

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELIGIÓN HOMÉRICA

Me ha interesado en este trabajo retomar el análisis de algunos aspectos de la religión griega que, si bien han sido estudiados por destacados especialistas, son objeto de polémica en cuanto a su interpretación. Me refiero al estudio de la "religión homérica" tal como ha sido enfocado por Nilsson, Dodds y Chantraine,¹ entre otros. Aunque todos ellos coinciden en señalar dos aspectos diferenciados dentro de esa concepción religiosa —el que corresponde a la religión del poeta y el que expresan los personajes— no existe un acuerdo en lo que respecta a la explicación del porqué de las diferencias manifestadas. Aceptado como punto de partida que los niveles señalados se encuentran en la obra homérica, creo que las dificultades que conciernen a la ubicación cronológica de cada nivel o a su adjudicación a diferentes estratos sociales se resuelven una vez incluidas en el marco del estudio comparado de las religiones. En el caso de la religión homérica, en cada uno de dichos niveles se manifiestan concepciones diferentes que —a mi juicio— reflejan distintos estadios de la evolución de esas concepciones. Tal como arriesga Dodds —aunque sin una fundamentación satisfactoria— es el de los personajes el nivel más antiguo. En mi opinión, ese nivel es expresión —teniendo en cuenta las características propias de la cultura en que se manifiesta— de las creencias de tipo *mana* que pueden detectarse en todas las religiones primitivas y que, como se verá en el curso de este trabajo, perduran en las religiones estructuradas en coexistencia con concepciones más complejas.

En la presente exposición, en primer lugar se hará un esbozo de los poderes *mana*, de su ubicación y función en

¹ Nilsson, M. P., *Historia de la religión griega*, Bs. As., Eudeba, 1961. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, México, F. C. E. Chantraine, P., "Le divin et les dieux chez Homère", en *Entretiens*, t. I, pp. 47-94, Ginebra, 1952.

las religiones primitivas y del modo en que tales creencias se entremezclan, ya en estas religiones, con concepciones más estructuradas de lo sagrado.² Luego se rastreará la supervivencia de los poderes *mana* en las religiones de las llamadas "sociedades superiores", en especial en los casos de Egipto, Babilonia, Persia e Israel, para pasar por último a señalar la correspondencia de estas creencias con las que integran la religión homérica.

Concepciones de tipo "mana". Incluyo bajo esta denominación no sólo el poder o fuerza descrito por Codrington entre los melanesios sino todas las nociones con él emparentadas por compartir los rasgos fundamentales. *Mana* designa siempre un poder comprobado en cosas, personas o acciones. Es ilustrativa al respecto la definición de G. van der Leeuw:³ ". . . *mana* significa siempre un poder, pero los insulares reúnen bajo este nombre sus derivados y compuestos, diversos conceptos, tanto sustantivos, como adjetivos y verbales, tales como influjo, fuerza, fama, entendimiento, majestad, señorío, divinidad, capacidad, poder extraordinario, afortunado, fuerte, numeroso, venerar, ser capaz, adorar, profetizar (. . .) Dondequiera que aparece algo inusitado, grande, eficaz, con éxito, se habla de *mana*".

El poder es comprobado empíricamente y, por ende, sólo en relación con casos particulares. El hombre señala singularmente los fenómenos poderosos, de ahí la gran diversidad de casos en los que se reconoce la presencia del poder. Falta un intento de generalización o un planteo acerca de la universalidad del poder. El rasgo común a todos los objetos, personas o acciones caracterizados como *mana* es su apariencia no habitual, inusual, extraordinaria. Para el hombre religioso, tales características son índice de lo poderoso. Ese poder que el hombre reconoce en los objetos le es extraño, ajeno, no humano, sobrenatural; no es un poder de

² No incluyo ejemplos referidos a los primitivos en primer lugar porque presentan características y funciones similares a los citados para el caso de las civilizaciones superiores y, segundo, porque es más ilustrativa para este trabajo una comparación de la religión griega con contextos históricos relacionados.

³ Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Méjico, F.E.C., 1964, p. 14.

los hombres sino del mundo. El individuo no se limita a detectar la presencia de objetos poderosos; busca apropiarse de ellos, valerse de su poder. El poder no se agota en la simple manifestación de sus cualidades exteriores; encierra la posibilidad de una acción. El hombre, adueñándose del poder, también dominará la posibilidad de actuar: podrá ser él mismo sujeto de la acción. Sólo es poderoso en la medida en que se adueña de un poder que es esencialmente acción. El hacer humano queda subordinado; sólo se concretará cuando el hombre pueda dominar ese "otro" que en sí es hacedor.

El hombre puede poseer el poder ya sea al hacerse dueño del objeto poderoso, al cumplir con el ritual que le permita acceder al poder o al recibirlo de los dioses. No todos los individuos, objetos o acciones poseen igual concentración de *mana*. Hay algunos más poderosos que otros (entre los hombres: los guerreros, sacerdotes, reyes; entre los lugares: el templo, el hogar, los umbrales). El poder puede adquirirse pero también perderse o bien decrecer según las épocas del año, las edades de los individuos, las acciones que llevan a cabo.

Prácticamente todas las religiones primitivas estudiadas presentan la creencia en este tipo de poderes. En la mayoría de ellas, no existen en forma pura sino mezclados con creencias más elaboradas, a saber, con figuras divinas que desempeñan funciones especializadas y guardan una jerarquía dentro del panteón. Pero en todas las religiones en que se da esa síntesis, las divinidades se valen de esos poderes para actuar y los comunican a los hombres. (En algunos casos, esta síntesis de poder y figura se ve claramente ya que la divinidad se ha estructurado conservando el mismo nombre que el poder impersonal). Las figuras divinas más poderosas o aquellas a las que se atribuyen las acciones más extraordinarias (por ejemplo, la cosmogonía) son las que concentran la mayor cantidad de *mana*.

Entre la concepción de poderes *mana* y la configuración de divinidades existe —a mi juicio— un paso intermedio que posibilita la evolución. Consiste en la afirmación de poderes que, si bien carecen de una personalidad, están ligados a funciones determinadas; se los relaciona sólo con

cierta clase de sucesos (a diferencia del *mana* que puede manifestarse en cualquier acontecimiento no habitual) que comparten características similares. Todos los actos que por su modalidad están emparentados son remitidos a un poder que recibe un nombre adecuado a su manifestación. Esta parcelación de funciones es la que les abre paso hacia la personalización. Sin embargo, cada una de las etapas que recorre esta evolución no queda excluida sino incorporada al proceso y se conserva en los estadios posteriores. De ahí que en religiones como la griega —o en cualquiera de las presentadas en este trabajo— perduren estos rasgos propios de las religiones primitivas.

En el contexto mesopotámico, el poder analizado es el que, en acádico, se designa mediante el término *melammu* y otros con él relacionados.⁴ Una traducción aproximada sería “esplendor”, “luminosidad”. En su significación concreta hace referencia a la luz que irradia un ser divino, semidivino o cualquier persona u objeto que participe de esa naturaleza sobrehumana.

Entre los objetos, esa irradiación es propia de aquellos que están cargados de potencia (armas) o bien sacralizados por una presencia divina (vestimenta, templos).

Los textos permiten hacer una diferenciación entre: 1. el *melammu* privativo de las figuras divinas, que puede ser irradiado por sus cuerpos (más específicamente por la cabeza) o por sus pertenencias (armas, templo); 2. el *melammu* que los dioses comunican a un mortal o a un objeto.

1. No todos los dioses poseen el mismo grado de *melammu*; algunas figuras divinas lo concentran con mayor intensidad. Tal es el caso de Marduk. En el *Enuma eliš*, IV 86, cuando se describe su nacimiento, el autor informa que: “The nurse that cared for him filled (him) with awe-inspiring majesty (pulḫu-melammu)”⁵ y en las líneas

⁴ Para designar conceptos emparentados se emplean expresiones como “pulḫtu” (temor, reverencia que inspiran ciertos seres poderosos); “šalimmatu” (ser íntegro, completo; de donde, estar bien, gozar de buena salud); “namirru” (de la raíz “nmr”: ser luminoso, brillar).

⁵ Todas las referencias al *Enuma eliš* se hacen en base a la traducción de Heidel, A., *The Babylonian Genesis*, The University of Chicago Press, 1942, 2nd. ed., 1951.

103-104 agrega: "He was clothed with the rays of ten gods, exceedingly powerful was he; The te[rror-inspiring ma]jesty with its consuming brightness (?) rested upon him".

En base a este texto puede aclararse en qué consiste este esplendor divino. La línea 103, en su segundo hemistiquio, orienta la interpretación: la extraordinaria fuerza que se adjudica a Marduk parece ser consecuencia del decuplicado *melammu* que ha recibido (mencionado en el primer hemistiquio). Si se tiene en cuenta el contexto del fragmento citado, queda confirmada la relación entre *melammu* y poder: en la línea 95 se afirma: "Four were his eyes, four were his ears". Esta duplicación de ojos y oídos parece tender a subrayar la superior agudeza de sus sentidos; del mismo modo, el *melammu* multiplicado hace de él el más poderoso de los dioses. El texto sugiere una conexión entre el grado de irradiación luminosa y la fuerza física del dios. Esto se hace evidente si se tiene en cuenta que Marduk ha sido elegido para reprimir la acción de los dioses rebeldes, batalla para la que es equipado.

En la Tableta IV, líneas 57 y 58, se describe el aspecto de Marduk antes del combate contra Tiamat y Kingu: "He was clad in a terrifying coat of mail; Terror-inspiring splendor he wore on his head". En este caso —como en muchos otros— el *melammu* está concentrado en la cabeza del dios, detalle que puede hacer referencia a un objeto material concebido como soporte del poder: la tiara o turbante característico de las divinidades mesopotámicas.

No sólo hay diferencias en cuanto a la cantidad de *melammu* concentrada en las divinidades sino que también varía el grado de *melammu* que posee una misma divinidad. El poder de un dios puede ser mayor o menor según de qué divinidad se trate o de las circunstancias por las que atraviesa; también puede perderse totalmente. Un caso ilustrativo se presenta en el *Enuma eliš*, I 61ss. Es el comienzo de la descripción de la lucha entre Ea, Apsû y Mummu: valiéndose de un encantamiento, Ea adormece a Apsû y, aprovechando ese debilitamiento: "He loosened his band (and) tore off [his] tiara; He (Ea) carried off his splendor (and) put (it) on himself" (67-68). Sólo entonces, Ea puede matarlo: Apsû está impotente al quedar desprovisto de su *melammu*. La continuación

del relato indica que, a partir del despojo, es Ea quien ostenta el poder de Apsû: "On Apsû he (Ea) established his dwelling place" (I 71). Otro ejemplo ilustrativo al respecto es el que ofrece el *Mito de Zu*,⁶ Tableta II, líneas 1-3: Zu ha despojado a Enlil de las Tabletillas del Destino: "Father Enlil, their counselor, was speechless. Blinding brightness spilled out, silence prevailed", y concluye en la línea 5: "The sanctuary took off his brilliance". El robo, y la situación caótica concomitante, pudo llevarse a cabo porque Zu actúa aprovechando un debilitamiento temporario del poder de Enlil: el dios estaba tomando un baño y se había quitado el turbante (receptáculo del *melammu*).

El *melammu* también puede ser atribuido no a una divinidad específica sino a un ser semidivino. Tal es el caso de *Huwawa*, el terrorífico guardián del bosque de cedros, presentado en uno de los pasajes de la *Epopéya de Gilgameš*.⁷ En la columna IV, línea 137, de la tercera tableta, se señala que "[Enlil has appointed him] as a sevenfold (?) terror". Los siete *pulhatim* fueron conferidos a *Huwawa*: "To preserve the cedar forest" (III, iv, 136). Ese poder le ha sido comunicado por una divinidad y es lo que le permite cumplir con sus funciones de vigilancia: "He (*Huwawa*) is strong (and) never does he [sleep]" (III, iii, 132).

En los casos analizados, resulta claro que es el poder (*melammu*) que ostentan lo que posibilita a los dioses realizar sus funciones ya que, desprovistos de él, quedan inactivos. La modalidad de ese poder se configura según la ocasión en que se manifiesta: a Marduk le confiere potencia guerrera; a *Huwawa*, eficacia para guardar el bosque; a Enlil, fortaleza para conservar las Tabletillas del Destino, reguladoras del orden cósmico.

2. El *melammu* es conferido por los dioses a los mortales, en especial a aquellos a los que se reconoce un poder superior: los reyes. La mención del *šalummatu* de los reyes es muy antigua: ya a Sargón se aplican tradiciones concernientes a su

⁶ Traducción de Speiser, E. A. en *ANET*, editado por James B. Pritchard, Princeton, New Jersey, 3rd. Ed., 1969.

⁷ Traducción de Heidel, A., *The Gilgameš Epic*, The University of Chicago Press, 7th. ed., 1970.

esplendor. El *me-lam sarru-u-ti* se comunica en el momento de la ascensión al trono.

La presencia o cercanía de un rey guerrero provisto de *melammu* tendrá por efecto paralizar al enemigo o hacerlo huir. Asarhaddon (*Prisma B*)⁸ agradece a Nergal “la colère, la terreur et la splendeur” que le ha otorgado. Sennacherib dice (*Prisma hexagonal III 37-38*): “La peur de la splendeur de ma domination terrasa Ezéchias”. Asurbanipal (*Cilindro Rassam, I 85*) pretende que él “foudroya le Pharaon Tirhaqa par l'éclat de ma royauté, éclat dont m'ont gratifié les dieux des cieux et de la terre”. Sargón, después de su campaña contra Asdad (I 111) se vanagloria de que “la crainte pour la splendeur de ma royauté le couvrit, et je répandis sur lui ma terreur (*pulhu melammu*)”.

Tampoco el *melammu* de los reyes es una posesión permanente; su luminosidad puede sufrir eclipses. A su *melammu* debe la victoria en la guerra; la derrota es explicada como un debilitamiento de su poder. Este puede decrecer hasta desaparecer; la pérdida de la dignidad real se expresa con la fórmula: “*sarru me-lam-ma-su i-ni-is-s[i-šu]*” (se quitará el esplendor al rey). Cuando el *melammu* desaparece, se hace manifiesto que el rey ya no es el elegido de los dioses.

Dentro de la religión egipcia, centraré mi análisis de la concepción del poder en el concepto de *ka*. Una de las dificultades que surgen para su interpretación es que en algunos contextos parece hacer mención a una cualidad, mientras que, en otros, parece referirse a entidades independientes. En el pensamiento egipcio son frecuentes los términos que presentan esta ambivalencia. Tal el caso de *hu* (palabra creadora); *sia* (entendimiento); *ba* (fantasma, espíritu); *akh* (espíritu transfigurado). A pesar de las ambigüedades, hay cierto acuerdo en reconocer al *ka* dos características distintas: 1) a diferencia del *ba*, nunca es individualizado; 2) si bien el *ba* “posee” poder, el *ka* “es” poder. En tanto que fuerza expandida por todo el universo, el *ka* es impersonal; sin embargo, cuando se

⁸ Este texto y los transcritos a continuación son citados por J. De Fraine en *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1954, pp. 71 ss.

lo menciona en relación con el hombre, manifiesta cierta tendencia a la personalización.

Aunque son más abundantes los textos en que el *ka* es vinculado al hombre, también se lo encuentra en el resto de la creación. Cualquier objeto puede poseerlo. A menudo se menciona el *ka* de los templos y tumbas. En los *Textos de las Pirámides*⁹ se hace referencia a la antigua ciudad de Pe. El autor intenta destacar a Pe como "centro del mundo" como lugar de máxima potencia sagrada. El texto sugiere que el rey Teti sobrevive a la crisis de la muerte porque está enterrado en esta ciudad. El poder está descripto mediante fenómenos que denotan fuerza y vida: la llama y el sol naciente:

"Ka's are in Pe; Ka's were always in Pe;
Ka's will be in Pe; and Teti's ka is in Pe,
Red like a flame; alive like the beetle-god" (lín. 561-562).

Los dioses poseen *ka* aunque no todos en la misma proporción. Por lo general, se destaca la preeminencia del *ka* de los dioses que encabezan el panteón. En *Pir.* 1623 se dice de Geb: "Thou art the ka of all gods, . . . thou lettest them live". Además de señalar un sitio de privilegio para Geb, este fragmento ilustra acerca de la concepción del *ka*: Geb es el *ka* de los dioses; los hace vivir. Si se tiene en cuenta que Geb representa a la tierra, productora de los alimentos que consumen los dioses, la función del *ka* queda configurada como fuerza vital.

Varios textos mencionan la pluralidad de *kas* con relación a los dioses. Re está equipado con catorce *kas*. Cada uno de ellos tiene estrecha relación con las potencias del dios o con sus funciones específicas. Poder mágico, brillo, victoria, fuerzas, alimentación, duración, vista, oído, crecimiento, saciedad, entre otros, son los *kas* de Re.

Un dios puede comunicar *ka* a otro. Es interesante la forma que asume la comunicación:

"Thou (Atum) didst spit out Shu, thou didst spew Tefnut;
Thou didst put thy arms around them with thy ka
So that thy ka was in them" (*Pir.* 1652).

⁹ Traducción de Wilson, J. A., en *ANET*, op. cit.

Dos de las criaturas de Atum han quedado vitalizadas; el *ka* de Atum ha pasado a ellas mediante un abrazo.

También a los mortales les es comunicado el *ka* por los dioses. El siguiente ejemplo, aunque referido a dos dioses, en tanto situación arquetípica funda toda transmisión de poder de un ser divino a un mortal:

“Thou (Osiris) hast closed thine arms round him, round him; his bones stretch themselves, his heart becomes great. O Osiris, move thyself to Horus; go to him; do not go away from him. Horus has beaten and bound Seth for thee; for thou art his ka” (*Pir.*, 585-587).

El texto describe el momento en que el poder pasa al nuevo rey. La potencia a que se hace referencia es la de la realeza —inmanente al último soberano— que es transmitida por este a su sucesor.

El mismo procedimiento es necesario para la transmisión de poder al faraón. Tal el caso de Ramsés II y Ptah, cuyo abrazo dota a aquel del esplendor de la vida divina, simbolizado en el texto por el oro, “la carne de los dioses”:

“When I see thee my heart rejoices and I receive thee in an embrace of gold, I enfold thee with permanence, stability and satisfaction; I endow thee with health and joy of heart, . . .”¹⁰

Es el *ka* lo que otorga al rey el poder que ostenta. En la figura real se da una mayor concentración de poder y este hecho se expresa adjudicando al faraón una pluralidad de *kas*. A partir de la 18a. dinastía, predomina la concepción de que el faraón tiene catorce *kas*.

El grado de poder comunicado a cada soberano era proporcionado a su importancia y a la magnitud de sus funciones. En un texto recopilado por Sethe, la asamblea de los dioses se dirige a su propio rey, Amón, después que este les ha presentado a la reina Hatshepsut como nueva soberana de Egipto:

“We give her dominion (?) over the lands, in peace.
We give her all life and good fortune on our part;

¹⁰ Citado por Breasted, J. H., en *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Gloucester, Mass., 1970.

All food on our part; all sustenance on our part.
 She is at the head of our living kas
 Together with her ka as King of Upper and Lower Egypt
 On the throne of Horus, like unto Re, forever and ever”.

Los poderes que se comunicaban al soberano son enumerados en el siguiente texto, incluido en una serie de relieves referidos al nacimiento de Hatshepsut y de Amenhotep III. En los relieves se representa a la reina madre sosteniendo al recién nacido; la diosa Meskheut, que preside la escena, dice:

“I surround thee with protection like Re.
 Life and good fortune are given to thee more than to all mortals;
 I have destined thee for life, luck, health, excellence, affluence,
 joy, sustenance, food, victuals and all other good things”.

En *Pir. 372-375* se hace referencia a la estrecha relación entre el *ka* real, su potencia guerrera y la autoridad del gobernante:

“This Unas is powerful in power;
 His arms do not fail him.
 This Unas is commanding in command,
 His ka is with him”.

La relación entre el poder del faraón y su *ka* puede también notarse en los epítetos. A partir de Tuthmosis I, el nombre real que en las inscripciones aparece coronado por el halcón —designado habitualmente como “nombre Horus” o “nombre *ka*”— por lo general contiene el epíteto de “strong bull”. El poder y efectividad de un rey viviente se resumen con la frase “él está con su *ka*”.

En las creencias religiosas egipcias, el concepto de *ka* adquiere rasgos propios, que no poseen los poderes del mismo tipo en otros contextos religiosos. No sólo desempeña un papel preponderante en la vida del individuo sino que también le es indispensable en el “más allá”. En el momento de la muerte, el *ka* se escapa y todos los esfuerzos de dirigen a reintegrarlo al compuesto humano. Si el *ka* es un poder fundamental para la vida, también lo será para la vida que sigue a la muerte. Una inscripción mortuoria¹¹ utilizada con fines mági-

¹¹ Citada por Widengren, G., en *Religionsphänomenologie*, Berlín, W. de Gruyter & Co., 1969, cap. 14.

cos garantiza al muerto: "Du durchlebst die Ewigkeit im Glück, indem dein Ka bei dir ist, und nie verlässt er dich". El hombre se reencuentra con su *ka* en el "más allá", de ahí que el morir sea descrito como "ir a su propio *ka*"¹². Entre el momento en que se produce la muerte y el de la realización de los ritos funerarios, el *ka* sufre una crisis de debilitamiento, "descansa". En esta fase, el individuo atraviesa un estado de transición en que ya no es considerado vivo pero aún no es contado entre los muertos. El ritual permite la resurrección y allana el camino al reencuentro con el *ka*.

En el texto ya citado de *Pir.*, 585-587, además de describirse la transmisión de poder de Osiris u Horus, se hace referencia a que, en el momento crítico del paso al "más allá", el rey anterior es sostenido por la fuerza vital de su hijo. El abrazo se produce en una circunstancia muy precisa: el nuevo rey acaba de ser coronado y se encuentra en la plenitud de su poder. Ahora debe enfrentarse como una realidad la muerte del rey anterior que, en esa circunstancia, es protegido por el abrazo de su poderoso hijo. En *Pir.*, 581-582 se ilustra el hecho de que Horus ayudó a su padre a superar la crisis de la muerte, acontecimiento que se torna arquetípico para el caso de cualquier individuo afectado por una situación similar:

"O Osiris! Horus has supported thee.
He has done it for his ka is in thee (. . .)".

En el pensamiento iranio, el término que designa este tipo de poder es *xvarrah*. En muchos casos hace referencia a una manifestación luminosa concreta, por lo cual es interpretado como el brillo que acompaña a las entidades poderosas. Es un concepto de carácter general aplicado a la fuerza que despliega la esencia del mundo de la luz. Es el brillo del poder manifiesto en el mundo de los dioses, en los héroes, los buenos gobernantes y los hombres de este mundo. Es una fuerza de origen divino que permite a quien la detenta cumplir con las funciones propias de su cargo.

¹² Para el uso de la expresión, ver *Pir.*, 826, 832, 836, 17, entre otros. A los muertos se hace referencia como aquellos que "have gone to their *kas*" (*Pir.*, 829).

También el *xvarrah* es un poder que puede o no poseerse y que, en caso de poseerlo, puede perderse. Es atribuido a todo ser que forma parte de la "buena creación". El Mal Espíritu —y todo lo que con él se relaciona— está privado de *xvarrah*. En la *Yt.* 19 (VII 30-34) se explicitan las causas por las cuales Yima pierde el *xvarrah* que había recibido.¹³

En lo que respecta a su función, es el *xvarrah* lo que permite a quien lo posee cumplir con sus funciones. Desde Ahura —que crea a sus criaturas por medio de su *xvarrah* (*Yt.* 19, I 10)— hasta Saoshyant quien acompañado por el *xvarrah* llevará a cabo el sacrificio final que conducirá a la Renovación (*Yt.* 19, XIV 89)— todos aquellos que cumplan con su tarea estarán provistos de este poder.

La *Yt.* 19 está consagrada al relato de la transmisión del *xvarrah* desde los orígenes al momento final de la Renovación: su creador, Ahura, la comunica a su primer depositario terrestre, Haoshyanha. De este se va transmitiendo a los miembros de las dinastías de los Pavadhâtas y los Kavis. Finalmente, se menciona a su último poseedor, Saoshyant, el Salvador. Respecto de cada uno de los personajes, se enumeran las acciones que pudo realizar auxiliado por su poder. Ahura lleva a cabo la creación (I 10); Yima (VII 30-34) logra hacer inmortal al mundo; en IX 68-69 se dice respecto de Haetumant, que va a conseguir el *xvarrah*: "À lui vient la force d'un cheval, à lui vient la force d'un chameau, à lui vient la force d'un homme, à lui vient la Gloire (*xvarrah*) royale. Et il y a en lui, . . .assez de Gloire royale pour éteindre d'un coup toutes les nations Anaryennes . . .C'est la Gloire royale qui entretient les peuples Aryens et les cinq espèces d'animaux, qui vient au secours du juste et de la Religion Mazdéenne"; después de la mención de una serie de reyes a quienes acompañó el *xvarrah*, se señala que "ils furent tous des rois braves, tous forts, tous sains, tous sages, tous heureux, tous puissants dans leurs acts" (X 72); el rey Haosravah obtiene con su *xvarrah* (XI 74) la Fuerza, la Victoria, el Poder destructor, la justicia, la destrucción inmediata de sus enemigos y una soberanía resplandeciente. También el *xvarrah* acompañó a Zaratustra; le permitió que pensara, hablara y actuara según la Religión; que, en santidad, fuera el más santo del mundo de

¹³ Todos los textos de la *Yasht* 19 citados en este trabajo pertenecen a la obra de Darmesteter, J., *Le Zend-Avesta*, Adrien-Maisonneuve, París, 1960.

los cuerpos; en soberanía, el más soberano; en magnificencia, el más magnífico; en gloria, el más glorioso, y, en victoria, el más victorioso (XII 79). Del mismo modo, acompañará a Saoshyant que logrará hacer desaparecer la *druj* del mundo del bien y construir un mundo nuevo, eternamente vivo (XIV 89).

Es en el contenido total de la religión irania donde la función del *xvarrah* adquiere mayor significación. En el pensamiento iranio están fuertemente entrelazadas la cosmogonía, antropogonía y soteriología. Cada individuo posee una función determinada dentro de la creación, cuyo cumplimiento permitirá el logro de la Renovación final. La tarea de cada hombre en esa empresa soteriológica está dada por su situación histórica y condición social: los reyes deben establecer su Imperio y gobernar al mundo; los sacerdotes, cumplir con los rituales y difundir la religión mazdea; los demás individuos, cumplir adecuadamente con los deberes de su oficio. Dentro de este orden que tiende a la salvación, toda acción tiene un valor religioso (*DkM* 59.11-61.7). A la actividad propia de cada ser, a la función que le corresponde en el sistema del mundo se la designa mediante el término *xveshkarih*. No sólo los hombres sino también las divinidades, las luminarias, los elementos, tienen su *xveshkarih*. Lo que hace posible el cumplimiento del propio *xveshkarih* es el *xvarrah*. El *xvarrah* aparece así como el poder que permite a cada criatura tomar participación activa en la batalla cósmica.

En el pensamiento hebreo, se pueden señalar algunas de las características de los poderes *mana* en un concepto de uso muy difundido en el Antiguo Testamento: *ruah*. Este término recibe diferentes traducciones según el empleo que de él se hace en los distintos textos. Centraré esta exposición sólo en aquellos significados que lo aproximan al *mana*.

En términos generales, *ruah* es la fuerza o energía que el Creador imparte a sus criaturas. A diferencia de lo señalado en otros contextos, la *ruah* no aparece difundida en toda la creación sino sólo en los seres animados. Esa fuerza vital es también creación de *Javé* (*Zc.* 12,1; *Is.* 42,5). Es un don de Dios a sus criaturas (*Jb.* 10,12). Que la *ruah* es fuerza vital está indicado en *Job* 34,14-15: "Si él (*Javé*) volviera sobre sí

su soplo (*ruah*) y retrajera a sí su aliento, en un instante moriría toda carne y el hombre se tornaría polvo". Lo mismo puede inferirse del relato de Ezequiel (37,5 ss.) donde queda evidenciado que la mera unión de huesos, carne, nervios y piel no produce un ser vivo sino que es necesaria la inclusión de la *ruah*.

Por el empleo que de *ruah* se hace en otros textos, puede interpretársela como un poder que maneja *Javé*, generalmente con el fin de destruir a los enemigos de su pueblo. Esta fuerza divina está unida a la ira de *Javé* y, por lo general, es traducida por "soplo". *Exodo* 15,8-10 describe la destrucción del ejército faraónico: "Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas; se pararon las corrientes olas. . .; enviaste tu soplo y los cubrió el mar"; *Is.*, 30,28: "su soplo es como torrente desbordado que sube hasta el cuello para cribar a las naciones en la criba de la destrucción".¹⁴ En *Is.* 11,4, el poder destructor de la *ruah* está adjudicado al rey mesiánico: "Y herirá al tirano con los decretos de su boca y con su *ruah* matará al impío". Un pasaje de *Isaías* (25,4) parece atribuir tal energía a los poderosos en general: "Pues el aliento de los poderosos es como una borrasca de invierno; como calor sobre la tierra seca. . ."

De todos los aspectos y matices que presenta la *ruah*, hay uno que es el que más la aproxima a los poderes *mana*: la *ruah* es comunicada a los hombres y es esa comunicación de poder lo que hace posible que el individuo actúe ya sea de un modo extraordinario, ya cumpliendo adecuadamente con sus funciones.

Un caso ilustrativo es el de Sansón. En *Ju.*, 13,24, se menciona su nacimiento: "Parió la mujer un hijo y le dio el nombre de Sansón. . . y comenzó a mostrarse en él el espíritu (*ruah*) de *Javé*. . ." A continuación de estos versículos comienza el relato de sus hazañas, todas ellas extraordinarias y posibilitadas por la *ruah* de *Javé*. Se relata en *Ju.*, 14,5-6: "Sansón baja a Timma, cuando al llegar a los olivares le sale al encuentro un joven león rugiendo. Apoderóse de Sansón el espíritu (*ruah*) de *Javé* y, sin tener nada a mano, destrozó al león como se destroza a un cabrito"; 14,19: "Apoderóse de él el espíritu de *Javé* y bajando a Ascalón, mató allí a treinta

¹⁴ Referencias del mismo tipo se encuentran en *Is.*, 59,19; *Jb.*, 4,3; *Os.*, 13,15; *2 Sam.*, 22,16, etcétera.

hombres. . .”; 15,14: “. . .apoderóse de él el espíritu de *Javé* y las cuerdas que a los brazos tenía fueron como hilos de lino quemados por el fuego; las ligaduras cayeron de sus manos”; continúa en el versículo 15: “y viendo cerca una quijada de asno fresca, la cogió y derrotó con ella a mil hombres”. En todos los ejemplos citados, el poder comunicado permite a un hombre llevar a cabo acciones que habitualmente, sin el auxilio de esa energía, no estaría en condiciones de realizar.

Otros ejemplos muestran que la comunicación de *ruah* pone al individuo beneficiado en condiciones de ejecutar las tareas que le corresponden. Así en *Ju.*, 3,10, permite a Otoniel desempeñar las funciones de juez; en *Ju.*, 6,34, a Gedeón, conducir a los abiezeritas; brinda a Miqueas fuerza y autoridad (*Mi.*, 3,8); varias veces se menciona que el espíritu de *Javé* es comunicado a Ciro (*2 Cr.* 36,22; *Jer.* 51,11; *Es.*, 1,1); *Is.* 28,6 reclama: “Espíritu de justicia para el que se sienta en el trono de la justicia y de valentía para el que haya de rechazar el asalto de las murallas”.

En *Is.*, 11,2, se señalan las cualidades a que la *ruah* da lugar en el hombre: “. . .sobre el que reposará el espíritu de *Javé*, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de *Javé*”. Es frecuente la relación entre la sabiduría humana y la posesión de *ruah*: Eliú dice (*Jb.*, 32,8) de la sabiduría que es “en el hombre una inspiración; es el soplo del Todopoderoso el que la enseña”; el Faraón considera a José (*Gn.*, 41,38-39) “un hombre lleno del espíritu de Dios”, a quien nadie puede igualar en inteligencia y sabiduría.

También se nutren en la manifestación de este poder las habilidades artísticas o técnicas del hombre. Un caso típico es el de Besalel (*Ex.*, 31,3; cfr. 35,31) a quien *Javé* ha dotado del “espíritu de Dios”. Las cualidades otorgadas a Besalel son múltiples; posee el conocimiento necesario para ejecutar toda clase de obras; puede proyectar; labrar el oro, la plata y el bronce; tallar piedras y engastarlas; tallar la madera; esculpir; tejer; enseñar.

Como en el caso de los otros poderes, el hombre les atribuye todos los actos de los que él mismo no se siente agente. A la *ruah* se remiten los accesos de cólera o el furor en la lucha así como también el don de la profecía y el estado

extático concomitante. Cuando Saúl fue informado sobre la crítica situación de los habitantes de Jabes Galad, sitiados por los amonitas, “les arrebató el espíritu de *Javé* y se encendió en cólera” (I *Sam.*, 11,6). Porque *Javé* excitó el espíritu de los filisteos y de los árabes, éstos “subieron contra Judá, invadieron la tierra y pillaron toda la hacienda que hallaron en la casa del rey y se llevaron a sus hijos y sus mujeres”. Es esa energía la que convierte a un individuo en profeta, operándose en él una verdadera mutación: “y el espíritu de *Javé* se apoderará de ti y profetizarás con ellos y te transformarás en otro hombre” (I *Sam.*, 10,6; cfr. 19,20-23). Los estados extáticos o de arrebató propios de los profetas también se deben a la comunicación del poder. Relata Esdras (3,12): “Entonces me arrebató el espíritu y oí tras de mí un estruendo de fuerte terremoto al levantarse la gloria de *Javé* de su lugar”; y, en 8,3: “El espíritu me elevó entre la tierra y el cielo y en visión divina me llevó a Jerusalén (cfr. 11,1 y 5; 37,1; 43,5). En *Os.*, 9,7 se llama al profeta “hombre del espíritu”.

En general, es la *ruah* la que inspira al individuo cuando debe aconsejar, instruir o guiar a los demás. De este tipo son las acciones que suscita en Azarías (2 *Cr.*, 15,1), en Jajaziel (2 *Cr.*, 20,14), en Zacarías (2. *Cr.*, 24,20). Isaías (61,1-3) ha sido ungido por *Javé* cuyo espíritu descansa sobre él, por eso puede “predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los quebrantados de corazón; anunciar la libertad a los cautivos; . . . publicar el año de la remisión de *Javé* y el día de la venganza de nuestro Dios; consolar a los tristes. . .”

Tal como sostienen algunos especialistas, en la literatura griega pueden señalarse dos concepciones religiosas diferentes que, por lo general, están netamente delimitadas. Se tiende a adjudicar una al autor y, la otra, a los personajes de su obra. Ambos planos son también reconocidos en la *Iliada* y la *Odisea*, y se rastrean incluso en épocas posteriores, a lo largo de la literatura trágica. En general, se admite que cuando es el poeta el que señala las causas de un acontecimiento atribuye los hechos a la intervención de un dios determinado, miembro del panteón olímpico. Pero el “aparato divino” pertenece al poeta; sus personajes no lo utilizan. En aquellos casos en que el poeta indica con toda precisión qué dios intervino, el perso-

naje sólo hace una vaga referencia a un δαίμων o a “algún dios” o bien a Zeus.¹⁵ Sólo se hallan algunas excepciones: en ciertos casos el personaje remite la causalidad de un hecho a un dios específico. En tales circunstancias no es cualquier hecho particular el que se atribuye al dios, sino un género determinado de sucesos en el cual encuadra *este* suceso por sus características. No se ha detectado la acción de *este* dios determinado en *este* caso específico sino que —por las características del caso— se puede suponer que en él ha intervenido el dios al cual tradicionalmente se remiten tales actuaciones.¹⁶

Los poderes a los que el espíritu religioso griego consideraba causa de los más diversos acontecimientos son de varios tipos. Centraré la exposición en dos de ellos que son los más próximos a la concepción de *mana*. Por una parte, se encuentran poderes totalmente indiferenciados (en lo que respecta a la ocasión de sus manifestaciones), carentes de una personalidad definida y muy vagamente esbozados. A ellos se hace referencia mediante términos como δαίμων, θεός (sin artículo), θεός o bien por medio de los atributos derivados δαιμόνιος y θεϊός. También se alude a ellos mediante el neutro sustantivado τὸ δαιμόνιον y, a veces, se recurre a Zeus, en su carácter de poder indefinido. En segundo lugar, cabe señalar los poderes ligados a funciones determinadas. Se los relaciona sólo con cierta clase de sucesos que comparten características similares. Tal es el caso de μένος, ἔτη, φόβος, δειμός, κυδοιμός y otros semejantes. La peculiaridad propia de estos poderes reside en que, por una parte, presentan más estructuración que los δαίμονες, mayor especificidad en sus intervenciones (pero, igual que ellos, carecen de personalidad). Por otra, algunos son poderes cuya manifestación está subordinada al uso que de ellos haga un agente ya sea humano o divino.

15 Tal como señala Dodds, en estos casos Zeus no es mencionado en su carácter de dios personal sino que su personalidad está desdibujada y sólo representa un poder o voluntad divina generalizada. Su connotación es tan indiferenciada que equivale a “un dios” o “los dioses”.

16 Toda muerte de características violentas es atribuida a la intervención de Apolo o de Artemisa; la habilidad artística a los dones de Atenea; la agitación del mar embravecido a la ira de Ποσειδόν; el azote del hambre a la acción de Deméter; etc. (como ejemplo, ver: *Il.* 1.64; 3.58ss.; 5.59ss.; 18.119; 19.410; 21.82; 22.297-303).

Los poderes del primer tipo se presentan como indiferenciados, carentes de una personalidad estructurada. Sin embargo, se debe puntualizar que, en especial en el caso de $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ se da un cierto grado de configuración del poder. $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ es mencionado frecuentemente como el *agente* de la acción. Se puede suponer que esta peculiaridad del $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ se deba al antropomorfismo y racionalismo griegos. Pero también es válido sostener que, debido a la escasa antigüedad del material con que se cuenta, estas concepciones presenten un marcado grado de evolución.¹⁷

Si se hace un inventario de los casos en que el individuo remite a un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ la causalidad de un acontecimiento, se destaca el predominio de aquellos en que el hombre, llevado por la pasión o el extravío, no se reconoce como sujeto de la acción sino que la experimenta como ajena a sí mismo. Las situaciones incluidas en esta generalización son muy variadas: cuando se envía a alguien algo contrario a su voluntad, su intención o esperanzas; cuando se es presa de una inspiración súbita; cuando se tienen ideas muy brillantes o particularmente necias; cada vez que se recibe una infusión de valor en una crisis; cuando el individuo queda privado del entendimiento; etcétera. Hay por lo menos dos características comunes a estos casos: 1. la remisión de la causa a un agente externo y divino y 2. su carácter repentino. Existen otros fenómenos atribuidos a la intervención de un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ en los que no está involucrada la conducta de un individuo, como es el caso de los anteriores. Tales fenómenos quedarían englobados en el ámbito de lo físico: la excepcional resistencia de un escudo; la turbulencia inusual del mar; la ferocidad de ciertos animales; la agudeza de los dardos, etcétera. Todos estos fenómenos, cuando sus características extraordinarias los destacan respecto de los demás, también se remontan a una influencia sobrenatural a la que deben esas características. Lo mismo que los anteriores, son producto de la acción divina y, por sus cualidades, exceden lo habitualmente dado; son inusuales, extraordinarios. Los fenómenos que para los griegos eran $\delta\alpha\lambda\mu\delta\nu\iota\omicron\iota$ o $\theta\epsilon\iota\omicron\iota$ se corresponden —en cuanto a sus características—

¹⁷ Por otra parte, un poder impersonal como el *ka* también presenta algunos rasgos personales en tanto que *agente* de diversas acciones e incluso en la representación gráfica aparece como un gemelo o doble de los personajes que acompaña.

con los que en otros contextos religiosos se califican “de tipo *mana*”. Allí donde lo inesperado enfrenta al individuo; donde sus expectativas se ven frustradas o realizadas; donde las cualidades de una acción o un objeto exceden los límites impuestos por la cotidianidad, es donde el individuo intuye la presencia de lo sobrenatural que define como la acción de un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ o de “algún dios”.

Otra característica de los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ compartida con los poderes *mana*: su acción no está configurada de antemano sino que se esboza en la ocasión misma de su manifestación. Se carece de una elaboración religiosa previa que establezca una diferenciación de funciones correspondientes a cada $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ (o a los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$) sino que esas funciones quedan determinadas en el momento en que el hombre reconoce la acción del poder. También en este caso —como en el de *mana*— hay una comprobación empírica ligada a hechos particulares, de ahí que sean reconocidos como agentes de las más variadas acciones: Teucro atribuye a un $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu$ (*Il.*, 15,468) que la flamante cuerda de su arco se rompiera precisamente en el momento en que estaba por dar muerte a Héctor; un poder de este tipo da ánimos a Telémaco para enfrentar a los pretendientes de su madre (*Od.*, 2,122 ss.; 1,384); de la intervención de un $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ dependerá que Aquiles acepte reintegrarse a la lucha después de la ofensa recibida (*Il.*, 9,703); Néstor pregunta a Diomedes si los caballos tracios que ha conseguido los obtuvo porque penetró en el ejército teucro o porque $\tau\acute{\iota}\varsigma$ σφωε πῶρεν $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ἀντιβολήσας (*Il.*, 10,546); Diomedes remite su posibilidad de dar muerte a Héctor a la intervención de $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ (*Il.*, 11,366); ante la inflexible actitud de Aquiles, Héctor envía a Patroclo ya que $\tau\acute{\iota}\varsigma$ δ'οἶδ'εἴ κέν οἱ σὺν δαλμονι θυμὸν δρόναις παρεϊπῶν (*Il.*, 11,792; cfr. 15,403); Polidamante dice a Héctor $\tau\omicron\iota$ ἔωκε $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ πολέμητα ἔργα (*Il.*, 13,727) y continúa enumerando en 730 ss.: ἔωκε $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ὄρχηστῶν, κισθᾶριν καὶ ἀσιέην; Menelao, ante la valentía y resistencia de Héctor, reflexiona: ὅποτε ἀνὴρ ἐθέλη πρὸς δαλμονα φωτὶ μάχεσθαι ὅν κε $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ τιμῆ, τάχα οἱ μέγα τῆμα κυλλίσθη.

(*Il.*, 17,98).

La intervención de los $\delta\alpha\lambda\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ brinda al hombre posibilidades de actuar. Se reconoce la manifestación del poder en

aquellos casos en que el hombre, actuando únicamente con sus propias fuerzas, no podría llevar a cabo la acción en cuestión. Lo mismo que el *mana*, los ἰαχμονες cumplen una función dentro de la esfera humana; convierten al individuo en sujeto de una acción de la cual, sin la intervención divina, no se hubiera reconocido como agente.

En cuanto a los poderes mencionados en segundo término, tomaré como ejemplo sólo uno de ellos, por una parte, porque parece ser el más característico dentro de su tipo y, por otra, porque la obra homérica ofrece abundante material para su análisis. Tal es el caso de μένος.

Es un poder reconocido tanto en las cosas como en animales y personas. En el primer caso, se aplica a diferentes objetos: en *Il.*, 13,444, respecto de la lanza clavada en el pecho de un guerrero, concluye la descripción: ἔνθα δ' ἔπειτα ἀφρεί μένος; o bien en *Il.*, 6,182, el caracterizar a la Quimera: δεινὸν ἀποπνεύουσα πυρρὸς μένος αἰθομένοιο; o cuando Poseidón y Apolo han planeado τεῖχος ἀμαλδῦναι piensan valerse de ποταμῶν μένος para llevar a cabo su acción (*Il.*, 12,18); en 17,565 dice Atenea (que ha asumido la figura de Fénix) a Menelao: Ἐκτωρ πυρρὸς αἰνὸν ἔχει μένος en varias oportunidades se ofrece de beber a los guerreros porque μένος μέγα οἶνος ἀέξει (*Il.*, 6,261); en *Il.*, 9,705, Diomedes exhorta a los dánaos νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ σίτου καὶ οἴνου y, de inmediato, agrega en fundamento de su exhortación τὸ γὰρ μένος ἔστι καὶ ἀλή.

Respecto de animales, también son frecuentes las menciones de su μένος; en *Il.*, 17, 20 se predica respecto de παρόδιος λέοντος y κάπρου; en 476 de los ὑπποι; en 23,468 se menciona a αἱ ὑπποι que se han desbocado ἐπεὶ μένος ἔλλαβε θυμόν.

Más abundantes son los casos en que se hace referencia al μένος de guerreros y, especialmente, de héroes. Son interesantes las situaciones en que ese poder es comunicado al hombre. El individuo puede recibir el poder mediante tres procedimientos: 1) a través de un objeto poderoso; 2) por la palabra de otro hombre (que siempre es un individuo poderoso: héroe, rey o anciano); 3) por la palabra o acción de una divinidad.

En el primer caso, la armadura de Aquiles, que Héctor se coloca, causa en este una transformación total y de él se apo-

dera un terrible furor (*Il.*, 17,210). En 13,59, la transmisión de fuerza se da por intermedio de un cetro. Como ya señalara, las armas e insignias son, en todos los contextos, objetos altamente poderosos.

Los dioses intervienen frecuentemente para comunicar μένος a los guerreros durante la lucha. A veces no se especifica el modo en que proceden: en *Il.*, 5,125 recuerda Atenea a Diomedes que ella ἐν στήθεσσι μένος ἦκα; en 5,513, Apolo ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν (el recipiendario es Eneas); en 15,594 se dice que Zeus σφάσειν (los troyanos) αἰὲν ἔχειρε μένος μέγα.

Por lo general, la comunicación de poder se realiza mediante un discurso. Inmediatamente después de pronunciadas las palabras de exhortación, se comprueban sus efectos. El discurso puede ser puesto en boca de un ser humano (siempre un personaje prestigioso por su cargo o por la edad), de un héroe o de un dios. En *Il.*, 10,482, τῷ (Diomedes) ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη; 5,787: Esténtor arenga a los argivos y en 792, terminado su discurso, se dice que: ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου (cfr. los mismos resultados en 6,72 después de las palabras de Néstor); Poseidón comunica μένος a Idomeneo en 13,231; 15, 262: ὡς εἰπὼν ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν después del discurso de Apolo a Héctor; 15,500: Héctor ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἑκάστου (teucros); como respuesta a esta acción de Héctor, también Ajax arenga a sus tropas obteniendo el mismo resultado (5,514; cfr. 667, después del discurso de Néstor); Aquiles logra incitar a los mirmidones a la lucha mediante encendidas palabras (16,155 ss.; cfr. 200 y 210); la misma actitud es asumida más tarde por Patroclo (269) y los resultados de su intervención se registran en 275; en 17,443, Zeus habla y ἔπποισειν ἐνέμπνευσεν μένος; en 420, la posibilidad de comunicar poder por medio de la palabra es adjudicada a τις Τρώων y la eficacia de su acción consta en 423.

Una vez que se ha comunicado el μένος, se produce un cambio total en el individuo que lo ha recibido. Se registran en él alteraciones de orden somático y, con frecuencia, el individuo poseído de μένος es comparado con animales feroces. El ejemplo más rico por sus imágenes es la descripción de Héctor enfurecido (*Il.*, 15,605 ss.) después de ser incitado por Zeus: Héctor se enfurecía (μολύνετο), su boca estaba cubierta de espuma, sus ojos centellaban, el casco se agitaba en sus sie-

nes; resplandecía como el fuego; se lanzó impetuosamente contra los dánaos, como un feroz león. Por lo general, los hombres sienten la comunicación de μένος por un ardor en los pies y las manos (*Il.*, 13,75; 5,122; 23,772; 17,211; etcétera).

Los individuos en estado de μένος están en condiciones de llevar a cabo empresas que, en su estado habitual, no podrían realizar. El caso más extremo de todos cuantos se mencionan es el de Diomedes, quien —tras recibir μένος por parte de Atenea (*Il.*, 5,125) — osa enfrentarse a los dioses, ya que su poder lo hace asemejarse a ellos (cfr., 5,340, 440, 445). Tales acciones son harto peligrosas para los hombres en estado normal:

οὐδ' ἂν ἐγὼ μακάρεσσι θεοῖς ἐθέλοιμι μάχεσθαι,
εἰ δέ τις ἔσσι βροτῶν, (οἷ' ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν),
ἄσσον ἔθ', ὡς κεν θάσσον δάεθρου πέτραθ' Ἴκηαι.

(*Il.*, 6,141-43)

También en el caso del pensamiento griego, las divinidades se valen del poder. En el análisis del concepto de *mana* se puso en evidencia que son las figuras divinas las que lo concentran en mayor grado. En la obra homérica se explicita repetidas veces que los más poderosos son los dioses y, entre ellos, es Zeus el que posee más poder (cfr. *Il.*, 8,16 ss.; 15,107). Pueden transmitir poder porque en ellos se da la más elevada concentración de energía. Es interesante notar que, en Homero como en muchos otros casos de los analizados, ese poder de los dioses no difiere, en cuanto a sus manifestaciones, del que es comunicado a los hombres: también se expresa a través de la acción y, en varias ocasiones, de manifestaciones físicas.¹⁸ Es un mismo tipo de poder lo que posibilita la acción de dioses y hombres. El dios lo posee como cualidad esencial; el hombre *lo recibe* temporariamente; pero, en ambos, el poder que se ostenta es lo que posibilita la acción.

¹⁸ Para demostrar su poder superior, Zeus desafía a los demás dioses a que intenten —tirando de una cuerda— bajarlo del cielo (*Il.*, 8,16 ss.); otras veces demuestra su poder estremeciendo las cumbres del Olimpo. La misma comprobación puede hacerse respecto de los dioses mencionados en los demás contextos.

El conjunto del material presentado refleja la coexistencia de dos niveles en las concepciones religiosas: uno menos estructurado (el de los poderes impersonales, vagamente esbozados), otro que corresponde a la afirmación de divinidades específicas. El análisis comparado de las religiones permite interpretar esa coexistencia como un hecho general, detectable en todos los pensamientos religiosos, desde el de los pueblos primitivos al de las grandes civilizaciones. En todos ellos se da una persistencia de elementos primitivos dentro de una religión más estructurada. A mi juicio, la religión homérica no escapa a este cuadro general. Su análisis dentro de su contexto histórico permite discernir aquellos elementos compartidos con otros fenómenos religiosos de los que son producto del espíritu helénico.

MARÍA CRISTINA PARODI DE LISI

