta a ti, a quien Maya engendró en las cimas luego de haberse unido, entre relámpagos, al Crónida, rey de todo”.²⁹
- οἱ πεπλασμένοι: himnos ficticios que, mediante una invención congruente, personifican a los dioses menos comunes, como hace Calímaco: “¿Quién conoce bien al *demon* ‘Mañana’? [...]”.³⁰
- οἱ εὐκτικοί: himnos con plegarias. Menandro³¹ afirma que esta categoría y la siguiente suelen aparecer mezcladas con las anteriores, pero rescata un ejemplo independiente: “Hija de Zeus, portador de la égida, óyeme tú que siempre me socorres en todas las penas”.³²
- οἱ ἀπευκτικοί: himnos que maldicen las adversidades, por ejemplo: “Zeus, el más glorioso, el más excelso, de oscuras nubes, habitante del éter, que no se ponga antes el sol y sobrevenga la noche”.³³

²⁷ Men. Rh., 1, 336, 25 y ss.

²⁸ Men. Rh., 1, 338, 1-14.

²⁹ Alc., fr. 308 (Lobel-Page): χαῖρε, Κυλλάνας ὁ μέδεις, σὲ γάρ μοι / θῦμος ὕμνην, τὸν κορύφαισιν † ἀυγαῖς † / Μαῖα γέννατο Κρονίδαί μίγισα / παμβασιλῆϊ.

³⁰ Call., *Epigr.*, 14, 1: δαίμονα τίς δ' εὖ οἶδε τὸν Αὔριον; [...].

³¹ Men. Rh., 1, 342, 22-25.

³² Men. Rh., 1, 343, 1-2: κλῦθί μευ αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἦτε μοι αἰεὶ / ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι. Se trata de dos versos de la *Iliada* (10, 278-279), en los que Odiseo se dirige a Atenea.

³³ Men. Rh., 1, 342, 28-29: Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, κελαινεφές, αἰθέρι ναίων, / μὴ πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῶναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἔλθεῖν. De nuevo, se trata de dos versos de la *Iliada* (2, 412-413), en los que Agamenón habla.

- οἱ μικτοί: himnos que mezclan dos o más tipos de los anteriores. Para Menandro, en ellos se encuentran las alabanzas más completas (τελειότατοι ἔπαινοι) y las que más convienen a los prosistas, porque, mientras un poeta puede elegir una sola clase de himno, y adornarla, el prosista debe recorrer todos los géneros.³⁴

Sobre esta clasificación, es importante hacer una reflexión que atañe a los ejemplos que el propio Menandro usó: la mayoría de ellos corresponde a poemas de la lírica arcaica, pero también hay algunos tomados de la épica homérica; sin embargo, tal clasificación no está basada ni en la epopeya ni en la lírica, pues el propósito de Menandro es ejemplificar los tipos de alabanza y analizar si éstos convienen a los prosistas. Por ello, y porque mencioné que los himnos homéricos fueron emparentados con Homero, es necesario que el término “himno” sea visto y entendido desde algunos testimonios de la poesía arcaica.

Tomemos dos ejemplos: uno de Hesíodo y otro de Píndaro. En la *Teogonía* se lee: “pues si alguien, teniendo dolor en su alma recién afligida, se aqueja, entristecido del corazón, y un aedo, servidor de las Musas, *canta* hazañas de humanos antiguos y a los dioses dichosos que poseen el Olimpo, al instante aquél olvida sus preocupaciones y no recuerda nada de sus aflicciones: los dones de las diosas lo apartan rápidamente”.³⁵ Y en las *Olímpicas*: “*himnos* que gobiernan la lira, ¿qué dios, qué héroe, qué hombre cantaremos?”.³⁶ En el primer caso, el verbo colocado en cursivas corresponde a ὑμνήση, formado, por supuesto, a partir del sustantivo ὕμνος que, en el segundo caso, aparece en plural. Ambos mostrarían que, para Hesíodo y Píndaro, un himno se relaciona con la noción de canto.³⁷

Asociados a la acción de cantar, hay otros fragmentos que corresponden a Hesíodo y al corpus de los himnos homéricos: en *H. Hom.*, 26, 7, aparece el adjetivo πολύυμνος para describir a Dioniso, el dios de abundantes *cantos*. En Hesíodo (*Th.*, 31-34), se emplea el verbo ὑμνεῖν para contar que el poeta, inspirado por las Musas, *cantaba* la estirpe de los beatos. Y en *H. Hom.*, 27, 19, se narra que las Musas y las Gracias *cantaban* a Leto. En relación con estos testimonios, tenemos otro correspondiente a la epopeya: cuando Alcínoo

³⁴ Men. Rh., 1, 344, 1: ὁ δὲ συγγραφεὺς πειράσεται διὰ πάντων ἐλθεῖν.

³⁵ Hes., *Th.*, 98-103: εἰ γὰρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδεῖ θυμῷ / ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς / Μουσῶν θεράπων κλέεα προτέρων ἀνθρώπων / ὑμνήση μάκαράς τε θεοῦς, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν, / αἶψ' ὃ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων / μέμνηται: ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεῶν.

³⁶ Pi., *O.*, 2, 1-2: ἀναξίφορμιγγες ὕμνοι, / τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν; Para más ejemplos, cf. Càssola, *op. cit.*, p. XI.

³⁷ Cf. Call., *H.*, 1, 1; 3, 1-2.

pide a Arete que disponga el agua tibia, el manto y la túnica para que Odiseo se bañe, agrega que el Laertiada podría deleitarse en un banquete al escuchar un ἀοιδῆς ὕμνον.³⁸ Esta expresión³⁹ demostraría que, si el ὕμνον se acompañaba de música y, por lo tanto, de canto, “himno” y “canto” habían estado asociados desde época temprana.

De estos últimos ejemplos se deduce el significado de ὕμνος y se constata que el sentido de ὕμνεῖν era el de crear un canto para exaltar a alguien –a un dios, la mayoría de las veces. Otras composiciones hímnicas importantes fueron las de Calímaco, las de Proclo y las órficas. Sobre estas últimas, Pausanias⁴⁰ escribió que él conocía unas muy breves y no tan numerosas que gozaban de gran estima por lo que había de divino en ellas. En lo que respecta a los seis poemas de Calímaco, valga decir que siguen –con algunas excepciones– el metro y la lengua de los que llamamos “homéricos”, y se distinguen, según L. de Cuenca,⁴¹ por su composición cercana a la lírica, por su contenido erudito y por el dominio de asuntos mitológicos por parte del autor. En cuanto a Proclo sabemos, gracias a Marino,⁴² que su obra abarcó no sólo a los dioses griegos, sino también a otras divinidades de otras religiones antiguas: al dios Marna de Gaza, a Asclepio de Ascalón, al árabe Tiandrites y también a Isis. En opinión de Abritta,⁴³ dado que los himnos de Proclo fueron transmitidos en un mismo corpus junto con los calimaqueos, los órficos y los homéricos, sería posible, si se aceptara que tal compendio hubiera sido elaborado en el siglo V d. C. por el propio Proclo, que sus siete poemas conservados hayan sido elegidos por él mismo como lo más representativo de su composición poética. En realidad, esa hipótesis, explica Càssola,⁴⁴ se debe a que el texto de Proclo destaca entre los otros por ser el que menos variantes presenta en los manuscritos.

No hay duda de que la compilación de los *Himnos homéricos* y los *Himnos* de Calímaco se conformó a partir de un conjunto elaborado en época helenística por un editor que presuntamente no fue gramático, o al menos no uno alejandrino, ya que algunas variantes del texto aparecen sin ninguna de las marcas propias de la escuela alejandrina.⁴⁵ Tiempo después, pudieron agregarse los himnos de Proclo y los órficos para formar la recopilación

³⁸ Hom., *Od.*, 8, 429.

³⁹ Su interpretación es complicada; literalmente significa “un himno de canto”. *Vid.* Càssola, *op. cit.*, p. X.

⁴⁰ Paus., 9, 30, 12.

⁴¹ “Introducción”, pp. 33-34, en Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*.

⁴² Marin., *Procl.*, 19.

⁴³ *Los himnos de Proclo: memoria y síntesis de la himnodia antigua*, p. 65.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. LXV.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. LXIV y LXV.

que se data entre los siglos V y X d. C.,⁴⁶ y que llegó a nosotros gracias a una treintena de manuscritos, de los cuales el más importante es el *Mosquensis* (de los siglos XIII y XV).⁴⁷

Sobre el significado del término “himno” y sobre la clasificación de los himnos, baste lo escrito; ahora hablaremos de las partes de los himnos homéricos, pues esto nos permitirá entender, primero, sus características, y, segundo, las circunstancias en que posiblemente se desarrollaron según la opinión general de los estudiosos.

1. 2. CARACTERÍSTICAS DE LOS HIMNOS

1. 2. 1. Las partes

En la *Introducción* de esta tesis, anoté que se ha aceptado tradicionalmente que los *Himnos homéricos* son semejantes a los poemas homéricos y también –hay que agregar– a los hesiódicos. Me parece que esta afirmación se basa en la observación meticulosa que los filólogos han hecho de los himnos más extensos, de la poesía de Hesíodo y de la de Homero, y de la comparación entre esos poemas, de manera que, a partir de la relación que existe entre ellos, es posible establecer algunos rasgos generales. Càssola⁴⁸ afirma que, en los himnos 2, 3, 4 y 5, hay influencia de los versos homéricos, sobre todo en el himno en honor de Apolo y en el de Afrodita; además, el himno de Apolo, el de Deméter y el de Hermes comparten algo del lenguaje formular de Homero y de Hesíodo. Toda la información es resumida por Càssola,⁴⁹ y la presento en la siguiente tabla:

	Versos comunes con Hesíodo	Versos comunes con Homero	Fórmulas hesiódicas y homéricas
Himno a Deméter (2)		8	170
Himno a Apolo “Delio” (3)		8	65
Himno a Apolo “Pítico” (3)	1	38	170
Himno a Hermes (4)	1	7	190
Himno a Afrodita (5)	2	22	140

Tabla 1. Versos y fórmulas comunes.

⁴⁶ Para Wilamowitz, el compendio es del siglo IX o X; para Pfeiffer, del VI; y para Pasquali, del período comprendido entre el V y el IX. Cf. *Ibid.*, p. LXVI.

⁴⁷ Cf. Athanassakis, “Introduction”, p. 13, en Homer, *The Homeric Hymns*.

⁴⁸ *Op. cit.*, pp. LI-LVI.

⁴⁹ Càssola remite a Windisch, *De hymnis Homericis maioribus*, Leipzig, 1867, para que el interesado en este tema conozca el recuento completo de los versos homéricos y hesiódicos en los himnos.

Tras estas generalidades, conviene presentar un resumen de los himnos, para que sea posible explicar lo que concierne a su estructura: la invocación, el tema mítico que tratan, la súplica y la despedida que algunos contienen.

Himno	Características
1. A Dioniso	<p>Contenido: se enuncian las ciudades consideradas como el lugar de nacimiento de Dioniso y se habla del honor que Zeus le concedió para que fuera venerado en festivales trienales.</p> <p>Versos: 21.</p> <p>Estructura: tema mítico. Súplica. Invocación del dios.</p>
2. A Deméter	<p>Contenido: Hades rapta a Perséfone. Deméter, afligida porque ignora dónde está su hija, emprende su búsqueda. Cuando conoce el paradero de Perséfone, se enoja contra Zeus y decide abandonar el Olimpo. Desde ese momento y hasta que la diosa ve nuevamente a su hija, vive en Eleusis bajo el aspecto de una anciana con el nombre de Doso. Allí, cría a Demofonte. Luego de haber sido descubierta por Metanira, ordena que un templo le sea construido e instruye a los eleusinos en sus misterios.</p> <p>Versos: 495 (el tercer himno más largo del conjunto).</p> <p>Estructura: invocación de las diosas Deméter y Perséfone. Tema mítico. Súplica y despedida.</p>
3. A Apolo	<p>Contenido: Leto vaga por el mundo, porque busca un lugar en que pueda dar a luz. Bajo promesa, es aceptada por Delos, la isla donde se ubicó uno de los templos más importantes de Apolo. Allí nace el dios de la música. Sucede una segunda invocación; ahora el dios es exaltado como Apolo délfico.</p> <p>Versos: 546 (el segundo más largo).</p> <p>Estructura: primera invocación del dios. Primer tema mítico. Primera despedida. Súplica. Segunda invocación del dios. Segundo tema mítico. Segunda despedida.</p>

4. A Hermes	<p>Contenido: en cuanto Hermes nace, muestra sus peculiares y extraordinarios rasgos, pues crea la lira, roba las vacas de Apolo e inventa el fuego. Por el hurto efectuado, el pequeño Hermes es buscado e increpado por Apolo; debido a la situación, Zeus tiene que interceder para que ambos dioses se reconcilien.</p> <p>Versos: 580 (el más largo de todos los himnos).</p> <p>Estructura: invocación de la Musa. Tema mítico. Despedida.</p>
5. A Afrodita	<p>Contenido: los actos de Afrodita afectan todos los corazones, excepto tres: el de Atenea, el de Ártemis y el de Hestia. Como diosa del amor, puede ser víctima de este sentimiento; Zeus le infunde una pasión por Anquises, con quien la diosa yace bajo una falsa identidad. Después, se muestra divina y anuncia el nacimiento de Eneas.</p> <p>Versos: 293 (el cuarto más largo).</p> <p>Estructura: invocación de la Musa. Tema mítico. Despedida.</p>
6. A Afrodita	<p>Contenido: las Horas vistieron a Afrodita; en seguida, la llevaron ante los inmortales dioses que quedaron maravillados por la belleza de la diosa.</p> <p>Versos: 21.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa. Tema mítico. Súplica y despedida.</p>
7. A Dioniso	<p>Contenido: unos piratas tirrenos raptaron a Dioniso, que tenía el aspecto de un joven. Ellos creyeron haber capturado a un miembro de la realeza, pero el timonel supo, desde el primer instante, que en realidad se trataba de un dios. De pronto, un olor a vino dulce impregnó la barca: una viña crecía en la vela. Dioniso se transformó en león, y los piratas, al saltar hacia el mar, se convirtieron en delfines.</p> <p>Versos: 59.</p> <p>Estructura: invocación indirecta⁵⁰ del dios. Tema mítico. Despedida.</p>
8. A Ares	<p>Contenido: el himno resalta las cualidades de Ares mediante una letanía que ocupa casi la mitad del poema; luego, el poeta concluye con una súplica.</p> <p>Versos: 17.</p> <p>Estructura: invocación del dios. Tema mítico. Súplica.</p>

⁵⁰ La denomino “indirecta”, porque Dioniso no es invocado en segunda persona, sino sólo aludido por el poeta.

9. A Ártemis	<p>Contenido: se dice de Ártemis que es la hermana de Apolo y que su áureo carro es tirado por caballos desde Meleto hasta Claros, a través de Esmirna.</p> <p>Versos: 9.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p>Tema mítico.</p>
10. A Afrodita	<p>Contenido: se dice de Afrodita que nació en Chipre, que concede dones dulces a los mortales, y que es protectora de ese lugar y de Salamina.</p> <p>Versos: 6.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p> <p>Súplica.</p>
11. A Atenea	<p>Contenido: Palas es protectora de las ciudades, porque, como a Ares, así también a ella importan las actividades bélicas.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p> <p>Súplica.</p>
12. A Hera	<p>Contenido: Hera, hija de Rea y esposa de Zeus, es venerada por todos los Olímpicos.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p>
13. A Deméter	<p>Contenido: la brevedad del himno sólo permite que haya una invocación a Deméter y a Perséfone, y que se solicite de aquella la protección de la ciudad.</p> <p>Versos: 3 (se trata de la composición más breve).</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p> <p>Súplica.</p>
14. A la madre de los dioses	<p>Contenido: en la invocación a la madre de todos los dioses y hombres, se dice que para ella son gratos los crótalos, los timbales y las flautas, así como los lobos, los leones y los montes.</p> <p>Versos: 6.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p>
15. A Heracles, el de corazón de león	<p>Contenido: Heracles nació en Tebas, pero, por las tareas que Euristeo le encomendó, vagó por tierra. Luego se fue al Olimpo y se casó con Hebe.</p> <p>Versos: 9.</p> <p>Estructura: invocación del héroe.</p> <p>Tema mítico.</p> <p>Súplica.</p>
16. A Asclepio	<p>Contenido: Asclepio, el que sana las enfermedades, fue hijo de Corónide y de Apolo, y nació en la llanura Docio.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación del dios.</p>

17. A los Dioscuros	<p>Contenido: se pide a la musa que cante a los Tindáridas, hijos de Leda.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa y de los Dioscuros.</p>
18. A Hermes	<p>Contenido: se alude a Hermes como Cilenio, Argifonte y mensajero de los dioses; nació de Maya luego de que ella y Zeus se hubieran unido en una gruta.</p> <p>Versos: 12.</p> <p>Estructura: invocación del dios.</p> <p>Tema mítico.</p> <p>Despedida.</p>
19. A Pan	<p>Contenido: se mencionan las cualidades de Pan como dios de los pastores y como acompañante del coro de Ninfas, así como las circunstancias de su nacimiento.</p> <p>Versos: 49.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p>Tema mítico.</p> <p>Despedida.</p>
20. A Hefesto	<p>Contenido: Hefesto y Atenea enseñaron trabajos espléndidos a los hombres que antes habitaban en los montes y que ahora viven serenos en sus casas.</p> <p>Versos: 8.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p>Tema mítico.</p> <p>Súplica.</p>
21. A Apolo	<p>Contenido: el poeta invoca a Apolo y afirma que los cisnes lo cantan con el batir de sus alas, mientras que los aedos lo hacen con la “forminge”.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación del dios.</p>
22. A Posidón	<p>Contenido: se narra que Posidón agita la tierra y el mar, y que recibió dos honores: domar los caballos y salvar las naves.</p> <p>Versos: 7.</p> <p>Estructura: invocación del dios.</p> <p>Súplica.</p>
23. A Zeus	<p>Contenido: se afirma que Zeus es el más grande de los dioses.</p> <p>Versos: 4 (el segundo más corto de los himnos).</p> <p>Estructura: invocación del dios.</p> <p>Súplica.</p>
24. A Hestia	<p>Contenido: de Hestia se narra que cuida la morada de Apolo en Píto; el poeta pide a la diosa que ingrese en su hogar y sea favorable para él.</p> <p>Versos: 5.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa.</p> <p>Súplica.</p>

25. A las Musas y a Apolo	<p>Contenido: son alabados Apolo y las Musas, porque, gracias a ellos, existen los aedos; también es enaltecido Zeus pues por él existe la estirpe de los reyes.</p> <p>Versos: 7.</p> <p>Estructura: invocación de las Musas y del dios. Súplica y despedida.</p>
26. A Dioniso	<p>Contenido: el hijo de Zeus y de Sémele fue criado por las Ninfas en Nisa. Cumplida su actividad, ellas se convirtieron en seguidoras de Dioniso.</p> <p>Versos: 13.</p> <p>Estructura: invocación del dios. Tema mítico Súplica.</p>
27. A Ártemis	<p>Contenido: se alaba a Ártemis como diosa virgen. Ella se deleita con la caza y acompaña a su hermano en Delfos, frente al coro de las Musas y de las Gracias.</p> <p>Versos: 22.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa. Tema mítico. Despedida.</p>
28. A Atenea	<p>Contenido: se trata el nacimiento de Atenea y se cuenta cómo reaccionaron la tierra, el punto, el Olimpo y el Sol ante tal suceso.</p> <p>Versos: 18.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa. Tema mítico. Despedida.</p>
29. A Hestia	<p>Contenido: este himno está dedicado a Hestia, pero no sólo habla de ella, sino también de Dioniso; cuenta que en honor de la diosa se hacen libaciones en los banquetes, y que, de ambos, se solicita su benevolencia y su protección.</p> <p>Versos: 14.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa. Tema mítico. Súplica y despedida.</p>
30. A Gea, madre de todo	<p>Contenido: se canta a Gea como madre nutricia de todo lo que crece sobre su suelo y como diosa benévola que concede un sinfín de bienes.</p> <p>Versos: 19.</p> <p>Estructura: invocación de la diosa. Tema mítico. Súplica y despedida.</p>

31. A Helios	<p>Contenido: se narra que Helios fue hijo de Hiperión y de Eurifaesa, y hermano de Eos y de Selene; además, se mencionan sus atributos como soberano etéreo.</p> <p>Versos: 20.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p style="padding-left: 40px;">Tema mítico.</p> <p style="padding-left: 40px;">Súplica y despedida.</p>
32. A Selene	<p>Contenido: de Selene se enaltece la belleza y el resplandor; además, se cuenta que de Zeus tuvo una hija de nombre Pandía. Al final, el poeta afirma que su canto se iniciará con Selene y continuará con las hazañas de los semidioses.</p> <p>Versos: 20.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p style="padding-left: 40px;">Tema mítico.</p> <p style="padding-left: 40px;">Despedida.</p>
33. A los Dioscuros	<p>Contenido: se inicia con el nacimiento de los hermanos, hijos de Leda y de Zeus; luego, se narra que los marineros los invocan para solicitarles su auxilio en el mar.</p> <p>Versos: 19.</p> <p>Estructura: invocación de la Musa.</p> <p style="padding-left: 40px;">Tema mítico.</p> <p style="padding-left: 40px;">Despedida.</p>

A partir de este cuadro, podemos notar la disparidad de la extensión de cada himno; por ello, los *Himnos homéricos* suelen ser clasificados como breves (o menores), medianos y extensos (o mayores). Para los himnos breves, es decir, aquellos de siete o menos versos, es imposible que haya un tema mítico, porque su extensión apenas satisface el espacio necesario para la invocación de una divinidad. Entre los temas míticos de los himnos mayores y medianos, sobresalen los dos del tercer himno: el que enaltece a Apolo délico y glorifica a Apolo pítico. Resaltan, por su extensión, el tema del rapto de Perséfone (himno 2), el de las primeras hazañas de Hermes (himno 4), el del amor entre Afrodita y Anquises (himno 5), el de los piratas transformados en delfines por Dioniso (himno 7), y el de las atribuciones de Pan (himno 19). Parker⁵¹ afirma que cuatro de los 33 himnos son fragmentos de obras más grandes: el 18 tiene extractos del comienzo y del final del himno 4;⁵² el 13 consta de tres

⁵¹ *The 'Hymn to Demeter' and the 'Homeric Hymns'*, p. 1.

⁵² Si se comparan, por un lado, los vv. 1-9 del himno 18 con los mismos versos del 4, y, por el otro, los vv. 10-11 de aquél con el 579 y el 580 de éste, se evidencia que el himno 18 habría sido parte del 4. Cf. Càssola, *op. cit.*, p. XVI.

versos que se remontan al himno 2;⁵³ el 17 repite los versos 1 a 4 y 18 del 33, y el 25 está basado en Hesíodo (*Th.*, 94-97).

Ahora bien, continuemos con los detalles de las otras partes que constituyen a los himnos. De la invocación, hay que señalar que por ella me refiero al apóstrofe o a la mención de una divinidad en tercera persona. Distingo tres tipos de invocaciones, de acuerdo con la forma en que el poeta se dirige a las divinidades cantadas en cada himno:

- El poeta usa el verbo ᾄδω: en primera persona, como ᾄδομεν (1, 18),⁵⁴ ᾄσομαι (6, 2), ἀείσομαι (10, 1; 15, 1; 23, 1; 30, 1) y ἀείδω (12, 1; 18, 1; 27, 1); también emplea el sintagma ἄρχομαι ἀείδειν (2, 1; 11, 1; 13, 1; 16, 1; 22, 1; 26, 1; 28, 1); en tercera persona, como: ἀείδει (21, 1).⁵⁵ A propósito de este asunto, Nagy⁵⁶ introduce el término *hymnic subject* para hacer referencia a las divinidades invocadas que, en la mayoría de los himnos, coinciden, a nivel gramatical, con el objeto del verbo “cantar”. Así, tales invocaciones, acompañadas de una breve descripción del dios en cuestión, marcarían el inicio de cada himno.
- El poeta no emplea ᾄδω, sino otro verbo. Mediante μνήσομαι con genitivo (3, 1) o con un complemento circunstancial (7, 1-2); mediante el imperativo κλῦθι acompañado de un vocativo (8, 9), o mediante el verbo ἔρχεο seguido de su complemento (24, 4), o el verbo ἄρχομαι con genitivo (25, 1), o el verbo ἔλαχε (29, 3).
- El poeta interpela a la Musa o a las Musas, y solicita su favor divino para poder cantar a una divinidad. Se usa un imperativo: ὕμνει, Μοῦσα (4, 1; 9, 1); ὕμνει, Μοῦσα λίγεια (14, 2); Μοῦσά μοι ἔννεπε (5, 1), o ἔννεπε, Μοῦσα (19, 1); ἀείσο, Μοῦσα λίγεια (17, 1; 20, 1); ἄρχεο Μοῦσα (31, 1), y ἔσπετε, Μοῦσαι (32, 1; 33, 1). En opinión de Adrados,⁵⁷ este último tipo de invocación es cercano a la poesía épica, pues, mediante la interpelación de la Musa, el poeta espera recibir la

⁵³ La relación entre el segundo y el décimo tercer himno es fácil de establecer por la brevedad de éste: el verso 1 y el primer hemistiquio del segundo verso del himno 13 se corresponden con los primeros versos del himno 2, mientras que el segundo hemistiquio halla su correlación en el verso 493 del himno 2.

⁵⁴ Anoto la referencia de cada caso entre paréntesis: el primer número designa el himno, y, el segundo, el verso. La secuencia numérica de los himnos es la misma que aparece en la tabla de las páginas previas.

⁵⁵ Hasta aquí, nótese que, de los 33 himnos, 17 –la mitad– se inscriben en este primer tipo de invocación. Con ello, se reafirmaría lo ya expuesto sobre la relación entre “canto” e “himno”.

⁵⁶ *The Earliest Phases in the Reception of the Homeric Hymns*, pp. 325-326.

⁵⁷ *Apud* Bernabé, “Introducción general”, en Homero, *Himnos homéricos*, p. 26.

inspiración divina que guíe su canto; en cambio, los dos primeros tipos de la invocación se encuentran relacionados con la lírica, por la libertad que el poeta posee para crear su obra de manera más autónoma.

En cuanto a las súplicas y a las despedidas, valga señalar que una súplica es la petición hecha por el poeta para que un dios lo favorezca, y una despedida es el cierre del himno; hay que indicar que no todos los himnos contienen estas partes, como puede verificarse con la tabla informativa de las páginas anteriores.

Entre las súplicas, hallamos las siguientes:

- Que la divinidad sea favorable de manera general: ἴληθ' (1, 17; 23, 4) y ἄγεθ' ἰλήκοι (3, 165).
- Que la divinidad conceda algo particular: la vida deseada (βίον θυμήρε' ὄπαζε: 2, 494; 30, 18; o también βίον θυμήρε' ὄπαζε: 31, 17); la victoria en el concurso (ἐν ἀγῶνι νίκην τῷδε φέρεσθαι: 6, 19-20); el ánimo (θάρος δός: 8, 15-16); un canto (δός δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν: 10, 5; χάριν δ' ἅμ' ὄπασσον ἀοιδῆ: 24, 5); suerte y felicidad (δός δ' ἅμμι τύχην εὐδαιμονίην τε: 11, 5); virtud y prosperidad (δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον: 15, 9; 20, 8); y una buena época (δός δ' ἡμᾶς χαίροντας ἐς ὄρας αὐτίς ἰκέσθαι: 26, 12).
- Que la divinidad actúe de una manera específica: salvar una ciudad y comenzar el canto (τήνδε σάου πόλιν· ἄρχε δ' ἀοιδῆς: 13, 3); socorrer a los navegantes (πλώουσιν ἄρηγε: 22, 7) o al poeta mismo (ἐπάρηγε: 29, 10), y honrar un canto (τιμήσατ' ἀοιδήν: 25, 6).

Entre las despedidas, sugiero la siguiente clasificación:

- Un cierre sencillo: mediante el uso de χαῖρε (1, 20; 7, 58).
- Un cierre que deja abierta la posibilidad de que se inicie otro canto –o que se continúe el mismo canto, pero que se desarrolle un tema distinto que esté relacionado con el primero–: αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς (2, 495; 3, 546; 4, 580; 6, 21; 19, 49; 28, 18; 30, 19); αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς (25, 7; 27, 22; 29, 14; 33, 19); o bien: σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον (5, 293; 18, 11),⁵⁸ o con una frase que nos permite

⁵⁸ Dado que no hay propiamente *otro* himno ni *otro* canto después de estos cierres, como lo sugieren, respectivamente, los sintagmas ἄλλον ἐς ὕμνον y ἄλλης ἀοιδῆς, Nagy considera que esas ausencias serían

saber que el nuevo himno no será en honor del dios que acaba de ser elogiado, sino en torno a los semidioses: ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν / ἡμιθέων (31, 18-19), y también: σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν / ἄσομαι ἡμιθέων (32, 18-19). Bernabé⁵⁹ llama a estas frases “fórmulas de transición”.

HIMNO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	
INVOCACIÓN	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
TEMA MÍTICO	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓						✓			✓	✓	✓							✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
SÚPLICA	✓	✓				✓		✓		✓	✓		✓	✓						✓		✓	✓	✓	✓	✓			✓	✓	✓			
DESPEDIDA		✓	✓	✓	✓	✓	✓											✓	✓							✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Tabla 2. Partes de los *Himnos homéricos*.

En conclusión, se puede señalar que el adjetivo “homéricos” en el título de nuestra colección responde a la influencia de Homero que los antiguos observaron en los himnos, y a la autoría que se atribuyó al aedo: δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖσδε, ἃ ἔστιν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος.⁶⁰ Por otro lado, las cuatro partes que podrían conformar un himno son: una invocación, un tema mítico, una súplica y una despedida. Esta información guarda relación con lo que expondré en el siguiente apartado sobre los concursos rapsódicos, la recitación y la difusión de los *Himnos homéricos*.

1. 2. 2. Recitación

Nagy⁶¹ afirma que los *Himnos homéricos* se ejecutaron en festivales, y lo establece así, a partir del testimonio de Tucídides donde se cuenta que los delios celebraban competencias musicales; de acuerdo con el historiador, así lo comprueban unos versos del *Himno a Apolo* que él mismo cita:

prueba de cantos inconclusos, de modo que, para él, ἄλλον ἐς ὕμνον podría significar “al resto del himno”, y ἄλλης ἀοιδῆς, “el resto del canto”. Por otro lado, Nagy agrega que la transición de una parte inicial a la siguiente se logra gracias a la relación entre la divinidad que es mencionada al comienzo y el mito en que esa deidad tiene importancia. *Vid.* Nagy, *op. cit.*, pp. 327-329. Esta correcta ejecución es denominada, por él mismo, *metabasis*. Creo que la aplicación de este término se debe al uso del verbo μεταβαίνω con el sentido de “pasar a otro tema”; así aparece en Homero (*Od.*, 8, 492): Odiseo solicita a Demódoco que pase a otro tema (μετάβηθι) y cante lo concerniente al caballo de madera en Troya.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 27.

⁶⁰ *Th.*, 3, 104, 4.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 282.

Pero, Febo, cuando en Delos te regocijas mucho en tu corazón, allí los jonios, con túnicas largas, se reúnen en tu calle, con sus hijos y sus esposas. Allí, con el pugilato, la danza y el canto, te deleitan, acordándose de ti cuando preparan la competencia. [...] ¡Mas ea! Apolo sea propicio junto con Ártemis, y a todas ustedes, ¡adiós! De mí también acuérdense después, cuando alguien de los humanos terrenales, cualquiera que llegue aquí sufriendo mucho, pregunte: “Oh doncellas, ¿quién, el varón más dulce para ustedes de entre los aedos, las frecuenta aquí y con cuál se deleitan mucho?”. Todas ustedes responden bien de común acuerdo: “Es un hombre ciego y habita en la escarpada Quíos”.⁶²

En este fragmento, Tucídides emplea dos veces el término προοίμιον para referirse al himno en honor de Apolo; primero, cuando cuenta que Homero es la mejor prueba de que, desde época antigua, los delios ya celebraban competencias atléticas,⁶³ y, segundo, cuando afirma que, gracias a Homero, se demuestra que la gente acudía a Delos a fin de participar en competencias musicales.⁶⁴ Para el primer caso, el historiador aclara que aquella demostración se encuentra en los versos que son “del *proemio* de Apolo” –ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος–; para el otro, explica que la evidencia que él recoge corresponde a los versos “de ese mismo *proemio*” –ἐκ τοῦ αὐτοῦ προοιμίου. Algo semejante hace Platón con el sentido del sustantivo προοίμιον; él escribe: “También algunos otros ya me han preguntado sobre los poemas que hiciste versificando las fábulas de Esopo y el proemio *A Apolo*”.⁶⁵ En el texto griego leemos: τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον –lo que traduzco por “el proemio *A Apolo*”. Parece, pues, que para ambos autores la voz προοίμιον se usaba para designar el himno de Apolo, a pesar de que el sentido técnico y exacto de ese sustantivo sea “aquello que se coloca antes (προ-) de un canto o de un poema (οἶμη)”, es decir, algo como una “introducción”, y

⁶² Th., 3, 104, 4-5: ἀλλ’ ὅτε Δήλω, Φοῖβε, μάλιστα γε θυμὸν ἐτέρφθης, / ἔνθα τοι ἐλκεχίτωνες Ἴαονες ἠγερέθονται / σὺν σφοῖσιν τεκέεσσι γυναιξί τε σὴν ἐς ἀγυῖάν· / ἔνθα σε πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηστῦ καὶ αἰοιδῆ / μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅταν καθέσωσιν ἀγῶνα. [...] ἀλλ’ ἄγεθ’, ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ζύν, / χαίρετε δ’ ὑμεῖς πᾶσαι. ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε / μνήσασθ’, ὅπποτε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / ἐνθάδ’ ἀνείρηται ταλαπεῖριος ἄλλος ἐπελθών· / ὃ κοῦραι, τίς δ’ ὕμιν ἀνήρ ἤδιστος αἰοιδῶν / ἐνθάδε πολεῖται, καὶ τέφ τέρπεσθε μάλιστα; / ὑμεῖς δ’ εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθαι ἀφήμωσ· / τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίῳ ἐνι παιπαλοέσση. La primera parte, hasta los puntos suspensivos, corresponde a los versos 146 a 150 del himno y difiere un poco de lo que las ediciones contemporáneas conservan: ἀλλὰ σὺ Δήλω, Φοῖβε, μάλιστ’ ἐπιτέρπειαι ἦτορ / ἔνθα τοι ἐλκεχίτωνες Ἴαονες ἠγερέθονται / αὐτοῖς σὺν παιδεσσι καὶ αἰδοίης ἀλόχοισιν. / οἱ δὲ σε πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηθμῶ καὶ αἰοιδῆ / μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅτ’ ἂν στήσωνται ἀγῶνα. La segunda parte, después de los puntos suspensivos, corresponde a los versos 165 a 172; aquí hay sólo una diferencia en el verso 168: ἐνθάδ’ ἀνείρηται ξείνος ταλαπεῖριος ἐλθών.

⁶³ Th., 3, 104, 4.

⁶⁴ Th., 3, 104, 5.

⁶⁵ Pl., *Phd.*, 60d: ποιημάτων ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον καὶ ἄλλοι τινές με ἤδη ἤροντο.

no “el poema” o “el canto” mismo.⁶⁶ Este cambio efectuado en el sentido inicial del término “proemio” se constata también con un fragmento de Calímaco⁶⁷ donde el poeta llama προίμιον –variante de προοίμιον– a un ditirambo de Arquíloco, y con uno en el que Pausanias⁶⁸ nombra del mismo modo a un peán de Alceo escrito en honor de Apolo. Debido a esto, creo, se ha mantenido la tradición de traducir προοίμιον por “himno”;⁶⁹ de hecho, Càssola⁷⁰ asevera que Friedrich August Wolf fue el primer moderno en usar el vocablo “proemio” para el título de la edición que hizo sobre los himnos homéricos.

A raíz de esa variación semántica, se entendería que, porque los propios pensadores antiguos llamaron proemio al tercer himno, los contemporáneos hayan propuesto la teoría de que los himnos más breves debieron haber sido verdaderos proemios de un poema más amplio. Así lo hace Parker:⁷¹ según él, aunque un festival –como afirma Nagy– sea la ocasión obvia para los concursos de recitación de himnos en los que se encomia a la divinidad que presidía ese festival, no parece ni plausible ni demostrable que así haya sido con todos los himnos, pues no hay modo de comprobar que hubo tantos festivales cuantas divinidades son alabadas en los himnos. Por ello, Parker cree que los himnos más cortos –que denomina προοίμια, porque su composición correspondería a la de una introducción– pudieron haber sido preludios de una composición épica, mientras que los más extensos debieron efectuarse como obras independientes. La opinión contraria, la que Nagy defiende, se explica, si nos remontamos al asunto de la transmisión de la épica homérica.

Se ha aceptado que la transmisión de la poesía de Homero fue, en un principio, oral, y que sus ejecutantes fueron denominados aedos. Un aedo era digno de honra y respeto;⁷² era considerado un “cantor” hábil para la versificación y la improvisación, pues, como su labor estaba sometida a la oralidad, rehacía sus versos al mismo tiempo que ejecutaba un canto.⁷³

⁶⁶ Quintiliano (*Inst.*, 4, 1, 1) explica que, para los griegos, προοίμιον era lo que los romanos llamaban *principium* o *exordium*, y que la diferencia en la nomenclatura se debía a que los autores latinos daban a entender sólo el inicio, pero los griegos evidenciaban, con bastante claridad, que el προοίμιον se colocaba antes de entrar en el asunto que iba a ser tratado.

⁶⁷ Call., fr. 544 (Pfeiffer).

⁶⁸ Paus., 10, 8, 10. De esa composición conservamos un verso en el fragmento 307 de Lobel-Page y también un resumen en Him., *Or.*, 14, 10.

⁶⁹ Vid. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. v. προοίμιον.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. XIII.

⁷¹ *Op. cit.*, pp. 1-3.

⁷² Cf. Hom., *Od.*, 8, 477-520.

⁷³ No obstante, la actividad del aedo podía ser ejecutada por alguien que no se dedicara al canto: Homero (*Il.*, 9, 185-191) cuenta que Aquiles cantaba, al son de la lira, las glorias de los héroes.

Para Nagy,⁷⁴ la esencia de la transmisión oral radicaba en la recomposición llevada a cabo sólo en el momento de la ejecución, ya que, en ese instante, la pieza cantada caía en el riesgo de no ser trascendente, porque era tan efímera como la voz que la producía.

Se ha afirmado que, después de los aedos, la transmisión de la poesía homérica quedó en la labor de los rapsodas. En atención al testimonio de Píndaro⁷⁵ en que se entiende que los rapsodas cosían versos, se ha establecido que ellos sólo recitaban lo que ya existía. No obstante, Platón define la actividad de Hesíodo y de Homero con el verbo *ῥαψοδεῖν*⁷⁶ y nombra *ῥαψοδός* a Femio;⁷⁷ esta evidencia ha sugerido que un rapsoda pudo haber sido también un cantor y no un simple repetidor de versos. Prueba de ello sería, además, la mención de concursos musicales en que participaban los rapsodas; por ejemplo, Heródoto⁷⁸ afirma que, a inicios del siglo VI a. C., el tirano Clístenes había suprimido los certámenes rapsódicos en Sición; Tucídides⁷⁹ menciona un *ἀγὼν γυμνικὸς καὶ μουσικὸς* celebrado por los jonios en Delos, y cuenta que las ciudades conducían sus coros hasta allí. Estas celebraciones delias datan del siglo VII a. C.; en ellas, según un testimonio atribuido a Hesíodo,⁸⁰ habían participado él mismo y Homero. Además de estas festividades concurridas, sabemos que hubo otras, periódicas como aquéllas:⁸¹ las que los mesenios, según nos cuenta Pausanias,⁸² habían instaurado en honor de Zeus; o las Panateneas, fiestas en que los rapsodas recitaban, por disposición de Hiparco, la epopeya homérica en relevos.⁸³ Entre los concursos ocasionales, realizados con motivo de una ceremonia fúnebre, podemos aludir, por ejemplo, a los que se hicieron en Calcis, donde Hesíodo participó y ganó un trípode.⁸⁴

¿Cómo se relacionan estos datos con los himnos y, más exactamente, con la postura de Nagy? Dos testimonios que tenemos en un par de himnos favorecen su teoría: el fragmento

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 281.

⁷⁵ Pi., N., 2, 1-3: ὄθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι / ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰδοῖ / ἄρχονται [...].

⁷⁶ Pl., R., 10, 600d.

⁷⁷ Pl., *Ion*, 533c.

⁷⁸ Hdt., 5, 67, 1: ῥαψοδοὺς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι. La acción referida como ἀγωνίζεσθαι expresa el sentido de combatir y, más exactamente, el de buscar la victoria en los juegos (cf. Chantraine, *op. cit.*, s. v. ἄγω).

⁷⁹ Th., 3, 104, 3.

⁸⁰ Hes., fr. 357 (Merkelbach – West).

⁸¹ Cf. Càssola, *op. cit.*, p. XV, y Bernabé, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁸² Paus., 4, 33, 2.

⁸³ Pl., *Hipparch.*, 228b.

⁸⁴ Hes., *Op.*, 654-659, y Paus., 9, 31, 2.

del ya citado *Himno a Apolo*,⁸⁵ y el sexto himno,⁸⁶ en donde el aedo solicita a Afrodita la concesión de la victoria en el concurso.⁸⁷ A pesar de la evidencia que arrojan ambas pruebas, no es seguro que todos los himnos hayan tenido la suerte de ser cantados en algún concurso; afirmarlo sería riesgoso, porque las particularidades de aquellos dos himnos no deben ser asumidas como generalidades del corpus. Esta conclusión llevó a Wolf a proponer una hipótesis:⁸⁸ si Píndaro⁸⁹ había afirmado que los rapsodas a menudo comenzaban las narraciones con un προοίμιον en honor de Zeus, y si las frases de despedida en los himnos que prometen ir a otro canto muestran una función introductoria, es inevitable concluir que el corpus habría sido un repertorio de proemios útiles para la recitación rapsódica. Sin embargo, pienso que valdría hacer tres observaciones: 1) el término προοίμιον, como vimos, es empleado por Tucídides para designar al tercer himno homérico que cuenta con 546 versos, una extensión muy larga como para que ese himno hubiera sido una introducción; 2) por ello, la suposición de Wolf se ajustaría sólo a las composiciones más breves. 3) Aunque, al parecer, las fechas de composición de los himnos que pueden ser datados⁹⁰ se ajustarían a esa teoría, sería válido cuestionarse cuán útil habría sido una compilación de proemios para los rapsodas, pues quizá ellos mismos no los hubieran necesitado, porque su habilidad de creación y de composición no lo habría requerido.

En suma, Parker y Nagy, así como Wolf, sugieren teorías que respondan las preguntas en torno a los himnos; no obstante, las generalidades propuestas excluyen a unos u otros poemas. No es raro que así ocurra, ya que entre los mismos antiguos sucedió: basta como ejemplo la atribución del corpus a Homero –un hecho que quizá surgió como mera practicidad, es decir, como un modo fácil de nombrar a los himnos.

En mi opinión, los himnos más breves representan la única prueba certera de que ellos pudieron haber sido parte de alguna versión más completa; así lo demuestra la influencia de los himnos dos y cuatro sobre los himnos 13 y 18 respectivamente.⁹¹ Además, en lo que

⁸⁵ *H. Hom.*, 3, 146-150.

⁸⁶ *H. Hom.*, 6, 19-20.

⁸⁷ *Vid.* Bernabé, *op. cit.*, p. 25: él agrega otros testimonios que, en su opinión, aluden a las competencias en que se desarrollaron los himnos pues, en el himno 10 (δὸς δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδίην), en el 24 (χάριν δ' ἅμ' ὄπασσον ἀοιδῆ) y en el 25 (ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδίην), existe la petición de una gracia divina para el canto del aedo.

⁸⁸ *Apud* Càssola, *op. cit.*, p. XIV.

⁸⁹ *Pi., N.*, 2, 1-3.

⁹⁰ La mayoría de ellos corresponde a los siglos VII, VI o V a. C., el período de auge para los certámenes rapsódicos; otros pocos (como el 12, el 31 y el 32) se ubican en época helenística.

⁹¹ *Vid. supra*: notas 52 y 53.

respecta a los más extensos, es comprensible que la crítica moderna y contemporánea se haya centrado principalmente en ellos, ya que su composición y su cercanía con las épocas de Hesíodo y de Homero favorecen la relación con éstos. Creo, pues, que el conjunto de los himnos debe su título de “homéricos” a esos cuatro poemas más extensos, y que, a pesar de las dudas sobre la recitación de todos los himnos, la mejor circunstancia para ellos pudo haber sido un evento concurrido, como el de un certamen o un banquete. De hecho, pienso que los himnos más antiguos debieron ser composiciones semejantes al canto del caballo de Troya o al de los amoríos de Afrodita y Ares, relatados en la *Odisea*. Ello implicaría que, en efecto, los himnos fueron transmitidos, en principio, mediante la recitación, pero no en concursos exclusivamente, sino quizá también en otros eventos donde se procuraba el deleite de los presentes mediante un canto.

1. 3. ESTRUCTURA DEL *HIMNO A DEMÉTER*

El *Himno a Deméter*, fechado hacia el siglo VII a. C., es el testimonio escrito más antiguo e importante para dilucidar una parte de los misterios eleusinos, pues el mito del rapto de Perséfone se relaciona con esas ceremonias religiosas. Es el segundo más extenso de la colección y contiene, como se anotó en la tabla de la página 22, una invocación, un tema mítico, una súplica y una despedida. El detalle de estas divisiones es presentado a modo de resumen, ya que el lector podrá consultar la traducción del texto griego más adelante.

INVOCACIÓN:

- Versos 1-2. Son invocadas Deméter y Perséfone: la madre es llamada diosa venerable, pero Perséfone no es nombrada, es sólo “la hija”.

TEMA MÍTICO:

- Versos 3-4. El argumento es presentado: la hija de la diosa fue raptada por Aidoneo gracias al permiso concedido por Zeus.
- Versos 5-16. Se narra que Perséfone fue raptada en una llanura llena de flores: un narciso facilitó el rapto, porque cautivó la atención de la doncella.
- Versos 17-39. Perséfone es llevada al mundo de los muertos. Su grito de auxilio estremeció todo el orbe, pero fue escuchado sólo por Hécate.

- Versos 40-97. Deméter buscó a su hija durante nueve días; al décimo, Hécate la condujo ante el único testigo: Helios, quien le reveló la verdad de los hechos. Conocedora del destino de Perséfone, Deméter huyó del Olimpo transformada en una anciana y vagó por tierra hasta llegar a Eleusis.
- Versos 98-170. En Eleusis, la diosa se encontró con las hijas de Metanira y de Céleo, reyes del lugar, y se hizo pasar por una anciana de nombre Doso.
- Versos 171-232. La diosa fue llevada al palacio de Céleo por orden de Metanira. Allí, Deméter fungió como nodriza de Demofonte, el hijo de los reyes.
- Versos 233-255. Se narra el suceso en el que Metanira descubrió que Doso ponía al pequeño niño en el fuego como parte de un rito.
- Versos 256-300. Ocurre la epifanía de Deméter: la diosa injurió a Metanira, reveló su identidad divina, exigió la construcción de un templo en su honor y anunció la fundación de sus propios ritos.
- Versos 301-328. Deméter hizo de aquel año el más terrible para la raza humana, porque impidió que la tierra diera frutos y ocasionó una severa hambruna. Sólo entonces, Zeus intercedió y envió una embajada de dioses que pudieran convencer a Deméter de frenar su cólera.
- Versos 329-383. Zeus mandó a Hermes hacia el Érebo a fin de que trajera de vuelta a Perséfone. El Argifonte cumplió la orden y Hades, por su parte, dio de comer a Perséfone un grano de granada.
- Versos 384-440. Madre e hija se reencontraron. Perséfone tendría que pasar dos terceras partes del año junto a Hades, y el resto, con su madre.
- Versos 441-469. Zeus envió a una última embajadora: Rea, quien se encargó de llevar de vuelta a Deméter y a Perséfone hacia el Olimpo.
- Versos 470-489. El poema cierra el tema mítico con la mención de los favores que Deméter otorgó: las flores y los frutos crecieron y los reyes eleusinos fueron instruidos en el cuidado del culto a la diosa.

SÚPLICA:

- Versos 490-494. El poeta realiza la súplica final: pide a las diosas que, a cambio del canto entonado, le concedan la vida deseada.

DESPEDIDA:

- Verso 495. El himno se cierra con la fórmula que promete recordar a Deméter en otro canto.

Ésta es la estructura del himno. En las siguientes páginas expondré lo concerniente a la influencia oriental en el mito griego de Deméter y Perséfone, y lo relacionado con los misterios eleusinos.

2. DEMÉTER Y PERSÉFONE

2. 1. LA INFLUENCIA ORIENTAL

La relación entre Deméter y otras diosas orientales con las imágenes y la idea de la Gran Diosa, hace necesario que se exponga, aunque de manera sucinta, esa correspondencia, a fin de tratar, en las siguientes partes, el asunto del mito y del rito de Deméter y de su hija Perséfone.

Podemos afirmar, gracias a las evidencias materiales de la evolución humana, que la idea de un poder auxiliador y favorable para el ser humano se asocia con las épocas de la siembra y de la cosecha; tal idea se remonta a un pasado lejano en que las sociedades abandonaron la caza y continuaron sus actividades de supervivencia en la agricultura. Por ello, tal poder fue divinizado y obtuvo el género femenino, pues se observó que la labor de la tierra como generadora de frutos y de metales era semejante al papel natural de la mujer: producir, dar la vida. Esas sociedades concibieron a una diosa cuyo auxilio resultaría propicio para la actividad agrícola que comenzaban a desarrollar.

Durante el final del siglo XIX y las primeras décadas del XX, se encontraron, en varias regiones de Europa, innumerables figurillas femeninas datadas en el período Paleolítico Superior; por haber sido asumidas como representaciones de la belleza a causa de sus características generales (cuerpos femeninos obesos, sin pies, porque estaban clavados en el suelo, pero con caderas anchas y pechos y nalgas grandes), fueron denominadas “Venus paleolíticas”.⁹² En contraposición a este supuesto, se propuso que esas figuras, a causa de sus dimensiones corporales desproporcionadas, debieron haber tenido un papel alegórico; por ello, fueron interpretadas, ya no como ideales de la belleza, sino como representaciones de la fecundidad.⁹³ Por lo tanto, es viable que esas estatuillas hayan sido un objeto de culto pensado como un foco de poder divino consecuente de la analogía que existe entre los

⁹² Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, p. 152; Hernández Ortega, *Arte paleolítico: pinturas rupestres y Venus paleolíticas*, pp. 14-17.

⁹³ Cf. Ripoll, *Orígenes y significado del arte paleolítico*, pp. 57-90.

poderes nutricios y creadores de la tierra y los correspondientes a la mujer.⁹⁴ Es posible afirmar, pues, que en esas representaciones paleolíticas se encuentra el origen de la imagen de la Gran Diosa, título que responde, sin duda, al poder primordial de lo femenino reflejado en ella: la Diosa que, por sí misma, posee la capacidad de generar vida, sin intervención masculina.

Entrado el período Neolítico, cuando el trabajo agrícola fue la actividad humana más importante, las imágenes continuaron reproduciéndose y se modificaron. De esa era, es decir, de los años 7,000 a 5,000 a. C., proceden las primeras imágenes de la Gran Diosa en Europa y en Oriente.⁹⁵ Al sur de Anatolia, por ejemplo, en Çatal Hüyük (actualmente Turquía), fue hallada una figura doble: una mujer abraza a un varón adulto y, de espaldas a ella, esa misma mujer, representada una segunda vez, sostiene a un bebé. La presencia de ese niño pequeño y la suposición de un lazo maternal entre él y la mujer han sugerido que aquella figura sería una alusión a la fecundidad; por su parte, la imagen masculina, vista como el adulto en que el bebé se convirtió, insinuaría el proceso natural de desarrollo. Así, ambas ideas, la de fertilidad y la de crecimiento, se corresponderían con la del ciclo de la vida observada en el campo: se espera que la semilla, una vez depositada, crezca y dé frutos. Esto es importante, porque la diosa comienza a ser concebida como andrógina a partir del Neolítico dado que, según Gimbutas,⁹⁶ su cuello tiene forma de falo; después, en algún momento del cuarto milenio, fueron abandonadas sus características masculinas.

Así pues, la imagen de la Gran Diosa fue concebida en los inicios de la agricultura. En Europa, a partir de esta etapa, la diosa aparece acompañada de animales domesticados: el perro, el toro y el macho cabrío. También la representan junto con una mariposa, cuyas fases en forma de oruga y de crisálida otorgaron a la diosa un símbolo de regeneración que se observa en su asociación con los cuernos de la luna creciente.⁹⁷ Con el paso del tiempo, su imagen comenzó a ser usada en las tumbas; esto evidenciaría que la Gran Diosa europea, como símbolo de regeneración, se convirtió en diosa de la vida y de la muerte; quizá, las comunidades percibieron que la diosa podía ser favorable para ellas a través de los difuntos.

⁹⁴ Campbell, *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*, p. 356.

⁹⁵ Campbell, *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, p. 25.

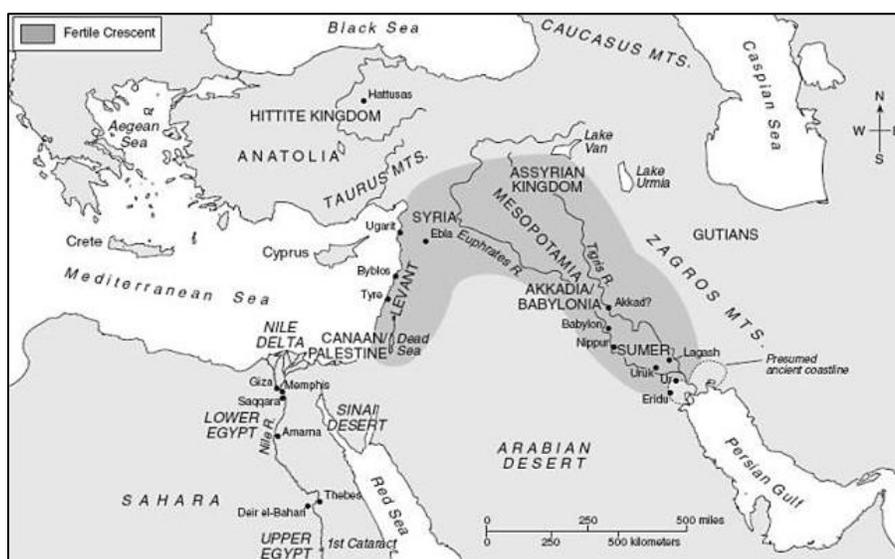
⁹⁶ *Op. cit.*, p. 195.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 196.

Esa idea aparece, varios siglos después, en el himno homérico a Gea cuando de ella se dice: “de ti depende dar la vida o quitarla a los humanos mortales”.⁹⁸

A pesar de la llegada del sistema patriarcal indoeuropeo, la diosa sobrevivió en Grecia después del tercer milenio. Así lo comprueban los frescos, los anillos y los sellos de la Creta minoica, en donde la diosa aparece acompañada de leones, de toros o de cuernos de toros.⁹⁹ La Gran Diosa de la Edad de Bronce fue la predecesora de Hécate, de Ártemis, de Cibeles y de Deméter. Esta pluralidad de diosas provenientes de una sola se comprueba no sólo con los vestigios materiales, sino también con la nomenclatura que le fue aplicada. Antes de explicar la evolución de la figura y del mito de Deméter, conviene tratar primero la influencia oriental que en ella existe, a partir de la diosa frigia Cibeles.

Laroche¹⁰⁰ afirma, por un lado, que los testimonios más antiguos sobre Cibeles se remontan al siglo VII a. C., época en que aparece representada con una corona de torres en la cabeza y sentada sobre un carro que es tirado por leones, y, por el otro, que su origen, frigio sin duda, puede ser seguido mediante la historia de la diosa Kubaba desde el siglo XVIII hasta el VII a. C., en los territorios de Anatolia central y de Siria septentrional, e incluso en las regiones próximas al río Éufrates, por lo que su conformación involucra a los pueblos semíticos e indoeuropeos. [Véase el siguiente mapa].¹⁰¹



Mapa 1. Oriente Próximo y Mesopotamia.

⁹⁸ *H. Hom.*, 30, 6-7: σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἢ δ' ἀφελῆσθαι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν.

⁹⁹ Cf. Gimbutas, *op. cit.*, pp. 183-186.

¹⁰⁰ Koubara, *déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle*, pp. 113-115.

¹⁰¹ Agatucci, C., *Ancient Near East and Mesopotamia, 4000 – 1000 BC*. Mapa obtenido de: <https://web.cocc.edu/cagatucci/classes/hum213/Maps/Maps2HistoryAncient.htm> [consultado el 11 de diciembre de 2020].

Los vestigios materiales, entre tablillas y monumentos rupestres, permiten hacer un análisis minucioso de la presencia de la diosa Kubaba en los pueblos antes mencionados; Laroche¹⁰² lo detalla, y yo lo resumo de la siguiente manera:

- De los primeros siglos del segundo milenio, datan unas tablillas escritas en lengua siria arcaica, encontradas en Kültepe, cuyo contenido hace referencia a Kubaba. Con este único dato, es imposible afirmar si la diosa era anatolia, mesopotámica o incluso siria, pero Laroche lo aclara a continuación. [Véase el siguiente mapa].¹⁰³



Mapa 2. Anatolia.

- De los siglos XVII a XV, del segundo milenio, son unas tablillas encontradas en Tell-Açana-Alalakh [Alalakh en el mapa de arriba]; en una de ellas se encuentran los nombres Allikubaba –entendido como “Kubaba es la Dama”–, Kubabatanni y Kubabaduni; con ello se constataría que el culto de la diosa ya era popular.
- De los siglos XIV y XIII data un documento hitita, hallado en Ras-Shamra-Ugarit, cuya importancia radica en la lectura de una definición clara sobre la diosa: “la

¹⁰² *Op. cit.*, pp. 115-121.

¹⁰³ Encyclopaedia Britannica, *Archaeological Sites of Anatolia and Northern Syria*. Mapa obtenido de: <https://www.britannica.com/place/Anatolia/The-Neolithic-Period> [consultado el 11 de diciembre de 2020]. Los sitios marcados con un cuadro fueron señalados por mí.

Dama Kubaba, señora del país de Kargamiş”. Kargamiş [Carchemish en el mapa] era una fortaleza hitita ubicada al noreste de Aleppo.

- En los documentos de los siglos XV a XII, de la ciudad de Boğazhöy-Ḫattuša, el nombre de Kubaba se encuentra en la lista de dioses de Cumana, la metrópolis capadocia a donde la diosa habría llegado desde Siria.
- Derrotado el imperio de Cumana, Kargamiş se convierte en la capital hitita por cinco siglos. De los siglos XII a X datan los monumentos rupestres y las estelas jeroglíficas donde Kubaba aparece como la diosa reina de Kargamiş en una tríada conformada por ella, por el dios de la tormenta, Adad-Tešub-Tarḫu, y por el dios ciervo Karhuha. Así, Kubaba es parte de las divinidades supremas de esa ciudad y de sus dependencias.
- Entre los siglos IX y VIII tiene lugar la expansión del culto de Kubaba: llegó a Tabal, a Bulgarmaden, y a Çiftlik –en donde fue asociada al dios sirio Ea-šarri–, ciudades del sur y centro de Anatolia. Hacia el occidente, llegó al valle de Kizil Irmak, en donde aparece con el dios Sin, llegado desde Mesopotamia.

De esta exposición, Laroche¹⁰⁴ deduce que Kubaba fue una diosa de origen sirio cuyo culto se impuso sobre las otras diosas del panteón hitita; que esa evolución fue la que los frigios adoptaron y entregaron al mundo helénico, y que, a pesar de que su nombre es idéntico al de una reina legendaria sumeria: Kù-dba-da₆, cuyo gobierno se situaría a mediados del tercer milenio, es imposible admitir que la diosa deba su existencia a esa reina, aunque es probable que el préstamo lingüístico sí se haya dado.

Kubaba [véase la imagen]¹⁰⁵ solía portar, en una mano, un espejo, símbolo de la feminidad, y, en la otra, una granada, fruto usado en rituales de magia, que, en opinión de Laroche,¹⁰⁶ no le era propio. Además, llevaba un vestido plisado y un peinado con una especie de sombrero ornamentado, recto y cuadrado. En el nombre y en la imagen de Kubaba, es probable encontrar el origen de Cibele, divinidad frigia



¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁵ El relieve se encuentra en el Museo de las Civilizaciones de Anatolia, en Ankara, Turquía. La imagen fue obtenida de: <https://www.hittitemonuments.com/karkamis/kargamis50.htm> [consultada el 01 de diciembre de 2020].

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 123.

resultante de un posible sincretismo entre ella y el aspecto exterior de Kubaba. El nombre de Cibeles se halla documentado en la epigrafía como *Matar Kybileia*,¹⁰⁷ es decir, la “Madre Cibelea”; este adjetivo se formó de *Kubela* o de *Kubelon*, entendidos como los nombres de una montaña frigia con los cuales se invocaba a la diosa, imaginada en su trono y en las cimas de las montañas.

Cibeles,¹⁰⁸ la diosa que dispensaba fertilidad, era conocida por los jonios desde el siglo VII a. C. como “Madre de los dioses”, “Gran Madre”, “Gran Madre Cibeles” o simplemente “Cibeles”. Su magno poder es descrito por Apolonio: “de ella dependen los vientos, y el mar, y, abajo, toda la tierra, y la nevada sede del Olimpo, y ante ella, cuando hacia el vasto cielo asciende desde las montañas, el propio Zeus Crónida cede, y, así, incluso los demás inmortales bienaventurados reverencian a la terrible diosa”.¹⁰⁹ Hiponacte¹¹⁰ consideraba a Cibeles hija de Zeus, y Píndaro¹¹¹ ya la llamaba madre de los dioses. En cuanto a sus mitos, no tiene una presencia tan significativa, pero, para los fines de este trabajo, es necesario mencionar el que la relaciona con Atis.

Pausanias¹¹² refiere que, en la ciudad aquea de Dime, ubicada al noroeste del Peloponeso, había un templo en honor de Atis, un eunuco que era hijo del frigio Cálao. Cuando creció, se trasladó a Lidia e inició a los lidios en los cultos –τὰ ὄργια– de la Madre. Esto le concedió la honra de parte de la diosa y la indignación de Zeus, quien envió allí a un jabalí que matara a Atis y a los lidios que quisieron cazar al animal. Por su parte, Heródoto¹¹³ menciona que Atis fue hijo de Cresos, un rey lidio, y cuenta que murió el día en que intentó cazar al jabalí junto con otros hombres, entre los cuales se encontraba Adrasto, un frigio que se había hospedado en Lidia luego de que fuera expulsado de la casa paterna por haber matado accidentalmente a su hermano. En esa expedición, Adrasto asesinó a Atis, también

¹⁰⁷ Harrauer, *Diccionario de mitología griega y romana*, s. v. Cibeles.

¹⁰⁸ Las variantes de su nombre en griego (Κυβέλη, Κυβήβη, Κυβήκη y Κύβηλις) responden o a una variación dialectal en Asia Menor o a la transmisión entre los griegos que dudaron de su nombre. Cf. Laroche, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁹ A. R., 1, 1098-1102: ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νειόθι τε χθῶν / πᾶσα πεπεύρανται νιφόεν θ' ἔδος Οὐλύμποιο: / καὶ οἱ, ὅτ' ἐξ ὀρέων μέγαν οὐρανὸν εἰσαναβαίνη, / Ζεὺς αὐτὸς Κρονίδης ὑποχάζεται ὥς δὲ καὶ ἄλλοι / ἀθάνατοι μάκαρες δεινὴν θεὸν ἀμφιέπουσιν.

¹¹⁰ Hippon., fr. 125.

¹¹¹ Pi., fr. 80.

¹¹² Paus., 7, 17, 9-10.

¹¹³ Hdt., 1, 34-45.

de manera accidental. Ambas historias atestiguan el origen lidio del mito y representan unas variantes del mito fenicio de Adonis, quien murió durante la caza de un jabalí.¹¹⁴

En cambio, existe otra versión que se caracteriza por la emasculación.¹¹⁵ Un día, Zeus, estando dormido, había dejado caer su semen sobre una roca de nombre Agdo, de la cual brotó un hermafrodita¹¹⁶ llamado Agdistis, a quien Dioniso embriagó, porque aquél, soberbio, se consideraba más fuerte que los dioses; tan grande fue la consecuencia del vino, que Agdistis se castró de manera involuntaria –o bien, fue castrado por los propios dioses. De los órganos masculinos cercenados, nació un almendro –o un granado– que dejó encinta a una hija del río Sangario, porque ella había tomado el fruto.¹¹⁷ El producto de esta concepción fue Atis, y de él se enamoró Agdistis. Tiempo después, Atis se casó con la hija del rey de Pesinunte, una ciudad de Frigia; a la ceremonia asistió Agdistis, y, justo cuando se entonaba el himeneo, Atis murió al cortarse los genitales, porque había sido enloquecido por Agdistis, que sintió su confianza traicionada.¹¹⁸ Arrepentida de lo que había ocasionado, Agdistis pidió a Zeus que conservara incorrupto el cuerpo de Atis.

Hay una versión más que no es tan conocida como las anteriores; la narra Diodoro.¹¹⁹ Se cuenta que Díndime,¹²⁰ la esposa de Meón, un antiguo rey de Frigia y de Lidia,¹²¹ tuvo una hija a la que abandonó en el monte Κύβελον, porque no deseaba criarla. Allí, las fieras nutrieron a la pequeña que, tiempo después, fue recogida por unas mujeres que la llamaron Κυβέλη en honor al lugar. Crecida la niña, se distinguía por su belleza, su prudencia y su inteligencia; ella habría inventado el címbalo y el timbal, dos instrumentos musicales tocados en los cultos de la diosa Cibeles. Además, curaba a los niños y a los ganados enfermos, actividad que le permitía abrazar, con diligencia y afecto, a los bebés; gracias a ello, fue nombrada Μητέρα ὀρειά –la madre montañesa. Alcanzada la edad juvenil, Cibeles conoció a Atis, se enamoró de él y ambos se unieron en secreto. Después, los padres de la doncella

¹¹⁴ Harrauer, *op. cit.*, s. v. Adonis.

¹¹⁵ Paus., 7, 17, 10-12.

¹¹⁶ Pausanias se refiere a él como un demon con dos órganos sexuales: δαίμονα διπλᾶ ἔχοντα αἰδοῖα.

¹¹⁷ Cf. Harrauer, *op. cit.*, s. v. Atis.

¹¹⁸ Esta parte del mito se acerca a la versión que se lee en Ov., *Fast.*, 4, 223-246: Atis sedujo a Cibeles con su belleza, por lo cual la diosa lo hizo guardián de su templo. Aunque él juró lealtad y mantenerse siempre casto, rompió su promesa por culpa de la ninfa Sagarítide. Cibeles la mató y enloqueció a Atis, quien, a su vez, se mutiló los genitales con una piedra.

¹¹⁹ D. S., 3, 58-59.

¹²⁰ Nombre que también corresponde a una montaña de Frigia, como veremos a continuación.

¹²¹ Nótese cómo, con este dato, Diodoro rescata una versión que, al parecer, conjunta las dos anteriores, pues, en esta historia, Frigia y Lidia son gobernadas por un único rey.

aparecieron y la llevaron de vuelta al palacio. Cuando Meón supo que su hija estaba embarazada, mató a Atis y provocó que ella, movida por el dolor de su infortunio, errara por toda la tierra lamentando su pérdida y tocando sin cesar el timbal. Hasta aquí, la historia, aunque variada en relación con las versiones más conocidas, se aproxima al mito canónico; sin embargo, Diodoro agrega un hecho extraordinario: apiadado por el sufrimiento de Cibeles, Marsias, el famoso sátiro dionisiaco, acompañó a la joven en su pena hasta que ambos se encontraron con Apolo en Nisa. Allí, el dios y el sátiro compitieron en un certamen musical que cobró la vida de Marsias de manera muy salvaje a manos de Apolo, quien, arrepentido, destrozó su cítara y la entregó como ofrenda para Dioniso, junto con la siringa que el sátiro había usado durante la disputa. Enseguida, Apolo, enamorado de Cibeles, la llevó con él hasta el país de los hiperbóreos. Cuando una enfermedad asoló a los frigios, ellos solicitaron al dios un remedio; él les dijo que debían sepultar el cuerpo de Atis y honrar a Cibeles como a una diosa. Puesto que los frigios no pudieron recuperar el cuerpo, debido al tiempo que ya había transcurrido, prepararon un εἶδωλον al que rindieron las honras fúnebres, y luego edificaron templos en honor de la nueva diosa; entre éstos, sobresalía el de Pesinunte, en Frigia.

En resumen, pues, Atis y Cibeles fueron una pareja divina conformada por una diosa y por su amante; ambos estaban muy relacionados, porque, gracias al deceso de éste, la diosa propiciaba la regeneración vegetal. El poder creador que se observa en ese renacimiento corresponde a Agdistis, el epíteto de Cibeles,¹²² cuyo hermafroditismo se explicaría mediante la concepción de una diosa andrógina resultante, como ya se dijo al inicio de este capítulo, de una divinidad primigenia femenina que, si bien tenía el poder de engendrar por sí sola, procreó al elemento masculino a partir de ella misma a fin de tener descendencia.

En sus primeras imágenes, Cibeles aparece sentada con un pequeño león en las rodillas;¹²³ después, en un trono flanqueado por leones y con un timbal en la mano, y, por último, sobre un carro tirado por panteras y leones, acompañada de un cortejo musical compuesto por coribantes y curetes.¹²⁴ Los coribantes –Κορύβαντες¹²⁵ fueron los sacerdotes

¹²² Str., 10, 3, 12.

¹²³ Sobre el león, Campbell (*Diosas. Misterios de lo divino femenino*, p. 25) explica que este animal suele simbolizar el poder del sol, mientras que el toro representa el poder de la luna.

¹²⁴ Harrauer, *op. cit.*, s. v. Cibeles.

¹²⁵ Hsch., s. v. Κορύβαζ.

de Cibeles e hijos de la diosa,¹²⁶ pero también fueron considerados hijos de Talía y de Apolo,¹²⁷ o de Atenea y de Helios, o de Zeus y de Calíope, o incluso de Crono.¹²⁸ En el culto, se caracterizaban por sus danzas orgiásticas al ritmo de flautas y de tambores, y por el frenesí divino que los conducía al dislocamiento de alguna parte corporal.¹²⁹ Ellos fueron relacionados y asociados, desde la Antigüedad, con los otros acompañantes del séquito de Cibeles: los curetes –Κουρήτες. Sobre éstos, Estrabón¹³⁰ afirma que eran originarios de Creta o de Eubea, y que, después de haberse establecido entre los etolios, fueron expulsados hacia Acarnania, en Etolia. Eran unos jóvenes –de ahí su nombre, puesto que κοῦρος significa “joven”, y κούρητες, “joven guerrero”– que, al bailar, ejecutaban ejercicios con sus armas. Junto a estos dos grupos, aparecen los dáctilos –supuestos antecesores inmediatos de los coribantes y de los curetes–¹³¹ a quienes se atribuía la creación de los ritos de iniciación y de los místicos.¹³² Los dáctilos fueron los primeros habitantes del monte Ida,¹³³ y, por lo tanto, fueron consagrados a la Madre de los dioses y a su culto, de modo que, en ocasiones, aparecen en el cortejo de Rea, porque ella fue asociada a Cibeles.

Además de todos ellos, había otros dos personajes que aparecen, en algunos relieves, como acompañantes de Cibeles: un efebo que a veces tiene un vaso en la mano o bien un caduceo, y una doncella que porta una antorcha. Se pensó que podía tratarse de Hermes y de Hécate; sin embargo, dado que esta asociación respondía a la intención griega de dar nombres conocidos a dioses extranjeros, se juzgó más acertado considerarlos asistentes de la diosa en una ceremonia que no puede definirse a partir de aquellos elementos.¹³⁴ El resultado de esto fue una imagen establecida que se difundió desde el occidente de Anatolia hacia el resto del mundo griego en época arcaica, y que compartió, durante su divulgación, características semejantes con Deméter y con Rea.

Estrabón¹³⁵ afirma que Rea fue venerada en las cercanías del monte Ida y que fue llamada de diversas maneras: Μήτηρ θεῶν, Ἄγδιστις, Φρυγία Θεὸς Μεγάλη, Ἰδαία,

¹²⁶ D. S., 3, 55, 9. El padre fue Jasión; cf. D. S., 5, 49, 2.

¹²⁷ Apollod., 1, 3, 4.

¹²⁸ Str., 10, 3, 19.

¹²⁹ Cf. Str., 10, 3, 21; Harrauer, *op. cit.*, s. v. Coribantes.

¹³⁰ Str., 10, 3, 1. Para un detallado análisis de las teorías sobre el origen de este pueblo, léase: 10, 3, 6-9.

¹³¹ Str., 10, 3, 22.

¹³² D. S., 3, 64, 4.

¹³³ Str., 10, 3, 22.

¹³⁴ Laroche, *op. cit.*, pp. 105-107.

¹³⁵ Str., 10, 3, 12.

Δινδυμήνη, Σιπυληνή, Πεσσιουντίς, Κυβέλη y Κυβήβη. Rea, en la cosmogonía griega, es hija de Urano y de Gea, y hermana y esposa de Crono. No tiene un papel sobresaliente ni atributos específicos, pero asume los de Cibeles cuando es relacionada con ella;¹³⁶ de hecho, Rea ostenta también el título de Μήτηρ ὀρέια, que se le dio a Cibeles cuando, según el mito, se encargó de sanar a infantes y a rebaños.¹³⁷ Se puede verificar, pues, que Rea, como madre de los dioses, fue equiparada a Cibeles.

Como vemos, el origen de Cibeles se sitúa en el occidente de Asia Menor, desde donde llegó a Jonia hacia el siglo VI a. C., lugar que le sirvió como escala para su entrada en el resto de Grecia.¹³⁸ El papel de Gran Diosa que ella representaba fue compartido por Ištar, la diosa acadia de la belleza y de la vida, que era hija de Sin¹³⁹ y hermana de Ereškigal, la reina de los muertos. Su mito cuenta que ella debió bajar al inframundo para traer de vuelta a su esposo Tammuz después de que éste murió.¹⁴⁰ En la versión sumeria de este mito, Ištar es llamada Inanna, y también descendió a los infiernos, pero por otras razones. Pasemos a este mito.¹⁴¹

En la versión sumeria, Inanna decidió bajar a la región inferior en la que gobernaba su hermana, para asistir a las exequias de Nergal, su cuñado, marido de Ereškigal. En su descenso, debió cruzar por siete umbrales que, de manera gradual, la despojaban de sus vestidos y sus ornamentos. En cuanto se mostró y prosternó ante Ereškigal, ésta la asesinó y resolvió que el cadáver de su hermana debía colgar en una estaca. Transcurridos tres días y gracias al plan predispuesto por la misma Inanna y por su mensajero Ninšubur para el caso de que ésta no volviera del inframundo, el dios Enki envió a unos ayudantes que tenían la misión de salvar a la diosa. Éstos, al llegar al inframundo, hallaron a Ereškigal que, por entonces, sufría dolores de parto, así que decidieron asistirle; por este acto empático, ellos lograron rescatar a Inanna luego de haberla rociado con el agua de la vida. Así, la diosa

¹³⁶ Harrauer, *op. cit.*, s. v. Rea.

¹³⁷ Cf. Ar., *Av.*, 746.

¹³⁸ En cuanto al culto romano, Cibeles fue aceptada oficialmente en el año 204 a. C., por consejo de los libros sibilinos. Ovidio (*Fast.*, 4, 249-292) cuenta que la diosa habría llegado a Roma en el viaje de Eneas, pero, como el hado no lo quiso así, Cibeles aguardó en sus montañas frigias –Díndimo, Cibele e Ida– hasta que le llegó el momento de avanzar por las islas Cícladas, por Creta y Citerea, hacia Sicilia y finalmente Ausonia.

¹³⁹ Este dios es el mismo con quien aparece Kubaba después de su llegada al valle de Kizil Irmak. *Vid. supra*: p. 43.

¹⁴⁰ Campbell, *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, p. 145.

¹⁴¹ Leído en Kirk, *El mito y su significado en las distintas culturas*, pp. 134-141, y en Campbell, *ibid.*, pp. 145-148. La historia del descenso de Inanna fue encontrada en unas tablillas que datan aproximadamente del año 1,750 a. C., y que estuvieron enterradas en Napur. Cf. *Ibid.*, p. 146.

revivió y regresó del infierno acompañada por los demonios de la muerte y de la enfermedad; éstos se llevarían al sustituto que la diosa debía entregar para que éste tomara el lugar que ella había dejado entre los muertos. El suplente fue su cónyuge Dumuzi –llamado Tammuz en la tradición acadia–, porque, tras la llegada de Inanna a la ciudad de Uruk, ella percibió que su esposo actuaba con normalidad, a pesar de su ausencia.¹⁴²

Esta versión difiere de la acadia en algunos puntos: los demonios de la muerte y de la enfermedad se encargaron de matar a Ištar, quien fue rescatada por un ser creado por Ea –la correspondencia acadia de Enki– después de que los grandes dioses observaron que la tierra se había vuelto infértil. Su ascenso consistió en pasar de nuevo por los siete umbrales por los que había descendido, de modo que recuperó sus vestidos y sus ornamentos; al llegar a la ciudad, entregó también a un sustituto: Tammuz.

Si bien las narraciones de los hechos nos dan las razones por las que Inanna bajó al infierno, no debemos dejar de preguntarnos qué explicación podría haber detrás de esto. La diosa sumeria es un ejemplo del grupo de divinidades que, con su desaparición y regreso, marcan el ciclo de la vegetación, pues su renacer implica también el florecimiento de la tierra. Inanna es la diosa de la fertilidad que debe morir para alcanzar la nueva vida.

Esta idea de la fertilidad, la muerte y el renacer está muy presente en el mito de Isis y Osiris, la pareja egipcia nacida de Nut, la diosa del cielo, y de Geb, el dios de la tierra, junto con la pareja conformada por Seth y Neftis. Dado que la historia de Isis y Osiris tiene correspondencias muy evidentes con la que el *Himno a Deméter* narra, la expondré de manera detallada.¹⁴³

Una noche, Osiris durmió con Neftis creyendo que se trataba de su esposa Isis; este hecho provocó que Seth, el consorte de Neftis, por venganza, mandara construir un sarcófago espléndido, hecho a la talla exacta de su hermano Osiris. Este ataúd fue expuesto en una fiesta, para que se entregara como obsequio a quien entrara en su espacio. Tocado el turno a Osiris, Seth y sus siervos aprovecharon la circunstancia para cerrar el féretro, sellarlo y arrojarlo a las corrientes del Nilo. Cuando Isis conoció lo sucedido, se cortó un rizo de sus cabellos y se vistió de luto; enseguida, supo que Osiris y Neftis habían yacido juntos, y

¹⁴² El acto de entregar algo a cambio de salir del mundo de los muertos también se constata en el mito de Dioniso, quien tuvo que entregar el mirto para llevar con él a su madre.

¹⁴³ Vid. Plu., *De Iside et Osiride*, 356c-358e; Campbell, *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, pp. 160-167, y García Gual, *Diccionario de mitos*, s. v. Isis.

emprendió la búsqueda de Anubis, el niño que había nacido de esa unión.¹⁴⁴ Isis tomó a Anubis como su acompañante y, con él, se dirigió a la ciudad de Biblo, en las costas fenicias, a donde la caja fúnebre había sido enviada por las olas; ésta quedó varada en una ἐρείκη¹⁴⁵ que creció de manera tan abundante que abrazó el sarcófago y lo ocultó entre sus ramas. El rey de aquella región, admirando la grandeza de la planta y cortando el tronco que rodeaba al sarcófago que no se veía, lo puso como columna en su palacio.¹⁴⁶

Isis llegó a ese palacio y fue hecha niñera del bebé recién nacido en la familia real; durante todas las noches, ella ponía al bebé sobre el fuego del hogar, a fin de volverlo inmortal y purificarlo de su condición mortal, mientras ella misma, convertida en golondrina, revoloteaba en torno a la columna en la que se encontraba Osiris encerrado, y emitía un canto lúgubre. Una noche, la madre del infante, al ver la escena, gritó y ocasionó que el hechizo se rompiera. Al instante, Isis retomó su figura, recuperó el cuerpo de su marido ya muerto y lo depositó en una embarcación para llevarlo de vuelta.

El final de la historia es complejo. Seth, que ya había procreado a Anubis con Neftis, salió a cazar un jabalí. En su persecución, llegó al pantano donde Isis, por temor a Seth, se había escondido junto con su hijo, Horus, y el cuerpo de Osiris. Entonces, Seth descuartizó el cuerpo de Osiris en quince pedazos que dispersó por varios lados; por ello, Isis, una vez más, peregrinó a fin de buscar cada trozo. Hallados sólo catorce pedazos, porque el falo había sido consumido por un pez, Isis los juntó, y Anubis, en su papel de sacerdote, embalsamó el cuerpo. Horus vengó a su padre en una batalla contra Seth, en la cual lo derrotó y perdió un ojo que fue depositado junto a la momia de Osiris como ofrenda para que él reviviera.

Desde el segundo milenio, en la iconografía, Isis aparece sentada con el pequeño Horus en su regazo, o de pie y con el niño en brazos. Además, se sabía que Isis podía interceder ante Osiris por las almas de los muertos; por ello se desarrolló en su honor un culto místico donde sus devotos recibían el auxilio de la diosa en su tránsito al Más Allá.¹⁴⁷

Podemos afirmar que las tres historias presentadas –la de Cibele y Atis, la de Inanna (Ištar), y la de Isis y Osiris– se inscriben en el grupo de dioses de la fertilidad, puesto que sus

¹⁴⁴ En Plu., *De Iside et Osiride*, 356f, Anubis es hijo de Osiris y de Neftis, pero la paternidad también fue atribuida a Seth, como se leerá adelante.

¹⁴⁵ Plu., *De Iside et Osiride*, 357a. La ἐρείκη –o “brezo”– es una especie de arbusto muy ramoso que puede alcanzar hasta dos metros de altura.

¹⁴⁶ Plu., *De Iside et Osiride*, 357a.

¹⁴⁷ García Gual, *op. cit.*, s. v. Isis.

representaciones iconográficas y, sobre todo, sus mitos, lo evidencian. Atis, por ejemplo, una vez muerto, hizo que en su tumba nacieran unas flores; de hecho, Harrauer¹⁴⁸ afirma que el culto romano en honor de Atis y de Cibeles conservó elementos que ilustraban la relación entre muerte y renacimiento en la naturaleza, pues durante el primer día de ese culto anual se transportaba un pino como símbolo de Atis y, al segundo día, se lloraba su deceso; en el tercero –*dies sanguinis*–, los sacerdotes, extasiados y salvajes, se infligían heridas, y, en el último día, denominado *hilaria*, se celebraba el renacimiento de Atis.

Además, podría notarse que la Gran Diosa está presente en la versión de Inanna, pues el poder femenino de procreación, personificado en ella, se manifiesta mediante la abundancia de frutos y de flores que su renacimiento produjo en la tierra fértil. Nótese que la muerte de la diosa sumeria Inanna complementa –casi contradictoriamente– la imagen de procreación de la que hablamos, pues su reaparición no se habría alcanzado si ella misma no hubiera perecido. Por ese poder universal –ya visto en la Gran Diosa– que reside en Inanna, es viable pensar que la figura masculina encarnada en su consorte Dumuzi no tenga ningún papel significativo; de ello podría deducirse, pues, que el descenso –*catábasis*– de Inanna tenía por objetivo derrotar esa figura masculina innecesaria para una diosa cuya regeneración resultaba más afín a los dioses supremos que la hicieron volver, que al dios pastor personificado en Dumuzi. Más aún, el hecho de que su esposo estuviera inactivo durante la ausencia de la diosa, ejemplificaría la pasividad del pastor que no tiene nada que hacer en los campos, porque no hay vida en ellos. En cambio, en la versión acadia, el descenso de Ištar tiene por objetivo traer de vuelta a su esposo muerto; aquí, la diosa es, en opinión de Campbell,¹⁴⁹ la salvadora que consigue la inmortalidad para sí misma y para su consorte, de modo que ella muestra su capacidad creadora y regeneradora, mientras que él simboliza la muerte que es indispensable para que haya un nuevo ser.¹⁵⁰

En lo que respecta a Isis y a su mito, debemos tener en cuenta que el nacimiento de su hijo Horus se enmarca en la tradición mítica que estamos siguiendo: la concepción por

¹⁴⁸ *Op. cit.*, s. v. Atis.

¹⁴⁹ *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, pp. 145-146.

¹⁵⁰ *Vid. Ibid.*, pp. 150-151: Campbell afirma que la ascensión de lo masculino como potencia creadora se inicia con el mito babilónico de Tiamat, la diosa principal que alumbró a la primera generación de dioses, y Marduk, el dios solar del cielo. Ella, que en principio era la madre de los dioses, fue concebida como un demonio por habitar en el abismo. Un día, salió de ahí y Marduk se encargó de matarla y cortarla en dos para formar, con la parte corporal superior, el cielo y, con la inferior, la tierra.

medio de la muerte, pues su madre lo engendra mediante el cuerpo inerte de Osiris. De este modo, la presencia masculina de Osiris tiene por objetivo ser el principio fertilizante, porque su muerte se asocia con la crecida del Nilo:¹⁵¹ es el dios que muere y renace como la vegetación en su ciclo anual, mientras que la maternidad de Isis se remonta a la figura de la Diosa como ser procreador. Además, Isis personifica el trono en el que se sienta el faraón, es la mujer que otorga el gobierno al hombre;¹⁵² su nombre, en efecto, significa “trono” y hace referencia al que lleva puesto en la cabeza y al que entrega a su hijo de manera simbólica, porque Horus, heredero del trono, vengó a su padre y asumió el poder.

Respecto a la relación de estas historias –la frigia, la mesopotámica y la egipcia– con la de Deméter y Perséfone, anotemos lo siguiente: como Cibeles, así también Deméter erró por el mundo mientras buscaba a su querida hija que había sido raptada por Hades. Por su parte, Perséfone se ve obligada a descender al inframundo y a regresar junto a su madre anualmente; esto la equipara a Inanna (Ištar), pues la reaparición de Perséfone permitió que sobre toda la tierra renacieran las hojas, las flores y los frutos que Deméter había hecho perecer por la desaparición de su hija. Y finalmente, del mismo modo que Isis, Deméter encarna la protección materna, porque procuró auxiliar y liberar a su hija del Hades. Aunque fue reconocida como consorte de su tío y a pesar de que, según algunas tradiciones, procreó a un hijo,¹⁵³ Perséfone nunca obtiene el estatus de “madre”, pues ese título correspondía a Deméter. Para conocer más sobre el mito que atañe a ellas, pasemos al siguiente punto.

2. 2. EL MITO DE LAS DOS DIOSAS

Dado que ya se han mencionado los relatos extranjeros –es decir, no griegos– que influyeron en la historia de Deméter y Perséfone, en esta sección me permitiré hacer un resumen del mito de estas dos diosas.

Deméter fue hija de Rea y de Crono; hermana de Hestia, de Hera, de Hades, de Posidón y de Zeus, y madre de Perséfone por obra de Zeus. Fue asociada a Gea porque las dos divinidades son diosas madres; sin embargo, hay una diferencia esencial entre ellas: Gea

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁵² *Ibid.*, p. 160.

¹⁵³ *Vid. infra*: nota 394.

fue, en principio, la madre que nutría tanto cuanto había sobre la tierra,¹⁵⁴ y, por esto mismo, fue la diosa de la Tierra concebida como elemento primordial,¹⁵⁵ mientras que Deméter fue la diosa de la tierra cultivada, de la fertilidad y, más precisamente, del trigo. Esa identificación parcial con Gea hace que Deméter se asocie también a Cibeles, pues Gea ya había sido homologada a la diosa frigia –un hecho que Pausanias¹⁵⁶ advierte al mencionar que Gea tenía un altar en Flía y en Mirrinunte, demos áticos, bajo la advocación de “Gran Diosa”; de hecho, él mismo narra que, junto al Areópago, había un templo en honor de Γῆ Κουροτρόφος y de Δημήτηρ Χλόη, la verdeante.¹⁵⁷

La etimología del nombre Δημήτηρ es indiscutible en cuanto a su segundo elemento, pues se trata del sustantivo μήτηρ, pero el primero no es claro:¹⁵⁸ según los antiguos, en Δη- se podía leer una variante de Γῆ; no obstante, esta teoría ha sido rechazada debido a la variación lingüística que resultaría forzada, si uno quisiera explicarla. También se ha propuesto la lectura de δηαί que significa “cebada”, ya que de ese modo se explicaría la función principal de Deméter como diosa del cereal. Y, por otro lado, se ha pensado que el primer término se remontaría a un nombre antiguo dado a la tierra: δᾶ, cuya presencia se observa en el nombre de Ποσειδάων –el esposo de la tierra.

A Deméter fue asimilada la romana Ceres, cuyo culto fue asumido oficialmente en Roma en el año 496 a. C., cuando Aulo Postumio mandó erigir un templo para Ceres, Líber y Líbera, junto al Circo Máximo.¹⁵⁹ Ceres era la diosa que hacía brotar las plantas;¹⁶⁰ por ello, se cree que su nombre comparte raíz con los verbos *creare* –producir, hacer brotar, hacer crecer– y *crescere* –brotar, crecer.¹⁶¹

Perséfone, por haber sido la esposa de Hades, se convirtió, sobre todo en Atenas, en la Δέσποινα,¹⁶² es decir, la señora de los muertos; sabemos que también era llamada Κόρη, la “doncella”, que la caracterizaba como la joven hija de Deméter y de Zeus. La etimología de su nombre es oscura;¹⁶³ se ha propuesto que el primer elemento de su composición fuera

¹⁵⁴ *H. Hom.*, 30, 1-2.

¹⁵⁵ Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, s. v. Gea.

¹⁵⁶ Paus., 1, 31, 4.

¹⁵⁷ Paus., 1, 22, 3.

¹⁵⁸ Cf. Chantraine, *op. cit.*, s. v. Δημήτηρ, y Harrauer, *op. cit.*, s. v. Deméter.

¹⁵⁹ D. H., 6, 17, 2; Tac., *Ann.*, 2, 49, 1.

¹⁶⁰ Harrauer, *op. cit.*, s. v. Ceres.

¹⁶¹ Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. v. *Ceres* y *crescere*.

¹⁶² Paus., 8, 37, 1.

¹⁶³ Chantraine, *op. cit.*, s. v. Περσεφόνη.

Φερσε- con una disimilación consonántica, pero sin ningún significado claro. El segundo elemento se asociaría a la raíz de φόνοϛ –la muerte, el asesinato–; aunque para Chantraine esta idea resulta arriesgada porque Perséfone no puede ser pensada como la “asesina”, los órficos sí creían que la diosa lo era.¹⁶⁴ Por otro lado, Hesiquio parece relacionar el nombre con la voz ἄφενοϛ, pues describe a la diosa como la que lleva la *opulencia*.¹⁶⁵ Como el nombre “Perséfone” sufre cambios fonéticos en la propia lengua griega, Càssola¹⁶⁶ afirma que esas variantes evidencian el carácter prehelénico de la diosa.¹⁶⁷

Nuestra fuente más antigua para rescatar el mito de ambas diosas es el *Himno a Deméter*, el homérico; en este himno, como se dijo antes, se narra que Perséfone, alegre porque jugaba a recolectar flores junto con las Oceánidas, fue raptada por su tío Hades en la llanura de Nisa para convertirse en su esposa.¹⁶⁸ Como consecuencia, Deméter sufrió la pérdida de su hija y, ataviada con un velo oscuro y portando unas antorchas en las manos, la buscó durante nueve días, hasta que, al décimo, supo por Helios quién había sido el raptor.¹⁶⁹ Indignada contra los dioses, particularmente contra Zeus, abandonó su papel de diosa y su lugar en el Olimpo, y caminó a través de la tierra bajo el aspecto de una mujer anciana. Hasta esta parte del relato, uno ya puede notar que la ausencia de Perséfone conduce a Deméter a

¹⁶⁴ Orph., *H.*, 29, 16. *Vid. infra*: nota 369.

¹⁶⁵ Hsch., s. v. Φερσεφόνεια: ἡ φέρουσα τὸ ἄφενοϛ. Por opulencia se refiere a los frutos.

¹⁶⁶ “Inno II. A Demetra”, p. 24, en Omero, *Inni homerici*. Idea seguida por Bernabé, *op. cit.*, p. 45. En efecto, hallamos dos grupos de nombres: el primero se distingue por la consonante oclusiva bilabial sorda del inicio (Περσέφασσα, Περσεφόνεια y Περσεφόνη), mientras que el segundo, por la fricativa labiodental sorda (Φερρέφαττα, Φερσέφασσα, Φερσέφαττα, Φερσεφόνεια, Φερσεφονείη y Φερσεφόνη). Quizá esa variación sea equiparable a la de los nombres de Cibeles (*vid. supra*: nota 108).

¹⁶⁷ A Perséfone fue asimilada la romana Prosérpina, cuyo nombre se relaciona con *proserpo* –arrastrarse hacia delante, compuesto por el prefijo *pro-* y por el verbo *serpo*, deslizarse–, porque se pensó que *Proserpina*, la diosa subterránea, se deslizaba como una serpiente bajo tierra (Ernout, *op. cit.*, s. v. *Proserpina*). Su culto debió haber sido asumido desde época temprana; así lo sugiere un testimonio de Valerio Máximo (2, 4, 5): hubo un tal Valesio que, agradecido con Prosérpina y con Dite –nombre latino que significa “el rico” y que se usó como traducción del griego Πλούτων–, porque ellos habían salvado de la muerte a sus tres hijos, celebró unos juegos y unos lectisternios en honor de ambos dioses. Este acto fue repetido por Valerio Publícola, uno de los primeros cónsules republicanos. Grimal (*op. cit.*, s. v. *Proserpina*) afirma que el culto de Prosérpina fue establecido en el 249 a. C. Esta fecha no concuerda con la que presento; por ello, creo que la confusión de Grimal se debe a que, en la fecha que él propone, se celebraron los Juegos Seculares, cuyo origen se explicaba mediante la historia de Valesio.

¹⁶⁸ En Pausanias (1, 38, 5), se cuenta que el rapto ocurrió en Erineo, cerca del río Céfito de Eleusis, pero Ovidio (*Fast.*, 4, 417-422) y Claudiano (*Rapt. Pros.*, 1, 214 ss.) lo ubican en Sicilia. Los lugares cambian según la fuente y la región del culto: Arcadia (al pie del monte Cileno) y Creta también son mencionados. *Cf.* Grimal, *op. cit.*, s. v. Deméter. El mito también es referido en las *Argonáuticas órficas* (Orph., A., 1191-1196). Además, en Claudiano (*Rapt. Pros.*, 2, 307 ss.), se detalla la celebración de la hierogamia.

¹⁶⁹ En Ovidio (*Met.*, 5, 493-508), Aretusa informa a la diosa sobre el paradero de su hija, pero en los *Fastos* (4, 580-584), Hélice, la Osa Mayor, aconsejó a Ceres preguntar al Sol por la joven raptada.

una inactividad; es decir, la diosa del trigo cesa su labor e impide que la tierra dé frutos. Perséfone, por su parte, muere simbólicamente, porque se convirtió en la reina del inframundo.

La diosa se detuvo una vez que llegó a Eleusis, en donde se sentó a la orilla del camino, cerca del pozo partenio: Παρθενίῳ φρέατι,¹⁷⁰ es decir, el virginal, pues su agua era pura, sin mancha. Apolodoro¹⁷¹ cuenta que Deméter se había posado en una roca llamada por ella misma Ἀγέλαστος, esto es, la roca “sin risa”, un título que refleja la tristeza de la diosa por la pérdida que padecía. Calímaco¹⁷² cuenta que Deméter, sin haber comido ni bebido nada, tres veces había atravesado todos los ríos, y, tres veces también, se había sentado cerca del pozo Καλλίχορον, “el de las bellas danzas”, designado así, según Pausanias, porque en torno a él las mujeres eleusinas danzaron y cantaron por primera vez en honor de la diosa.¹⁷³

Cuando la diosa estaba sentada cerca del pozo, llegaron las hijas de Céleo, el rey de Eleusis, quienes se dirigían a sacar agua; entonces, indagando quién era la anciana, obtuvieron, como respuesta, una mentira creada por la propia Deméter, quien se presentó con el nombre de Doso y se hizo pasar por una extranjera llegada de Creta en la embarcación de unos piratas que la habían raptado y de quienes había huido. Esta parte del relato resulta sumamente interesante, porque parecería que la diosa llegada desde Creta era la propia Rea.

Las cuatro hijas de Céleo –Calídice, Clisídice, Demo y Calítoe–¹⁷⁴ llevaron a la anciana, que no había probado ningún alimento durante varios días, a la casa paterna donde fue bien recibida por Metanira, la madre de las doncellas. Allí fue atendida por Yambe, una sirvienta que consiguió que la diosa sonriera, gracias a las bromas que hizo para ella. Al instante, Metanira ofreció una copa de vino a Deméter, pero ésta la rechazó y, en su lugar, solicitó que le fuera preparado el “ciceón”, una bebida elaborada con sémola, agua y poleo.¹⁷⁵ Después, la reina decidió confiar la crianza de su último hijo, Demofonte, a la anciana. Ésta, guiada por su naturaleza divina y por su amor maternal, se encargó de hacerlo crecer semejante a un dios, sin la necesidad de alimento ni de leche materna.¹⁷⁶ Además, todas las

¹⁷⁰ En Pausanias (1, 39, 1), se narra que el poeta Panfo identificó ese pozo con el nombre de Ἄνθιον: el florido.

¹⁷¹ Apollod., 1, 5, 1. *Vid.* Paus., 1, 43, 2: la piedra en cuestión se encontraba cerca del Pritaneo y se llamaba Ἀνακληθρίς, porque allí la diosa clamó (ἀνακαλέω) el nombre de su hija.

¹⁷² Call., *Cer.*, 12-16.

¹⁷³ Paus., 1, 38, 6.

¹⁷⁴ *Vid.* Paus., 1, 38, 3: Pausanias cuenta tres hijas y las nombra Diogenia, Pamélope y Sésara.

¹⁷⁵ Calímaco cuenta que Héspero fue el único que convenció a Deméter de beber algo. *Vid.* Call., *Cer.*, 8.

¹⁷⁶ Sin embargo, según Hyg., *Fab.*, 147, 2, el niño era alimentado con leche divina durante el día.

noches ponía al infante sobre el fuego del hogar para purificarlo y volverlo inmortal. Y lo habría logrado, si la reina, imprudente, que se asombraba por los indicios extraordinarios del crecimiento de su hijo, no hubiera querido espiar a la anciana, a fin de averiguar cómo conseguía dotar al niño de tan increíbles cualidades físicas.

Entre los poetas romanos, Ovidio escribió una versión del mito.¹⁷⁷ Prosérpina fue raptada por su tío Plutón el día en que ella, junto con sus acompañantes habituales, recogía flores a lo ancho de un prado. Entonces, la diosa Ceres la buscó por tierra y por mar hasta que detuvo su peregrinación en Eleusis. Allí, se sentó sobre una roca fría –*gelido saxo*– y soportó, durante varios días, la lluvia. Transfigurada en una anciana, fue encontrada por Céleo, un campesino que recogía bellotas, moras y leña junto con su hija. La niña, que se dirigió a la diosa para preguntarle qué hacía sola en ese lugar abandonado, llamó *mater* a Ceres; la diosa, al instante, se alegró y respondió que su amada hija había sido arrebatada. Céleo, conmovido por la cruel fortuna de la anciana, la invitó a ir a su casa, en donde su esposa Metanira y un pequeño hijo enfermo –que en esta versión se llama Triptólemo–, sin esperanza de sobrevivir, aguardaban a él y a su hija. Cuando la diosa estaba a punto de entrar al hogar, enterada ya de la salud del niño, tomó del suelo un *papaver somniferum*, es decir, una adormidera, y la mordió; así, habiendo ingresado, cogió al niño entre sus brazos y unió sus labios a los de él, que, súbitamente, se recuperó de manera extraordinaria. Llegada la medianoche, Ceres levantó en su regazo al infante, lo acarició tres veces con su mano mientras profería tres cantos que no podían ser referidos por una voz humana, y lo puso sobre el fuego para purificarlo. Metanira observó el suceso y, al gritar para salvar a su hijo, rompió el hechizo.¹⁷⁸

Como Ovidio, también Claudio Claudiano, del siglo IV d. C., escribió un poema sobre el mito de Perséfone, que se titula *De raptu Proserpinae* y se conserva en tres libros: el primero detalla las intenciones de Dite de hacer una guerra contra los dioses celestes, porque sólo él estaba privado de las dichas del matrimonio, pero afortunadamente las Furias lo disuadieron y le aconsejaron que solicitara a Júpiter una esposa. Éste, a su vez, pidió la ayuda de Venus, a fin de que sus dulces engaños condujeran a Prosérpina hacia los campos en que el rapto iba a consumarse; a la empresa de Venus, se unieron como compañeras Minerva y

¹⁷⁷ Ov., *Fast.*, 4, 417-562.

¹⁷⁸ Apollod., 1, 5, 1: quien interrumpió a Deméter fue Praxítea.

Diana. El día funesto llegó: Ceres no se encontraba en su palacio siciliano junto a su hija, pues había decidido visitar a Cibeles en Frigia; por ello, las tres diosas aprovecharon esta circunstancia y dispusieron lo ordenado por Júpiter. En el segundo libro, Claudiano narra cómo ocurrió el rapto y describe la boda sagrada entre Dite y Prosérpina. El poeta cuenta que, el día en que el dios infernal celebraba su boda, hubo hechos extraordinarios en el inframundo: la rueda de Ixión detuvo sus vueltas, Tántalo probó el agua, Ticio levantó sus miembros, las Euménides olvidaron perseguir los crímenes, Láquesis no cortó ningún hilo, las aves sobrevolaron el Averno y la oscuridad del Érebo se aclaró por un momento. Además, Dite pronunció un breve discurso para Prosérpina, a fin de calmarla y anunciarle todo el poder que ella tendría una vez casada con él. Por último, en el tercer libro se relata que Júpiter prohibió a toda la estirpe divina revelar la verdad de los sucesos a Ceres. Los dioses obedecieron y, cuando Ceres regresó desde Frigia a Sicilia, porque su hija, sufriendo, se le había aparecido en sueños, ninguno pudo responder sus preguntas sobre el paradero de Prosérpina; entonces, la madre, encolerizada en su ánimo, inició la búsqueda de su hija.

En el mito griego del *Himno a Deméter* los hechos continúan del siguiente modo. Se cuenta que la diosa develó su identidad y exigió a los eleusinos la construcción de un templo en su honor. La inactividad de la diosa volvió ese año el más terrible de todos, pues la tierra no hizo crecer ninguna semilla. Zeus, entonces, envió a muchos dioses, uno por uno, para que apaciguaran la cólera de Deméter y la convencieran de volver a la morada de los Olímpicos; no obstante, ninguno cumplió con el cometido, porque la diosa de cabellos dorados aseveró que sólo regresaría al Olimpo, si veía nuevamente a su hija. Enseguida, Zeus ordenó a Hermes que bajara al mundo de los muertos y que, luego de convencer a Hades, trajera a Perséfone de vuelta a la luz. Hades, por su parte, acató la indicación y, para asegurarse de que su esposa regresaría, le dio de comer un grano de granada. Por ello, Perséfone fue obligada a pasar, según la versión del himno y también la de Apolodoro,¹⁷⁹ una tercera parte del año con su esposo, y el resto con su madre. De acuerdo con Ovidio¹⁸⁰ y con Higino,¹⁸¹ el año fue dividido en dos partes iguales: una para el esposo y la otra para la madre.

En la última parte del himno, se cuenta que, acordado el trato, todo regresó a la normalidad: la vegetación renació y los frutos se dieron. Deméter, por su parte, instruyó a los

¹⁷⁹ Apollod., 1, 5, 3.

¹⁸⁰ Ov. *Met.*, 5, 564-567.

¹⁸¹ Hyg., *Fab.*, 146.

eleusinos en el culto con que habrían de venerarla; les exigió guardarlo en secreto, y prometió que serían dichosos quienes se iniciaran en sus misterios.

Relacionada con esta versión, existe otra de origen arcadio, una que Pausanias narra de la siguiente manera:¹⁸² los habitantes de Telpusa veneraban a Deméter en su advocación de Ἐρινύς,¹⁸³ un nombre que le fue atribuido por la cólera que sintió cuando Posidón, transmutado en un caballo, consiguió unirse a ella, transformada en una yegua para huir del dios. De esta unión nacieron el corcel Arión y una hija cuyo nombre no se revelaba a los que no estaban iniciados en los cultos de la diosa.

En otro relato, Hesíodo¹⁸⁴ cuenta que la diosa parió a Pluto luego de haber yacido con el héroe Jasión –o Yasión– en un fértil campo cretense tres veces arado. El héroe Jasión era hijo de Zeus y de Electra, y, por lo tanto, nieto de Atlante;¹⁸⁵ nació en Samotracia, la tierra elegida por Rea-Cibeles, porque la diosa deseó instalar allí a sus hijos, los coribantes.¹⁸⁶ Aunque Higino¹⁸⁷ rescata la misma genealogía, agrega otra en que Jasión era nieto de Zeus y de Electra, e hijo de Córito, fundador de Cortona,¹⁸⁸ la ciudad de la que habrían emigrado Jasión hacia Samotracia, y Dárdano hacia Tróade. Según Diodoro,¹⁸⁹ Zeus confió a Jasión la celebración de los misterios de Samotracia, en los cuales se inició Cadmo cuando buscaba a Europa. En ese entonces, el hijo de Agénor conoció a Harmonía, se casó con ella y recibió, de parte de Deméter, la semilla del trigo como regalo de bodas.

Homero¹⁹⁰ también afirma que Deméter se unió a Jasión en el lecho, en un campo arado tres veces, pero no explica nada sobre algún hijo, fruto de ese amor. Podríamos pensar que, como el poeta desconoce la existencia de algún dios denominado Pluto, éste era de origen post homérico. Pluto, “el que da la abundancia a los humanos mortales”,¹⁹¹ fue la

¹⁸² Paus., 8, 25, 4-7.

¹⁸³ El sustantivo Ἐρινύς responde al título de una diosa de la venganza que, en su origen, no fue seguramente más que el alma de una persona asesinada. Su uso en plural corresponde a las Erinias, las diosas infernales que castigaban los agravios contra las leyes consuetudinarias no escritas. Cf. Chantraine, *op. cit.*, s. v. Ἐρινύς; Harrauer, *op. cit.*, s. v. Erinias.

¹⁸⁴ Hes., *Th.*, 969-974.

¹⁸⁵ Apollod., 3, 12, 1.

¹⁸⁶ D. S., 3, 55, 9.

¹⁸⁷ Hyg., *Fab.*, 270, 1; cf. Hyg., *Fab.*, 250, 3.

¹⁸⁸ Verg., *A.*, 3, 163-171. Cf. Grimal, *op. cit.*, s. v. Córito.

¹⁸⁹ D. S., 5, 48, 4.

¹⁹⁰ Hom., *Od.*, 5, 125-128.

¹⁹¹ *H. Hom.*, 3, 489: ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

personificación, en un principio,¹⁹² de la riqueza entendida como el producto obtenido de las semillas germinadas;¹⁹³ por esto, la única diosa a la que era posible adjudicarle la maternidad fue Deméter. Así, Pluto se inscribió en el culto de ella y de Perséfone, junto a quienes aparecía representado como un niño con una cornucopia que simbolizaba la abundancia que él ofrecía. Con el desarrollo de otras riquezas, como la material, la abundancia que Pluto concedía se extendió a otras cosas: no sólo los frutos, sino también la harina, el vino, el aceite, el perfume, el ganado, el oro, la plata, el bronce y el marfil.¹⁹⁴ Al paso del tiempo, su concepción cambió, hasta que Aristófanes, a lo largo de su comedia *Pluto*, lo imaginó como un anciano miserable, encorvado, arrugado y ciego que repartía sus presentes a buenos y a malos sin ninguna distinción –de hecho, el propio dios rememora, al inicio de la comedia, que, cuando él era un *μειράκιον*, es decir, un mozuelo, Zeus lo volvió ciego, porque aquél había amenazado con favorecer sólo a los justos, sabios y ordenados.¹⁹⁵

La distribución de la riqueza a cargo de Pluto corresponde de igual modo a Jasión: Hesíodo¹⁹⁶ cuenta que, después de la unión de Deméter y Jasión, éste recorrió la tierra y el mar a fin de entregar la riqueza y la prosperidad a quien se encontraba a su paso. Esa labor también fue atribuida a Triptólemo, el famoso héroe eleusino ligado al mito de Deméter.

El himno homérico¹⁹⁷ sólo nos refiere que Triptólemo era uno de los antiguos reyes de Eleusis a quienes Deméter instruyó en el cuidado de sus ritos. Apolodoro¹⁹⁸ explica que Triptólemo era el hijo mayor de Céleo y de Metanira, y que la diosa Deméter le regaló un carro tirado por dragones alados, pues le había ordenado sembrar toda la tierra con el trigo concedido también por ella misma. Esta tradición era de origen ateniense según Pausanias,¹⁹⁹ ya que en Atenas se afirmaba que Triptólemo había sido el primero en sembrar el grano. Por otro lado, y con un cambio mínimo, Ovidio,²⁰⁰ como vimos, narra que el pequeño niño criado por Deméter no había sido Demofonte, sino Triptólemo; además, también reconoce que éste fue el primer hombre que aró, sembró y recogió los frutos de la tierra –una tradición que

¹⁹² Grimal, *op. cit.*, s. v. Pluto; Harrauer, *op. cit.*, s. v. Pluto.

¹⁹³ Hsch., s. v. *πλοῦτος*: ἡ ἐκ τῶν σπερμάτων ἐπικαρπία.

¹⁹⁴ Ar., *Pl.*, 802-822. Cf. Grimal, *op. cit.*, s. v. Pluto.

¹⁹⁵ Ar., *Pl.*, 87-92.

¹⁹⁶ Hes., *Th.*, 971-974.

¹⁹⁷ *H. Hom.*, 2, 473-474.

¹⁹⁸ Apollod., 1, 5, 1-2.

¹⁹⁹ Paus., 1, 14, 2.

²⁰⁰ Ov., *Fast.*, 4, 559-560.

Virgilio recoge cuando lo llama *puer monstrator* del arado.²⁰¹ Por su parte, Higino,²⁰² al igual que Ovidio, apunta que Triptólemo fue el niño que Ceres había criado, pero difiere cuando afirma que sus padres habían sido los reyes Eleusino y Cotonea. En la versión de Higino existe otro cambio: el personaje espía que había interrumpido el hechizo de Ceres era el padre –y no la madre, como sucede en las otras fuentes. La diosa, pues, irritada, quitó la vida a Eleusino, y otorgó a Triptólemo un carro tirado por dragones para que esparciera, por todo el mundo, el cultivo del cereal. Una vez realizada esta buena obra, Céleo mandó matar a Triptólemo, pero Ceres, enterada de esas intenciones, lo salvó y le entregó el reino llamado “Eleusis” a partir de ese momento. De hecho, Apolodoro²⁰³ relata que Triptólemo era descendiente del héroe Eleusis, por el que la ciudad había tomado su nombre.²⁰⁴

El nombre de Triptólemo es de etimología oscura. Chantraine²⁰⁵ rescata dos hipótesis exploradas por Kretschmer y por Nilsson: para el primero, Τριπτόλεμος es un compuesto del numeral τρίς y de π(τ)όλεμος que, por un antiguo sentido de la palabra, significaría “aquel que hace esfuerzos tres veces” o bien “el que hace muchos esfuerzos”; para el segundo, Τριπτόλεμος estaría asociado, por etimología popular, con τρίπολος: “tres veces arado”, el adjetivo que describe, como vimos, al campo donde Deméter y Jasión yacieron. Esto podría explicar la ambigüedad en el personaje que repartió el don de la siembra: unas veces es Jasión, otras, Triptólemo. Además, dado que el himno homérico coloca a Triptólemo junto a los célebres reyes eleusinos: Diocles, Políxeno, Eumolpo y Dólico, podemos intuir que, desde época muy temprana, previa al siglo V a. C. o quizá simultánea a la fecha en que se data el *Himno a Deméter*, se había desarrollado otra tradición que habría desplazado a Demofonte por Triptólemo, quien tomó el lugar de aquél como hijo de Céleo; así lo consideraron Apolodoro, Ovidio e Higino, y, de manera más o menos semejante, también Pausanias, para quien Triptólemo fue hijo de Baubo y de Disaules, como veremos en seguida.²⁰⁶

²⁰¹ Verg., *G.*, 1, 19.

²⁰² Hyg., *Fab.*, 147.

²⁰³ Apollod., 1, 5, 2.

²⁰⁴ Cf. Paus., 1, 38, 7. Existen más referencias sobre la identidad de Triptólemo; de manera resumida son las siguientes: fue hijo de Raro y, por vía materna, bisnieto de Deucalión y de Pirra (Paus., 1, 14, 3; Hsch., s. v. Πᾶρος); hijo de Tróquilo y hermano de Eubuleo (Paus., 1, 14, 2); hijo de Gea y de Océano (Apollod., 1, 5, 2); hijo de Disaules y de Baubo, y hermano de Eubuleo (Paus., 1, 14, 3); juez del inframundo junto a Minos, Radamanto y Éaco (Pl., *Ap.*, 41a).

²⁰⁵ *Op. cit.*, s. v. Τριπτόλεμος.

²⁰⁶ Kerényi, *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, pp. 136-139, afirma que, en las vasijas, Triptólemo aparece en un trono alado con serpientes hacia el siglo VI a. C., y que, hacia el IV, la tradición ateniense habría reconocido que el origen de la agricultura se remontaba a Triptólemo.

Pausanias²⁰⁷ cuenta, en otra versión, que los hermanos Triptólemo y Eubuleo, hijos de Disaules y de Baubo, recibieron, ambos, el arte de la siembra como recompensa por la hospitalidad que sus padres habían brindado a Deméter. El nombre de Eubuleo se usa también para calificar a Zeus y a Dioniso,²⁰⁸ y designa, además, al porquero que perdió una piara de cerdos, porque éstos habían caído por el hoyo perforado en la tierra cuando Hades raptó a Perséfone.²⁰⁹ Este hecho explicaba por qué Deméter no pudo seguir el rastro de su hija, pues los cerdos habrían borrado, con sus pisadas, las huellas equinas del carro de Hades. De Disaules se sabe que era tenido por hermano de Céleo y por el instaurador del culto de Deméter en Celeas.²¹⁰ De Baubo, sabemos que toma el lugar de Yambe²¹¹ como el personaje que, en otra versión del mito,²¹² hizo reír a la diosa, no con bromas, sino de una manera muy distinta: Baubo se sintió despreciada cuando Deméter rechazó el “ciceón” que aquélla le había ofrecido para reanimarla; entonces, descubrió sus partes pudendas y las mostró a la diosa. En ese instante apareció el niño Yaco riéndose y agitando con su mano lo que la mujer enseñaba. Ante ello, la diosa se deleitó con el suceso y finalmente aceptó la bebida.²¹³

Yaco era un dios de identidad muy discutida:²¹⁴ se trataba de la personificación del grito ἰακχε proferido durante la procesión que iba de Atenas a Eleusis en el marco de las celebraciones en honor de Deméter y de Perséfone. Era representado como un niño, casi un adolescente, que empuñaba una antorcha y presidía tal peregrinación.²¹⁵ Desde el siglo VI a. C., fue equiparado a Dioniso²¹⁶ por la semejanza entre los nombres Ἰακχος y Βάκχος. De hecho, Dioniso era venerado junto con Deméter en Lerna,²¹⁷ y, junto con Deméter y con Perséfone, en el bosque Pirea de Sición.²¹⁸

²⁰⁷ Paus., 1, 14, 3.

²⁰⁸ Cf. Orph., *H.*, 29, 8, y 30, 6.

²⁰⁹ Clem. Al., *Protr.*, 2, 20, 2; Grimal, *op. cit.*, s. v. Eubuleo; Paus., 9, 8, 1.

²¹⁰ Paus., 2, 14, 2-3.

²¹¹ *Vid. supra*: p. 55.

²¹² Clem., Al., *Protr.*, 2, 20, 2; Grimal, *op. cit.*, s. v. Baubo.

²¹³ El nombre de Baubo está emparentado con la raíz de βαυβάω que significa “dormir”. *Vid.* Chantraine, *op. cit.*, s. v. βαυβάω. En Hsch., s. v. Βαυβώ, se lee que ella había sido τιθήνη Δήμητρος (“aya de Deméter”). De acuerdo con Sanyal (*Vulva. La revelación del sexo invisible*, pp. 34-41), Baubo era originalmente una diosa anatolia que representaba los genitales externos femeninos y que tenía correspondencia con Bebt en la mitología egipcia, con Bau en la sumeria, con Baev en la fenicia, y con *Ame no Uzume* en la japonesa.

²¹⁴ Grimal, *op. cit.*, s. v. Yaco; Harrauer, *op. cit.*, s. v. Yaco; Chantraine, *op. cit.*, s. v. Ἰακχος. Clem. Al., *Protr.*, 2, 21, 1.

²¹⁵ Paus., 1, 2, 4.

²¹⁶ Càssola, “Inno I. A Dioniso”, p. 6, en Omero, *Inni homerici*. Cf. D. S., 3, 64, 1, y Str., 10, 3, 10.

²¹⁷ Paus., 2, 37, 1.

²¹⁸ Paus., 2, 11, 3.

Hasta aquí, por la información resumida previamente, observamos que el relato de Perséfone y de Deméter contaba con variantes –algo natural en el mito– que seguramente respondían a la apropiación del culto que cada urbe antigua rindió en su honor. Por esto, es menester que nos detengamos en la información sobre los misterios de Eleusis, a fin de llegar al objetivo último de la tesis: una interpretación del mito narrado en el *Himno a Deméter*, en la que me permitiré retomar algunos elementos de los que he presentado.

2. 3. EL TEMPLO DE ELEUSIS Y LOS MISTERIOS

La religión, como actividad humana, ha permitido la congregación de grupos sociales que comparten una misma ideología religiosa o espiritual, y que, por lo tanto, crean y desarrollan ceremonias en honor de la(s) divinidad(es) de quienes se espera un favor o un bien común a todos esos grupos. Bien afirma Cosmopoulos²¹⁹ que la religión griega antigua era de carácter público; esto significa que ella fue uno de los medios por los cuales un individuo podía participar activamente en los asuntos de la πόλις.

Una de esas ceremonias públicas fue la que se celebraba en honor de Deméter y Perséfone en Eleusis. Todos los griegos podían participar en ella; sin embargo, a pesar de esta cualidad y de la fama que gozaron en la Antigüedad, estuvieron inmersas en el secreto jurado por los propios participantes: nadie, ningún involucrado en ese culto, debía decir nunca nada al respecto, porque, en caso de incurrir en esa prohibición, el responsable era castigado con la pena de muerte.²²⁰ Tales ceremonias fueron denominadas Misterios –τὰ Μυστήρια–, un título que coincidía con ese secreto, pues sabemos que el sustantivo μυστήριον deriva del verbo μύω, que significa “iniciar (a alguien) en los misterios” y que, a su vez, proviene de μύω: “cerrar”. Así, según Chantraine,²²¹ este vocablo se refiere principalmente al acto de cerrar los ojos, pero también al hecho de cerrar la boca y, en general, cualquier abertura. Con la misma raíz se formó la palabra μύστης, empleada para designar a los μύσται, es decir, a los que eran iniciados en los misterios. Càssola²²² afirma que un μύστης

²¹⁹ *Bronze Age and the Origins of Eleusinian Mysteries*, pp. 1-2.

²²⁰ En Liv., 31, 14, 7-9, se narra que dos jóvenes acarnanios no iniciados ingresaron, por error, en el templo de Ceres durante los días de las celebraciones. Su crimen infando los llevó a la muerte.

²²¹ *Op. cit.*, s. v. μύω.

²²² *Op. cit.*, p. 26.

no era el que tenía los ojos cerrados, sino la boca, en relación con el secreto obligado del ritual o el silencio de los presentes durante algunas partes de la ceremonia.

Debido al silencio imperante en los Misterios de Eleusis, las maneras de acceder a ellos se basan en el estudio de la arqueología, de la cerámica, de la epigrafía y de las fuentes literarias que, aunque diversas y a veces incluso controvertidas y subjetivas –sobre todo con los escritores cristianos–, nos permiten saber un poco más. La última parte de este capítulo tomará algunos de esos estudios para dos objetivos: resumir algunas características del santuario eleusino de Deméter, y mencionar, de manera general, la reconstrucción del desarrollo de los Misterios.

Comencemos por la urbe anfitriona. Eleusis se encuentra al noroeste de Atenas; fue, al principio, una ciudad independiente, pero, hacia el siglo VII a. C., se incorporó al estado ateniense. Los habitantes de Eleusis fueron de origen tracio,²²³ pero la tradición seguida por Pausanias²²⁴ afirma que el nombre de la ciudad se debe al héroe homónimo que fue hijo, según algunos, de Hermes y de la oceánida Daíra, o, según otros, de Ógigo. Hesiquio²²⁵ refiere que el antiguo nombre de Eleusis fue Sesaria, identificada, en algunas versiones, con una de las hijas de Céleo. Probablemente, el nombre del demo de Eleusis esté asociado al vocablo ἔλευσις, “la llegada”, y, por ello, Kerényi lo entienda como “el lugar de feliz llegada”: “El nombre de Eleusis apelaba a las multitudes de aquellos que se esforzaban por una llegada feliz y se proponía como objetivo de la vida humana”.²²⁶

Las primeras excavaciones sistemáticas en el santuario se iniciaron a fines del siglo XIX y continuaron durante casi todo el siglo XX; fueron dirigidas por la Sociedad Arqueológica de Atenas y supervisadas por Demetrios Philios, Andreas Skias, Konstantinos Kourouniotes, Ioannis Travlos y Georgios Mylonas.²²⁷ Gracias a esta labor, se sabe que los asentamientos del recinto sagrado, el Ἐλευσίνιον, corresponden a la Edad de Bronce: datan de los siglos XVIII y XVII a. C.²²⁸ No hay evidencia de un culto místico en esa época; G. Mylonas²²⁹ asevera que éste ya existía desde el siglo XV, en el Heládico reciente, y

²²³ Kerényi, *op. cit.*, p. 48.

²²⁴ Paus., 1, 38, 7.

²²⁵ Hsch., s. v. Σαισαρία.

²²⁶ Kerényi, *op. cit.*, p. 50.

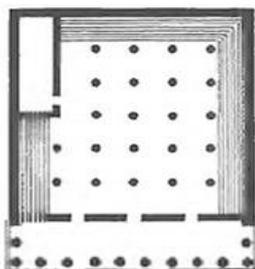
²²⁷ Cosmopoulos, *op. cit.*, p. 2.

²²⁸ Cf. Kerényi, *op. cit.*, p. 47.

²²⁹ *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, p. 135.

Kerényi²³⁰ comparte esa opinión, pero Cosmopoulos²³¹ afirma que los primeros signos de un uso exclusivamente cultual, en el templo, datarían aproximadamente del año 850 a. C.

El templo era, al principio, una habitación cuyo tejado estaba sostenido por dos columnas interiores. Adentro se encontraba el “Telesterion”.²³² Las excavaciones demostraron también que, en torno al siglo XIII a. C., dos alas fueron añadidas.²³³ Tiempo después, se construyó un edificio correspondiente al Período Geométrico que debió cubrir una parte del templo original o del protohistórico “Telesterion”. Como resultado, el santuario aumentó considerablemente su espacio. En el siglo VI, Pisístrato se encargó de remplazarlo por un templo monumental [véase la imagen]²³⁴ que era de forma casi cuadrada, y cuyo techo se sostenía por cinco hileras de cinco columnas cada una; al interior, de manera alineada, había unos escalones adyacentes a los muros sobre los cuales podían pararse los iniciados a fin de ver todo el ritual.²³⁵



En época de Pisístrato

Pisístrato también dispuso dos entradas para el santuario: la principal conectaba directamente el templo con el camino que la procesión recorría desde Atenas hasta Eleusis en el marco de las festividades; la segunda daba hacia el mar. Además, amuralló el recinto; sin embargo, debido a que en el año 480 a. C., durante la invasión persa encabezada por Jerjes, el ejército de éste quemó el templo,²³⁶ fue necesaria otra reconstrucción, dirigida ahora por Cimón, pero no concluida; por ello, Pericles tomó la responsabilidad de esta empresa [véanse las imágenes siguientes].²³⁷

²³⁰ *Op. cit.*, p. 48.

²³¹ *Lieux de mémoire mycénien et la naissance des sanctuaires grecs*, pp. 256-258.

²³² Τελεστήριον es el lugar donde se cumple (τελεῖν) el objetivo (τέλος) del rito: la iniciación.

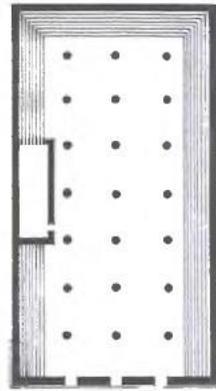
²³³ Kerényi, *op. cit.*, p. 48.

²³⁴ Tomada de: Kerényi, *op. cit.*, p. 108. Créditos: I. Travlos.

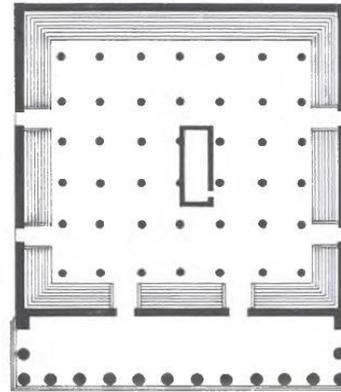
²³⁵ Mylonas, *op. cit.*, p. 136.

²³⁶ Hdt., 9, 65, 2.

²³⁷ Tomadas de: Kerényi, *op. cit.*, p. 108. Créditos: I. Travlos.



En época de Cimón



Desde la época de Pericles hasta el Imperio romano

Estrabón²³⁸ afirma que Ictino, uno de los arquitectos del Partenón, concluyó el recinto. Plutarco²³⁹ nos conservó los detalles sobre la construcción; cuenta que Corebo inició la obra y levantó unas columnas que unió a los arquitrabes; después, Metágenes de Jípete agregó el friso y las columnas superiores; luego, Jenocles de Colargos hizo la claraboya, es decir, la ventana sobre el techo, que funcionaría como chimenea durante la noche de los misterios. Sobre esto, G. Mylonas²⁴⁰ detalla que en el amplio espacio del nuevo “Telesterion” se levantaron seis filas de siete columnas cada una [véase la imagen anterior]; sobre ellas, se colocó una segunda hilera de columnas que alcanzaron las vigas y dividieron el interior en dos pisos. Además, la sala estaba rodeada por escalones que fungían, igual que los anteriores, como pedestales para los participantes; al centro de ella se encontraba el ἀνάκτορον, esto es, el edificio menor dentro del “Telesterion”²⁴¹ que, según Mylonas,²⁴² debió fungir como el almacén de los objetos sagrados de la ceremonia. Para Càssola,²⁴³ la tradición ha confundido el “Telesterion” con el ἀνάκτορον, puesto que la restricción de los cultos místicos debió impedir que los escritores antiguos hubieran podido identificar su área.

La obra que había concluido Pericles se conservó durante algunos siglos, hasta que, en el año 40 a. C., Apio Claudio Pulcro mandó hacer los Propileos menores,²⁴⁴ en el lugar que ocupaba la puerta norte del santuario [véanse las imágenes siguientes]:²⁴⁵ eran dos pórticos colocados, adelante y atrás cada uno, en una entrada flanqueada por dos accesos

²³⁸ Str., 9, 1, 12.

²³⁹ Plu., *Per.*, 13, 4-5.

²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 138.

²⁴¹ Kerényi, *op. cit.*, p. 125. El título de ἀνάκτορον fue el nombre oficial desde la época de Pericles.

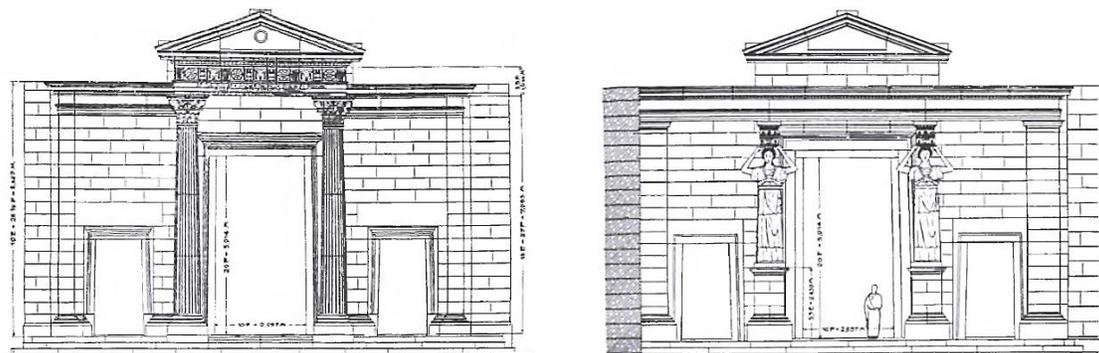
²⁴² *Apud ibid.*, p. 126.

²⁴³ “Inno II. A Demetra”, pp. 25-26, en Omero, *Inni omerici*.

²⁴⁴ Cic., *Att.*, 115 (6, 1, 26).

²⁴⁵ Tomadas de: Kerényi, *op. cit.*, pp. 98-99. Créditos: H. Hörmann.

laterales; el techo del pórtico exterior era sostenido por dos columnas dóricas, mientras que el del interior, por dos Cariátides que, en lugar de capiteles, llevaban una κίστη.²⁴⁶



Cerca de estas entradas, el emperador Antonino Pío, en el siglo II d. C., ordenó erigir los Propileos mayores (a imitación de los que había en la Acrópolis de Atenas); al noreste de ellos se encontraba el pozo Καλλίχορον. Delante de esos propileos se extendía el patio del santuario donde, en época imperial, se había erigido un templo a Ártemis Propilea y a Posidón Padre que, según Kerényi,²⁴⁷ debió haber sustituido un templo de Hécate. En los extremos este y oeste del patio, dos arcos monumentales fueron edificadas por Adriano.²⁴⁸

En ese templo, pues, se mantuvo el culto de las dos diosas durante varios siglos, hasta que, en el 396 d. C., fue destruido por las tropas de Alarico: se cuenta que la caída ya había sido prevista por el último hierofante del santuario.²⁴⁹

Pero ¿en qué consistía tal culto? Había dos tipos de misterios: los menores y los mayores. En los Μικρὰ Μυστήρια, “misterios menores”, el objetivo era una μύησις, es decir, una preparación de los μύσται, para que ellos pudieran participar en los misterios mayores, cuyo objetivo era la ἐποπτεία, esto es, la visión del rito, a fin de alcanzar el estado de ἐπόπτης, el máximo grado de la iniciación. Un ἐπόπτης podía guiar a un μύστης en el proceso de la μύησις, es decir, ser algo así como su padrino. Además de éstos, otros dos agentes del culto eran los ιεροφάνται –los que muestran lo sagrado– que se encargaban de dirigir las ceremonias de iniciación, y los δαδοῦχοι, los que se encargaban de “portar las antorchas” durante las procesiones.²⁵⁰ Por tradición, el hierofante era designado entre los miembros de la familia de los Eumólpidas, mientras que los δαδοῦχοι se elegían entre los integrantes de la

²⁴⁶ Mylonas, *op. cit.*, p. 138.

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 93.

²⁴⁸ Mylonas, *op. cit.*, p. 139.

²⁴⁹ Eun., *V. S.*, 7, 3, *apud* Kerényi, *op. cit.*, p. 44.

²⁵⁰ Str., 10, 3, 10, y Paus., 1, 38, 3.

familia de los Cércices;²⁵¹ ambas estirpes se remontaban a antepasados comunes, sobre quienes residió la responsabilidad de los misterios, pues se trataban de familias sacerdotales en Eleusis.²⁵²

Los Misterios Menores se celebraban anualmente en el mes de AntesteriÓN –entre febrero y marzo–,²⁵³ en el recinto de Agra, al sudeste de la Acrópolis, junto al río Iliso; sin embargo, después del 215 a. C., la ceremonia tenía lugar dos veces en los años en que una gran concurrencia de extranjeros asistía a los Juegos Eleusinos.²⁵⁴ Kerényi²⁵⁵ cuenta que, durante la ceremonia, los aspirantes se bañaban en el Iliso y sacrificaban a un animal –un cerdo generalmente–, al que también bañaban antes de ofrendarlo. Sabemos, por el mito,²⁵⁶ que Heracles tuvo que iniciarse en los misterios para descender al Hades. La escena de la preparación de Heracles para su purificación aparece en la urna Lovatelli, encontrada durante una excavación en el Esquilino a finales del siglo XIX.²⁵⁷



De derecha a izquierda, se puede observar que el héroe sostiene, sobre un altar al nivel del suelo, el cerdo que será sacrificado; en la otra mano lleva los *πελανοί*, “pasteles redondos” que se ofrecían a los dioses. Frente a él, un hierofante vierte algún líquido –aceite quizá– sobre el animal y, con la mano izquierda, retiene un platillo con amapolas, las flores consagradas a Deméter. Detrás del sacerdote, hay otra escena: Heracles, velado por una manta que cae sobre su cabeza, está sentado en un banco cubierto con pieles de carnero; atrás de él, una sacerdotisa mantiene, por encima de la cabeza de Heracles, un *λίκνον*, la cesta en que se echaba el trigo después de la trilla y se depositaban los objetos sagrados de los cultos

²⁵¹ Méautis, *op. cit.*, p. 94.

²⁵² Clem. Al., *Protr.*, 2, 20, 2.

²⁵³ Mes en que también tenían lugar los festejos de Dioniso.

²⁵⁴ *IG.*, II², 847, 20 ss; Kerényi, *op. cit.*, p. 72.

²⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 76-80.

²⁵⁶ Apollod., 2, 5, 12.

²⁵⁷ Lovatelli, *Antichi monumenti illustrati*, p. 29. Los detalles son ofrecidos por Kerényi, *op. cit.*, pp. 74-80.

de Deméter.²⁵⁸ Y, por último, se plasma el tercer acto: Deméter, sentada sobre una cesta, mira hacia su derecha, donde aparece Perséfone de pie; ambas portan unas antorchas, mientras Heracles extiende su diestra hacia la serpiente que rodea la cesta.

Esa imagen ha permitido a los investigadores pensar que el escenario ilustraría una parte de la μύησις en Agra. De hecho, esta teoría sería confirmada por el himno homérico: Deméter, como Heracles, se apoyó sobre un asiento cubierto por un vellón y, con sus manos, sostuvo por delante el oscuro velo que tenía puesto. Además, en los templos de Agra y de Eleusis, sedes de los misterios menores y mayores respectivamente, la efigie de Deméter aparecía sentada, y, delante de ella, había una κίστη, ceñida por una serpiente, donde se guardaban los utensilios sagrados de la μύησις que serían mostrados a los participantes.²⁵⁹ Los μύσται eran adoctrinados y, sólo entonces, admitidos en los Misterios Mayores.

Los Μεγάλα Μυστήρια se desarrollaban en el mes de Boedromión²⁶⁰ que hoy correspondería a la segunda mitad de septiembre y a la primera de octubre. Eran unas celebraciones anuales²⁶¹ que se efectuaban con especial atención cada cuatro años, y cada cinco a partir del arcontado de Cefisontonte, en el 329 a. C.²⁶² Los misterios estaban prohibidos para aquellos que no hablaran griego; si un extranjero deseaba iniciarse en ellos, primero debía ser adoptado por algún ateniense, como sucedió con Heracles, quien fue adoptado por Pilio;²⁶³ para participar en los Misterios Mayores, era necesario haber asistido a los Misterios Menores,²⁶⁴ y, por último, los μύσται que hubieran presenciado el culto de Agra no eran admitidos en el de Eleusis del mismo año, sino hasta el del año siguiente.²⁶⁵

Los Μυστήρια se iniciaban propiamente el día 19, con la procesión de Atenas a Eleusis, pero, en los días previos, tenían lugar algunas acciones que preparaban a los participantes. El día 14, una procesión de Eleusis a Atenas llevaba los objetos sagrados del culto. No sabemos qué sucedía el 15, pero, el 16,²⁶⁶ denominado "Αλαδε μύσται –“al mar,

²⁵⁸ Chantraine, *op. cit.*, s. v. λίκνον, y Liddell-Scott, *op. cit.*, s. v. λίκνον.

²⁵⁹ Conforme a la opinión de algunos investigadores, en esa cesta pudo haber diversos objetos: quizá lana, o tierra, o un falo, o una serpiente junto con una granada y unos pasteles en forma de falo y de matriz. Cf. Kerényi, *op. cit.*, nota 281.

²⁶⁰ Bernabé, *op. cit.*, pp. 54-55, afirma que la ceremonia comenzaba el día 13 y se acababa el 23.

²⁶¹ Ar., *Pl.*, 845, y *Schol. in Ar.*, 845, 6-7.

²⁶² Arist., *Ath.*, 54, 7.

²⁶³ Apollod., 2, 5, 12.

²⁶⁴ Véase, sin embargo, Pl., *Grg.*, 497c: Sócrates cuenta que Calicles se inició en los Misterios Mayores antes que en los Menores.

²⁶⁵ Kerényi, *op. cit.*, p. 71.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 82. Kerényi marca el inicio de los misterios a partir del día 16; así también lo establece Hesiquio.

iniciados”–,²⁶⁷ se hacía un baño ritual en el mar para los participantes. El día 17, una cerda era sacrificada a manera de animal expiatorio,²⁶⁸ en honor de las diosas, a fin de recordar el episodio mítico en que una piara de cerdos habría impedido que Deméter siguiera los pasos de su hija. En realidad, la disposición oficial de sacrificar a una cerda radicaba en la facilidad de adquirir una, en comparación con el precio que se hubiera pagado, por ejemplo, por un toro.²⁶⁹ Kerényi²⁷⁰ agrega que, probablemente en ese día, también se sacrificaba a un animal sobre cuya lana los μύσται debían sentarse en silencio. El día 18, los μύσται se resguardaban en sus casas, mientras se desarrollaba una procesión en honor de Asclepio, en la ciudad de Atenas.²⁷¹ Además, se ofrecía una libación a Dioniso y a los otros dioses olímpicos.²⁷²

El día 19²⁷³ era llamado, según Hesiquio,²⁷⁴ ἄγυρμός, término asociado con ἄγυρις y, por lo tanto, con ἀγορά; se entiende, pues, que este día correspondía a la congregación de todos los μύσται en la Ποικίλη Στοά de Atenas. Ellos iniciaban la procesión hacia la ciudad de Eleusis que distaba unos 18 kilómetros de Atenas; por esa distancia, los participantes usaban carros para llegar hasta allí.²⁷⁵ La peregrinación pasaba por el barrio de los alfareros y por la Puerta Sagrada para avanzar a través de la denominada “Vía Sagrada” –ὁδὸς ἱερά.²⁷⁶ En ella se trasladaba la imagen de Yaco²⁷⁷ mientras los iniciados, que portaban coronas y ramos de mirto, gritaban el nombre del dios.²⁷⁸ Se sabe también que los peregrinos llevaban puestas unas vestimentas oscuras que, hacia el 168 d. C., debieron ser cambiadas por unas blancas²⁷⁹ a causa, quizá, de la influencia del culto de Isis.²⁸⁰ Pausanias²⁸¹ refiere que Deméter tenía un templo en Hermíone en su advocación de Ctonia, y que en su honor se hacía una fiesta homónima cada año, en verano; allí, al frente de la procesión iban los

²⁶⁷ Polyaen., 3, 11, 2; Hsch., s. v. ἄλαδε.

²⁶⁸ Vid. Ar., Ra., 338.

²⁶⁹ Sobre los costos de la iniciación, no se tiene información suficiente, pero, para que tengamos una idea, Kerényi (*op. cit.*, p. 81) señala que por iniciar a dos esclavos se gastaban 30 dracmas.

²⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 78 y 82

²⁷¹ Arist. *Ath.*, 56, 4. El culto de Asclepio fue oficialmente introducido en Atenas hacia el 420 a. C.

²⁷² *IG.*, II², 1367, 7-8.

²⁷³ Sigo la fecha tradicional, pero es importante anotar que, según el cómputo griego, lo que para nosotros sería la tarde-noche del 19, para los griegos era el inicio del 20. Vid. Plu., *Cam.*, 19, 6; Plu., *Phoc.*, 28, 1.

²⁷⁴ Hsch., s. v. ἄγυρμός.

²⁷⁵ Cf. Ar., *Pl.*, 1013-1016.

²⁷⁶ Paus., 2, 36, 2, y Kerényi, *op. cit.*, p. 84.

²⁷⁷ Vid. *supra*: p. 61.

²⁷⁸ Hdt., 8, 65.

²⁷⁹ *IG.*, II², 2090, 1-11.

²⁸⁰ Kerényi, *op. cit.*, p. 85.

²⁸¹ Paus., 2, 35, 5-7.

sacerdotes y los magistrados; luego, las mujeres, los hombres y los niños, quienes llevaban vestidos blancos y una corona hecha con flores llamadas cosmosándalos que, según él mismo, eran semejantes a los jacintos. Además, los hermionenses llevaban, en esa misma procesión, cuatro vacas para que cuatro mujeres las sacrificaran, una por una, dentro del templo.

Pausanias²⁸² narra con precisión que a lo largo de la ὁδὸς ἱερὰ se hallaban los sepulcros de algunos personajes: Antemócrito, Moloto, Cefisodoro, Heliodoro Halis, Temístocles –el descendiente, en tercera generación, del célebre Temístocles que peleó contra Jerjes–, Nicocles de Tarento, Fítalo –el héroe ático a quien Deméter regaló una higuera en agradecimiento por la hospitalidad que había recibido de él cuando la diosa buscaba a su hija– y Teodoro. También se encontraban los recintos sagrados del héroe Lacio, del viento Céfiro, y de Deméter y Perséfone, que eran venerados junto con Atenea y Posidón.

La procesión debía atravesar el río Céfiso que, en época de lluvias, era invadeable; por ello, se mandó construir un puente que permitiera el flujo constante de peregrinos.²⁸³ Hesiquio²⁸⁴ testimonia que, sobre ese puente, había una *hetaira*, o bien un hombre que se encargaba de burlarse de los que cruzaban. Kerényi²⁸⁵ afirma que en ese instante se bebía el “ciceón” que las mujeres llevaban en unas vasijas atadas a la cabeza; no obstante, Càssola²⁸⁶ dice que tal momento sucedía hasta que la procesión llegaba al santuario.

Alcanzada la otra orilla del río, había un altar en honor de Zeus Miliquio y otro llamado “Ciamites”,²⁸⁷ ya sea porque un hombre homónimo fue el primero en sembrar las habas, o porque se dio ese nombre a algún héroe que fue considerado como responsable de este fruto, debido a que no era posible atribuirlo a Deméter, pues es bien sabido que su consumo era ilícito en el culto eleusino, así como en el orfismo y en el pitagorismo.²⁸⁸ En Eleusis se prohibían también las aves de corral, los peces, las granadas, las manzanas, los huevos, los animales ovíparos y la carne de los animales que hubieran muerto por causa natural.²⁸⁹

²⁸² Paus., 1, 36, 3 – 1, 37, 4.

²⁸³ *Vid. A. P.*, 9, 147.

²⁸⁴ Hsch., s. v. γεφυρίς.

²⁸⁵ *Op. cit.*, p. 86.

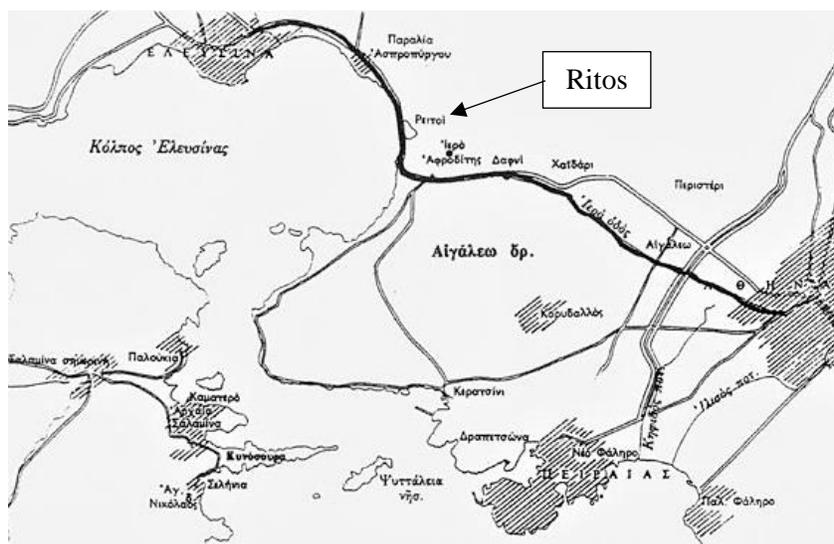
²⁸⁶ “Inno II. A Demetra”, p. 27, en Omero, *Inni omerici*.

²⁸⁷ Paus., 1, 37, 4. En griego: Κυαμίτης, formado de κύαμος, “haba”.

²⁸⁸ *Iamb., Protr.*, 21, 4 y 21, 48.

²⁸⁹ Porph., *Abst.*, 4, 16, y Periago, “Introducción” en Porfirio, *Vida de Pitágoras*, pp. 16-17. Sobre la interdicción de las habas en particular, cf.: *Iamb., V. P.*, 109; *Gel.*, 4, 11, 9-10; *Emp.*, fr. 229 (31 B 141); *Cic.*, *Div.*, 1, 62; *Plin.*, *H. N.*, 18, 48. Además: García, *Consideraciones en torno al tabú de las habas en la Antigüedad*, p. 592.

Pausanias²⁹⁰ cuenta que, además de los templos ya mencionados, el camino a Eleusis se distinguía también por un santuario con las imágenes de Deméter, de Perséfone, de Atenea y de Apolo, y por un templo en honor de Afrodita. Hasta este punto, el trayecto descrito equivale a más de la mitad del camino. El siguiente sitio importante [véase el mapa]²⁹¹ son los Ritos –comúnmente traducidos como “Corrientes”.



Esos Ritos eran unos arroyos en los límites de Atenas y de Eleusis, consagrados a Deméter y a Perséfone; por eso, sus sacerdotes eran los únicos que podían pescar en ellos.²⁹² Méautis²⁹³ menciona que, en una inscripción del 421 a. C., se ordenaba la construcción de un puente sobre los Ritos, a fin de que la gente transportara cómodamente los objetos sagrados; como su ancho era de casi 1.5 metros, resultó imposible que los carros, que llevaban los equipajes de los peregrinos, transitaran sobre ese puente.

Cruzados los arroyos, se hallaba el Palacio de Crocón, de quien se decía que había sido esposo de Sésara, una de las hijas de Céleo.²⁹⁴ En seguida, había un ἡρῶον, un templo en honor de Hipotoonto y otro en honor de Zárecos.²⁹⁵ Llegada la procesión a Eleusis, ésta debía avanzar junto al pozo sagrado y el templo de Ártemis Propilea y de Posidón Padre, para entrar, primero, por los Propileos mayores y, luego, por los menores. Sólo los μύσται

²⁹⁰ Paus., 1, 37, 5.

²⁹¹ Calligas, Lizzie, *Map of the area, showing Iera Odos/Sacred way from Athens to Eleusina*. Mapa obtenido de: <http://lizziecalligas.blogspot.com/2014/11/iera-odossacred-way-again-12112014.html>.

²⁹² Paus., 1, 38, 1.

²⁹³ *Op. cit.*, p. 97.

²⁹⁴ Paus., 1, 38, 2.

²⁹⁵ Paus., 1, 38, 4.

podían ingresar al “Telesterion”, la gran sala ceremonial donde se efectuaba el culmen de los misterios durante la noche santa del 19 al 20 del mes de Boedromión. Pero, ¿qué sucedía en esos misterios? De esto propiamente me ocuparé en el último capítulo; antes, leamos el *Himno a Deméter*, pues su lectura nos permitirá iniciarnos en los actos del culto en Eleusis.

3. EL HIMNO A DEMÉTER

3. 1. PREÁMBULO

El objetivo primordial de esta parte es presentar mi propia versión del himno, resultado de constantes lecturas del texto griego, de las cuales se deriva el cuarto capítulo que cierra esta investigación.

Los versos griegos corresponden a la reedición, publicada en 1936, de los *Himnos homéricos* de Allen y Sikes. Agregué las notas que consideré pertinentes en cuanto a ciertas variantes textuales, a partir de la comparación de esta edición con la de Evelyn-White, y del aparato crítico de Càssola, obras que se hallan en la bibliografía de esta tesis.

Sobre la traducción, sean acertadas y suficientes las siguientes líneas. De acuerdo con la teoría del σκοπός, término que significa “fin, objetivo, propósito”, para traducir, hay que tomar en cuenta al destinatario, el objetivo y la razón de la traducción; es decir, ésta “debe hacerse con un objetivo, en la cultura a que pertenece la lengua de llegada y para unos destinatarios bien precisos”.²⁹⁶ El objetivo y la razón de mi traducción ya fueron mencionados arriba; mis destinatarios son, en principio, mis sinodales, pero también cualquier estudioso de la cultura griega que desee conocer más sobre el *Himno a Deméter*. Sin embargo, aunque el texto original está escrito en verso, presento una traducción en prosa, que parte de la comprensión del poema hacia la re-expresión del mensaje.²⁹⁷ Por último, hay que aclarar que el lector puede confrontar con facilidad el griego y el español, gracias a los números de versos que anoté en la prosa, en múltiplos de cinco, entre paréntesis; sin embargo, en ocasiones, estos indicadores no cuadran exactamente con el original, pues el encabalgamiento de la poesía lo complicó un poco.

²⁹⁶ Tapia, *Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*, p. 17.

²⁹⁷ La *École Supérieure d'Interprètes et Traducteurs* postula que el ejercicio de traducción consiste en tres fases: la comprensión, la desverbalización y la re-expresión del sentido; es decir, un traductor primero entiende el mensaje original, luego lo deshace –por así decirlo– y lo reformula en su lengua de llegada. Cf. Hurtado, *Traducción y traductología*, pp. 315-317. Paz (*Traducción: literatura y literalidad*, p. 159) escribió: “El texto original jamás reaparece (sería imposible) en la otra lengua; no obstante, está presente siempre, porque la traducción, sin decirlo, lo menciona constantemente, o lo convierte en un objeto verbal que, aunque distinto, lo reproduce [...]”.

3. 2. TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

ΕΙΣ ΔΗΜΗΤΡΑ

- Δήμητρ' ἠϋκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' αἰίδειν,
αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Αἰδωνεὺς
ἦρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς,
νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου
5 παίζουσιν κούρησι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλοις,
ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ
λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον
νάρκισσόν θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη
Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη πολυδέκτη
10 θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε²⁹⁸ πᾶσιν ιδέσθαι
ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις·
τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κᾶρα ἐξεπεφύκει,
κῶζ' ἦδιστ' ὀδμή, πᾶς δ'²⁹⁹ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης.
15 ἠ δ' ἄρα θαμβήσασ' ὠρέξατο χερσὶν ἄμ' ἄμφω
καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν· χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια
Νύσιον ἄμ πεδίον τῆ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων
ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολώνυμος υἱός,
ἀρπάξας δ' ἀέκουσαν ἐπὶ χρυσεοῖσιν ὄχοισιν
20 ἦγ' ὀλοφυρομένην· ἰάχησε δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ
κεκλομένη πατέρα Κρονίδην ὕπατον καὶ ἄριστον.
οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων
ἤκουσεν φωνῆς, οὐδ' ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι,³⁰⁰
εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ ἀταλὰ φρονέουσα

²⁹⁸ Evelyn-White: τό γε.

²⁹⁹ Càssola: κηώδει δ' ὀδμη πᾶς τ'.

³⁰⁰ Càssola: Ἐλειαί.

A Deméter

A Deméter de hermosos cabellos, venerable diosa, empiezo a cantar, a ella misma y a su hija de finos tobillos, a la cual raptó Adoneo; sin duda, Zeus de trueno potente que lejos se escucha, la entregó, cuando ella –lejos de Deméter de áurea espada y de frutos brillantes– (5) jugaba con las hijas de Océano de senos profundos, recogiendo flores y rosas y azafranes y hermosas violetas en un blando prado, y lirios y jacintos y un narciso, al cual, para la joven de rostro florido, hizo brotar como engaño la Tierra, complaciendo a Polidectes por designios de Zeus. (10) Era un narciso admirablemente brillante, entonces un asombro de ver para todos, tanto para los inmortales dioses, como para los humanos mortales. Ciertamente, desde su raíz cien brotes habían acrecido; un aroma muy dulce se olía, y, desde arriba, todo el anchuroso cielo y toda la tierra y el salado oleaje del mar resplandecían. (15) Aquélla, atónita, extendió ambas manos para tomar la hermosa delicia, pero la tierra de anchos caminos se abrió en la llanura nisia; allí surgió el soberano Polidegmon, el hijo de Crono, de múltiples nombres,³⁰¹ con sus caballos inmortales.

Raptando a la involuntaria, Polidegmon la llevaba en su áureo carruaje (20) mientras ella gemía; gritaba con voz estridente llamando al padre Crónida, el supremo y egregio, pero nadie de los inmortales ni de los humanos mortales escuchó su voz, ni siquiera los olivos de espléndidos frutos, excepto la hija de Perses, la de tiernas ideas,

³⁰¹ Hades, como dios de los muertos, recibía múltiples nombres. Adoneo y Hades significan “el invisible”; Polidegmon y Polidectes, “el que recibe a muchos”; Polismántor, “el que gobierna a muchos”, y Plutón, “la riqueza”.

- 25 ἄϊεν ἐξ ἄντρου Ἑκάτη λιπαροκρήδεμος,
 Ἥελίος τε ἄναξ, Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός,
 κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδην· ὃ δὲ νόσφιν
 ἦστο θεῶν ἀπάνευθε πολυλλίστω ἐνὶ νηῶ
 δέγμενος ἱερὰ καλὰ παρὰ θνητῶν ἀνθρώπων.
- 30 τὴν δ' ἀεκαζομένην ἦγεν Διὸς ἐννεσίησι
 πατροκασίγητος πολυσημάντων πολυδέγμων
 ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολώνυμος υἱός,
 ὄφρα μὲν οὖν γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
 λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα
- 35 αὐγὰς τ' ἡλίου, ἔτι δ' ἦλπετο μητέρα κεδνὴν
 ὄψεσθαι καὶ φῦλα θεῶν αἰειγενετάων,
 τόφρα οἱ ἐλπὶς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχθυμένης περ.³⁰²
 ἦχησαν δ' ὀρέων κορυφαὶ καὶ βένθεα πόντου
 φωνῆ ὑπ' ἀθανάτη, τῆς δ' ἔκλυε πότνια μήτηρ.
- 40 ὄξυ δέ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν, ἀμφὶ δὲ χαίταις
 ἀμβροσίαις κρήδεμνα δαΐζετο χερσὶ φίλησι,
 κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλετ' ὦμων,
 σεύατο δ' ὥς τ' οἰωνὸς ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν
 μαιομένη· τῇ δ' οὐ τις ἐτήτυμα μυθήσασθαι
- 45 ἤθελεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,
 οὔτ' οἰωνῶν τις τῇ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.
 ἐννήμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Δηῶ
 στρωφᾷτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα,
 οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἡδυπότοιο
- 50 πάσαστ' ἀκηχεμένη, οὐδὲ χροὰ βάλλετο λουτροῖς.
 ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη οἱ ἐπήλυθε φαινολὶς Ἥως,
 ἦντετό οἱ Ἑκάτη σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα,
 καὶ ῥά οἱ ἀγγελέουσα ἔπος φάτο φώνησέν τε·

³⁰² Càssola (*ad loc.*) confirma que Hermann estableció una laguna después de este verso y Ludwich la conjeturó de la siguiente manera: ἄλλ' ὅτε γαῖαν ἔδου, τότε ἄρ' αὐτ' ἐπὶ μακρὸν ἄυσεν.

(25) Hécate, de velo brillante, en su gruta escuchó –y el soberano Helios, hijo ilustre de Hiperión– a la joven llamando al padre Crónida; sin embargo, él, alejado, sin el conocimiento de los dioses, estaba sentado en un templo muy invocado, recibiendo hermosos sacrificios junto a los humanos mortales. (30) Por designio de Zeus, se la llevaba indispueta, con caballos inmortales, su tío paterno, Polidegmon, el hijo de Crono, de múltiples nombres, que a muchos gobierna.

Pues bien, mientras la diosa veía la tierra y el cielo estrellado, así como el ponto de impetuosa corriente, lleno de peces, (35) y los rayos del sol, y aún esperaba ver a su madre esmerada y los linajes de los dioses siempre existentes, la esperanza le encantaba su gran ánimo, a pesar de que ella estaba afligida. Resonaron las cimas de los montes y los abismos del mar por su voz inmortal, y su madre augusta la oyó.

(40) Un agudo dolor le tomó el corazón, y, en torno a sus largos cabellos divinos, [Deméter] desgarraba con sus manos queridas el velo, y sobre ambos hombros se echó una mantilla oscura y se lanzó, como ave rapaz, sobre tierras y mares buscándola, pero nadie (45) de los dioses ni de los humanos mortales quería hablarle verídicamente, ni ninguna de las aves rapaces se le acercó cual veraz mensajera. Entonces, por nueve días, la augusta Deo³⁰³ por la tierra vagaba, llevando en sus manos unas teas encendidas, y no se alimentaba ni con la ambrosía ni con el néctar, dulce bebida, (50) ni, afligida, bañaba su cuerpo. Pero cuando se le presentó la décima Aurora resplandeciente, Hécate le salió al encuentro, llevando una antorcha en las manos; para darle una noticia, alzó la voz y le dijo estas palabras:

³⁰³ Otro nombre de Deméter.

55 πόντια Δημήτηρ³⁰⁴ ὠρηφόρε ἀγλαόδωρε
 τίς θεῶν οὐρανίων ἢ ἐ θνητῶν ἀνθρώπων
 ἦρπασε Περσεφόνην καὶ σὸν φίλον ἦκαχε θυμόν;
 φωνῆς γὰρ ἤκουσ', ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν
 ὅς τις ἔην· σοὶ δ' ὦκα λέγω νημερτέα πάντα.
 ὡς ἄρ' ἔφη Ἑκάτη· τὴν δ' οὐκ ἠμείβετο μύθῳ
 60 ῥεῖθς ἠὺκόμου θυγάτηρ, ἀλλ' ὦκα σὺν αὐτῇ
 ἦξ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα.
 Ἥέλιον δ' ἴκοντο θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
 στὰν δ' ἵππων προπάροιθε καὶ εἵρετο διὰ θεάων·
 Ἥέλι' αἶδεσσαί με θεὰν σύ περ, εἴ ποτε δὴ σευ
 65 ἦ ἔπει ἦ ἔργῳ κραδίην καὶ θυμὸν ἴηνα.
 κούρην τὴν ἔτεκον γλυκερὸν θάλος εἶδει κυδρὴν
 τῆς ἀδινῆν ὄπ' ἄκουσα δι' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο
 ὡς τε βιαζομένης, ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν.
 ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον
 70 αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι,
 νημερτέως μοι ἔνισπε φίλον τέκος εἴ που ὄπωπας
 ὅς τις νόσφιν ἐμεῖο λαβὼν ἀέκουσαν ἀνάγκη
 οἴχεται ἢ ἐ θεῶν ἢ καὶ θνητῶν ἀνθρώπων.
 Ὡς φάτο, τὴν δ' Ὑπεριονίδης ἠμείβετο μύθῳ·
 75 ῥεῖθς ἠὺκόμου θυγάτηρ Δήμητερ ἄνασσα
 εἰδήσεις· δὴ γὰρ μέγα ἄζομαι³⁰⁵ ἠδ' ἐλεαίρω
 ἀχνυμένην περὶ παιδί τανυσφύρω· οὐδέ τις ἄλλος
 αἴτιος ἀθανάτων εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεὺς,
 ὅς μιν ἔδωκ' Ἀΐδη θαλερὴν κεκλήσθαι ἄκοιτιν
 80 αὐτοκασιγνήτῳ· ὁ δ' ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα
 ἀρπάξας ἵπποισιν ἄγεν μεγάλα ἰάχουσαν.

³⁰⁴ Càssola: Δήμητερ.

³⁰⁵ Evelyn-White: σ' ἄζομαι.

“Augusta Deméter de espléndidos dones, portadora de las estaciones, (55) ¿quién de los dioses celestes o de los humanos mortales raptó a Perséfone y causó aflicciones a tu ánimo? Escuché, sin duda, su voz, mas no vi con mis ojos quién era aquél; te digo rápido todo, verídicamente”.

Así habló Hécate, pero no le respondió con palabras (60) la hija de Rea de hermosos cabellos, sino que rápidamente se fue con ella, llevando en sus manos unas teas encendidas. Llegaron ante Helios, observador de dioses y de hombres, se pararon enfrente de sus caballos y la diosa de diosas le dijo: “Helios, al menos tú respétame como diosa, si alguna vez (65) alegré tu corazón o tu ánimo con palabras o con hechos. A través del cielo incansable, escuché, como de quien es violentada, la estridente voz de la hija que engendré, dulce vástago ilustre de forma, pero no la vi con mis ojos. Mas tú, en efecto, sobre toda la tierra y a lo ancho del ponto, (70) desde el divino éter, ves hacia abajo con tus rayos; dime verídicamente si acaso has visto a mi hija querida, dime quién de los dioses, o incluso de los humanos mortales, se marchó, lejos de mí, tomando por la fuerza a la involuntaria”.

Así dijo y el Hiperiónida le respondió con palabras: (75) “Soberana Deméter, hija de Rea de hermosos cabellos, lo sabrás, pues te respeto mucho y te compadezco, porque estás afligida por tu hija de finos tobillos. Ninguno de los inmortales es culpable, excepto Zeus que amontona las nubes; él la ofreció a Hades, a su propio hermano, para que fuera llamada su esposa lozana. (80) Y éste, bajo la oscuridad nebulosa raptándola, en sus caballos se llevó a ella que mucho gritaba.

ἀλλὰ θεὰ κατάπαυε μέγαν γόνον· οὐδέ τι σὲ χρὴ
 μάψ αὐτως ἄπλητον ἔχειν χόλον· οὐ τοι ἀεικῆς
 γαμβρὸς ἐν ἀθανάτοις πολυσημάντων Ἀἰδωνεύς
 85 αὐτοκασίγνητος καὶ ὁμόσπορος· ἀμφὶ δὲ τιμὴν
 ἔλλαχεν ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη·
 τοῖς μεταναιετάειν τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι.
 Ὡς εἰπὼν ἵπποισιν ἐκέκλετο, τοὶ δ' ὑπ' ὁμοκλῆς
 ρίμφ' ἔφερον θοὸν ἄρμα τανύπτεροι ὡς τ' οἰωνοί·
 90 τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἴκετο θυμόν.
 χωσαμένη δ' ἤπειτα κελαινεφεῖ Κρονίωνι
 νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορῆν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον
 ὄχετ' ἐπ' ἀνθρώπων πόλιας καὶ πίονα ἔργα
 εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον· οὐδέ τις ἀνδρῶν
 95 εἰσορόων γίγνωσκε βαθυζώνων τε γυναικῶν
 πρὶν γ' ὅτε δὴ Κελεοῖο δαΐφρονος ἴκετο δῶμα,
 ὃς τότε Ἐλευσίνος θυοέσσης κοίρανος ἦεν.
 ἔξετο δ' ἐγγὺς ὁδοῖο φίλον τετιμημένη ἦτορ
 Παρθενίῳ φρέατι ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται,
 100 ἐν σκιῇ, αὐτὰρ ὑπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης,
 γρηῖ παλαιγενεῖ ἑναλίγκιος, ἥ τε τόκοιο
 εἵρηγται δῶρων τε φιλοστεφάνου Ἀφροδίτης,
 οἷαί τε τροφοί εἰσι θεμιστοπόλων βασιλῆων
 παίδων καὶ ταμίαι κατὰ δώματα ἠχήμεντα.
 105 τὴν δὲ ἴδον Κελεοῖο Ἐλευσινίδαο θύγατρεις
 ἐρχόμεναι μεθ' ὕδωρ εὐήρυτον ὄφρα φέροιεν
 κάλπισι χαλκείησι φίλα πρὸς δώματα πατρός,
 τέσσαρες ὡς τε θεαὶ κουρήϊον ἄνθος ἔχουσαι,
 Καλλιδίκη καὶ Κλεισιδίκη Δημῷ τ' ἐρόεσσα
 110 Καλλιθόη θ', ἥ τῶν προγενεστάτη ἦεν ἀπασῶν·

¡Anda, diosa! Calma tu llanto abundante: no es necesario que tú, por capricho, tengas una cólera así, sin medida. Entre los inmortales, no te es indigno como yerno Adoneo, el que a muchos gobierna, (85) tu auténtico hermano criado contigo; obtuvo su honor cuando, al principio, la división tripartita se hizo en torno al cosmos: obtuvo ser soberano de esos con quienes habita”.

Habiendo hablado así, urgió a sus caballos; por su mandato, ellos llevaban rápido el carro veloz como aves de alas extensas. (90) A ella, a su ánimo, un dolor más terrible y más perro llegó; y, enseguida, irritada contra el Cronión de nubes oscuras, abandonando la asamblea de los dioses y el Olimpo elevado, se fue a las ciudades de los humanos y a sus pingües trabajos, destruyendo durante mucho tiempo su forma: ninguno de los hombres, (95) ni de las mujeres de cinto ajustado, la reconocía al mirarla, hasta cuando llegó a la mansión del prudente Céleo, quien entonces era soberano de Eleusis fragante.

Afligida en su pecho, se sentó, al lado del camino, en el pozo partenio, de donde los ciudadanos sacaban agua, (100) en la sombra, y encima nació una mata de olivo. [Era] semejante a una anciana longeva que se abstiene del parto y de los dones de Afrodita, amante de guirnaldas, así como son las nodrizas de los hijos de reyes que leyes ministran, y las dispensereras en sus casas sonoras. (105) La vieron las hijas de Céleo eleusínida, cuando iban por agua fácil de sacar a fin de llevarla en cántaros bronceíneos a la casa querida de su padre; eran cuatro, como diosas, poseedoras de la flor juvenil: Calídice, Clisídice, Demo, la amable, (110) y Calítoe, la que había nacido antes que todas.

οὐδ' ἔγνω· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὄρασθαι.
 ἀγχοῦ δ' ἰστάμεναι ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
 Τίς πόθεν ἐσσί γρηὺ παλαιγενέων ἀνθρώπων;
 τίπτε δὲ νόσφι πόληος ἀπέστιχες οὐδὲ δόμοισι
 115 πιλῶς; ἔνθα γυναῖκες ἀνὰ μέγαρα σκιοέοντα
 τηλίκαι ὡς σύ περ ᾧδε καὶ ὀπλότεραι γεγάασιν,
 αἶ κέ σε φίλωνται ἡμὲν ἔπει ἠδὲ καὶ ἔργῳ.
 Ὡς ἔφαθ',³⁰⁶ ἢ δ' ἐπέεσσιν ἀμείβετο πότνα θεάων·
 τέκνα φίλ' αἶ τινές ἐστε γυναικῶν θηλυτεράων
 120 χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι· οὐ τοι ἀεικὲς
 ὑμῖν εἰρομένησιν ἀληθέα μυθήσασθαι.
 †Δὼς³⁰⁷ ἐμοὶ γ' ὄνομ' ἐστί· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ·
 νῦν αὖτε Κρήτηθεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης
 ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα, βίη δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη
 125 ἄνδρες ληϊστήρες ἀπήγαγον· οἱ μὲν ἔπειτα
 νηὶ θοῆι Θορικὸν δὲ³⁰⁸ κατέσχεθον, ἔνθα γυναῖκες
 ἠπεύρου ἐπέβησαν ἀολλέες ἠδὲ καὶ αὐτοὶ
 δεῖπνον ἐπηρτύνοντο παρὰ πρυμνήσια νηός·
 ἀλλ' ἐμοὶ οὐ δόρποιο μελίφρονος ἦρατο θυμός,
 130 λάθρη δ' ὀρμηθεῖσα δι' ἠπεύροιο μελαίνης
 φεῦγον ὑπερφιάλους σημάντορας, ὄφρα κε μή με
 ἀπριάτην περάσαντες ἐμῆς ἀποναίατο τιμῆς.
 οὕτω δεῦρ' ἰκόμην ἀλαλημένη, οὐδέ τι οἶδα
 ἢ τις δὴ γαῖ' ἐστί καὶ οἵ τινες ἐγγεγάασιν.
 135 ἀλλ' ὑμῖν μὲν πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
 δοῖεν κουριδίους ἄνδρας καὶ τέκνα τεκέσθαι
 137 ὡς ἐθέλουσι τοκῆς· ἐμὲ δ' αὖτ' οἰκτεῖρατε κοῦραι.

³⁰⁶ Evelyn-White: ἔφαν.

³⁰⁷ Evelyn-White: Δωσὼ; Càssola: Δὼς <μὲν>.

³⁰⁸ Evelyn-White: Θορικόνδε.

Ellas no la reconocieron; es difícil que los dioses sean vistos por los mortales, y colocándose cerca le dirigieron palabras aladas: “¿Quién de los humanos longevos eres? ¿De dónde eres, anciana? ¿Y por qué te fuiste lejos de la ciudad, y a las casas (115) no te acercaste? Allí, en las salas umbrosas, se encuentran mujeres mayores, así como tú, y más jovencitas, que te tratarán amistosamente con hechos y con palabras.”

Así hablaron;³⁰⁹ ella, soberana de diosas, respondió con palabras: “Hijas queridas, quienesquiera que seáis de las tiernas mujeres, (120) os saludo; yo os contaré: ciertamente no es indecente que responda verdades a vosotras que me preguntáis. Mi nombre es Doso,³¹⁰ pues ése me puso mi augusta madre. Y ahora, desde Creta, sobre las amplias espaldas del mar, llegué sin querer, pues, mal de mi grado, con violencia (125) me sacaron unos hombres piratas; ellos, después, con su rápida nave, en Tórico³¹¹ se detuvieron. Allí, las mujeres juntas pusieron los pies en tierra firme, y ellos también; preparaban la comida junto a las amarras de la nave, pero mi ánimo no deseaba alimento dulce como la miel, (130) y, marchando a escondidas, huía de mis arrogantes dueños a través de la tierra sombría, a fin de que no disfrutaran mi precio vendiéndome, sin haberme comprado. Así llegué hasta aquí, vagabunda, y no sé qué tierra es ésta, ni quiénes habitan en ella. (135) Pero ojalá que todos los que tienen moradas olímpicas os otorguen esposos legítimos y [os otorguen] alumbrar a unos hijos como los quieren sus progenitores. Mas vosotras, doncellas, compadecedme.

³⁰⁹ Sigo la lectura de Evelyn-White.

³¹⁰ Sigo la lectura de Evelyn-White.

³¹¹ En la costa sureste del Ática.

137³¹²

- προφρονέως φίλα τέκνα τέων πρὸς δῶμαθ' ἵκωμαι
ἀνέρος ἠδὲ γυναικός, ἵνα σφίσιν ἐργάζωμαι
- 140 πρόφρων οἷα γυναικὸς ἀφήλικος ἔργα τέτυκται·
καί κεν παῖδα νεογνὸν ἐν ἀγκοίνῃσιν ἔχουσα
καλὰ τιθηνοίμην καὶ δώματα τηρήσαιμι
καί κε λέχος στορέσαιμι μυχῶ θαλάμων εὐπήκτων
δεσπόσυνον καὶ κ' ἔργα διαθρήσαιμι γυναικός.³¹³
- 145 Φῆ ῥα θεά· τὴν δ' αὐτίκ' ἀμείβετο παρθένος ἀδμῆς
Καλλιδικῆ Κελεοῖο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη·
Μαῖα, θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
τέτλαμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν.
ταῦτα δέ τοι σαφέως ὑποθήσομαι ἠδ' ὄνομήνω
- 150 ἀνέρας οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς,
δήμου τε προὔχουσιν, ἰδὲ κρήδεμνα πόλῃος
εἰρύεται βουλήσι καὶ ἰθείησι δίκησιν.
ἤμην Τριπτολέμου πυκμιήδεος ἠδὲ Διόκλου
ἠδὲ Πολυξείνου καὶ ἀμύμονος Εὐμόλποιο
- 155 καὶ Δολίχου καὶ πατρὸς ἀγήνορος ἡμετέροιο
τῶν πάντων ἄλοχοι κατὰ δώματα πορσαίνουσι·
τάων οὐκ ἂν τίς σε κατὰ πρῶτιστον ὀπωπὴν
εἶδος ἀτιμήσασα δόμων ἀπονοσφίσσειεν,
ἀλλὰ σε δέξονται· δὴ γὰρ θεοεἰκέλος ἔσσι.
- 160 εἰ δὲ θέλεις, ἐπίμεινον, ἵνα πρὸς δώματα πατρὸς
ἔλθωμεν καὶ μητρὶ βαθυζώνῳ Μετανείρῃ
εἴπωμεν τάδε πάντα διαμπερές, αἶ κέ σ' ἀνώγη
ἡμέτερον δ' ἰέναι μηδ' ἄλλων δώματ' ἐρευνᾶν.
τηλύγετος δέ οἱ υἱὸς ἐνὶ μεγάρῳ εὐπήκτῳ
- 165 ὀψίγονος τρέφεται, πολυεύχετος ἀσπάσιός τε.

³¹² Allen establece una laguna en esta parte. Evelyn-White sugiere: τοῦτο δέ μοι σαφέως ὑποθήκατε, ὄφρα πύθωμαι.

³¹³ Evelyn-White: διδασκῆσαιμι γυναῖκας.

Con benevolencia, hijas queridas, [decidme]: ¿a casa de quiénes iré, de un hombre o de una mujer, a trabajar para ellos, (140) bien dispuesta, cuantas tareas son de una anciana mujer? Y, teniendo en los brazos a un niño recién nacido, podría cuidarlo bien, y podría administrar una casa, y, en el tálamo bien construido, podría tender la cama del amo, y podría examinar las tareas de una mujer”.

(145) Así, pues, habló la diosa y, al instante, le respondió la intacta doncella Calídice, la mejor en forma de las hijas de Céleo: “Ama, como seres humanos, aun afligidos, necesariamente soportamos los dones de los dioses, pues éstos son, sin duda, más poderosos. Te expondré esas cosas con claridad, y voy a nombrarte (150) a los hombres que aquí tienen un gran poder honorífico y destacan en el pueblo; las almenas de la ciudad son protegidas por sus deliberaciones y rectas sentencias. Haré mención tanto del prudente Triptólemo como de Dioclo, de Políxeno, del irreprochable Eumolpo, (155) de Dólico y de nuestro heroico padre; las esposas de todos ellos gobiernan en las casas; ninguna de ellas, a primerísima vista, te rechazaría de su casa, desdeñando tu aspecto, sino que te recibirán, pues eres en verdad semejante a una diosa. (160) Si quieres, aguarda, para que vayamos a la casa de nuestro padre, y a Metanira, nuestra madre de cinto ajustado, digamos todo esto cabalmente, por si ella sugiere que tú vengas a nuestra casa y no busques la de otros. Un hijo, nacido en la senectud de sus padres, se cría en la morada bien compacta, (165) tardíamente nacido, muy suplicado y bien recibido.³¹⁴

³¹⁴ Céleo y Metanira tuvieron primero cuatro hijas. La razón de que el mito cuente que también tuvieron, por último, a un varón, reside en que, de no haber sido así, el rey se habría quedado sin heredero.

- εἰ τόν γ' ἐκθρέψαιο καὶ ἤβης μέτρον ἵκοιτο
 ρεῖα κέ τις σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
 ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτήρια δοίη.
 Ὡς ἔφαθ'· ἠ δ' ἐπένευσε καρῆατι, ταὶ δὲ φαεινὰ
 170 πλησάμεναι ὕδατος φέρον ἄγγεα κυδιάουσαι.
 ρίμφα δὲ πατρὸς ἵκοντο μέγαν δόμον, ὧκα δὲ μητρὶ
 ἔννεπον ὡς εἶδόν τε καὶ ἔκλυον. ἠ δὲ μάλ' ὧκα
 ἐλθούσας ἐκέλευε καλεῖν ἐπ' ἀπείροني μισθῶ.
 αἰ δ' ὡς τ' ἠ ἔλαφοι ἠ πόρτιες ἠαρος ὄρη
 175 ἄλλοντ' ἂν λειμῶνα κορεσσάμεναι φρένα φορβῆ,
 ὡς αἰ ἐπισχόμεναι ἐανῶν πτύχας ἱμεροέντων
 ἠΐξαν κοίλην κατ' ἀμαξιτόν, ἀμφὶ δὲ χαῖται
 ὤμοις αἴσسونτο κροκηῖω ἄνθει ὁμοῖαι.
 τέτμον δ' ἐγγὺς ὁδοῦ κυδρὴν θεὰν ἔνθα πάρος περ
 180 κάλλιπον· αὐτὰρ ἔπειτα φίλα³¹⁵ πρὸς δώματα πατρὸς
 ἠγεῦνθ', ἠ δ' ἄρ' ὄπισθε φίλον τετιμημένη ἦτορ
 στεῖχε κατὰ κρηθὲν κεκαλυμμένη, ἀμφὶ δὲ πέπλος
 κυάνεος ῥαδινοῖσι θεᾶς ἐλελίζετο ποσσίν.
 αἴψα δὲ δώμαθ' ἵκοντο διοτρεφέος Κελεοῖο,
 185 βὰν δὲ δι' αἰθούσης, ἔνθα σφίσι πότνια μήτηρ
 ἦστο παρὰ σταθμὸν τέγεος πύκα ποιητοῖο
 παῖδ' ὑπὸ κόλπῳ ἔχουσα νέον θάλος· αἰ δὲ παρ' αὐτὴν
 ἔδραμον, ἠ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ῥα μελάθρου
 κῦρε κάρη, πλησεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο.
 190 τὴν δ' αἰδῶς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος εἶλεν·
 εἶξε δὲ οἱ κλισμοῖο καὶ ἐδριάσθαι ἄνωγεν.

³¹⁵ Evelyn-White: φίλου.

Si lo criaras y él llegara al tiempo de la juventud, fácilmente cualquiera de las tiernas mujeres, al verte, te envidiaría. Tanta retribución se te daría por su crianza.”

Así habló, y ella asintió con la cabeza. Y ellas, (170) tras haber llenado de agua los relucientes cántaros, los llevaban muy contentas. Rápido llegaron a la casa grande de su padre, y, al punto, a su madre contaron con precisión lo que vieron y oyeron; ésta, muy rápidamente, les ordenó que, yendo, la llamaran a cambio de un inmenso salario.

Ellas, como las ciervas o las terneras en la estación vernal (175) saltan por la pradera, saciadas de pasto en el alma, así ellas, alzándose los pliegues de sus encantadores vestidos, volaron por el hondo camino de carros, y, en torno a sus hombros, sus largos cabellos volaban semejantes a la flor azafranada. Encontraron a la ilustre diosa al lado del camino, justo allí donde antes (180) la habían dejado; y luego, hacia la querida casa de su padre iban delante, y ella, afligida en su querido corazón, detrás caminaba cubierta de arriba abajo: un peplo oscuro se enredaba en torno a los pies delicados de la diosa.

Pronto llegaron a la casa de Céleo, alumno de Zeus, (185) y caminaron a través del pórtico, donde su augusta madre estaba sentada, junto a un pilar de la sala sólidamente construida, sosteniendo a su hijo, vástago joven, en su regazo. Ellas a su lado corrieron, pero ella caminó con sus pies por el umbral; su cabeza alcanzaba el techo, y [la diosa] llenó la puerta con su esplendor divino. (190) Respeto y asombro y pálido miedo a la reina tomaron; le cedió su sillón y le pidió sentarse.

ἄλλ' οὐ Δημήτηρ ὠρηφόρος ἀγλαόδωρος
 ἤθελεν ἐδριάσθαι ἐπὶ κλισμοῖο φαεινοῦ,
 ἄλλ' ἀκέουσα ἔμιμνε³¹⁶ κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα,
 195 πρὶν γ' ὅτε δὴ οἱ ἔθηκεν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
 πηκτὸν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφειον βάλε κῶας.
 ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην·
 δηρὸν δ' ἄφθογγος τετιμημένη ἦστ' ἐπὶ δίφρου,
 οὐδέ τιν' οὔτ' ἔπει προσπτύσσετε οὔτε τι ἔργω,
 200 ἄλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος
 ἦστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνιοιο θυγατρὸς,
 πρὶν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
 πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνια ἀγνήν
 μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν·
 205 ἦ δὴ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὐαδεν ὀργαῖς.
 τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιηδέος οἴνου
 πλήσασ', ἠ δ' ἀνένευσ'· οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε
 πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ
 δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερεΐνη.
 210 ἠ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν ὡς ἐκέλευε·
 211 δεξαμένη δ' ὀσίης ἔνεκεν πολυπότνια Δηῶ.
 211³¹⁷
 τῆσι δὲ μύθων ἦρχεν ἐύζωνος Μετάνειρα·
 Χαῖρε γύναι, ἐπεὶ οὐ σε κακῶν ἅπ' ἔολπα τοκῆων
 ἔμμεναι ἄλλ' ἀγαθῶν· ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδῶς
 215 καὶ χάρις, ὡς εἶ πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλῆων.
 ἀλλὰ θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
 τέτλαμεν ἄνθρωποι· ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται.
 νῦν δ' ἐπεὶ ἴκεο δεῦρο, παρέσσεται ὅσσα τ' ἐμοί περ.

³¹⁶ Evelyn-White: ἀκέουσ' ἀνέμιμνε.

³¹⁷ Allen marca una laguna. Es evidente la interrupción de la narración.

Pero Deméter de espléndidos dones, portadora de las estaciones, no quiso sentarse en el resplandeciente sillón, sino que esperaba callada, fijando sus ojos hermosos hacia abajo, (195) hasta que Yambe, que sabe de atenciones, le colocó un asiento compacto y encima echó un vellón blanco como la plata.

Sentada allí, sostenía por delante el velo con sus manos; largo tiempo callada, afligida, estaba sentada sobre su silla y a nadie saludaba ni con palabras ni con ademanes, (200) sino que, abatida, sin probar ni comida ni bebida, estaba sentada, decaída por el deseo de su hija de cinto ajustado, hasta que, con bromas, Yambe, que sabe de atenciones, mofándose mucho, movió a la sacra señora a sonreír y a resplandecer y a tener un ánimo alegre; (205) ésta, Yambe, incluso mucho después le agradó con sus comportamientos. Y Metanira, llenando una copa de vino dulce como la miel, se la ofrecía, pero ella se rehusó, pues decía que no le era permitido beber rojo vino; entonces le pidió que le diera de beber sémola y agua, mezcladas con tierno poleo. (210) Y aquella, tras preparar la mezcla, como lo había ordenado, la daba a la diosa; al recibirlo, la muy augusta Deo, a causa del rito sagrado...

Entre ellas, Metanira, de cinto hermoso, comenzó a hablar: “Te saludo, mujer, pues pienso que no eres de padres humildes, sino de nobles; en tus ojos, en verdad, sobresalen el respeto (215) y la gracia, como si fueran de reyes que leyes ministran. Pero somos humanos, y, aun afligidos, necesariamente soportamos los dones de los dioses, pues en nuestra nuca yace su yugo. Y ahora, porque llegaste hasta aquí, tendrás todas las cosas que tengo.

παῖδα δέ μοι τρέφε τόνδε, τὸν ὀψίγονον καὶ ἄελπτον
 220 ὥπασαν ἀθάνατοι, πολυάρητος δέ μοί ἐστιν.
 εἰ τὸν γε θρέψαιο καὶ ἥβης μέτρον ἴκοιτο
 ἧ ῥά κέ³¹⁸ τίς σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
 ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτήρια δοίην.
 Τὴν δ' αὖτε προσέειπεν εὐστέφανος Δημήτηρ·
 225 καὶ σὺ γύναι μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἐσθλὰ πόροιεν·
 παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι ὡς με κελεύεις·
 θρέψω, κοῦ μιν ἔολπα κακοφραδίησι τιθήνης
 οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνον·
 οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
 230 οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.
 Ὡς ἄρα φωνήσασα θυώδει δέξατο κόλπῳ
 χερσίν τ' ἀθανάτοισι· γεγήθει δὲ φρένα μήτηρ.
 ὡς ἡ μὲν Κελεοῖο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱὸν
 Δημοφῶνθ', ὃν ἔτικτεν εὐζωνος Μετάνειρα,
 235 ἔτρεφεν ἐν μεγάροις· ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι ἴσος,
 236 οὔτ' οὖν σῖτον ἔδων, οὐ θησάμενος <γάλα μητρὸς>
 236 Δημήτηρ³¹⁹
 χρίεσκ' ἀμβροσίη ὡς εἰ θεοῦ ἐκγεγαῶτα,
 ἥδ' ὑ καταπνεΐουσα καὶ ἐν κόλποισιν ἔχουσα·
 νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἥύτε δαλὸν
 240 λάθρα φίλων γονέων· τοῖς δὲ μέγα θαῦμ' ἐτέτυκτο,
 ὡς προθαλῆς τελέθεσκε, θεοῖσι δὲ ἅντα ἐώκει.

³¹⁸ Evelyn-White: ῥεῖά κέ.

³¹⁹ Càssola (*ad loc.*) explica que los dos versos marcados como 236 fueron explicados por tres filólogos: Hermann, quien propuso la lectura que Allen conserva; Richardson, quien sugirió: οὐ θησάμενος γάλα λευκόν, y Voss, quien se encargó del segundo verso: ἡματίη μὲν γὰρ καλλιστέφανος Δημήτηρ.

Críame a este hijo que, tardíamente nacido e inesperado, (220) me concedieron los inmortales; es muy querido por mí. Si lo criaras y él llegara al tiempo de la juventud, cualquiera de las tiernas mujeres, al verte, en verdad te envidiaría. Tanta retribución te daría por su crianza”. Y le contestó a su vez Deméter, de bella corona: (225) “También a ti, mujer, te saludo gustosa; que los dioses te otorguen riquezas. Recibiré a tu hijo benévolamente, como me lo pides; lo criaré, pienso que no lo dañará ni el embrujo, ni la planta mágica, por imprudencias de su aya, pues sé de un antídoto mucho más poderoso que el cortado en el bosque, (230) y sé de un buen amuleto contra el muy penoso maleficio”. Habiendo hablado así, lo recibió en su seno fragante con sus inmortales manos; la madre en su ánimo se alegró.

Así, la diosa criaba en la sala al hijo ilustre del prudente Céleo, a Demofonte, que Metanira de cinto ajustado había alumbrado, (235) y él crecía igual a una deidad, ni comiendo alimento, ni bebiendo la leche de su madre; Deméter lo ungía con ambrosía, como si hubiera nacido de un dios, soplando dulcemente y teniéndolo en su regazo; por las noches lo ocultaba en la fuerza del fuego, como un tizón, (240) a escondidas de sus queridos padres; para ellos era un gran asombro cuán precozmente crecía: era como los dioses de verse.

- καί κέν μιν ποιήσεν ἀγήρων τ' ἀθάνατόν τε
εἰ μὴ ἄρ' ἀφραδίησιν εὐζωνος Μετάνειρα
νύκτ' ἐπιτηρήσασα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο
- 245 σκέψατο· κόκυσεν δὲ καὶ ἄμφω πλήξατο μηρῶ
δείσασ' ᾧ περὶ παιδὶ καὶ ἀάσθη μέγα θυμῶ,
καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
Τέκνον Δημοφῶν ξείνη σε πυρὶ ἐνὶ πολλῶ
κρύπτει, ἐμοὶ δὲ γόον καὶ κήδεα λυγρὰ τίθησιν.
- 250 Ὡς φάτ' ὀδυρομένη· τῆς δ' αἶε δῖα θεάων.
τῇ δὲ χολωσαμένη καλλιστέφανος Δημήτηρ
παῖδα φίλον, τὸν ἄελπτον ἐνὶ μεγάροισιν ἔτικτε,
χεῖρεςσ' ἀθανάτησιν ἀπὸ ἔο θῆκε πέδον δέ³²⁰
ἐξανελούσα πυρὸς θυμῶ κοτέσασα μάλ' αἰνῶς,
- 255 καὶ ῥ' ἄμυδις προσέειπεν εὐζωνον Μετάνειραν·
Νηΐδες ἄνθρωποι καὶ ἀφράδμονες οὗτ' ἀγαθοῖο
αἴσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο·
καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίησι τεῆς μήκιστον³²¹ ἀάσθης.
ἴστω γὰρ θεῶν ὄρκος ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ
- 260 ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἦματα πάντα
παῖδα φίλον ποιήσα καὶ ἄφθιτον ὅπασα τιμῆν·
νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι.
τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται οὔνεκα γούνων
ἡμετέρων ἐπέβη καὶ ἐν ἀγκοίνησιν ἴαυσεν.
- 265 ὄρησιν δ' ἄρα τῶ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν
παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισιν συνάξουσ' ἦματα πάντα.
εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἥ τε μέγιστον
ἀθανάτοις θνητοῖσιν τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.

³²⁰ Evelyn-White: πέδονδε.

³²¹ Evelyn-White: νήκεστον.

Y lo habría hecho inmortal y libre de la senectud si Metanira de cinto ajustado, por imprudencias, estando atenta de noche desde su tálamo fragante, (245) no la hubiera observado. Ella gimió y se golpeó ambos muslos temiendo por su hijo, y se dañó mucho en su ánimo y, lamentándose, le dirigió aladas palabras: “¡Hijo mío, Demofonte! La extranjera en un fuego intenso te oculta y me pone en llanto y en cuitas funestas”.

(250) Así habló lamentándose y la oyó la divina entre diosas. Irritada contra ella, Deméter, de bella corona, tras sacar del fuego al hijo querido, al cual, inesperado, aquella dio a luz en sus salas, lo llevó con sus manos inmortales, desde sí misma hacia el suelo, muy terriblemente irritada en su ánimo; (255) y al mismo tiempo dijo a Metanira de cinto ajustado: “¡Humanos ignorantes e incapaces de conocer, con antelación, la suerte, ya sea de lo bueno, ya de lo malo, que sobreviene! También tú, por tus imprudencias, enormemente te dañaste. Que lo sepa el agua cruel de la Estigia, juramento de los dioses: (260) sí, habría hecho inmortal y habría librado de envejecer todos los días a tu hijo querido, y le habría otorgado un honor inagotable; mas ahora no es posible que huya de la muerte ni del destino, pero un honor inagotable siempre estará con él, a causa de que subió a mis rodillas y se durmió en mis brazos. (265) En su honor, en las primaveras, al volver de los años, los hijos de los eleusinos siempre conducirán guerra y terrible fragor de combate, unos contra otros todos los días. Soy Deméter, la honorable y la que el mayor provecho y alegría procura a los inmortales y a los mortales.

- 270 ἄλλ' ἄγε μοι νηὸν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῶ
 τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τείχος
 Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶ·
 ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι ὡς ἂν ἔπειτα
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκοισθε.
- 275 Ὡς εἰποῦσα θεὰ μέγεθος καὶ εἶδος ἄμειψε
 γῆρας ἀπωσαμένη, περὶ τ' ἀμφὶ τε κάλλος ἄητο·
 ὀδμη δ' ἰμερόεσσα θυηέντων ἀπὸ πέπλων
 σκίδνατο, τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροῶς ἀθανάτοιο
 λάμπε θεᾶς, ξανθαὶ δὲ κόμαι κατενήνοθεν ὤμους,
 280 αὐγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὥς.
 βῆ δὲ διέκ μεγάρων, τῆς δ' αὐτίκα γούνατ' ἔλυντο,
 δηρὸν δ' ἄφθογγος γένετο χρόνον, οὐδέ τι παιδὸς
 μνήσατο τηλυγέτοιο ἀπὸ δαπέδου ἀνελέσθαι.
 τοῦ δὲ κασίγνηται φωνὴν ἐσάκουσαν ἐλεεινὴν,
 285 κὰδ δ' ἄρ' ἀπ' εὐστρώτων λεγέων θόρον· ἡ μὲν ἔπειτα
 παῖδ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα ἐῶ ἐγκάτθετο κόλπῳ,
 ἡ δ' ἄρα πῦρ ἀνέκαι', ἡ δ' ἔσσυτο πόσσ' ἀπαλοῖσι
 μητέρ' ἀναστήσουσα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο.
 ἀγρόμεναι δέ μιν ἀμφὶς ἐλούεον ἀσπαίροντα
 290 ἀμφαγαπαζόμεναι· τοῦ δ' οὐ μειλίσσετο θυμός·
 χειρότεραι γὰρ δὴ μιν ἔχον τροφοὶ ἠδὲ τιθῆναι.
 Αἱ μὲν παννύχαι κυδρὴν θεὸν ἰλάσκοντο
 δείματι παλλόμεναι· ἅμα δ' ἠοῖ φαινομένηφιν
 εὐρυβίη Κελεῶ νημερτέα μυθήσαντο,
 295 ὡς ἐπέτελλε θεὰ καλλιστέφανος Δημήτηρ.
 αὐτὰρ ὁ γ' εἰς ἀγορὴν καλέσας πολυπείρονα λαὸν
 ἦνωγ' ἠϋκόμφω Δημήτερι πίονα νηὸν
 ποιῆσαι καὶ βωμὸν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶ.

(270) ¡Pero, anda! Que todo el pueblo me construya un gran templo y, bajo él, un altar, al pie de la ciudad y de la alta muralla, arriba de Calícoro, sobre una colina sobresaliente. Yo misma fundaré los ritos para que después vosotros, haciéndolos de manera pura, podáis aplacar mi ánimo”.

(275) Habiendo hablado así, la diosa cambió de estatura y de forma, expulsando la vejez: a su alrededor y doquier respiraba belleza, y un aroma encantador se dispersaba desde sus peplos fragantes, y, a lo lejos, un resplandor brillaba desde el cuerpo inmortal de la diosa, y sus cabellos rubios caían hacia abajo, en sus hombros, (280) y la sólida casa se llenó de una luz como la de un rayo.

[La diosa] salió de la sala; las rodillas de aquella se soltaron al punto, y por largo tiempo se quedó muda, y ni siquiera se acordó de levantar del suelo a su hijo, alumbrado en la senectud de sus padres. Las hermanas escucharon la voz miserable (285) y saltaron desde sus camas bien extendidas; una, en seguida, alzando al niño con sus manos, lo puso en su seno; otra encendió el fuego, y otra se apresuró con sus pies delicados a levantar a su madre del tálamo fragante. Reunidas alrededor de él, que se agitaba, lo bañaban, (290) tratándolo con cariño, pero su ánimo no se calmaba, pues lo sostenían unas nodrizas y ayas muy inferiores.

Ellas, temblando de miedo, intentaban apaciguar a la ilustre diosa durante toda la noche, mas, al mostrarse la aurora, hablaron verídicamente a Céleo de amplio dominio, (295) como había mandado la diosa, Deméter, de bella corona. Y él, tras llamar al pueblo de muchas regiones a una asamblea, ordenó que construyeran un templo opulento y un altar sobre una colina sobresaliente, para Deméter de hermosa cabellera.

οἱ δὲ μάλ' αἴψ' ἐπίθοντο καὶ ἔκλυον αὐδῆσαντος,
 300 τεῦχον δ' ὡς ἐπέτελλ'. ὁ δ' ἀέξετο δαίμονος αἴση.³²²
 Αὐτὰρ ἐπεὶ τέλεσαν καὶ ἐρώησαν καμάτιο
 βάν ρ' ἴμεν οἴκαδ' ἕκαστος· ἀτὰρ ξανθὴ Δημήτηρ
 ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπὸ νόσφιν ἀπάντων
 μίμνε πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνιοιο θυγατρὸς.
 305 αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν
 ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα
 σπέρμ' ἀνίει· κρύπτει γὰρ εὐστέφανος Δημήτηρ.
 πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες ἔλκον ἀρούραις,
 πολλὸν δὲ κριὶ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.
 310 καὶ νύ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων
 λιμοῦ ὑπ' ἀργαλέης, γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν
 καὶ θυσιῶν ἡμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας,
 εἰ μὴ Ζεὺς ἐνόησεν ἐῶ τ' ἐφράσσατο θυμῷ.
 Ἴριν δὲ πρῶτον χρυσόπτερον ὤρσε καλέσσαι
 315 Δήμητρ' ἠύκομον πολυήρατον εἶδος ἔχουσαν.
 ὡς ἔφαθ'· ἡ δὲ Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίωνι
 πείθετο καὶ μεσσηγὺ διέδραμεν ὄκα πόδεσσιν.
 ἴκετο δὲ πτολίεθρον Ἐλευσῖνος θυοέσσης,
 εὔρεν δ' ἐν νηῷ Δημήτερα κυανόπεπλον,
 320 καὶ μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 Δήμητερ καλέει σε πατὴρ Ζεὺς ἄφθιτα εἰδὼς
 ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν αἰειγενετάων.
 ἄλλ' ἴθι, μὴδ' ἀτέλεστον ἐμὸν ἔπος ἐκ Διὸς ἔστω.
 ὦς φάτο λισσομένη· τῆς³²³ δ' οὐκ ἐπεπείθετο θυμός.

³²² Evelyn-White: δαίμονι ἴσος.

³²³ Evelyn-White: τῆ.

Ellos obedecieron muy pronto y oyeron cuando aquél habló, (300) y lo construyeron, como había mandado. Y era levantado por decreto de la diosa. Cuando lo terminaron y se retiraron del trabajo, se marcharon cada uno a su casa, mas la rubia Deméter, sentada allí, lejos de todos los bienaventurados, permanecía decaída por el deseo de su hija de cinto ajustado. (305) Sobre la tierra que mucho alimenta, hizo de ese año el más terrible y el más perro para los humanos: la tierra no hacía crecer ninguna semilla, pues Deméter de bella corona la ocultaba. Muchos corvos arados tiraban los bueyes en vano en los campos, y mucha cebada blanca cayó, infructuosa, en la tierra.

(310) Y [Deméter] del todo habría destruido a la raza de humanos mortales por una hambruna difícil, y habría privado del glorioso honor de las ofrendas y de los sacrificios a los que tienen olímpicas moradas, si Zeus no lo hubiera sabido y reflexionado con su ánimo. Primero, incitó a Iris de áureas alas a que llamara (315) a Deméter de hermosos cabellos, que tenía una figura muy anhelada. Así habló y ella obedeció a Zeus Crónida, negro de nubes, y recorrió veloz, con sus pies, el espacio intermedio. Llegó a la ciudadela de Eleusis fragante y encontró a Deméter de peplo oscuro en el templo, (320) y, alzando la voz, le dirigió aladas palabras: “Deméter, el padre Zeus, conocedor de lo inagotable, te exhorta a que vayas con la estirpe de sempiternas deidades. Ve, pues, y no quede incumplido mi mensaje de parte de Zeus”. Así habló, suplicando, pero el ánimo de aquélla no fue persuadido.

- 325 αὐτίς ἔπειτα πατήρ μάκαρας θεοὺς αἰὲν ἔοντας
 πάντας ἐπιπροΐαλλεν· ἀμοιβηδὶς δὲ κιώντες
 κίκλησκον καὶ πολλὰ δίδον περικαλλέα δῶρα,
 τιμάς θ' ἅς κ' ἴθέλοιοτ' μετ' ἀθανάτοισιν ἐλέσθαι·
 ἄλλ' οὐ τις πεῖσαι δύνατο φρένας οὐδὲ νόημα
- 330 θυμῷ χωομένης, στερεῶς δ' ἠναίνετο μύθους.
 οὐ μὲν γάρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο
 πρὶν γ' ἐπιβήσεσθαι, οὐ πρὶν γῆς καρπὸν ἀνήσειν,
 πρὶν ἴδοι ὀφθαλμοῖσιν ἔην εὐώπιδα κούρην.
 Αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
- 335 εἰς Ἑρεβος πέμψε χρυσόρραπιν Ἀργειφόντην,
 ὄφρ' Ἄϊδην μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσι
 ἀγνὴν Περσεφόνειαν ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος
 ἐς φάος ἐξαγάγοι μετὰ δαίμονας, ὄφρα ἐ μήτηρ
 ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα μεταλήξειε χόλοιο.
- 340 Ἑρμῆς δ' οὐκ ἀπίθησεν, ἄφαρ δ' ὑπὸ κεύθεα γαίης
 ἐσσυμένως κατόρουσε λιπῶν ἔδος Οὐλύμποιο.
 τέτμε δὲ τὸν γε ἄνακτα δόμων ἔντοσθεν ἔοντα
 ἦμενον ἐν λεχέεσσι σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι
 πόλλ' ἀεκαζομένη μητρὸς πόθῳ· ἦ δ' ἀποτηλοῦ
- 345 ἔργοις θεῶν μακάρων ὦ ὦ –³²⁴ μητίσεται βουλή.³²⁵
 ἀγχοῦ δ' ἰστάμενος προσέφη κρατὺς Ἀργειφόντης·
 Ἄϊδη κυανοχαῖτα καταφθιμένοισιν ἀνάσσω
 Ζεὺς σε³²⁶ πατήρ ἠνωγεν ἀγαυὴν Περσεφόνειαν
 ἐξαγαγεῖν Ἑρέβουσφι μετὰ σφέας, ὄφρα ἐ μήτηρ
- 350 ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς
 ἀθανάτοισιν παύσειεν·³²⁷ ἐπεὶ μέγα μῆδετα ἔργον

³²⁴ Càssola: δεινὴν.

³²⁵ Càssola: βουλήν.

³²⁶ Evelyn-White: με.

³²⁷ Evelyn-White: λήξειεν.

(325) Otra vez, entonces, el padre enviaba a todos los dioses bienaventurados, siempre existentes, a uno tras otro; y [ellos], llegando alternadamente, la llamaban y le ofrecían muchos dones muy hermosos y los honores que quisiera elegir entre los inmortales, pero ninguno podía persuadir ni el ánimo ni el pensamiento de ella, (330) irritada en su corazón: rechazaba sus palabras con firmeza. Afirmaba que nunca al Olimpo fragante entraría, nunca haría crecer el fruto del campo, nunca, antes de ver con sus ojos a su hija, la de ojos hermosos.

Cuando eso escuchó Zeus de trueno potente que lejos se escucha, (335) envió hacia el Érebo al Argifonte de vara dorada, para que, persuadiendo con suaves palabras a Hades, de oscuridad nebulosa, trajera a la sacra Perséfone hacia la luz, entre los dioses, a fin de que su madre cesara su cólera al verla con sus ojos.

(340) Hermes no desobedeció y, al punto, se precipitó apresurado, bajo las profundidades de la tierra, abandonando su asiento del Olimpo. Y encontró al soberano, que estaba dentro de su casa, recostado en sus lechos con su esposa respetable, muy indispuesta por el deseo de su madre. Ésta, a lo lejos, (345) con determinación tramó algo por los hechos de los dioses bienaventurados. Y, colocándose cerca, el poderoso Argifonte les dijo: “Hades de oscuro cabello,³²⁸ que gobiernas entre quienes han perecido, el padre Zeus te ordenó llevar a la ilustre Perséfone desde el Érebo, junto a ellos, para que su madre, (350) al verla con sus ojos, cese su cólera y su ira terrible contra los dioses, pues medita una acción desmedida:

³²⁸ Más exactamente, el color de su cabello es un azul oscuro, como negro azulado.

φθῖσαι φύλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων
 σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς
 ἀθανάτων. ἢ δ' αἰνὸν ἔχει χόλον, οὐδὲ θεοῖσι
 355 μίσγεται, ἀλλ' ἀπάνευθε θυώδεος ἔνδοθι νηοῦ
 ἦσται, Ἐλευσῖνος κραναὸν πτολίεθρον ἔχουσα.
 Ὡς φάτο· μείδησεν δὲ ἄναξ ἐνέρων Ἀἰδωνεύς
 ὀφρύσιν, οὐδ' ἀπίθησε Διὸς βασιλῆος ἐφετμῆς.³²⁹
 ἐσσυμένως δ' ἐκέλευσε δαΐφροني Περσεφονείη·
 360 ἔρχεο Περσεφόνη παρὰ μητέρα κυανόπεπλον
 ἦπιον ἐν στήθεσσι μένος καὶ θυμὸν ἔχουσα,
 μηδέ τι δυσθύμαινε λίην περιώσιον ἄλλων.
 οὐ τοι ἐν ἀθανάτοισιν ἀεικῆς ἔσσομ' ἀκοίτης
 αὐτοκασίγνητος πατρὸς Διός· ἔνθα δ' ἐοῦσα
 365 δεσπύσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει,
 τιμὰς δὲ σχήσησθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας,
 τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἦματα πάντα
 οἳ κεν μὴ θυσίαισι τεδὸν μένος ἰλάσκονται
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐναΐσιμα δῶρα τελοῦντες.
 370 Ὡς φάτο· γήθησεν δὲ περίφρων Περσεφόνη,
 καρπαλίμως δ' ἀνόρουσ' ὑπὸ χάρματος· αὐτὰρ ὃ γ' αὐτὸς
 ῥοιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μελιθεῖα λάθρη
 ἀμφὶ ἔνωμήσας, ἵνα μὴ μένοι ἦματα πάντα
 αὐθι παρ' αἰδοίῃ Δημήτερι κυανοπέπλω.
 375 ἵππους δὲ προπάροιθεν ὑπὸ χρυσείοισιν ὄχεσφιν
 ἔντυεν ἀθανάτους πολυσημάντων Ἀἰδωνεύς.
 ἢ δ' ὀχέων ἐπέβη, παρὰ δὲ κρατὺς Ἀργειφόντης
 ἠνία καὶ μάστιγα λαβὼν μετὰ χερσὶ φίλησι
 σεῦε διέκ μεγάρων· τὼ δ' οὐκ ἄκοντε πετέσθην.

³²⁹ Evelyn-White: ἐφετμῆς.

destruir los débiles pueblos de los humanos nacidos en la tierra, ocultando bajo tierra la semilla y arruinando los honores de los inmortales. Tiene una cólera terrible, ni con los dioses (355) se reúne, sino que, lejos, está sentada en un templo fragante, teniendo la rocosa ciudadela de Eleusis”. Así habló, y Adoneo, el señor de los muertos, sonrió con sus cejas³³⁰ y no desobedeció la orden del rey Zeus; apresuradamente ordenó a la prudente Perséfone: (360) “Ve, Perséfone, junto a tu madre de peplo oscuro,³³¹ teniendo en tu pecho una fuerza y un ánimo amables, y no estés de mal humor en exceso, mucho más que los otros; no seré para ti un esposo indigno entre los inmortales, soy auténtico hermano de tu padre Zeus. Cuando vivas aquí, (365) serás soberana sobre todo cuanto vive y se mueve, y tendrás los más grandes honores entre los inmortales. Habrá, todos los días, un castigo para quienes te injurien, [para] los que no aplaquen tu ánimo con sacrificios haciéndolos de manera pura, ofreciendo los dones idóneos”.

(370) Así habló. Y la muy prudente Perséfone se regocijó y rápido se levantó saltando de alegría, pero él mismo, a escondidas, le dio de comer un grano de granada dulce como la miel, meditándolo en su alma, para que ella no se quedara todos los días allá, junto a la respetable Deméter de peplo oscuro. (375) Adelante, bajo el áureo carruaje, a sus caballos inmortales dispuso Adoneo, el que a muchos gobierna. Ella subió al carruaje y, a su lado, el poderoso Argifonte salió a través del palacio, tomando las riendas y el látigo en sus manos; ambos caballos volaban no mal de su grado.

³³⁰ Para los griegos, “sonreír con las cejas” era “sonreír al grado de mover las cejas”. Cf. Pi., P., 9, 38; Liddell-Scott, *op. cit.*, s. v. ὄφρῦς, y Bailly, *Dictionnaire grec-français*, s. v. ὄφρῦς.

³³¹ Vid. *supra*: nota 328.

- 380 ῥίμφα δὲ μακρὰ κέλευθα διήνυσαν, οὐδὲ θάλασσα
οὔθ' ὕδωρ ποταμῶν οὔτ' ἄγχεα ποιήεντα
ἵππων ἀθανάτων οὔτ' ἄκριες ἔσχεθον ὀρμήν,
ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν βαθὺν ἠέρα τέμνον ἰόντες.
στῆσε δ' ἄγων ὅθι μίμνεν ἐϋστέφανος Δημήτηρ
- 385 νηοῖο προπάροιθε θυώδεος· ἠ δὲ ἰδοῦσα
ἦϊξ' ἠΰτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης.
Περσεφόνη δ' ἐτέρ[ωθεν ἐπεὶ ἴδεν ὄμματα καλὰ]
μητρὸς ἐῆς κατ' [ἄρ' ἢ γ' ὄχεα προλιποῦσα καὶ ἵππους]
ἄλτο θεεί[ν, δειρῆ δέ οἱ ἔμπεσε ἀμφιχυθεῖσα·]
- 390 τῆ δὲ [φίλην ἔτι παῖδα ἐῆς μετὰ χερσὶν ἐχούσῃ]
α[ἴψα δόλον θυμὸς τιν' οἴσατο, τρέσσε δ' ἄρ' αἰνῶς]
πα[υ]ομ[ένη φιλότητος, ἄφαρ δ' ἐρεεῖνετο μύθῳ·]
Τέκνον μὴ ῥά τι μοι σ[ύ γε πάσσαο νέρθεν ἐοῦσα]
βρώμης; ἐξάυδα, [μὴ κεῦθ', ἵνα εἶδομεν ἄμφω·]
- 395 ὧς μὲν γάρ κ' ἀνιοῦσα³³² π[αρὰ στυγεροῦ Ἀΐδαο]
καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ πατρὶ κελ[αινεφεῖ Κρονίωνι]
ναιετάοις πάντεσσι τετιμ[ένη ἀθανάτοι]σιν.
εἰ δέ, πτᾶσα πάλιν <σύ γ'>³³³ ἰοῦσ' ὑπ[ὸ κεύθεσι γαίης]
οἰκήσεις ὠρέων τρίτατον μέρ[ος εἰς ἐνιαυτόν,]
- 400 τὰς δὲ δύο παρ' ἐμοί τε καὶ [ἄλλοις ἀθανά]τοισιν.
ὀππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἠαρινο[ῖσι]
παντοδαποῖς θάλλει, τότε ἀπὸ³³⁴ ζόφου ἠερόεντος
- 403 αὔτις ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.
403³³⁵
καὶ τίνι σ' ἐξαπάτησε δόλω κρατερ[ὸς Πολυδ]έγμων;

³³² Evelyn-White: κεν ἐοῦσα.

³³³ Evelyn-White: εἰ δ' ἐπάσω, πάλιν αὔτις.

³³⁴ Evelyn-White: θάλλη, τόθ' ὑπὸ.

³³⁵ Ruhnkenio (*apud* Càssola, *ad loc.*) marcó aquí una laguna que Evelyn-White completa así: εἶπε δὲ πῶς σ' ἤρπαξεν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα.

(380) Rápido terminaron los largos caminos: ni el mar, ni el agua de los ríos, ni los valles herbosos, ni las cimas contuvieron el impulso de los caballos inmortales, sino que, yendo por encima de ellas, surcaban la niebla profunda. El guía se detuvo en donde se hallaba Deméter de bella corona, (385) delante del templo fragante; ella, al mirarlos, se apresuró, como una ménade en el monte sombrío por los árboles. Perséfone, del otro lado, cuando vio los ojos hermosos de su madre, abandonando entonces el carro y a los caballos, saltó a correr y cayó abrazada en el cuello de ella.

(390) Y allí, todavía teniendo en sus manos a su hija querida, de pronto su ánimo sospechó un dolo y ella tembló gravemente, sus caricias calmando, y de inmediato le preguntó con palabras: “Hija, ¿acaso tú comiste algo de comida cuando estuviste abajo? Habla, no lo ocultes, para que ambas lo sepamos, (395) pues aun habiendo estado³³⁶ junto a Hades terrible, también podrías habitar, honrada entre todos los inmortales, junto a mí y junto a tu padre Cronión de nubes oscuras. Y si [comiste algo], tú, volando, yendo de nuevo bajo las profundidades de la tierra, habitarás allí una tercera parte de las estaciones cada año, (400) y las otras dos, junto a mí y los demás inmortales. Y cuando la tierra florezca con fragantes flores primaverales de toda clase, entonces desde la oscuridad nebulosa subirás de nuevo, gran maravilla para los dioses y para los humanos mortales. [...] ¿Y con qué dolo te engañó el poderoso Polidegmon?”.

³³⁶ Sigo la lectura de Evelyn-White.

- 405 Τὴν δ' αὖ Περσεφόνη περικαλλῆς ἀντίον ἠΰδα·
 τοιγὰρ ἐγὼ σοι μῆτερ ἐρέω νημερτέα πάντα·
 εὐτέ μοι Ἑρμῆς ἦ[λθ] ἑριούνιος ἄγγελος ὤκυς
 παρ πατέρος Κρονίδαο καὶ ἄλλων οὐρανόωνων,
 ἐλθεῖν ἐξ Ἑρέβους, ἵνα μ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα
- 410 λήξαις ἀθανάτοισι χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς,
 αὐτὰρ³³⁷ ἐγὼν ἀνόρουσ' ὑπὸ χάρματος, αὐτὰρ ὁ λάθρη
 ἔμβαλέ μοι ροιῆς κόκκον, μελιηδέ' ἐδωδήν,
 ἄκουσαν δὲ βίη με προσηνάγκασσε πάσασθαι.
 ὡς δέ μ' ἀναρπάξας Κρονίδεω πυκινὴν διὰ μῆτιν
- 415 ὄχετο πατρὸς ἐμοῖο φέρων ὑπὸ κεύθεα γαίης
 ἐξερέω καὶ πάντα διίξομαι ὡς ἐρεεῖνεις.
 ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα,
 Λευκίππη Φαινὼ τε καὶ Ἥλεκτρη καὶ Ἰάνθη
 καὶ Μελίτη Ἰάχη τε Ῥόδειά τε Καλλιρόη τε
- 420 Μηλόβοσις τε Τύχη τε καὶ Ὠκυρόη καλυκῶπις
 Χρυσήϊς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τ' Ἀδμήτη τε
 καὶ Ῥοδόπη Πλουτώ τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψὼ
 καὶ Στυξ Οὐρανίη τε Γαλαξιάρη τ' ἐρατεινὴ
 Παλλάς τ' ἐγρεμάχη καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα
- 425 παίζομεν ἠδ' ἄνθεα δρέπομεν χεῖρεσσ' ἐρόεντα,
 μίγδα κρόκον τ' ἀγανὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον
 καὶ Ῥοδέας κάλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι,
 νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυσ' ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.
 αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμην περὶ χάρματι, γαῖα δ' ἔνερθε
- 430 χώρησεν, τῆ δ' ἔκθορ' ἄναξ κρατερὸς Πολυδέγμων.
 βῆ δὲ φέρων ὑπὸ γαῖαν ἐν ἄρμασι χρυσείοισι
 πόλλ' ἀεκαζομένην, ἐβόησα δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ.
 ταῦτά τοι ἀχθυμένη περ ἀληθέα πάντ' ἀγορεύω.

³³⁷ Evelyn-White: αὐτίκ'.

(405) A su vez, la muy hermosa Perséfone le respondió: “Pues bien, madre, yo te diré todo verídicamente: cuando a mí llegó Hermes, rápido, veloz mensajero, de parte del padre Crónida y de los otros celestes, a sacarme del Érebo, para que, al verme con tus ojos, (410) calmaras tu cólera y tu terrible resentimiento contra los inmortales, al instante³³⁸ yo me levanté saltando de alegría, pero Hades, a escondidas, me trajo un grano de granada, alimento dulce como la miel, y, con violencia, me forzó, involuntaria, a comerlo. Pero, te diré cómo, raptándome por el sólido designio (415) del padre Crónida, se fue llevándome bajo las profundidades de la tierra, y te referiré todo, exactamente como preguntas. En un prado encantador, todas nosotras, Leucipe y Feno y Electra y Yante y Melisa y Yaque y Rodea y Calíroo (420) y Melóbois y Tique y Ocíroo, la de rostro florido, y Criseida y Yanira y Acasta y Admete y Rodope y Pluto y la encantadora Calipso y Estigia y Urania y la amable Galaxaura y Palas, que incita el combate, y Ártemis, tiradora de flechas, (425) jugábamos y recogíamos, juntamente, encantadoras flores con las manos: el suave azafrán y lirios y jacinto y capullos de rosas y azucenas, maravilla de ver, y un narciso que, como el azafrán, hizo brotar la ancha tierra. Yo las recogía a causa de la alegría; y, desde abajo, la tierra (430) se abrió y, por ahí saltó el poderoso soberano Polidegmon. Y hacia abajo de la tierra se fue, llevándome muy indispuesta en su áureo carro; y entonces grité con mi voz fuertemente. Te cuento todo esto con verdad, aunque muy afligida”.

³³⁸ Sigo la lectura de Evelyn-White.

Ὡς τότε μὲν πρόπαν ἦμαρ ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσαι
 435 πολλὰ μάλ' ἀλλήλων κραδίην καὶ θυμὸν ἴαινον
 ἀμφαγαπαζόμεναι, ἀχέων δ' ἀπεπαύετο θυμός.
 γηθοσύνας δὲ δέχοντο παρ' ἀλλήλων ἔδιδ[όν τε.]
 τῆσιν δ' ἐγγύθεν ἦλθ' Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος,
 πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνῆς.³³⁹
 440 ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα.
 ταῖς δὲ μετάγγελον ἦκε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 Ῥεῖην ἠύκομον ἦν μητέρα³⁴⁰ κυανόπεπλον
 ἀξέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
 δωσέμεν, ἅς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·
 445 νεῦσε δὲ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο
 τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα,
 τὰς δὲ δύο παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.
 ὧς ἔφατ'· οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελιάων.
 ἐσσυμένως δ' ἦϊξε κατ' Οὐλύμπιοι καρήνων,
 450 εἰς δ' ἄρα Ῥάριον ἶξε, φερέσβιον οὔθαρ ἀρούρης
 τὸ πρὶν, ἀτὰρ τότε γ' οὔ τι φερέσβιον, ἀλλὰ ἔκηλον
 ἐστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κρῖ λευκὸν
 μήδεσι Δήμητρος καλλισφύρου· αὐτὰρ ἔπειτα
 μέλλεν ἄφαρ ταναοῖσι κομήσειν ἀσταχύεσσιν
 455 ἦρος ἀεξομένοιο, πέδω δ' ἄρα πίνονες ὄγμοι
 βρισέμεν ἀσταχύων, τὰ δ' ἐν ἐλλεδανοῖσι δεδέσθαι.
 ἔνθ' ἐπέβη πρῶτιστον ἀπ' αἰθέρος ἀτρυγέτιο·
 ἀσπασίως δ' ἴδον ἀλλήλας, κεχάρηντο δὲ θυμῶ.
 τὴν δ' ὄδε προσέειπε Ῥεῖη λιπαροκρήδεμνος·
 460 Δεῦρο τέκος, καλέει σε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
 [δωσέμεν, ἅς κ' ἐθέλησθα] μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.

³³⁹ Evelyn-White: ἀγνήν.

³⁴⁰ Evelyn-White: Δημήτερα.

Así ellas, durante todo el día, teniendo una mente unánime, (435) recíprocamente alegraban muchísimo su corazón y su mente, abrazándose con cariño: su mente cesaba de aflicciones. Una de otra, alegrías recibían y daban. Hécate de velo brillante se acercó a ellas y abrazó con cariño a la hija de Deméter sagrada. (440) Por ello, la soberana le fue servidora y compañera.

Zeus, de trueno potente que lejos se escucha, envió, cual mensajera, a Rea de hermosos cabellos a conducir a Deméter³⁴¹ de oscuro peplo junto a la estirpe de los dioses, y prometió darle los honores que ella eligiera entre los dioses inmortales. (445) Asintió en que la joven, durante el transcurso del año, una tercera parte estuviera bajo la oscuridad nebulosa, y, las otras dos, junto a su madre y los demás inmortales. Así habló y la diosa no desobedeció los mensajes de Zeus. Apresuradamente se fue desde las cumbres del Olimpo (450) y entonces llegó a Rario, ubre fecunda del campo en otro tiempo, pero ahora nada fecunda, sino que en descanso estaba sin hojas del todo, pues ocultaba la blanca cebada por designios de Deméter de bella corona, mas después, de inmediato, ondearía con sus frondosas espigas, (455) acrecentada la primavera, y, en el llano, los pingües surcos se cargarían de espigas y éstas se atarían con vencejos. Allí pisó primero desde el cielo incansable, y se vieron unas a otras con gusto, y en su corazón se alegraban. Y así le dijo Rea de velo brillante: (460) “¡Anda, hija! Zeus, de trueno potente que lejos se escucha, te ordena ir junto a la estirpe de los dioses; prometió darte los honores que quisieras entre los dioses inmortales.

³⁴¹ Sigo la lectura de Evelyn-White. Sobre el color del peplo, recuérdese lo escrito antes en la nota 328.

- [νεῦσε δέ σοι κούρην ἔτεος π]εριτελλομένοιο
 [τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠ]ερόεντα,
 465 [τὰς δὲ δύο παρὰ σοί τε καὶ ἄλλοις] ἀθανάτοισιν.
 [ὡς ἄρ' ἔφη τελέ]εσθαι· ἐῷ δ' ἐπένευσε κάρητι.
 [ἀλλ' ἴθι τέκνον] ἐμὸν καὶ πείθεο, μηδέ τι λήην
 ἀ[ζηχῆς μεν]έαινε κελαινεφεῖ Κρονίωνι·
 ἀ[ῖψα δὲ κα]ρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν.
 470 Ὠ[ς ἔφατ', οὐ]δ' ἀπίθησεν εὐστέφανος Δημήτηρ,
 αἶψα δὲ καρπὸν ἀνήκεν ἀρουράων ἐριβόλων.
 πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθῶν
 ἔβρισ'· ἠ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι
 δ[εῖξε,] Τριπτολέμω τε Διοκλεῖ τε πληξίππω,
 475 Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῶ θ' ἠγήτορι λαῶν,
 δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι,
 Τριπτολέμω τε Πολυξείνῳ τ', ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ,
 σεμνά, τὰ τ' οὐ πῶς ἔστι παρεξ[ίμ]εν [οὔτε πυθέσθαι,]
 οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.
 480 ὄλβιος ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
 ὃς δ' ἀτελῆς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων
 αἶψαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.
 Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάνθ' ὑπεθήκατο δῖα θεάων,
 βάν ῥ' ἴμεν Οὐλύμπον δέ³⁴² θεῶν μεθ' ὁμήγουριν ἄλλων.
 485 ἔνθα δὲ ναιετάουσι παραὶ Διὶ τερπικεραύνῳ
 σεμναὶ τ' αἰδοῖαί τε· μέγ' ὄλβιος ὄν τιν' ἐκεῖναι
 προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
 αἶψα δὲ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
 Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

³⁴² Evelyn-White: Οὐλύμπόνδε.

Asintió en que tu hija, durante el transcurso del año, una tercera parte estuviera bajo la oscuridad nebulosa, (465) y, las otras dos, junto a ti y los demás inmortales. Dijo que así habría de ser y él asintió con su cabeza. Mas anda, hija mía, obedece y en nada te irrites con exceso, incesantemente, contra el Cronión de nubes oscuras, sino rápido haz crecer el fruto que trae vida para los humanos.”

(470) Así habló. Y Deméter de bella corona no desobedeció: rápido hizo brotar el fruto de los fértiles campos, y toda la ancha tierra se cargó con follaje y con flores. Y ella, yéndose, a los reyes que leyes ministran: a Triptólemo, a Diocles, conductor de caballos, (475) a la fuerza de Eumolpo y a Céleo, caudillo de pueblos, a todos mostró el cuidado de sus ritos, y explicó sus misterios a Triptólemo, a Políxeno y, además de ellos, a Diocles; misterios venerables que de ningún modo es posible transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues la gran veneración por las diosas retiene la voz. (480) Dichoso quien, de los humanos que están en la tierra, los vio, pero el que no está iniciado en los ritos y el que no participa de ellos, perdido bajo una oscuridad nebulosa, nunca tiene la suerte de semejantes cosas.

Y cuando la divina de diosas instituyó todo, ellas caminaron para ir al Olimpo junto a las asambleas de los demás dioses. (485) Allí habitan, junto a Zeus que se deleita con el rayo, las venerables y respetables. Muy dichoso aquel al que aquéllas, de los humanos que están en la tierra, amen con benevolencia: pronto le envían, hacia su gran casa, al fecundo Pluto, el que entrega la abundancia a los humanos mortales.

- 490 Ἄλλ' ἄγ' Ἐλευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι³⁴³
καὶ Πάρον ἀμφιρύτην Ἄντρῶνά τε πετρήεντα,
πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Διοῖ ἄνασσα
αὐτὴ καὶ κούρη περικαλλῆς Περσεφόνηια
πρόφρονες ἀντ' ὤδῃς βίοτον θυμήρε' ὀπάζειν.³⁴⁴
- 495 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

³⁴³ Evelyn-White: ἔχουσα.

³⁴⁴ Evelyn-White: ὀπαζε.

(490) Pero andad, vosotras, que tenéis el pueblo de Eleusis fragante y Paros, rodeada por el mar,³⁴⁵ y la pedregosa Antrón,³⁴⁶ soberana, de espléndidos dones, portadora de las estaciones, venerable Deo, tú misma y tu hija, la bellísima Perséfone, benevolentes, concededme, a cambio de mi canto, la vida deseada. (495) Y yo me acordaré de ti³⁴⁷ y de otro canto.

³⁴⁵ La isla de Paros se halla en el mar Egeo, al oeste de la isla de Naxos.

³⁴⁶ La ciudad de Antrón se ubicaba al sureste de Tesalia, frente a la isla de Eubea.

³⁴⁷ De Deméter, claro está.

4. INTERPRETACIÓN DEL HIMNO

4. 1. SOBRE EL MITO

En los primeros versos del himno, Deméter recibe el atributo de ἠΰκομον (de hermosos cabellos); podría pensarse que, mediante él, se detalla no sólo su descripción física, sino también el alcance de su poder: ella hace que los campos se llenen, metafóricamente, de largas y hermosas cabelleras. Ella misma es, además, la diosa χρυσάορος, la de áurea espada, un epíteto que corresponde de igual modo a Apolo, a Ártemis e incluso a Orfeo.³⁴⁸ Allen y Sikes³⁴⁹ deducen que ese adjetivo podría sugerir que la diosa había ganado su tierra por la espada, porque en un escolio a Licofrón (Lyc., 153) se lee que, en Beocia, la imagen de Deméter portaba un ξίφος.

Por otro lado, Perséfone encarna a la joven que se encuentra en la edad idónea para contraer nupcias según la costumbre antigua de los griegos: entre los 16 y 20 años.³⁵⁰ Vemos la prueba de esta mocedad al inicio del himno, en el verso 8, donde se le atribuye la cualidad de καλυκῶπις, esto es, “de rostro florido”, o bien, “de rostro cual cáliz”. Perséfone tiene una edad tan juvenil cuan temprana es la edad de la flor en forma de botón; al mismo tiempo, mediante esa comparación, καλυκῶπις revela otra idea: tal como los botones se extienden en flores, así también se extendieron los brazos de Perséfone cuando ella tomó el narciso brotado sobre la tierra.

En relación con las rosas, el azafrán, las violetas y los lirios, el narciso resalta no sólo por el tono que lo diferencia sustancialmente del resto de las flores, sino también por su nacimiento divino: Gea lo hizo brotar sobre su superficie; por ese origen, no resulta extraño que desde su raíz nazcan cien brotes. Era, en palabras del himno, un “asombro de ver para todos”, humanos y dioses. Por ello, se entiende que el narciso sea descrito como una “hermosa delicia” en el verso 16 (καλὸν ἄθυρμα). Con esta notable distinción, el narciso destaca por su admirable brillo entre las flores, del mismo modo en que Perséfone, por su

³⁴⁸ Vid. Chantraine, *op. cit.*, s. v. ἄορ.

³⁴⁹ *Apud H. Hom.*, 2, 4.

³⁵⁰ *Pl.*, *Lg.*, 6, 785b.

hermosura, resalta entre sus compañeras. La equiparación del narciso con Perséfone también se da cuando ella es robada: su grito de auxilio se oyó en las cimas de las montañas y en las profundidades del mar, mientras ella misma miraba abajo y arriba, hacia la tierra y hacia el cielo, al ponto y al sol, pues todo el orbe era testigo del terrible acto, como lo fue del aroma que el narciso propagó por toda la tierra, todo el cielo y todo el mar. Con ello, el himno quiere mostrarnos que, cuando Perséfone toma el narciso entre sus manos, anticipadamente se anuncia lo que ella está a punto de sufrir: también será tomada, pero de manera violenta, por Hades. La imagen que el himno nos da contiene un sentido metafórico: en el instante en que Perséfone contempla el narciso, está viéndose a sí misma de manera simbólica. En la antigüedad,³⁵¹ la contemplación de la propia imagen se interpretaba como el anuncio de la muerte propia.

Después de estos hechos, Hades cumple su fin. El rapto de Perséfone simboliza el ritual de paso hacia la adultez: se trata de una captura instantánea y, por esto mismo, violenta, porque el acto fue llevado a cabo bajo circunstancias fuera de lo ordinario, es decir, mediante la celeridad y la imprevisión que caracterizan a la muerte repentina, abrupta e inesperada, que está personificada en el agresor: Polidectes / Polidegmon. La fuerza con la que este suceso es ejercido se constata con el grito que la diosa profirió hacia su padre, cuando esperaba que Zeus hubiera podido ayudarla; ignoraba, sin embargo, que ya había un acuerdo entre él y su tío.

Efectuado el rapto, Deméter, afligida y dolida en su corazón, desgarró su velo (vv. 40 y 41). En este hecho podemos prever lo que ocurrirá con la raza humana: si la diosa que personifica la vida del campo deshace y arranca el tocado de su cabeza, para colocarse encima un velo oscuro como símbolo de la pena y del luto que la embargan, así también se arruinará la fertilidad de la tierra y, sobre los campos, se echará una “oscuridad” en sentido alegórico, es decir, una “muerte”, pues enseguida la humanidad sufrirá una terrible hambruna. La transfiguración de Deméter se contrapone a la belleza y a la vivacidad de las tres hijas de Céleo: su hermosura, por un lado, queda manifiesta en el momento en que se afirma que poseen una flor juvenil, esto es, una edad temprana, pues mocedad y beldad son compañeras; su vigor, por el otro, se evidencia en los versos 169 – 178, donde se lee que las doncellas rápido regresaron a su casa para comunicar a su madre que habían hallado a una anciana

³⁵¹ Harrauer, *op. cit.*, s. v. Narciso.

cerca del pozo. Se trata de una descripción muy precisa: ellas llenaron los cántaros, los transportaron a su hogar, contaron a su madre lo visto y oído, y volvieron al lugar donde habían dejado a la anciana; las acciones aparecen una tras otra, como si la intención del poeta fuera hacernos pensar en la celeridad narrativa que se marca, primero, mediante los adverbios “rápido”, “al punto” y “muy rápidamente”, y, después, mediante la comparación de las jóvenes con las ciervas y las terneras que en primavera saltan por doquier. Todo ello difiere de la parte inmediata (vv. 179 – 183): el reencuentro con la diosa, que es contado sin premura. Ese contraste, me parece, responde no sólo a una habilidad poética, sino también a las emociones de los sucesos detallados: las hijas de Céleo corren, porque van contentas; en cambio, Deméter está en reposo, porque está afligida.

Sobre el cambio físico de la diosa, expongamos las analogías entre el folklore europeo y Deméter, un dato aportado por Mannhardt.³⁵² Este autor reunió innumerables ejemplos modernos que comprueban la concepción de una “madre del grano” en las tradiciones europeas; enunciemos algunos. En Alemania, los campesinos dicen: “Allí viene la madre del grano”, cuando el viento mueve las mieses; en Estiria, Austria, una casada de edad avanzada da la forma de una mujer a la última gavilla de mieses que es designada con el nombre de “madre del grano”; del mismo modo, esa gavilla es “la madre de la mies” en Auxerre, Francia, o “la madre de la cosecha” en Hannover, Alemania, o “la abuela” en la histórica Prusia Oriental, o simplemente “la vieja” en Polonia. Entre los búlgaros, por ejemplo, el último haz de mies es vestido de mujer y llevado en procesión a través del pueblo, para ser arrojado al río; con este rito, se busca garantizar una buena época de lluvia, favorable para la cosecha. Sobre la costumbre de distinguir, del resto de las gavillas, a la última, gracias a su enorme tamaño y colosal peso, Frazer³⁵³ afirma que el objetivo es asegurar, por obra de la magia simpática, una cosecha igual de grande para el año siguiente.

En esas tradiciones, el tiempo de la siega y de la recolección de granos se relaciona con la edad madura y la vejez; mediante ello, podríamos entender el cambio físico de Deméter: su metamorfosis en anciana avisa que los frutos de la tierra ya fueron recogidos y que los campesinos deberían esperar una buena cosecha el próximo año; sin embargo, esa fortuna no ocurre, pues la diosa preparará un plan funesto. Por otro lado, la madurez con la

³⁵² Apud Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, pp. 457-464.

³⁵³ *Ibid.*, p. 461.

que Deméter se manifiesta concuerda con su papel de madre; de hecho, esa cualidad maternal se ve bien reflejada en la labor que Metanira le confía.³⁵⁴

Retomemos el encuentro entre Deméter y las doncellas: este episodio nos hace recordar la escena en que Ovidio³⁵⁵ narra que Ceres, transformada en anciana, fue hallada por Céleo y por la única hija que él tenía, según la versión del poeta latino. Con la presencia de esa(s) hija(s), los personajes femeninos del mito se centran, a nivel funcional y narrativo, en contrastar la edad virginal con la edad madura: la primera es representada por las hijas de Céleo, por las Oceánidas, por las flores y por Perséfone; la segunda, por Deméter, por Metanira y por Rea. Así, por ejemplo, notamos que Deméter no ha abandonado, hasta ese punto de la narración, su labor de madre nutricia, pues ella misma dijo a las doncellas que estaba bien dispuesta a cuidar a un niño recién nacido. En realidad, no sólo se ofrece para la crianza de un niño, sino también para la administración de la casa y de las labores hogareñas; es decir, la diosa posee, por su aparente edad, un conocimiento tan sólido que le permitiría desempeñarse como nodriza, sirvienta e instructora –he aquí la razón por la que Calídice la llama *μᾶα* (v. 147).

En ese encuentro, Deméter debe inventar una historia, pues a eso la obliga su falsa identidad; a pesar de la mentira, tal historia revela dos hechos: uno mítico y el otro histórico. El primero se halla en el nombre de *Δωσώ*, cuyo origen se remonta a la forma futura del verbo *δίδωμι*. Con ese pseudónimo, la diosa se presenta ante las hijas y la esposa de Céleo; quizá el propósito de ese nombre sea anunciar de manera anticipada la función de Deméter: ella misma *dará* los frutos. El segundo corresponde a su rapto: ella, forzada, llegó desde Creta hasta el Ática; con ese dato, se alude al origen cretense del culto a Deméter, que, a su vez, habría llegado desde Jonia.³⁵⁶

Cuando Deméter, conducida por las jóvenes hijas del rey Céleo, llega al palacio, Metanira, la reina, le encarga la labor de criar a Demofonte. Deméter, en lugar de alimentarlo con comida y leche, lo ungía con ambrosía y, por las noches, lo colocaba en el fuego, a escondidas de todos. El niño habría sido inmortal, pero Metanira frustró el intento. La diosa profirió una condena: como Demofonte estuvo en sus brazos, los eleusinos harían una guerra en su honor, unos contra otros –el *βαλλητύς*, festival en el que se simulaba una pelea. Esta

³⁵⁴ Había un santuario en honor de Metanira cerca del pozo donde Deméter se había sentado. Paus., 1, 39, 2.

³⁵⁵ Ov., *Fast.*, 4, 417-562. *Vid. supra*: p. 56.

³⁵⁶ *Vid. supra*: p. 48.

consecuencia se debe a la inconsciencia humana; es decir, Metanira encarna el papel de la ignorancia y representa a la humanidad, mientras que la sabiduría está contenida en una anciana –la forma física de Deméter– y alcanza su máxima expresión al final del himno, cuando la diosa entrega el conocimiento a la humanidad para que ésta, con los ritos adecuados, la venera. La acción de la reina es juzgada como imprudente por la diosa, y, aunque una primera lectura nos permitiría estar de acuerdo con ese juicio, tras una reflexión se entendería por qué Metanira obró así: porque no le correspondía proceder de otro modo; si se reconoce en ella la representación de la ignorancia humana, hay que reconocer también que una consecuencia del “no saber” es precisamente caer en el error, un error que puede ocasionar desgracias.

Por otro lado, la sabiduría de Deméter atañe a su situación: ella misma anhela saber el paradero de su hija. El conocimiento que la diosa pide no llega sino hasta el fin del himno, cuando Perséfone se manifiesta ante ella. Quizá, de manera metafórica, esa idea de conocimiento también pueda ser sugerida por Demofonte, cuyo significado sería “la luz del pueblo”;³⁵⁷ esta interpretación reflejaría que esa luz pertenece al pueblo. En otras palabras: cuando la diosa cría a Demofonte, está cuidando la luz del pueblo, pero ésta no trasciende, ya que se ve obstruida por la ignorancia encarnada en Metanira, de modo que ese desconocimiento predomina, hasta que, de nuevo, la luz se manifiesta, pero en su máxima expresión: la instrucción de los misterios.³⁵⁸ Este hecho explicaría por qué el pueblo de Eleusis es instruido por la diosa, pues las personas, carentes de esa luz a causa de la ignorancia que las ciega, necesitan regirse bajo ciertos preceptos (los misterios) para encaminarse hacia un destino dichoso; recuérdese el final del *Himno a Deméter*: “Dichoso quien, de los humanos que están en la tierra, los vio, pero el que no está iniciado en los ritos

³⁵⁷ Cf. Chantraine, *op. cit.*, s. v. φάε.

³⁵⁸ El tópico de la luz se observa, por supuesto, en la epifanía de Deméter y el retorno de Perséfone, y, del mismo modo, en las presencias de Helios y de Hécate. Grimal, *op. cit.*, s. v. Helio: Helios ejecuta su papel de “ojo del mundo”, porque, gracias a su posición en el cielo, sólo él puede ver y escuchar todo lo que sucede sobre la tierra. *Vid.* Hom., *Od.*, 11, 109. Como testigo, Helios anunció a Deméter el infortunio de Perséfone: es la luz que devela el conocimiento. Hécate, por su parte, recibió un honor tripartito: la tierra, el mar y el cielo. *Vid.* Hes., *Th.*, 411-415. Su poder amplísimo parece corresponder a las atribuciones de la Gran Madre oriental. *Vid. supra*: nota 109; cf. Vianello, “Introducción” en Hesíodo, *Teogonía*, pp. CXLVIII- CXLIX; y Orph., *H.*, 1. Fue una diosa representada con antorchas de boda; su protección se extendía a las mujeres, a los hogares y a los caminos bifurcados en donde se le rendían ofrendas. *Vid.* Harrauer, *op. cit.*, s. v. Hécate. Para la época clásica, Hécate fue la diosa de la magia y de la hechicería, sobre todo en el Ática; su séquito estaba conformado por perros aulladores: Verg., *A.*, 6, 257-258.

y el que no participa de ellos, perdido bajo una oscuridad nebulosa, nunca tiene la suerte de semejantes cosas”.³⁵⁹

Además de las alegorías del saber y del no saber (la ignorancia), se encuentra también la representación del cambio, de la transformación. Se cuenta³⁶⁰ que, cuando Deméter, decaída por el rapto de su hija, permaneció sin comer y sin beber nada, Yambe, que sabe de atenciones –κέδν’ εἰδυῖα–, mofándose mucho, la motivó a sonreír y a tener un ánimo alegre. La escena de Yambe y Deméter rompe la tensión narrativa del himno: hasta antes de ese encuentro, la diosa se mostró afligida y enojada, pues ya sabía que Hades había raptado a Perséfone; sólo después de haber entrado al palacio de Metanira, Deméter se dispuso a sonreír. Al respecto, Campbell³⁶¹ afirma que la risa busca que la fecundación se produzca, porque, de ese modo, el dolor cede ante la alegría y ésta origina la vida. Pero antes de que la alegría desbordara el corazón de Deméter, ésta permaneció firme en su voluntad de no volver al Olimpo, a pesar del cambio de ánimo que había experimentado. El asunto del “cambio”, de la “evolución”, es constante en el himno: Perséfone pasa de ser la hija a ser la esposa; Deméter, de diosa a anciana; la tierra, de fecunda a estéril, y, luego, otra vez a fértil; incluso Demofonte estuvo a punto de sufrir una metamorfosis. Los cambios no son sólo físicos, sino también emocionales: la transformación de la tristeza en alegría sucede en el verso 370, donde se narra que Perséfone se regocijó, porque Hades le permitió volver junto a su madre. Este júbilo está acompañado de otros momentos de transformación, como el que cobró fama a raíz del mito: el cambio de las estaciones anuales (vv. 449 – 456 y 470 – 473). Anotemos unas consideraciones al respecto.

En los versos 405 a 433, Perséfone detalla su rapto. Sólo hasta esa parte, el lector conoce el nombre de las Oceánidas que jugaban con ella: Leucipe, Feno, Electra, Yante, Melisa, Yaque, Rodea, Calíroo, Melóbois, Tique, Ocíroo, Criseida, Yanira, Acasta, Admete, Rodope, Pluto, Calipso, Estigia, Urania y Galaxaura. De esta enumeración, las primeras Oceánidas de los versos 418 y 419, Leucipe, Feno, Melisa y Yaque, así como la primera del 422, Rodope, no son incluidas por Hesíodo en la genealogía de Océano detallada

³⁵⁹ *H. Hom.*, 2, 480-482.

³⁶⁰ *H. Hom.*, 2, 197-204.

³⁶¹ *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, pp. 304-305. La aseveración de Campbell toma en cuenta, además de la risa, la obscenidad, puesto que ésta aparece en la versión que sustituye a Yambe por Baubo. *Vid. supra*: p. 61, y *D. S.*, 5, 4, 7.

en la *Teogonía*.³⁶² Leucipe (de λευκός), Feno (de φαίνω) y Electra (de ἤλεκτρις)³⁶³ están ligadas con la idea de lo brillante. Yante guarda una relación con las anteriores, porque, si bien la interpretación de su nombre es la “flor violácea”, el término ἄνθος de su composición se usa, además, para describir el brillo;³⁶⁴ por otro lado, Yante también ha sido entendida como “la que alegra” por el verbo ἰαίνω, al igual que Yanira (v. 421). De este mismo sentido es Yaque, cuyo nombre se forma con la raíz del verbo ἰάχω: gritar, así que Ἰάχη se traduce como “el grito” –de victoria o de alegría.

Rodea y Rodope tienen nombres de una flor: la rosa (ρόδον); de la vegetación también es Acasta, cuya forma masculina, ἄκαστος, es definida por Hesiquio como sinónimo de σφένδαμνος: el árbol de arce que reverdece al inicio del invierno o de la primavera. Tique es la fortuna, es decir, el agente que escapa del control humano y al que está sujeta la naturaleza. Criseida comparte raíz con χρυσός: lo áureo, que representa la abundancia y, por lo tanto, el renacer y la prosperidad,³⁶⁵ como también lo indica el nombre de Pluto, “la riqueza”. Calipso, “la que oculta”, aparece calificada por el adjetivo ἡμερόεσσα: la deseable, la encantadora. Calírroe y Ocírroe son, respectivamente, “la de bella corriente” y “la de rauda corriente”. Melóbois es “la que alimenta (βόσκω) a las ovejas (μῆλα)”, porque éstas beben el agua de los ríos y de las fuentes. Estigia es “la odiosa”, porque los dioses temen jurar por ella en vano. Urania, “la celestial”, guarda una estrecha relación con un radical verbal que, de acuerdo con Frisk, significaría “llover”.³⁶⁶ Galaxaura es de etimología oscura: se ha explicado como un compuesto de los vocablos γάλα –la leche– y αὔρα –el soplo del viento o la brisa–, pero West³⁶⁷ sostiene que la segunda parte del nombre se relacionaría con un vocablo antiguo, similar al de αὔρα, pero con el significado de “agua”; de este modo, Galaxaura sería “la de aguas blancas (semejantes a la leche)”. Finalmente, Admete es un adjetivo para la mujer no

³⁶² Hes., *Th.*, 346-361.

³⁶³ ἠλέκτωρ es el sol radiante, epíteto de Hiperión, y ἤλεκτρις es usado como epíteto de la Luna. Cf. Liddell-Scott, *op. cit.*, s. v. ἠλέκτρα.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*, s. v. ἄνθος.

³⁶⁵ Esto se debe a que el oro es, por naturaleza, puro, indemne e inmutable. Recuérdese, a propósito de la vegetación, la rama dorada que Eneas llevó consigo al inframundo como ofrenda en honor de Perséfone; era dorada, porque se asociaba con lo divino, y era inmortal, porque, arrancada de su árbol, no se secó, sino que permaneció viva y concedió que otra rama naciera en su lugar. Cf. Verg., *A.*, 6, 189-211.

³⁶⁶ *Apud* Chantraine, *op. cit.*, s. v. οὐρανός.

³⁶⁷ Cf. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 266, en Vianello, *Hesíodo. Teogonía*, nota al verso 353.

casada, es decir, la soltera, la virgen, y Melisa, “la abeja”, en realidad forma parte del catálogo de las Nereidas.³⁶⁸

La importancia de este pormenor onomástico radica en que, al inicio del *Himno a Deméter*, las doncellas que juegan con Perséfone son mencionadas en grupo como “las hijas de Océano”, sin mayor detalle; sus nombres aparecen casi al final del himno, cuando Deméter ya tenía entre los brazos a su hija, cuando ambas reconfortaban su corazón y su ánimo, cuando las dos se liberaban de dolores y recibían alegrías recíprocamente. Que los nombres de las Océánidas aparezcan allí se debe quizá a una razón narrativa: el rapto es detallado en los primeros versos, de modo que ellas, cuyos nombres recrean la imagen de una naturaleza en plena primavera, no pueden sino aparecer enunciadas hasta que Deméter se alegra de ver a su hija. De esta manera, mantenerlas tácitas en un principio y presentarlas después, mediante una aglomeración de nombres propios, favorece la amplificación de la idea de la primavera y presupone una intención poética que brinda una viveza narrativa para quien presta atención a los nombres de todas ellas.

A partir del mito, se explica el cambio de estaciones, mediante esa descripción, así como mediante la enumeración de las flores al inicio del himno y el rebrote de frutos y de flores que Deméter hizo sobre los campos y toda la tierra. Dicho cambio se explica, además, con el testimonio de la soberana diosa, cuando afirmó que, si Perséfone hubiera comido algo en el Hades, ésta estaría obligada a regresar al inframundo y a volver de allí cada año, cuando la tierra reverdeciera y se cubriera de flores de todo tipo (vv. 401 – 403). De este modo, la primavera resurgía, como también revivía Perséfone. Esta concepción de la vida y la muerte en relación con la siembra y la cosecha se verifica en un himno órfico dedicado a Perséfone:

Compañera de juegos de las Horas, portadora de luz, de espléndida forma, venerable, omnipotente, joven abundante en frutos, resplandeciente, cornuda, única anhelada por los mortales, primaveral, tú que te alegras con los vientos en los prados, que traes tu sagrada figura a la luz para los retoños de frutos verdes, casada en cuanto a lechos otoñales apenas visibles, tú sola, Perséfone, eres vida y muerte para los mortales que mucho sufren, porque siempre alimentas y matas todo.³⁶⁹

³⁶⁸ Calímaco (*Ap.*, 110-112) relaciona a las abejas con Deméter.

³⁶⁹ *Orph., H.*, 29, 9-16: Ὠρῶν συμπαίκτηρα, φασεφόρε, ἀγαόμορφε, / σεμνή, παντοκράτειρα, κόρη καρποῖσι βρύουσα, / εὐφεγγής, κερόεσσα, μόνη θνητοῖσι ποθεινή, / εἰαρινή, λειμωνιάσιν χαιρούσα πνοήσιν, / ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς γλοοκάρποις, / ἀρπαγμαῖα λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα, / ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις, / Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ ἄει καὶ πάντα φονεύεις.

A propósito de la asociación de Perséfone y de Deméter con la primavera, hay que señalar que el asunto se relaciona con la idea de fecundidad: recordemos que Deméter merece el mayor reconocimiento sobre la abundancia de las cosechas, porque sin ella no habría sido posible la restauración de la vida sobre los campos; sin embargo, considero que no es la única divinidad participante en tal suceso. Al menos indirectamente, Rea comparte la responsabilidad de que los frutos hayan crecido, ya que, por orden de Zeus, invita a Deméter a regresar al Olimpo y a restablecer la vida vegetal sobre la tierra.³⁷⁰ Me parece que este hecho responde al papel de *Gran Diosa* que define a Rea:³⁷¹ fue relacionada con Cibele y con Deméter por formar parte de las divinidades de la naturaleza. Por ello, debe entenderse por qué a ella corresponde el objetivo de mover, de incitar, de dirigir a otra diosa de la naturaleza hacia su labor: es la madre que encamina a la hija. Del mismo modo, Hades interviene en la fertilidad terrestre: él arrebató la vida a Perséfone al raptarla gracias al engaño del narciso, y luego él mismo se la devolvió al hacerla comer un grano de granada.³⁷² El narciso, según lo que ya se anotó más arriba, simboliza la muerte de uno mismo; la interpretación de la granada ha sido discutida: a veces, es considerada el fruto de la muerte cruenta debido al color rojizo de los granos; en otras ocasiones, es apreciada como el fruto de la fecundidad, por su cantidad de granos. Artemidoro cuenta que “las granadas son símbolos de heridas por el color, de torturas por las espinas y de esclavitud y sumisión por la historia en Eleusis”.³⁷³ Por su parte, Kerényi³⁷⁴ opina que el granado no puede ser un símbolo de la fertilidad, o al menos no de la que está relacionada con la felicidad, ya que aparece en escenarios terribles como el de Perséfone.

Yo creo que la diversidad de opiniones sobre la granada se debe a su presencia igualmente variada: por ejemplo, la granada de Kubaba vinculada con la magia,³⁷⁵ o la estatua de Hera con una granada en la mano;³⁷⁶ o el granado nacido de la castración de Agdistis,³⁷⁷

³⁷⁰ Cf. Kerényi, *op. cit.*, p. 145.

³⁷¹ *Vid. supra*: pp. 47 y 48.

³⁷² Ovidio rescata dos tradiciones: Prosérpina comió tres granos (*Fast.*, 4, 607) o bien siete (*Met.*, 5, 534-538).

³⁷³ Artem., 1, 73, 25: ῥοαὶ δὲ τραυμάτων εἰσὶ σημαντικαὶ διὰ τὸ χρῶμα καὶ βασάνων διὰ τὰς ἀκάνθας καὶ δουλείας καὶ ὑποταγῆς διὰ τὸν ἐν Ἐλευσίνι λόγον.

³⁷⁴ *Op. cit.*, p. 149.

³⁷⁵ *Vid. supra*: p. 43.

³⁷⁶ Paus., 2, 17, 4. Además, el escritor griego cuenta que no puede agregar nada más al respecto “pues es una historia muy inefable”: ἀπορρητότερος γὰρ ἔστιν ὁ λόγος.

³⁷⁷ *Vid. supra*: p. 45.

o el que creció sobre el sepulcro de Meneceo,³⁷⁸ o incluso –yendo más lejos– la identificación de la granada con el fruto que Adán y Eva comieron. Se sabe que esta fruta era cultivada en Cartago –*Punica granatum*–, en Samos y en Egipto,³⁷⁹ y se cree que era originaria de Persia, de Kurdistán y de Afganistán.³⁸⁰ Por esta amplitud geográfica, no resultaría extraño que la interpretación de la granada sea tan variada, pues cada pueblo que la cultivó debió haberla tomado como parte de sus propias festividades, de sus mitos y, en general, de su vida cotidiana. En ello reside la ambivalencia de la granada: significa muerte y también vida.³⁸¹ Y su relación entre unas y otras historias se debe, en opinión de Kerényi,³⁸² a una posible migración de mitos entre Indonesia y la región del Mediterráneo a través de Arabia, pues existe un mito indonesio, de la isla de Ceram, que cuenta el nacimiento de la doncella Hainuwele a raíz de la sangre paterna brotada sobre la hoja de una palmera.³⁸³

En la narración del himno, tanto el narciso como la granada sirven a Hades. Por un lado, la propia Gea favoreció a Hades con la germinación del narciso que hechizó a Perséfone con su aroma y su belleza. Por el otro, el dios de los muertos –llamado Plutón por su capacidad de entregar la riqueza que proviene desde el suelo–³⁸⁴ garantizó, con la granada, no sólo que Perséfone regresara a él luego de unos meses, sino también que Deméter hiciera retornar la fertilidad sobre Gea. Y, ¿por qué la hija de Deméter aseguró, en el recuento de los sucesos, que su esposo la forzó a comer una granada? Bueno, podríamos contestar de tres maneras: 1) desde el punto de vista de la transmisión del himno, ese punto ilógico entre lo que hizo Hades y lo que contó Perséfone se inscribiría en las inconsistencias narrativas³⁸⁵ que se deben a interpolaciones o a confluencias de versiones que un redactor inexperto intentó juntar; 2) el hilo narrativo del mito nos deja saber que Perséfone se encontraba muy

³⁷⁸ Paus., 9, 25, 1.

³⁷⁹ Plin., *Nat.*, 13, 112.

³⁸⁰ García Arribas, nota 282, en Plinio, *Historia natural*, 13, 112.

³⁸¹ Los griegos consideraban que la granada y la uva estaban emparentadas: hay un mito en el que Στάφυλος (“el racimo”), hijo de Dioniso y de Ariadna, encerró a su hija Ποιῶ (“la granada”) en un cofre que echó al mar, para castigarla por su embarazo inesperado. Ποιῶ tuvo, de Apolo, a Ἄντιος, quien fue padre de las Οἰνότροφοι: Ἐλαίς (“el olivo”), Σπερμῶ (“la semilla”) y Οἰνῶ (“el vino”). Cf. Apollod., *Epit.*, 3, 10; Ov., *Met.*, 13, 632 ss., y D. S., 5, 62, 1-2.

³⁸² *Op. cit.*, pp. 148-149.

³⁸³ Hainuwele es la personificación del coco; el nombre significaría “la doncella del coco”. El mito completo se encuentra en Campbell, *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, pp. 206-209. Dado que la tendencia mítica griega es que alguien se transforme en planta, o en animal, es quizá posible que Perséfone haya sido la granada misma en un punto pre-griego.

³⁸⁴ *Vid. supra*: nota 301.

³⁸⁵ Al respecto, cf. Càssola, *op. cit.*, pp. 33-34.

alegre cuando ingirió la granada, así que, posiblemente, el exceso de júbilo la mantuvo inconsciente de su realidad; 3) si continuamos la línea de la explicación que propongo para entender el papel activo de Hades en la fecundidad de los campos, podríamos juzgar que la violencia de la que Perséfone habló se ajusta a la función de Hades: éste, en efecto, la forzó a comer ese grano, porque la labor de Hades es garantizar que su esposa regrese al inframundo y alterne su estancia entre este lugar y el Olimpo, para que así la vida resurja sobre los campos. Hades, como dador de la opulencia, debe asegurar que la abundancia, representada en la granada, regrese a los labrantíos junto con Perséfone.

Gracias al ir y venir de Perséfone, su mito es una alusión del ciclo de las estaciones. Campbell³⁸⁶ afirma que esta interpretación se debe al período helenístico, pues, en esa época, las relecturas del mito explicaban, de modo general, el cambio estacional en toda Grecia. Sin embargo, el propio *Himno a Deméter* nos permite saber que, al menos desde el siglo VII a. C., el ascenso de Perséfone estaba ligado al reverdecimiento de la tierra: “Y cuando la tierra florezca con fragantes flores primaverales de toda clase, entonces desde la oscuridad nebulosa subirás de nuevo, gran maravilla para los dioses y para los humanos mortales”.³⁸⁷ Deméter también participa de ese cambio temporal; por ello, es designada como ὠρηφόρος (vv. 54, 192 y 492): la que trae las estaciones, o, de manera más precisa, la que trae “la buena temporada”.³⁸⁸ Esta temporada es, sin duda, la primavera, y resulta buena, porque gracias a ella se da el momento del máximo esplendor frutal y vegetal. En esa estación, se llevaba a cabo la cosecha: “Cuando las Pléyades, descendientes de Atlas, se levanten, inicia la cosecha, y la labranza, cuando se hundan”.³⁸⁹ La siega, pues, según Hesíodo, comenzaba al inicio de mayo, y la labranza, en los primeros días de noviembre; así, entre ambos períodos, ocurría el tiempo en que se trillaba el cereal,³⁹⁰ de modo que, al final del otoño, las semillas fueran sembradas.

De acuerdo con Burkert,³⁹¹ Cornford y Nilsson observaron una discordancia entre el himno y el patrón de crecimiento en las tierras mediterráneas: se cuenta que Perséfone regresaba junto a su madre al mismo tiempo en que la tierra florecía, pero esta narración no

³⁸⁶ *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, pp. 285-286.

³⁸⁷ *H. Hom.*, 2, 401-403.

³⁸⁸ Cf. Chantraine, *op. cit.*, s. v. ὦρα : *la belle saison*.

³⁸⁹ Hes., *Op.*, 383-384: *πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομένων / ἄρχεσθ' ἀμήτων, ἀρότιοι δὲ δυσσομενάων.*

³⁹⁰ Hes., *Op.*, 597-598: cuando Orión surgía en el firmamento (a finales de junio y principios de julio).

³⁹¹ *Religión griega arcaica y clásica*, p. 217.

concuera con lo que sucede en el Mediterráneo, “donde el grano germina pocas semanas después de la siembra otoñal y, a partir de entonces, crece continuamente”.³⁹² Con base en ello, ambos propusieron que el mito de Perséfone se entendía como una alegoría del grano; es decir, el descenso de la diosa representa el almacenamiento de la semilla en los silos durante el estío, período en que la vegetación corre peligro por el calor del clima mediterráneo.

Las fechas astronómicas de Hesíodo y la conjetura de Cornford y Nilsson coinciden en un punto: el grano es sembrado en otoño, durante los primeros días de noviembre; no obstante, existe una discrepancia entre el himno y aquella hipótesis: el descenso de Perséfone no podría simbolizar la semilla resguardada en los silos, puesto que la diosa –cuenta el himno– salía del inframundo cuando la tierra se cubría con fragantes flores primaverales, y lo que sigue al seco verano mediterráneo no es la primavera, sino la siembra otoñal. Por ello, sugiero que, para entender la correlación entre el mito de Perséfone y las fechas de Hesíodo, sean considerados dos aspectos: 1) las tres labores agrícolas que se asocian con tres estaciones: la siega en primavera, la trilla en verano y la siembra en otoño, y 2) la asociación entre la semilla y Perséfone. De este modo, la primavera concordaría con el ascenso de Perséfone, como se lee en el himno, mientras que el otoño se ajustaría al descenso. Pero, ¿qué sucede con el grano? Mediante la cosecha, se obtienen los frutos (segar en primavera); de éstos, se consiguen los granos (trillar en verano) que “descienden a las profundidades de la tierra” (sembrar en otoño) para que produzcan una nueva cosecha.³⁹³ Se concluiría que el descenso de Perséfone es equiparable a la simiente depositada en la tierra, pues ambas son ocultadas, y el regreso de la hija de Deméter coincidiría con la recolección de los frutos, pues en ellos se guarda el grano que será empleado en la siguiente siembra.

Perséfone, pues, representaría a la semilla que se transforma en fruto luego de haber estado bajo tierra por un tiempo. Así, se perpetúa el ciclo de la naturaleza, en un ir y venir que se corresponde con la figura de Perséfone: ella renace después de su simbólica muerte

³⁹² *Ibid.*, p. 217.

³⁹³ Valga anotar que los actos de segar en primavera, trillar en verano y sembrar en otoño tienen que ver con las labores agrícolas de Grecia, y, por tanto, difieren de lo que sucede en nuestro país, pues, en México, la época de la siembra, a grandes rasgos, sucede en primavera y se extiende durante todo el verano, de modo que la siega y la trilla tienen lugar en el segundo semestre del año.

efectuado con su descenso, pero también –a modo de paradoja– adquiere cierta inmovilidad, pues asciende como “la hija” a pesar de haberse convertido en la esposa de Hades.³⁹⁴

4. 2. SOBRE EL RITO

Antes de intentar explicar en qué consistía, hasta donde se puede inferir, el acto fundamental de los misterios, la ἐποπτεία, es necesario que definamos el concepto “rito” para entender el objetivo de las ceremonias en Eleusis. El texto griego del himno emplea el sintagma ἀτελής ἱερῶν³⁹⁵ para referirse al “no iniciado en los ritos”; el sustantivo ἱερός –que traduzco como “rito”– tiene el sentido general de “lo sagrado”, y “expresa lo que pertenece a los dioses o viene de ellos, lo que manifiesta un poder sobrenatural (...)”.³⁹⁶ El término español “rito” viene del latín *ritus*, una voz con la cual se designaba el orden de los actos religiosos, dictado por la costumbre.³⁹⁷ Un rito, pues, es la ceremonia instituida y regulada para el culto de una divinidad; suponemos que tal reglamentación se sujeta al trabajo efectuado por un oficiante: el hierofante, encargado de dirigir el culto ceremonial. Pero ¿con qué objetivo? En general, la humanidad, autora intelectual de su religión, considera que su existencia y su realidad se apoyan en un agente supremo, primordial y sagrado –podemos, si se quiere, llamarlo “dios”–; para recibir, en su favor, el poder hierático de este ente, el ser humano participa en los actos rituales mediante los cuales ratifica y fundamenta su vida.³⁹⁸ En palabras de Ries: “El rito es un acto pensado por el espíritu, decidido por la voluntad y ejecutado por el cuerpo mediante gestos y palabras. Todo ello dentro de un conjunto simbólico y hierofánico ligado a la experiencia religiosa. A través del rito se establece contacto, dentro de los límites de la realidad de este mundo, con una realidad que sobrepasa a este mundo”.³⁹⁹

El rito eleusino está muy relacionado con la narración del himno homérico, pues ésta ha sido vista como una explicación de las causas que originaron las ceremonias de los Grandes Misterios. Los versos 184 – 211 del himno contienen el mayor número de alusiones

³⁹⁴ No obtiene tampoco el reconocimiento de madre, porque éste corresponde exclusivamente a Deméter. Sin embargo, para el orfismo, Perséfone fue la madre de Dioniso. Cf. Orph., *H.*, 30.

³⁹⁵ *H. Hom.*, 2, 481.

³⁹⁶ Chantraine, *op. cit.*, s. v. ἱερός: *exprime ce qui appartient aux dieux ou vient d'eux, ce qui manifeste une puissance surnaturelle (...)*.

³⁹⁷ Ernout, *op. cit.*, s. v. *ritus*.

³⁹⁸ Ries, *Los ritos de iniciación y lo sagrado*, pp. 24-26.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

al rito de los Misterios Mayores: el asiento cubierto con un vellón blanco, el ayuno, las bromas, el vino rechazado y el “ciceón”. Además, en otras partes del himno hay más referencias al rito. Así, por ejemplo, la libación en honor de Dioniso, ocurrida el día 18 del mes ático de Boedromión, cuando los μύσται se resguardaban en sus hogares, se asocia con la parte del himno donde se narra que Deméter no bebió el vino que Metanira le había ofrecido, y se explica de este modo: si la diosa había rechazado esa bebida, los μύσται no podían admitir las libaciones dionisiacas.⁴⁰⁰ El ayuno de la diosa se asocia con el que efectuaban los candidatos a ser iniciados.⁴⁰¹ Las teas que Deméter y Hécate portaron en el camino que siguieron para llegar ante Helios justifican el uso de antorchas durante la procesión de Atenas hacia Eleusis. El hecho de que Yambe reconfortara con bromas a Deméter explicaría las burlas que se hacían a los μύσται en el puente por donde atravesaban el río Céfiso; en ese instante o en el momento en que llegaban a la ciudad, bebían el “ciceón”.⁴⁰²

Del modo en que esos pasajes confirmarían las suposiciones de filólogos modernos y contemporáneos sobre el desarrollo del rito eleusino, así también el *Himno a Deméter* demostraría que el rito eleusino pretendía dar sentido a la experiencia humana y cuestionaba la existencia terrenal de los atenienses, pues quienes veían los misterios alcanzaban la dicha anunciada en el himno.⁴⁰³ Esta afirmación implica un hecho esencial: la sugerencia, tanto de autores antiguos como de los contemporáneos, de que la culminación de los misterios eleusinos residía en una revelación. Para entender esto, hay que considerar los siguientes datos: 1) el *Himno a Deméter* emplea la forma verbal ὄπωπεν, del radical ὀπ- que, junto con φιδ- y φορ-, conforma el paradigma del verbo “ver”, para referir que alguien “ve” los ritos sagrados; 2) el término ἐποπτεία, con el que se designa el más alto grado de la iniciación,⁴⁰⁴ contiene el radical ὀπ- que comparte el verbo anterior; 3) por definición, el trabajo de un ἱεροφάντης es “mostrar” los ritos, y 4) en el desarrollo de un rito, hay cosas que son dichas –τὰ λεγόμενα–, que son hechas –τὰ δρώμενα– y que son mostradas –τὰ δεικνύμενα. La

⁴⁰⁰ Creo que el rechazo de la diosa se explica de un modo natural: no bebe vino, porque es una diosa; le corresponden, más bien, la ambrosía y el néctar.

⁴⁰¹ *Vid. Ov., Fast.*, 4, 535.

⁴⁰² *Vid. supra*: p. 70.

⁴⁰³ *H. Hom.*, 2, 480: ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.

⁴⁰⁴ Liddell-Scott, *op. cit.*, s. v. ἐποπτεία: *highest grade of initiation at the Eleusinian mysteries. Cf. Plu., Demetr.*, 26, 1.

correlación entre “lo que se ve” y “lo que se muestra” deriva en la conjetura de que “algo se revela”. Valga intentar discernir qué se revelaba.

Al final del capítulo 2, escribí que, llegada la procesión a Eleusis, sólo los μύσται ingresaban al “Telesterion”. No sabemos exactamente qué ocurría allí dentro, pero, hasta donde la credibilidad y las fuentes lo permiten, podemos suponer que, en ese instante, los iniciados pronunciaban las siguientes palabras: “Ayuné, bebí el *ciceón*, tomé del cesto, deposité en la canasta y de la canasta al cesto luego de haber realizado”.⁴⁰⁵ Esta frase resulta muy oscura, pues no expresa qué cosa era vista y depositada en la κίστη; quizá sea el “ciceón” y debamos leer: “lo tomé del cesto, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto luego de haberlo realizado”. Càssola⁴⁰⁶ afirma que, según Teodoreto de Ciro, el objeto referido era un símbolo que representaba al órgano sexual femenino; esta sugerencia nos trasladaría al símbolo femenino de la figura de Baubo.

El rito continuaba: según Càssola,⁴⁰⁷ se recordaba, mediante cantos, el rapto de Perséfone y la búsqueda de Deméter; el hierofante pronunciaba la expresión “¡llueve!, ¡concibe!”, y, adentro del ἀνάκτορον, llamaba a Core al mismo tiempo que hacía sonar un objeto de bronce –seguramente, un címbalo.⁴⁰⁸ Luego, una luz resplandeciente iluminaba toda la sala y obligaba a los asistentes a cerrar –μύειν– sus ojos.⁴⁰⁹ Esa luz habría sido producida por dos fenómenos: 1) por las antorchas colocadas adentro del ἀνάκτορον, desde donde se habría esparcido todo el resplandor; 2) por la irradiación solar del amanecer.⁴¹⁰ Para el primer supuesto, es necesario pensar que un fulgor tan intenso sólo podía provenir de un gran número de antorchas; en cambio, para el segundo supuesto, conviene pensar que el efecto natural del sol habría sido posible gracias a la claraboya que se abría en la parte superior del “Telesterion”.⁴¹¹ En cualquier caso, no debe descartarse que el estado de salud de los μύσται, afectado por el ayuno y por el “ciceón”, pudo haber distorsionado la intensidad de la luz. Wasson⁴¹² ya había sugerido, en su obra *El camino a Eleusis*, que la cebada

⁴⁰⁵ Clem. Al., *Protr.*, 2, 21, 2: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

⁴⁰⁶ “Inno II. A Demetra”, p. 28, en Omero, *Inni omerici*. Càssola remite a *Graecorum affectionum curatio*, 7, 11.

⁴⁰⁷ “Inno II. A Demetra”, pp. 28-29, en Omero, *Inni omerici*.

⁴⁰⁸ Vell., 1, 4, 1.

⁴⁰⁹ Méautis, *op. cit.*, p. 99. Cf. Plu., *De profectibus in virtute*, 81d-e.

⁴¹⁰ Esto sería una posibilidad si se acepta que el fin de la ceremonia religiosa coincidía con el amanecer.

⁴¹¹ *Vid. supra*: p. 65.

⁴¹² *Apud* Campbell, *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, p. 288.

empleada en la preparación del “ciceón” habría estado infectada por el ergot o cornezuelo, un hongo parasítico que contamina una amplia variedad de cereales y que contiene un alucinógeno que habría deformado la realidad de los μύσται.

Tras ese instante de máxima luminosidad, llegaba el momento más importante de los misterios. Hipólito cuenta que, en silencio, se mostraba el grande, maravilloso y más perfecto ἐποπτικόν: una espiga segada –τεθερισμένον στάχυν–; luego, el hierofante vociferaba: “la augusta Brimo dio a luz a su sagrado hijo Brimo”.⁴¹³ Càssola⁴¹⁴ establece que la espiga simbolizaba al nacido, cuya identidad no era otra que la de Pluto, el hijo de Core o de Deméter. Por su parte, “Brimo” es un epíteto atribuido a Perséfone,⁴¹⁵ a Hécate⁴¹⁶ y también a Deméter.⁴¹⁷ Hesiquio⁴¹⁸ define el adjetivo βριμός como sinónimo de μέγας y χαλεπός – “grande” y “difícil” respectivamente–, y escribe que Βριμώ debe entenderse como ισχυρά – esto es “fuerte” o “poderosa”. Chantraine⁴¹⁹ lo interpreta como una forma femenina sustantivada, con el sentido de “la poderosa” y “la temible”. Estos dos títulos convienen adecuadamente a Perséfone y a Hécate, porque ambas son diosas ligadas al inframundo, pero quizá no resulte igual para Deméter. Gracias a un escolio en el *Protréptico* de Clemente,⁴²⁰ es posible intuir que el teólogo de Alejandría atribuyó, tal vez de manera errónea, aquel calificativo a Deméter, pues ese escolio explica que el epíteto corresponde propiamente a Hécate.

Como Hipólito, también la edad contemporánea ha propuesto otras posibilidades. Campbell⁴²¹ afirma, en consonancia con la suposición del autor cristiano, que la revelación de los misterios era el nacimiento de un niño, anunciado por el hierofante. ¿Acaso esta hipótesis se relacionaría con el niño en la historia de Baubo y Deméter? Daraki⁴²² desarrolló una teoría a partir del suceso mítico en que Baubo y Yaco⁴²³ motivan a Deméter a beber el “ciceón”. Según Daraki, las acciones obscenas de Baubo personificarían el sexo femenino,

⁴¹³ Hippol., *Haer.*, 5, 8, 41: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν.

⁴¹⁴ “Inno II. A Demetra”, p. 29, en Omero, *Inni omerici*.

⁴¹⁵ *E. M.*, s. v. Βριμώ.

⁴¹⁶ *A. R.*, 3, 861, 862 y 1211; *Orph.*, *A.*, 17 y 429.

⁴¹⁷ *Clem. Al.*, *Protr.*, 2, 15, 1.

⁴¹⁸ *Hsch.*, s. v. βριμός y Βριμώ.

⁴¹⁹ *Op. cit.*, s. v. βριμή.

⁴²⁰ *Schol. in Clem. Al.*, 301, 37; *Clem. Al.*, *Protr.*, 2, 15, 1.

⁴²¹ *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, pp. 294-296.

⁴²² *Dioniso y la diosa Tierra*, pp. 169-179.

⁴²³ *Vid. supra*: p. 61.

mientras que Yaco, el niño que agita con su mano las partes pudendas de aquélla, representaría el falo; de ello, la investigadora deduce que la unión sexual y el nacimiento estuvieron implicados en los misterios eleusinos.⁴²⁴ Así, Yaco tiene una función doble: ser, al mismo tiempo, el elemento paternal y el filial; paternal, porque se encarga de estimular el poder creador femenino (Baubo), y, filial, porque él mismo es el producto de esta unión sexual en la que el “padre” resurge en la figura del “hijo”. Pero ¿Perséfone tendría igualmente una participación doble como la de Yaco? Sí, hay una probabilidad que se ratificaría con el testimonio de Hipólito: la madre Brimo da a luz a su hijo Brimo. La hierogamia de Perséfone con Hades establece una separación entre Deméter y su hija; gracias a esa ruptura, Perséfone penetra en el seno de la tierra, como si la estimulara o la preparara para su propio resurgimiento, no en la figura de madre –he aquí la diferencia con Yaco–, sino en la figura que correspondía de manera inevitable a Perséfone: la de la hija.

En favor de las interpretaciones de Campbell y de Hipólito, uno podría suponer, por ejemplo, que la revelación del nacimiento de un niño divino habría tenido como objetivo que el ἐπόπτης –antes μύσστης– contemplara el inicio de la vida y trasladara esta visión a su tiempo presente, a fin de entender la perennidad de la existencia. Sin embargo, una explicación así sería tan válida como el cuestionarse si las ideas expuestas en las páginas previas se cohesionan adecuadamente con los hechos en torno al rito eleusino. En relación con ello, se cree que, de haber existido una revelación física, ésta no habría podido ser de carácter público, como lo es la espiga; la razón detrás de este supuesto radica en que lo concerniente con los misterios de Eleusis se ha vinculado con lo esotérico. Así lo atestiguan algunos textos antiguos como éste, de Sófocles: “Ojalá yo estuviera donde los ataques de hombres hostiles pronto se unirán a Ares de broncíneo fragor, o junto a los promontorios pitios o los iluminados por antorchas, donde las soberanas venerables atienden los venerables misterios para los mortales, sobre cuya lengua está la llave áurea de los servidores, los Eumólpidas”;⁴²⁵

⁴²⁴ Para Daraki, resulta posible que, en el marco de los misterios eleusinos, se llevara a cabo algún drama que representara el rapto de Perséfone. Al respecto, Kerényi (*op. cit.*, pp. 129-130) afirma que esa suposición se debe, quizá, a la relación entre el espectador del teatro y el espectador del rito sagrado; de ese modo, se estableció la hipótesis de que, en Eleusis, había también una catarsis, semejante a la de la tragedia, alcanzada por los espectadores gracias a la supuesta representación. Clemente de Alejandría (*Protr.*, 2, 12, 2) afirmó que Deméter y Core eran celebradas con un drama místico.

⁴²⁵ S., *O. C.*, 1044-1053: Εἶην ὅθι δαΐων / ἀνδρῶν τάχ' ἐπιστροφῆι / τὸν χαλκοβόαν Ἄρη / μείζουσιν, ἢ πρὸς Πυθίαις, / ἢ λαμπάσιν ἀκταῖς, / οὗ πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη / θνατοῖσιν ὧν καὶ χρυσέα / κλῆς ἐπὶ γλώσσα βέβακε / προσπόλων Εὐμόλιπιδῶν.

o éste, del léxico de la *Suda*: “Son llamados ‘misterios’ a causa de que quienes los escuchan cierran la boca y no los relatan a nadie. ‘Cerrar’ significa poner un cerrojo en la boca”.⁴²⁶ El hecho de que se aluda al secreto de los misterios mediante la mención de una llave o de un cerrojo testimonia la importancia de que el culto eleusino haya sido conservado tan bien en el secreto; además, el propósito era, por supuesto, ése, el de lo oculto: baste recordar que, durante la procesión hacia Eleusis, los participantes cargaban los objetos sagrados que no debían ser vistos por nadie, sino hasta el fin de la celebración. He ahí la razón de considerar que nada de lo efectuado en el culto ni de lo narrado por el himno homérico pudiera fungir como revelación culminante, pues todo ello habría resultado evidente y quedado fuera de lo oculto. A pesar de lo convincente que esto pueda ser, creo que conviene preguntarse si hay cabida para más suposiciones, puesto que, a mi juicio, la narración del *Himno a Deméter* ofrece una explicación clara del suceso que, hasta aquí, hemos indagado bajo el nombre de revelación.

Deméter, cuando fue descubierta por Metanira, la noche en que ponía a Demofonte sobre el fuego, increpó a la reina, le reveló su nombre, le exigió la construcción de un templo y le anunció la fundación de los ritos con los cuales se aplacaría su ánimo. La madre del pequeño, que temía por su hijo, se quedó muda; lo que sus ojos y oídos presenciaron la hicieron olvidar que Demofonte se había caído al suelo. La epifanía de la diosa dispersó un dulce aroma y un resplandor que llenó de luz toda la casa (vv. 275 – 280). Estos sucesos son equiparables a uno del rito eleusino: cuando el hierofante llamaba a Core al mismo tiempo que hacía sonar un objeto de bronce, una luz resplandeciente iluminaba toda la sala de la iniciación y obligaba a los asistentes a cerrar sus ojos. El himno homérico nos cuenta que, tras aquel momento, Metanira y sus hijas intentaron apaciguar la cólera de Deméter durante toda la noche, hasta que, al día siguiente, Céleo y sus súbditos construyeron el templo exigido. Es innegable la correlación entre el mito y el rito: la mudez de Metanira cuando supo que la anciana Doso era Deméter, así como su asombro y su miedo ante la manifestación divina, debieron ser unas sensaciones compartidas por los μύσται; ellos, como Metanira y sus hijas, también efectuaban un rito que duraba una noche entera. ¿Con qué fin? No niego que los objetos sagrados hayan sido útiles en la celebración, pero no me parece que ellos, ni

⁴²⁶ *Suid.*, s. v. Μυστήρια: <Μυστήρια> ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι. μύειν δέ ἐστι τὸ κλείειν τὸ στόμα.

una espiga ni el anuncio de un nacimiento, hayan fungido como *la* revelación. Cuando Deméter muestra su identidad, dice a Metanira: “Soy Deméter, la venerable y la que el mayor provecho y alegría procura a los inmortales y a los mortales”.⁴²⁷ La diosa otorga un gran beneficio, porque ella misma se encarga de hacer crecer los frutos que dan vida a la humanidad, y ofrece la alegría, porque ésta es garantía para quienes la veneran. Creo que el fin último de los misterios era la experiencia de la dicha que los μύσται alcanzarían tras haberse iniciado; esa dicha se fundamenta en la prosperidad brindada por los dones de Deméter:

Al llegar Deméter a nuestra región, cuando vagaba a causa del rapto de Core, así como se comportó ella afablemente con nuestros antepasados a causa de las buenas obras que no pueden escuchar otros más que los iniciados, y así como dio dos regalos que precisamente son los mayores: los frutos, que han sido causas de que nosotros no vivamos como fieras, y la iniciación de los misterios, de la que los participantes tienen las más dulces esperanzas sobre el fin de la vida y toda la eternidad, así también nuestra ciudad fue no sólo querida por los dioses, sino también amante de la humanidad [...].⁴²⁸

Isócrates afirma que Deméter entregó dos regalos a la humanidad; me parece que el autor griego retoma esa idea desde las palabras de la diosa en la infortunada escena con Metanira: Deméter da el mayor provecho y también la alegría. El primero de los dones ocasionó que los seres humanos no vivieran como fieras; es decir, Deméter civilizó a la humanidad. De esa opinión es Cicerón:

(...) no (hay) nada mejor que esos misterios, con los cuales, desde una vida agreste y salvaje, fuimos cultivados y amansados hacia la civilización, y así conocimos en realidad las iniciaciones –como son llamadas– como principios de la vida, y aprendimos un medio no sólo para vivir con regocijo, sino también para morir con una esperanza mejor.⁴²⁹

⁴²⁷ *H. Hom.*, 2, 268-269.

⁴²⁸ *Isoc.*, 4, 28-29: Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν, ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἀρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμνημένοις ἀκούειν, καὶ δούσης δωρεὰς διττὰς, αἵπερ μέγιστα τυγχάνουσιν οὔσαι, τοὺς τε καρποὺς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν, καὶ τὴν τελετὴν, ἧς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδῖους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν, οὕτως ἢ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχευ [...].

⁴²⁹ *Cic., Leg.*, 2, 36, 5-10: [...] *nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque, ut appellantur, ita re uera principia uitae cognouimus, neque solum cum laetitia uiuendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.*

Para Méautis,⁴³⁰ la alegría juega un papel importante en dos áreas: primero, en el mito, porque, si bien los misterios fueron anunciados por Deméter tras el percance con Metanira, no podían ser instaurados en ese momento, cuando la diosa se consumía en la tristeza, sino hasta el punto en que ella se mostrara alegre, y, segundo, en el rito eleusino, pues, gracias a la iniciación, los μύσται aseguraban la bienaventuranza. Además, esa felicidad resulta de la reconciliación entre las partes: Deméter recibe a su hija, pero debe aceptar que Hades la conserve consigo durante unos meses; así, la tierra y el inframundo encuentran un punto mediador, y, gracias a ello, los μύσται obtienen el favor de Perséfone en la oscuridad.

Creo que el júbilo del rito resultaba de la certeza de prosperidad que los participantes experimentaban; quizá, en el fondo de los hechos, esa dicha era un modo de enfrentar el miedo y la angustia que la idea de morir traía –y trae todavía hoy– consigo. La muerte, en efecto, es un pesar; así lo demuestran, por ejemplo, las palabras de Aquiles:⁴³¹ cuando Odiseo le dice que no debe afligirse por haber muerto, pues, incluso así, gobierna entre todas las almas, el Pelida le contesta que preferiría trabajar para un hombre sin recursos, más que reinar entre los muertos. Igual de funesto es el destino de las almas si el cuerpo de ellas no es enterrado: así lo expresan Patroclo,⁴³² Elpénoir⁴³³ y Palinuro.⁴³⁴ Estos cuatro son seres excepcionales, pero comparten la mortalidad con los humanos; por ello, unos y otros sufren indistintamente la muerte. Lo que pretendo afirmar es que, si para aquéllos el hado fue adverso, igual o más terrible podría ser para el resto de los mortales. Así, frente a la peor de las vicisitudes –morir–, el mejor de los remedios es alegrarse; alegrarse, no por perecer, sino porque la bienaventuranza de la vida asegura la mayor esperanza cuando la muerte llega.

En lo que respecta a Perséfone, ella también sufre el infortunio de su hado: por las palabras de Adoneo,⁴³⁵ sabemos que el enojo imperaba en el ánimo de su esposa cuando Hermes bajó al inframundo. El único medio de calmar a la diosa fue mediante una promesa; Adoneo le anuncia que él será un esposo digno y que ella, al vivir en la oscura mansión, será señora de todo lo que se mueve bajo tierra y disfrutará de los mayores honores entre los dioses. Sólo entonces, Perséfone se regocijó y, llena de alegría, se puso en marcha hacia la

⁴³⁰ *Op. cit.*, pp. 87-88.

⁴³¹ Hom., *Od.*, 11, 478-491.

⁴³² Hom., *Il.*, 23, 69-74.

⁴³³ Hom., *Od.*, 11, 72-76.

⁴³⁴ Verg., *A.*, 363-371.

⁴³⁵ *H. Hom.*, 2, 360-369.

luz. Como consecuencia, Deméter volvió a ver finalmente a su hija y, alborozada ella también, obedeció a Rea e hizo crecer los frutos.

Si se reconoce la importancia de la felicidad tanto en el mito como en los misterios, faltaría intentar resolver otra interrogante: ¿por qué el rito eleusino se resguardaba en el silencio? ¿Por qué nadie debía divulgarlo, aun cuando su difusión habría sido –por decirlo de algún modo– benéfica para todos los griegos? A fin de explicarlo, leamos un fragmento de Estrabón:

Ahora esto es común tanto de los griegos como de los bárbaros: hacer las ceremonias sagradas con relajación festiva; unas veces, con frenesí religioso, y otras sin él; unas veces con música, y otras no; unas veces de manera mística, y otras abiertamente. Y la naturaleza dicta así esto, pues la relajación aparta la mente de las ocupaciones humanas y dirige la mente verdadera hacia lo divino; el frenesí religioso parece tener alguna inspiración divina y acercarse a la clase profética; el secreto místico de los ritos inspira veneración por lo divino, imitando su naturaleza que huye de nuestra percepción; y la música, que consiste en danza, en ritmo y en melodía, con su placer y su artística belleza, nos ata a lo divino [...].⁴³⁶

Estrabón declara que el secreto de los ritos inspira la veneración. Esto significa que el misterio existe, porque su naturaleza es divina: al final del himno, se lee que la veneración por Deméter y Perséfone retiene la voz de quienes se inician en sus misterios. Esta devoción dicta el modo de efectuar el rito y constituye una experiencia personal, pues todos los partícipes, movidos por su fervor religioso, vivían, desde sus ojos, desde sus oídos, y, en fin, desde sus sentidos, el momento del culto. Cada vivencia nace y se construye en lo divino; y lo divino, por su propia naturaleza excelsa que lo aparta de lo humano, no puede ser ni explicado ni, por lo tanto, divulgado. Y, si se intenta exponer lo divino, se comete un sacrilegio. Los ἐπόπται cerraban los ojos al final de la ceremonia, porque la refulgente luz los obligaba, y cerraban la boca, porque a eso los motivaba su religiosidad. Quedarse callado era, pues, su mayor acto de fe que, de ser roto, merecía la muerte.

⁴³⁶ Str., 10, 3, 9: κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιῆσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρὶς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς τὰς δὲ μὴ, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς τὰς δὲ ἐν φανερῷ: καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει. ἢ τε γὰρ ἀνεσις τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν ἀσχολημάτων, τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον: ὃ τε ἐνθουσιασμός ἐπίπνευσίν τινα θεῖαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν: ἢ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν: ἢ τε μουσικὴ περὶ τε ὄρχησιν οὔσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνία πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει [...].

CONCLUSIONES

Los escritores antiguos, según lo que se anotó en el primer capítulo, coincidían en que un himno era la alabanza de una divinidad, aunque también debemos considerar que un himno podía versar sobre otro sujeto, como lo sugieren los testimonios en donde aparece el sustantivo ὕμνος o el verbo ὑμνεῖν. Ello significaría que el propósito original de un himno habría sido meramente práctico: expresar algo mediante un canto, quizá para el deleite del oyente. Sólo en la medida en que ese canto se hubiera acentuado con la invocación de una divinidad, se habría dado mayor relevancia a las composiciones en honor de deidades; de este modo, para la edad contemporánea, es lógico pensar que los *Himnos homéricos* pudieron haberse originado en ceremonias sagradas. No contamos con hechos que nos permitan saber más sobre ese primitivo comienzo; por ello, creo que la cuestión, en este asunto, no radica en el origen, sino en la exactitud del adjetivo “homéricos” que ha sido colocado por la tradición en el título de la obra. Importaría indagar las asociaciones entre los himnos y la poesía de Homero, pero también en relación con la de Hesíodo, a fin de que la influencia entre ellas sea establecida por criterios comunes, como la métrica, las formas dialectales y el estilo.

En lo que atañe al *Himno a Deméter*, anotemos tres puntos fundamentales: 1) se trata del más antiguo de toda la colección homérica; 2) representa la primera fuente para el estudio del mito de Deméter y Perséfone, y 3) contiene información sobre los misterios eleusinos. El primer punto es importante, porque la fecha de composición del himno –siglo VII a. C.– es cercana a la época de las obras de Hesíodo y de Homero; es decir, al mismo tiempo en que se divulgaba la poesía de aquéllos, se gestaba el *Himno a Deméter*, y, con él, se desarrollaba (o quizá se iniciaba) un género. Los otros dos puntos se correlacionan: el mito narra los hechos con los cuales el rito se fundamenta, y ambos dictan las prácticas religiosas en honor de Deméter y de Perséfone.

En el mito, Deméter personifica el cereal, y, por tanto, la madurez de la vida vegetal, porque ésta abunda sobre los campos gracias a su intervención divina. Perséfone, la joven hija, encarna la semilla que da vida al fruto y a la flor, pero también simboliza la muerte de

ese fruto y de esa flor. Por ello, Deméter y Perséfone son una pareja inseparable, pues, para que los sembradíos se atiborren de productos maduros, antes debe haber un grano, y, para que éste germine, tiene que morir.

La función nutricia que observamos en Deméter y en Perséfone se remonta a la Gran Diosa, creadora de todo. En principio, ella sola concebía su descendencia con sus propios medios; después, cuando la participación masculina cobró importancia en el acto de la procreación, ya no era la diosa sola, sino ella con un ser masculino. Así, por ejemplo, en el mito griego, Gea es una entidad primordial que por sí sola hizo nacer a Urano, a fin de engendrar, con él, una estirpe cosmogónica; el ente masculino, como producto de la divinidad femenina, es una partición de ésta. Pero el caso de Deméter es distinto, pues ella y su hija conservan el poder creador en su totalidad; de hecho, si se toma en cuenta que Rea, la madre de Deméter, también estaba asociada a la fertilidad y a la naturaleza, y que, a su vez, la madre de Rea y abuela de Deméter era la propia Gea, es adecuado afirmar que, en esta secuencia genealógica, ese poder creador tiene ecos de aquella Gran Diosa.

Perséfone, la hija-diosa, raptada por la fuerza, es separada de su madre sólo por un momento. Esta afirmación parece contradecir lo que escribí más arriba: “Deméter y Perséfone son una pareja inseparable”; sin embargo, mi idea se explica de dos modos: por un lado, son inseparables, porque juntas reciben el mismo culto y porque sus funciones como diosas de la naturaleza se completan entre sí, y, por el otro, son separadas, pues, en el mito, Perséfone desciende al Hades y después regresa junto a su madre. Este renacimiento se da, porque Perséfone se renovó en el seno de la tierra, donde se efectuó la gestación de la simiente que surgió: la hija vuelve a nacer desde la madre. Pero ¿por qué muere Perséfone? Quizá en el mito haya reminiscencias de influencias pre griegas que se vinculaban con la concepción de la muerte en el campo: el campesino que corta los frutos está, en sentido estricto, matando al árbol o al arbusto que los produce; los “mata”, porque debe subsistir a través de ellos, y, para vivir, debe rendir un culto a quienes le otorgan esa abundancia frutal.

La hierogamia entre Perséfone y Hades se efectúa tras un rapto que rompe el orden; esta ruptura resulta tan efímera como el instante en que la muerte alcanza a los humanos, pero trascendental como la nueva existencia que ellos aguardan. El rito eleusino estaba atestado de hechos que dirigían el pensamiento de los μύσται hacia la mayor de las adversidades que el ser humano ha tenido que enfrentar: la muerte. Este infortunio adquiere

un sentido de gozo cuando se asocia a la prosperidad y al renacer de los frutos; en ello, pues, estriba la relación entre la vida y la muerte con la naturaleza: uno puede perpetuar su existencia, no mediante la inmortalidad corporal, porque ésta corresponde sólo a los dioses, sino gracias a la aceptación de la fragilidad física y a la certeza de que, llegado el tiempo, cuando el ir y venir de las estaciones exija lo que dicte el hado, uno alcanzará la dicha divina.

Morir es ingresar en las profundidades para entregarse a la tierra; vivir es surgir sobre la tierra y entregarse igualmente a ella. Los μύσται morían y renacían simbólicamente –igual que Perséfone. Con este desenlace, los misterios eleusinos disminuían, entre los iniciados, el temor de expirar y les aseguraban la esperanza de un destino favorable tras la muerte. A fin de obtener esa expectativa, los devotos debían prepararse conforme al rito; es posible que ellos mismos, luego de haber concluido la conmemoración al amanecer, se reconocieran como “renacidos”, pues, desde la oscuridad, habían alcanzado la luz. Recuérdese: para renacer, primero hay que morir.

Mediante esas celebraciones religiosas, los μύσται obtenían un conocimiento y la dicha que tales festividades les producían. Este punto me parece el de mayor trascendencia entre todos los que podrían enunciarse, pues así lo evidencia el mito: Deméter, buscando a su hija, anhelaba conocer el paradero de ésta, y, cuando por fin lo supo, se regocijó en su ánimo; los eleusinos, ignorantes de su suerte y sometidos por su error, recibieron el conocimiento de los ritos, y, por recibir y cuidar los misterios, obtuvieron la dicha. Los μύσται, por su parte, participaban de ese saber: efectuado el rito, ellos pudieron haber sentido una tranquilidad, concedida por el entendimiento de los hechos; así, “conocer” se volvía tan subjetivo como el sentimiento de felicidad en la experiencia religiosa de los Misterios mayores.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ANTIGUAS

- AELIUS THEON, *Progymnasmata*, ed. L. Spengel, Leipzig, Teubner, 1854.
- ALCAEUS, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, eds. E. Lobel y D. L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- APOLLODORUS, *Bibliotheca*, trad. y notas de Sir James George Frazer, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1921.
- APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica*, ed. H. Fraenkel, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- ARISTOPHANES, *Comoediae*, eds. F. W. Hall y W. M. Geldart, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad., intr. y notas de J. D. García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- _____, *Poética*, trad. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.
- ARISTOTELES, *Athenaion Politeia*, ed. Kenyon, Oxford, Clarendon Press, 1920.
- ARTEMIDORUS, *Onirocriticon Libri V*, ed. R. A. Pack, Leipzig, Teubner, 1963.
- ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, trad. de C. Burton Gulick, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1927.
- AULO GELIO, *Noches Áticas I*, intr., trad. y notas de A. Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- _____, *Noches Áticas II*, intr., trad. y notas de A. Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- _____, *Noches Áticas III*, intr., trad. y notas de A. Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- _____, *Noches Áticas IV*, intr., trad. y notas de A. Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- AULUS GELLIUS, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, trad. de John C. Rolfe, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1927.
- BACCHYLIDES, *Hymnorum fragmenta*, ed. J. Irigoin, París, Les Belles Lettres, 1993.
- _____, *The Poems and Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905.
- CALLIMACHUS, *Opera*, ed. R. Pfeiffer, Oxford, Clarendon Press, 1949.

- CALÍMACO, *Himnos, epigramas y fragmentos*, intr., trad. y notas de L. Alberto de Cuenca y Prado y M. Brioso Sánchez, Madrid, Gredos, 1980.
- _____, *Himnos y epigramas*, intr., trad. y notas de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- CICERO, *De Divinatione*, ed. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, 1915.
- _____, *De Legibus*, ed. G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- CICERÓN, *Cartas a Ático*, intr., trad. y notas de J. A. Ayala, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- _____, *De la adivinación*, intr., trad. y notas de J. Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- CLAUDIUS CLAUDIANUS, *Carmina*, eds. E. Capps., T. E. Page y W. H. D. Rouse, trad. de M. Platnauer, Londres, William Heinemann, 1922.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique*, ed. C. Mondésert, Paris, Cerf, 1949.
- DIODORUS SICULUS, *Diodori Bibliotheca Historica*, eds. I. Bekker, L. Dindorf y F. Vogel, Leipzig, Teubner, 1890.
- DIONISO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, trad. y notas de A. Alonso y C. Seco, Madrid, Gredos, 1984.
- Elegy and Iambus*, ed. J. M. Edmonds, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann Ltd, 1931.
- EURIPIDES, *Medea*, ed. D. Kovacs, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Etymologicum Magnum*, ed. T. Gaisford, Oxford, Oxford University Press, 1848.
- Grammatici Graeci*, ed. A. Hilgard, Leipzig, Teubner, 1901.
- HERODIANUS, *Excerpta e Herodiano*, ed. A. Dain, París, Les Belles Lettres, 1954.
- HERÓDOTO, *Historias*, intr., trad. y notas de A. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- HERODOTUS, *The Histories*, trad. de A. D. Godley, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- HESÍODO, *Teogonía*, trad. y notas de Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- _____, *Obras y fragmentos*, intr., trad. y notas de A. Pérez y A. Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

- HESYCHIUS, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 2 vols., ed. K. Latte, Copenhagen, Munksgaard, 1:1953; 2:1966.
- HIGINO, *Fábulas*, intr. y trad. de J. del Hoyo y J. M. García Ruiz, Madrid, Gredos, 2009.
- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, Berlin, De Gruyter, 1986.
- Himnos homéricos*, ed. y trad. de J. Torres, Madrid, Cátedra, 2005.
- Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, trad. y notas de L. Liñares y P. Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, trad. e intr. de A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1978.
- Himnos, epigramas homéricos y fragmentos*, trad. de R. Ramírez Torres, México, Jus, 1963.
- HOMERE, *Hymnes*, ed. y trad. de J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1936.
- Homeric Hymns*, ed. y trad. de M. L. West, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- HOMERO, *Odisea*, trad. de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- _____, *Ilíada*, trad. de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- _____, *Obras completas de Homero*, trad. de L. Segalá y Estalella, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1927.
- HOMERUS, *Ilias*, ed. T. W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1931.
- Inni omerici*, ed. y trad. de Filippo Càssola, Milán, Fondazione Lorenzo Valla, 1975.
- Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, I-III [en línea], ed. J. Kirchner, Berlin, 1913-1940, consultado el 10 de junio de 2020 en <https://epigraphy.packhum.org/>
- ISOCRATES, *Discours*, eds. G. Mathieu y É. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- JÁMBLICO, *Exhortación a la filosofía*, intr., trad. y notas de J. Molina Ayala, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- _____, *Vida pitagórica. Protréptico*, intr., trad. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 2003.
- Lírica griega arcaica*, trad. de F. Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 1980.
- Los filósofos presocráticos*, eds. L. Conrado Eggers *et al.*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1982.
- MARINUS, *Vita Procli*, ed. J. F. Boissonade, París, Didot, 1878.

- MENANDER RHETOR, *Opera*, eds. D.A. Russell y N.G. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- MICHAEL PSELLUS, *Theologica*, ed. P. Gautier, Leipzig, Teubner, 1989.
- ORPHEE, *Les argonautiques d'Orphée*, ed. G. Dottin, París, Les Belles Lettres, 1930.
- ORPHEUS, *Hymni*, ed. W. Quandt, Berlin, Weidmann, 1962.
- OVID, *Metamorphoses*, ed. Hugo Magnus, Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1892.
- OVIDIO, *Fastos*, intr., trad. y notas de J. Quiñones, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- _____, *Metamorfosis*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- OVIDIUS, *Fasti*, ed. Sir James George Frazer, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1933.
- PAUSANIAS, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, Leipzig, Teubner, 1903.
- PINDAR, *The Odes of Pindar*, intr. y trad. de Sir John Sandys, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann Ltd, 1937.
- PÍNDARO, *Odas*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- _____, *Odas y fragmentos*, intr., trad. y notas de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 1984.
- PLATO, *Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, intr., trad. y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- PLINIO, *Historia natural*, trad. y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, Ma. Arribas Hernández, Ma. Moure Casas y J. Sancho Bermejo, Madrid, Gredos, 2010.
- PLINIUS, *Naturalis Historia*, ed. Karl Friedrich Theodor Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1906.
- PLUTARCH, *Plutarch's Lives*, trad. de B. Perrin, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1916.
- PLUTARCHUS, *Moralia*, ed. G. N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1893.
- POLYAENUS, *Strategematon*, eds. E. Woelfflin y J. Melber, Leipzig, Teubner, 1887.
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, intr., trad. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid, Gredos, 1987.
- _____, *Sobre la abstinencia*, intr., trad. y notas de M. Periago Lorente, Madrid, Gredos, 1984.

- QUINTILIANO, *Sobre la enseñanza de la oratoria*, I-III, intr., trad. y notas de C. Gerhardt Horte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- _____, *Sobre la formación del orador*, trad. y comentarios de A. Ortega Carmona, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- SOPHOCLE, *Oedipus Coloneus*, eds. A. Dain y P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- SAPPHO, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, eds. E. Lobel y D. L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- Scholia In Aristophanem. Scholia in Plutum*, ed. F. Dübner, Paris, Didot, 1877.
- Scholia In Clementem Alexandrinum. Scholia in Protrepticum et Paedagogum*, eds. O. Stählin y U. Treu, Berlin, Akademie-Verlag, 1972.
- STRABO, *Geography*, ed. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1877.
- Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Leipzig, Teubner, 1928.
- TÁCITO, *Anales*, intr., trad. y notas de J. Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002-2005.
- _____, *Anales*, intr., trad. y notas de J. L. Moralejo, Madrid, Gredos, 1982.
- The Greek Anthology*, trad. de W. R. Paton, Londres, William Heinemann Ltd, 1915.
- The Homeric Hymns*, trad. de Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1914.
- The Homeric Hymns*, ed., intr. y notas de Thomas W. Allen y E. E. Sikes, Londres, Macmillan, 1936.
- The Homeric Hymns*, trad., intr. y notas de D. J. Rayor, California, University of California Press, 2014.
- THEOCRITUS, *Idylls*, ed. R. J. Cholmeley, Londres, George Bell & Sons, 1901.
- THUCYDIDES, *Historiae*, ed. H. Stuart Jones, Oxford, Oxford University Press, 1942.
- TITUS LIVIUS, *The History of Rome*, ed. E. T. Sage, Cambridge, Harvard University Press – Londres, William Heinemann, 1935.
- VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*, intr., trad. y notas de S. López, Ma. L. Harto y J. Villalba, Madrid, Gredos, 2003.
- VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et Dictorum Memorabilium*, ed. K. Friedrich Kempf, Leipzig, Teubner, 1888.

- VELEYO PATÉRCULO, *Historia romana*, intr., trad. y notas de A. Sánchez Manzano, Madrid, Gredos, 2001.
- VERGILIUS, *Eclogues, Georgics, Aeneid*, ed. E. H. Warmington, trad. de H. Rushton Fairclough, Cambridge, Harvard University Press – Londres, Heinemann, 1974.
- VIRGILIO, *Bucólicas*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- _____, *Eneida (I-V)*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- _____, *Eneida (VI-XII)*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- _____, *Geórgicas*, intr., trad. y notas de R. Bonifaz Nuño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Yambógrafos griegos*, intr., trad. y notas de Emilio Suárez de la Torre, Madrid, Gredos, 2002.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- BOWRA, C. M., *Introducción a la literatura griega*, trad. de L. Gil, Madrid, Gredos, 2008.
- CAMPBELL, Joseph, *Diosas. Misterios de lo divino femenino*, tr. Cristina Serna, Girona, Atalanta, 2017.
- COSMOPOULOS, Michael, *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- _____, “Lieux de mémoire mycénien et la naissance des sanctuaires grecs” [en línea] en *Revue Archéologique*, fasc. 2, París, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 251-278, consultado el 16 de abril de 2020 en <https://www.jstor.org>.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Diccionario de mitos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003.
- GARCÍA LABRADOR, Tatiana, “Consideraciones en torno al tabú de las habas en la Antigüedad” [en línea] en *Lógos hellenikós*, León, Universidad de León, 2003, pp. 591-600, consultado el 16 de abril de 2020 en <https://buleria.unileon.es/>.
- GIMBUTAS, Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, Los Ángeles, University of California Press, 1974.

- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, tr. Francisco Payarols, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989.
- HARRAUER, Christine y Herbert Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, tr. José Antonio Molina Gómez, Barcelona, Herder, 2008.
- HERNÁNDEZ ORTEGA, P. Israel, *Arte paleolítico: pinturas rupestres y venus paleolíticas*, Ciudad de México, UNAM, 2018.
- KERÉNYI, Karl, *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, tr. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Siruela, 2004.
- LAROCHE, Emmanuel, “Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle” en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, Presses universitaires de France, 1960, pp. 113-128.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, trad. de J. M. Díaz Regañón y B. Romero, Madrid, Gredos, 1989.
- MEAUTIS, George, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- MOYA, Virgilio, *La selva de la traducción. Teorías traductológicas contemporáneas*, Madrid, Cátedra, 2004.
- MYLONAS, George, “Eleusis and the Eleusinian Mysteries” en *The Classical Journal* [en línea], vol. 43, núm. 3, Illinois, CAMWS, 1947, consultado el 13 de febrero de 2020 en <https://www.jstor.org/stable/3293727>.
- NAGY, G., “The Earliest Phases in the Reception of the *Homeric Hymns*” [en línea] en Faulkner, A. (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 280-333. Disponible en: <https://chs.harvard.edu/CHS/>.
- PARKER, Robert, “The ‘Hymn to Demeter’ and the ‘Homeric Hymns’” [en línea] en *Greece & Rome*, vol. 38, núm. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-17. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/643104>.
- RIES, Julien, “Los ritos de iniciación y lo sagrado” en *Los ritos de iniciación*, Bilbao, Ediciones EGA, 1994, pp. 21-28.
- TAPIA ZÚÑIGA, Pedro C., *Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

VALDÉS GUÍA, Miriam y Roxana Martínez Nieto, “Los Pequeños Misterios de Agrad” en *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* [en línea], núm. 18, Liège, 2005, actualizado el 16 de junio de 2011, consultado el 19 de abril de 2020 en <http://journals.openedition.org/>.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- ABRITTA, Alejandro, “Los himnos de Proclo: memoria y síntesis de la himnodia antigua” [en línea] en *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, núm. 12, Córdoba (Argentina), Instituto de Estudios Históricos, 2012, pp. 63-77. Disponible en: <https://cehsegreti.org.ar/>
- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette, 1963.
- CAMPBELL, *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, tr. Isabel Cardona, Madrid, Alianza, 1991.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1968.
- DARAKI, Maria, *Dioniso y la diosa Tierra*, trad. de B. Gala Valencia y F. Guerrero Jiménez, Madrid, Abada Editores, 2005.
- ERNOUT, A. y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1951.
- FRAZER, J. G., *La rama dorada. Magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- HURTADO ALBIR, A., *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Madrid, Cátedra, 2016.
- KIRK, G. S., *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, tr. Antonio Pigrau Rodríguez, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- LEWIS, Charlton T. y Charles Short, *A Latin Dictionary* [en línea], Oxford, Clarendon Press, 1879, consultado en <http://www.perseus.tufts.edu/>.
- LIDDELL, Henry George y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [en línea], Oxford, Clarendon Press, 1940, consultado en <http://www.perseus.tufts.edu/>.

- LOVATELLI, E., *Antichi monumenti illustrati* [en línea], Roma, Tip. della R. Accad. dei Lincei, 1889, consultado en <https://arachne.uni-koeln.de/Tei-Viewer/cgi-bin/teiviewer.php?manifest=BOOK-ZID1346313>.
- PAZ, O., “Traducción: literatura y literalidad” en *El reverso del tapiz: Antología de textos teóricos latinoamericanos sobre la traducción literaria*, Budapest, Eötvös József, 2003, pp. 157-166.
- RICHARDSON, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- RIPOLL PERELLÓ, Eduardo, *Orígenes y significado del arte paleolítico*, Madrid, Silex, 1986.
- SANYAL, Mithu M., *Vulva. La revelación del sexo invisible*, tr. Patricio Pron, Barcelona, Anagrama, 2012.
- WILL, Ernest, “Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec”, en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, Presses universitaires de France, 1960, pp. 95-111.